

TALLINNA ÜLIKOOL
HUMANITAARTEADUSTE INSTITUUT

Sara Arumetsa

**SEESMUSE JA VÄLISUSE VAHEL.
SIMONE DE BEAUVOIRI AMBIVALENTSUSE MÕISTE TOEL
TRANSSOOLISUSE FENOMENOLOOGIA POOLE**

Magistritöö

Juhendajad: Margus Vihalem, PhD
Raili Marling, PhD

Tallinn 2021

Olen koostanud lõputöö iseseisvalt. Kõik selle kirjutamisel kasutatud teiste autorite tööd, põhimõttelised seisukohad, kirjandusallikatest ja mujalt pärinevad andmed on viidatud.

Sara Arumetsa

(allkirjastatud digitaalselt)

Sisukord

Sissejuhatus.....	4
1. Seesmise ja välise keerdkäigud transsoolisuse uuringutes	10
1.1. Alustades algusest. Seksuoloogia ja transsoolisus	11
1.2. Transsoolisuse uuringute sünnid	14
1.3. Judith Butleri sekeldused sooga	16
1.4. Kehapõhised transsoolisuse käsitlused	19
1.5. Sotsiaalsete praktikate põhised transsoolisuse käsitlused	24
2. Simone de Beauvoir ja tema ambivalentsuse mõiste	29
2.1. Simone de Beauvoir sekundaarkirjanduses	29
2.2. Ambivalentsuse kolm tähendushorizonti.....	33
2.3. Ambivalentsuse ontoloogiline struktuur.....	36
2.4. Kehaks ja subjektiks saamine	39
2.5. Ambivalentsuse aktsepteerimine	43
3. Transsoolisuse fenomenoloogia poole	47
3.1. Mida vastuolu mudel transsoolisuse kohta avaldab	48
3.2. Vastuolu mudeli puudused ja piirangud	53
3.3. Eetilisema transsoolisuse õigustuse käsitluse poole	57
Kokkuvõte.....	63
Kirjandus.....	66
Abstract.....	73

Sissejuhatus

Teised inimesed on meie elude alalised pidepunktid. Kui me saame teadlikuks teiste olemasolust, siis me pühendame ennast muuhulgas olema need, kelleks meid peetakse, sest me tunneme teistes ära kohutava võimu meid näha.

Maurice Merleau-Ponty (1964: 37, tõlge minu)

Simone de Beauvoir alustab “Teist sugupoolt” [*Le deuxième sexe*, 1949] teatud kõhklusega, kas üldse hakata kirjutama raamatut naistest. Ta märgib, et ühelt poolt on feminismist ja naistest juba piisavalt kirjutatud, ja kirjutatu ei ole tegelikult suutnud nn naisküsimumust isegi määratleda, rääkimata selle lahendamisest (1997: 11). Teiselt poolt Beauvoir aga täheldab, et asjaolu, et me üleüldse peame küsima naise kohta, ning asjaolu, et tema seda küsib, on tähendusrikkad: „mehele ei tuleks pähegi kirjutada raamatut meeste erilisest seisundist maailmas“ (1997: 14). Mees ei pea põhjendama, kes või mis ta on, sest tema olemine ei sõltu teisest. Läbi ajaloo on naist määratletud aga just suhtes mehega.

Miks ma sellest kirjutan? Ühelt poolt ei ole Beauvoiri kõhklused mulle enam kui 70 aastat pärast „Teise sugupoole“ ilmumist võõrad. Alustades kirjutamist transsoolisusest, kõhklen, kas üldse hakata sellest praegu kirjutama. Kas sellest ei ole juba piisavalt kirjutatud? Lisaks, mida teha asjaoluga, et autori ja transsoolise naisena olen ma nii selle töö subjekt kui ka objekt? Milliseid tahtmatuid tähendusi see asjaolu võib lugejale anda? Kas on mingeid tähendusi, mida ma tahan, et see mu lugejale annaks? Teiselt poolt, nagu Beauvoir ei alustanud oma uurimust naise situatsioonist patriarhaalses maailmas püüdes naist või naiseluse olemust määratleda küsimusega „Mis on naine?“, vaid pöörates tähelepanu naiste eripärasele situatsioonile, mis meid seda küsimust üleüldse küsima ärgitab (Hengehold 2017b: 28), huvitab mind siin töös just see eripärane situatsioon, milles transsoolised inimesed end leiavad. Paiksoolisele¹ inimesele vist ei tuleks pähe kirjutada magistratööd paiksooliste inimeste erilisest seisundist maailmas. Situatsioon, milles transsoolised inimesed end siin maailmas aga leiavad, tekitab küsimusi – nii meis endis kui ka teistes. Nagu Talia Mae Bettcher (2019: 647) on kirjutanud, siis transsoolised inimesed elavad pideva „teoreetilise surve“ all: me oleme oma eksistentsi selgitavate teooriatega intiimselt seotud, ning me oleme nendega seotud nii enda kui ka teiste huvi poolt. Need teooriad võivad olla meie suhtes vaenulikud, näiteks kujutada meid haigete ja perverssetena, kuid ka

¹ Paiksoolise mõiste tähenduse kohta vaata lk 9.

toetavad, ning anda meile mõtlemise ja olemise vorme, mis aitavad kujundada maailma meie jaoks kodusemaks (*ibid.*).

Naomi Scheman kirjutab, et transsoolisi elusid elatakse, järelikult on selliseid elusid ka võimalik elada (1997: 132). Ta küsib samas, mis tingimustele peavad sellised elud vastama, et olla võimalikud? Selles töös käsitlen ühte mõttevormi, mis on olulises mõttes teinud transsoolised elud võimalikuks, ning küsin, millise maailma on see transsooliste inimestele loonud. Konkreetsemalt püüan ma korraga kritiseerida ja mõtestada asjaolu, et transsoolisust käsitletakse tihti seesmise ja välisuse vahelise vastuoluna, millest lähtuvalt on ka soolist üleminekut² nähtud kui katset nimetatud vastuolu ületada, saada terviklikuks ja iseendaga kooskõlas olevaks subjektiks. Kui „sündinud vales kehas“ on sellise mõttevormi ehk tuntuim metafoor, milles subjekti seesmine sooline identiteet on asetatud vastuollu tema materiaalse kehaga, siis uuemates käsitlustes paistab subjekti seesmine autonoomsus või tegusus olla asetatud vastuollu sooliste sotsiaalsete normide või ootustega. Sellistes käsitlustes paistab transsoolisuse ideaaliks olevat paiksoolisus ehk soolisuse vorm, mille puhul eeldatakse terviklikkust ja kooskõllalisust ning milles erinevad soo aspektid (anatomiline, juriidiline, sotsiaalne ja tunnetuslik) langevad probleemivabalt kokku. Transsoolisus selle vastandmõistena paistab aga olevat soolisuse vorm, mis sisaldab endas vastuolu ja mis on seeläbi lõhestatud, katkine ja parandamist või vähemalt sekkumist vajav.

Mitmed uurijad ja aktivistid on seesmise ja välisuse vastandusi transsoolisuse käsitlustes kritiseerinud lähtudes muuhulgas asjaoludest, et nendes eeldatakse binaarse soolise jaotuse loomulikkust (Stone 1991, Halberstam 1998), eeldatakse mingisugust autentset, püsivat või autonoomset seesmist „mina“ (Heyes 2007), ei katkestata sotsiaalset normi, mille järgi sooline välisus peab kujutama soolist seesmust (Bettcher 2014), ning märgistatakse transsoolisus millegi erandliku ja marginaalsena, säilitades paiksoolisuse ja heteroseksuaalsuse normaalsuse (Scheman 1997, Salamon 2010). Siiski ei ole minu teada keegi varem pööranud otseselt tähelepanu erinevates käsitlustes leiduvale vastuolule endale, mis paistab ajaloolisele teisenemisele vaatamata olevat domineeriv transsoolisust selgitav kategooria ka täna. Tõepoolest, nagu mu tööst selgub, siis paistab, et transsoolisust ei saagi rahuldavalt mingit tüüpi seesmise ja välisuse või subjekti ja ühiskonna vastandust kasutamata kirjeldada.

² Soolise ülemineku mõiste tähenduse kohta vaata lk 8-9.

Seda tööd kirjutama asudes uskusin ma ehk mõneti naiivselt, et Simone de Beauvoiri ambivalentsuse [*l'ambiguïté*]³ mõiste võib pakkuda ühe võimaliku viisi, kuidas kirjeldada transsoolisust vastuolu vältides. Kirjandusse süvenedes sai aga peagi selgeks, et ambivalentsuse mõiste seda siiski teha ei luba. Esiteks, kuigi Beauvoiri käsitluses on seesmus ja välisus omavahel alatises läbipõimimises, siis viis, kuidas see läbipõimimine end inimkogemuses avaldab, on just reas vastanduvates kogemustes. Beauvoir minu hinnangul seega küll ületab seesmuse ja välisuse dualismi, kuid ta teeb seda nii seesmust kui välisusest jaatades. Teiseks sai transsoolisuse erinevaid käsitlusi uurides kiirelt selgeks, et isegi kui sugu määratleda millegi välise või situatsioonilise (vt peatükki 1.5), siis me peame ikkagi tegema ruumi subjektile, kes oma konkreetset situatsiooni asustab ja kes võib sellele situatsioonile ettearvamatutel viisidel reageerida. See ei tähenda, et me peame väitma, et selle subjekti enesetunnetus või tegusus võrsub tema puhtast seesmusest, vaid et isegi kui subjekt on puhtalt väliselt tingitud, siis me vajame midagi, mis tema varasemad kogemused mingisuguseks tervikuks seob, seda tervikut talletab ja sellest tervikust lähtudes tegutsemist võimaldab. Seda miskit on raske nimetada, kuid ma proovin seda siin töös teha just seesmuse mõistega.

Nimetatud takistustele vaatamata oli mu jaoks siiski tähenduslik, et Beauvoiri ambivalentsuse mõiste andis mulle mõistelise raamistiku, mis lubas vastuolu kui sellist erinevates transsoolisuse käsitlustes üleüldse märgata. Töö fookus nihkus seejärel vastuolu ületamisest vastuolu kui sellise uurimisele ja ehk probleemivabamale ümbermõtestamisele. Konkreetsemalt küsin siin töös: esiteks, millist otstarvet seesmus ja välisus täidavad, ning milline on nende omavaheline suhe erinevates transsoolisuse humanitaar- ja sotsiaalteaduslikes käsitlustes. Teiseks, milliseid tähendusi võib Simone de Beauvoiri ambivalentsuse mõiste transsoolisust määratleva vastuolu kohta avada? Teise küsimusega püüan konkreetsemalt uurida, et kui transsoolisust ei ole võimalik mingit tüüpi vastuoluta rahuldaval viisil kirjeldada, siis millest võib see olla tingitud? Teisisõnu, mis teeb „vastuolust“ siin kontekstis näiliselt nii adekvaatse kirjeldava kategooria, või kui anda sellele küsimusele fenomenoloogiline varjund, mis teeb transsoolisuse kogemise just vastuoluna

³ Siin töös kasutan ma Beauvoiri mõiste *l'ambiguïté* tõlkevastena sõna „ambivalentsus,“ kuigi sõnad nagu „ebaselgus“ ja „mitmetähenduslikkus“ annaksid täpsemini edasi prantsuskeelse *l'ambiguïté* tähendust. Mu tõlkeotsus on tingitud viisist, kuidas Beauvoir ise seda terminit kasutab. Sõna „ambivalentsus“ annab minu hinnangul paremini edasi seda pinget, konfliktisust ja vastuolulisust, mis on Beauvoiri käsitluses selle mõiste tähendustesse kätketud: inimene on seesmuse ja välisuse vahel, maailma tingivad üksteisega vastuolus olevad tahted, tähendus on intersubjektiivne ehk pluraalne ning ajaliselt muutlik.

võimalikuks? Samas huvitab mind siin ka küsimus, et kui vastuolu ei ole võimalik täielikult vältida, siis kuidas võiks seda käsitleda langemata sealjuures üle-eelmisel leheküljel väljatoodud probleemidesse.

Mu magistritöö koosneb kolmest peatükist. Esimeses peatükis tegelen oma esimese uurimisküsimusega. Sealjuures on mu eesmärk lisaks seesmuse ja välisuse vastuolu markeerimisele anda ka ülevaade olulisematest mõistetest ja vaidlustest transsoolisuse uuringutes. Kirjanduse valikul, organiseerimisel ja analüüsimisel olen lähtunud just seesmuse ja välisuse vastandusest. Seega ülevaadet ei saa kindlasti pidada ammendavaks. Esimeses peatükis esitatud kirjanduse ülevaate kaudu loodan ka näidata, millel põhineb mu hinnang, et transsoolisust on keeruline kui mitte võimatu mingit tüüpi vastuoluta käsitleda. Teises peatükis tegelen Simone de Beauvoiri ja tema ambivalentsuse mõistega. Kui esimeses peatükis raamistan oma uurimistöö keskse probleemi, siis teises peatükis püüan luua teoreetilise baasi, mille kaudu sellele probleemile ning oma teisele uurimisküsimusele läheneda. Kolmandas peatükis püüan nimetatud vastuolu ambivalentsuse mõiste kaudu mõtestada. Kolmanda peatüki eesmärk on konkreetsemalt pöörata tähelepanu kahele probleemile, mis mulle esimese ja teise peatüki kirjutamisel ilmsid: esiteks, et transsoolisust peab kuidagi selgitama, ning teiseks, seda ei saa selgitada mingisugusesse vastuollu, konflikti või vastandusse langemata. Nende kahe probleemi kaudu pakun vastuse oma teisele uurimisküsimusele.

Sissejuhatuse lõpetuseks tahan veel lahti kirjutada ja polemiseerida selle töö kesksete mõistetega. Seesmus [*l'intériorité*] ja välisus [*l'extériorité*] on selle töö kontekstis tuletatud Simone de Beauvoiri ambivalentsuse käsitlest. Beauvoir ei anna nendele mõistetele konkreetset sisu, vaid pigem kasutab neid viisidel, mis on muutuvad ja seeläbi tihti ka vastuolulised. Märkimist väärrib, et just nende mõistete mitmetähenduslikkus teeb nende kasutuse siin töös ette nähtud eesmärgil üleüldse võimalikuks. Välisus võib tähistada indiviidi keha, tema minevikku, sotsiaalset ja materiaalselt keskkonda ning ka teisi inimesi. Seesmus tähistab eelkõige eneseteadvust või enesetunnetust, kuid võib tähistada ka indiviidi keha ja intiimsemat tüüpi lähedust. Üldiselt tundub õigustatud öelda, et Beauvoiri käsitluses viitab seesmus „mina“ kategooriale ja välisus sellele, mis asub „minast“ väljaspool. Mis on „mina“ ja mis asub sellest väljaspool, sõltub aga olukorrast. Seesmussele vastab Beauvoiri mõtteloos eelkõige vabaduse, välisusele aga situatsiooni mõiste. Vabaduse ja situatsiooni omavaheline suhe on aga ambivalentne: situatsioon korruga võimaldab ja piirab subjekti vabadust. Sellest ka inimese ambivalentne olukord: „mina“ on kategooria, mis ei ole paika pandud, vaid mille kese on situatsioonist situatsiooni nihkuv; ning „mina“ vajab midagi, mis

ei ole „mina,“ et oma „minasus“ ära tunda ja sellega midagi pihta hakata. Teisisõnu, inimene asub seesmise ja välisuse vahel, enda sees ja endast väljas.

Mõistel „transsoolisus“ on erinevaid määratlusi ja need erinevad määratlused on tänini omavahel võistlevas suhtes (vt Valentine 2007: 3-65). Siiski tundub tänapäeval kõige korrektsem öelda, et transsoolisus tähistab olukorda, milles isiku sooline identiteet ja/või sooline eneseväljendus erineb sellest, mis on talle sünnil omistatud soost lähtudes eeldatav (vt nt TGEU 2016). Tegemist on üldjoontes võrdlemisi levinud definitsiooniga, see on arusaadav ning selles puudub binaarsuse eeldus. Ometigi tahan ma selle töö käigus polemiseerida nii selles määratluses sisalduva mittevastavusega kui ka selle määratluse kahe keskse mõistega: sooline identiteet ja sooline eneseväljendus. Esimese all peetakse tavapärast silmas, kuidas indiviid iseenda soolist kuuluvust tajub, ja teise all, kuidas tema eneseväljendust võiks sooliselt kategoriseerida. Soolise identiteedi ja eneseväljendusega seotud probleeme on varasemalt adresseerinud näiteks Toril Moi ja Judith Butler. Moi kirjutab, et identiteedi mõiste lahutab subjekti tema maailmast – sulgeb tema voolava tunnetuse endast, maailmast ja endast selles maailmas mingisugusesse kinnisesse esemestatud vormi (1999: 81-2). Butler kirjutab, et soolised väljendused niivõrd ei väljenda ega paljasta identiteeti nii, nagu see on, vaid just loovad seda identiteeti, mida nad peaksid väljendama (2010: 192). Nagu näha, siis seesmust, välisust ja nende vahelist suhet puudutavad sõlmküsimused ujuvad pinnale juba katses transsoolisust määratleda.

Nendest probleemidest lähtuvalt tundub mulle kõige mõistlikum jätta transsoolisuse mõiste piirjooned siin töös hägusaks ja avatuks. Siin töös võiks transsoolisuse mõiste toimida kui kategooria, mille abil ma viitan erinevatele soolistele maailmas olemise viisidele, mis erinevad tavapärastest soolistest olemisviisidest mees ja naine. See erinevus võib seisneda asjaolus, et inimesed võivad olla maailmas ei meeste ega naistena – sellisel juhul kasutatakse tavapärast katusmõistet mittebinaarne sooline identiteet. Või asjaolus, et inimesed võivad saada naisteks või meesteks viisidel, mis ei ole meie maailmas veel tavapärased, s.t kõik saamised mis ei alga sünniga (vt Scheman 1997: 141-5). Nagu Susan Stryker (2008: 1) kirjutab, siis transsoolisuse mõiste tähendused on ikka veel loomises, ning sarnaselt Naomi Schemanile (2016: 215-6) usun, et selle mõiste tähendused peavad sündima kogukondades ja suhetes, milles neid tähendusi elatakse – ükski teoreetiline tekst ei saa neid tähendusi ette kirjutada. Nagu ka Beauvoir rõhutab, siis ideedele peaks vormi andma kogemus, mitte vastupidi (Schwarzer 1984: 1).

Kuna enamik meist tulevad siia maailma aga just meeste või naistena, siis tähendab transsoolisus ka mingit tüüpi eemale liikumist sellest algsest soolisest paigutusest. Levinud

meditsiinilise alatooniga terminitele soovahetus, soomuutus ja soo korrigeerimine, eelistan ma selle protsessi tähistamiseks kasutada terminit sooline üleminek, sest see kujutab minu hinnangul paremini selle protsessi ajalisi, ruumilisi ja intersubjektiivseid tähendushorizonte (vt ka Arumetsa 2020). Transsoolisuse mõiste kaardistamine paistab olevat seotud ka küsimusega, mis tingimuste alusel peaksime eristame transsoolisi inimesi nendest inimestest, kes ei ole transsoolised. Viimase grupi määratlemiseks kasutan eestikeelset terminit paiksoolisus. Ma usun, et nii transsoolisus kui ka paiksoolisus sisaldavad endas soolist liikumist ja saamist. Nagu Beauvoir ka märgib, siis ka (paiksooliseks) naiseks või meheks tuleb igal juhul „saada“ (1993: 449). Transsooliste ja paiksooliste inimeste saamiste vahel on aga olulised sotsiaalsed, meditsiinilised ja/või juriidilised erinevused, kuivõrd paiksooliste inimeste soolised saamised mahuvad tavapäraselt neile antud sooliste tähistuste alla ära ega nõua nende alt välja liikumist.

Lõpetuks tahan kommenteerida ka terminite transsoolisus ja transseksuaalsus vahelist pinget. Varasemas akadeemilises kirjanduses eristati nende sõnade kaudu inimesi, kes soovisid hormoonasendusteraapia ja kirurgia abil viia oma keha vastavusse oma tunnetusliku sooga (transseksuaalsus, *transsexuality*), inimestest, kes küll elasid igapäevaselt oma tunnetusliku soo rollis, kuid kes ei soovinud või ei saanud endale meditsiinilisi toiminguid lubada (transsoolisus, *transgender*). Alates 1990. aastatest hakati angloameerika keelekultuuris kasutama sõna transsoolisus aga katusmõistena, millega kirjeldati igasugust soolistest normidest kõrvale kaldumist, sh transseksuaalsust (Stryker 1994: 251-2). Antud töös eelistan ma läbivalt kasutada sõna transsoolisus ning seda kahel põhjusel. Esiteks paistab sõna transseksuaalsus olevat kehv otsetõlge kirjeldamiseks transsoolisuse fenomeni, sest eesti keeles puudub tava kasutada sõna seksuaalsus, et viidata soole. Teiseks tahan teadlikult vältida transsoolisuse ja transseksuaalsuse eristust, sest transsooliste inimeste suguelunditel põhinev eristamine tundub mu jaoks fetišeeriv ja meelevaldne. Kui transsoolised inimesed ka valivad kirurgilise sekkumise, siis transsoolised mehed on falloplastikale tavapäraselt eelistanud mastektomiat (Hale 1998: 326-30), ning transsoolised naised eelistavad vaginoplastikale üha enam näoplastikat (Plemons 2017: 1-18). Kuna meie arusaamades on sugu muutunud intiimsest nähtusest sotsiaalseks nähtuseks (*ibid.*, 2), siis peaks muutuma ka sõnavara, millega me kirjeldame soolisi üleminekuid.

1. Seesmise ja välisuse keerdkäigud transsoolisuse uuringutes

Mis teeb minu transsooliseks, on see, et mu sünnisugu – milleks on naine – paistab olevat mu soolise eneseväljendusega – mida nähakse mehelikuna – sotsiaalselt vastuolus. Ma kaitsen oma õigust sellele vastuolule. Tegelikult loodan ma elada piisavalt kaua, et kuulda inimesi küsimas: „Miks ma üleüldse arvasin, et tegemist on vastuoluga?”

Leslie Feinberg (1998: 69, tõlge minu)

Simone de Beauvoir tegeleb seesmise ja välisuse mõistetega minu teada esimest korda oma 1944. aasta essees „Pyrrhos ja Kineas“ [*Pyrrhus et Cinéas*]. Beauvoir kirjutab, et inimene ei saa kunagi põgeneda maailma eest oma puhtasse seesmusesse, leida rahu iseendas, sest seda tehes kaotaks ta maailma ja sellega koos ka iseenda: ta oleks eimiski ja asuks ei kuskil (2004a: 97). Ta jätkab viidates Hegelile:

„Hegel on meile veenvalt näidanud, et me ei tohiks mõelda tõelisusest [*réel*] kui näilisuse [*l'apparence*] sügavustesse peidetud seesmusest [*l'intériorité*]. Näilisus ei varja midagi, vastupidi: see näitab. Seesmus ei erine välisusest [*l'extériorité*]. Näilisus ongi tegelikkus [*la réalité*].“ (Beauvoir 2004a: 97, tõlge minu)

Beauvoir ei eita siin inimese seesmust, ideed, et isiklikus subjektiivses kogemuses suudab inimene eristada oma teadvust maailmast, iseennast teisest, subjektiivset objektiivsest. Kuid Beauvoir rõhutab, et välisuseta poleks ka seesmust ning et välisus ei varja seesmust, vaid just näitab seda. Inimese „mina“ ehk tema seesmine kogemus iseendast on loodud nende suhete kaudu, mis tal on sellega, mis ei ole tema ise (*ibid.*, 97-8). Samas, Beauvoir rõhutab, et välisus siiski ei determineeri inimese „mina.“ Minu koht siin maailmas ei ole ette antud, sest ma ei ole asi, vaid „spontaansus, kes ihaldab, armastab, tahab ja tegutseb“ (*ibid.*, 93). Ma ei saa määrata oma „mina“ ega oma kohta siin maailmas väliste suhete kaudu, mis mul võib olla asjade, kohtade või teiste inimestega, vaid ma pean nende suhete loomes aktiivselt osalema, end vastavalt orienteerima ja tegutsema (*ibid.*, 92-3). Teisisõnu, ma pean end nendes suhetes näitama. Inimene ei ihalda, armasta, taha ega tegutse seega üksi, vaid alati koos teistega, kes andes talle ta maailma piirjooned, korruga piiravad ja toetavad tema maailmas olemist.

Beauvoiri käsitluses on inimene seega korruga seesmus ja välisus: ta on saamine, kes on oma saamises ühelt poolt vaba, kuid teiselt poolt alati piiratud nende võimaluste poolt, mis teised talle loovad. Beauvoir ei läinud nii kaugele kui hilisem prantsuse

poststrukturealistlik traditsioon, milles saab subjekti analüüsida ainult kui teda loova „diskursuse muutlikku ja keerukat funktsiooni“ (Foucault 2000: 172). Kuigi Beauvoir ei taanda subjektsust situatsioonile, milles subjekt viibib, siis Beauvoiri jaoks on subjektid oma saamises siiski alati „asetatud situatsiooni“ (Kruks 1992: 92).

Siin peatükis kasutan ma termineid seesmus ja välisus analüütiliste kategooriatena, mille abil nii analüüsida, organiseerida kui ka anda ülevaade erinevatest transsoolisuse käsitlustest. Mind huvitab esiteks, milline on olnud seesmuse ja välisuse otstarve erinevates transsoolisuse käsitlustes; teiseks, kuidas seesmus ja välisus ning nende vahetõrge on ajas teisenenud; ning kolmandaks, millisel moel võib transsoolisusele lõhestatuse projitseerimine luua illusiooni paiksooliste identiteetide ühtsusest ja terviklikkusest. Antud peatüki eesmärk on ühelt poolt anda ülevaade olulisematest mõistetest ja vaidlustest transsoolisuse uuringutes, ning teiselt poolt raamistada see konkreetne probleem, millele oma edasises töös reageerida püüan.

1.1. Alustades algusest. Seksuoloogia ja transsoolisus

Kuigi paljud transsoolisuse käsitlused ei ole meditsiinilised – ning alates 1980. lõpust on hakatud üha enam nõudma meditsiinilise pilgu alt vabanemist (Stone 1991, Feinberg 1993, Stryker 1994)⁴ –, siis transsoolisus hakkas kindlapiirilise kategooriana läänemaailmas kuju võtma siiski 19. ja 20. sajandil just psühhiaatria ja seksuoloogia range ja kontrolliva pilgu all. Siin huvitab mind eelkõige, kuidas need varajased käsitlused raamistasid soolistest normidest üleastumist ja ambivalentse soolise kuuluvusega kehasid just seesmuse ja välisuse, psühholoogilise ja anatoomilise vahelise vastuoluna – ning kuidas see vastuolu meie kujutlusi ja keelekasutust siiani kummitab.

Transsoolisust kirjeldav vastuolu mudel hakkas kuju võtma 19. sajandi keskel katsetes selgitada homoseksuaalse käitumise ja ristriietumise põhjuseid. Kui varem peeti nende põhjusteks masturbatsiooniga liialdamist ja muud tüüpi „kõlvatut“ käitumist, siis 19. sajandi keskel toimus Saksamaal ja Prantsusmaal homoseksuaalsuse selgitamisel pööre teooriate poole, mis viitasid pigem kaasasündinud bioloogilistele põhjustele (Hekma 1994: 217). Kuigi põhjuseid peeti bioloogilisteks ja kaasasündinuteks, siis hakkasid arstid soolistest normidest kõrvale kaldumise selgitamiseks eristama kategooriaid „vaimne sugu“ ja

⁴ Eesti kontekstis on meditsiiniliste käsitluste domineerimisele hakatud tähelepanu pöörama aga võrdlemisi hiljuti, vt Toomistu 2016, Sepper 2016 ja Arumetsa 2020.

„füüsiline sugu“ (Meyerowitz 2004: 111). Domineerivaks muutus 19. sajandil „seksuaalse äraspidisuse“ [*konträre Sexualempfindung*] teooria, mille järgi olid meeste vastu seksuaalset huvi tundvad mehed mingis psühholoogilises ja/või füüsilises mõttes naiselikud, ning naiste vastu huvi tundvad naised samamoodi mehelikud (Hekma 1994: 214-6). Soolise äraspidisuse idee võttis psühhiaatrite ja seksuoloogide hulgas kuju eelkõige sõnastuses „naise hing mehe kehas,“ mille lõi 1860. aastatel saksa jurist ja seksuaalvähemuste õiguste eest võitleja Karl Heinrich Ulrichs (*ibid.*, 219-222). Ulrichs'i järgi olid temasarnased homoseksuaalsed mehed seega naise hingega, mis selgitas nende seksuaalset huvi teiste meeste vastu. Sara Ahmed kirjutab, et sellist tüüpi käsitlustes teostatakse homoseksuaalse iha „sirgendamine“ [*straightening*], mille kaudu taandatakse homoseksuaalne mees naiseks ja homoseksuaalne naine meheks, ning säilitatakse idee seksuaalsusest kui vastandite tõmbumisest (2006: 71, 75). Ahmed rõhutabki, et heteroseksuaalsusest erinevaid ihasid on ühelt poolt püütud taandada normaalsusest radikaalselt erinevateks, ning teiselt poolt „sirgendada“ normaalsusele võimalikult vastavaks (*ibid.*, 71-2).

Kui 19. sajandil käsitleti teise sooga samastumist üldiselt „seksuaalse äraspidisusena“ ja seda peeti homoseksuaalsusega tihedalt seotuks, siis 20. sajandi alguses hakkasid arstid eristama sugu seksuaalsusest (Meyerowitz 2004: 14-5). Saksa seksuoloog Magnus Hirschfeld oli esimene, kes oma 1910. aasta raamatus „Transvestiidid“ [*Die Transvestiten*] eristas inimesi, keda ta nimetas transvestiitideks (tänapäevases mõttes kuuluks siia alla kõik transsoolisuse spektril olevad inimesed), inimestest, keda nimetati homoseksuaalseteks (*ibid.*, 18-19). Hirschfeldi transvestismi käsitlus aga ei tuginenud psühholoogilise-füüsilise binaarsel vastandusel nagu varasemad homoseksuaalsuse käsitlused. Hirschfeld isegi eitas oma „vahepealsuse teooriaga“ [*Zwischenstufenlehre*] selgelt eristatud binaarseid sugupooli ja käsitles soolist erinevust pigem kontinuumina, milles kõik soo ja seksuaalsuse esinemisvormid on loomulikud (Hill 2005: 319-20). Hirschfeldi vahepealsuse teooria ei saanud transsoolisuse mõtestamisel siiski domineerivaks ning 20. sajandi jooksul hakati transsoolisusest üha enam rääkima viidates vaimse soo ja füüsilise soo vastuolule (Meyerowitz 2004: 117-9). Võib spekuloida, et üks põhjustest võis olla asjaolu, et Hirschfeldi teooria oleks mõjutanud ka seda, kuidas me mõtestama paiksooliste inimeste sugu ja seksuaalsust, kuid nn vastuolu mudel aitas transsoolisust selgitada viisil, mis säilitas paiksoolisuse normaalsuse ja loomulikkuse. Ahmedile viidates võiks väita, et vastuolu mudel aitab „sirgendada“ transsoolisuse paiksoolisusele vastavaks.

Vaimse või psühholoogilise soo kategooria liikus homoseksuaalsuse käsitlustest transsoolisuse käsitlusteni aga hoopis intersoolisuse kaudu. 1930. ja 1940. aastatel hakkasid

täiskasvanute intersooliste patsientidega tegelevad arstid kasutama mõistet „psühholoogiline sugu,“ et viidata indiviidi isiklikule tunnetuslikule soole (Meyerowitz 2004: 112). Sajandi keskpaigaks hakkas idee muutumatust psühholoogilisest soost ilmema ka transsoolisust puudutavas kirjanduses (*ibid.*). Kuna transsoolisust mõisteti 20. sajandi keskpaigus samuti psühholoogilise ja füüsilise vastuoluna, siis pidid transsooliste patsientidega tegelevad arstid otsustama, kas tasakaalu saavutamiseks tuleks psühhoteraapia kaudu muuta indiviidi psüühikat või kirurgia kaudu tema keha (*ibid.*). Ajapikku muutus üha domineerivamaks seisukoht, mida esindasid Taani endokrinoloog Christian Hamburger ja Saksa-Ameerika endokrinoloog Harry Benjamin, kes soovitasid viia keha kooskõlla psüühikaga, kuivõrd psüühikat pidasid nad muutumatuks, keha aga muudetavaks (*ibid.*, 113).

Kui Hamburger ja Benjamin uskusid, et psühholoogilisel sool on mingi senitundmatu bioloogiline põhjus, siis Uus-Meremaa päritolu seksuoloog John Money avaldas kolleegidega 1950. aastate keskel rea artikleid, milles nad püüdsid psühholoogilist sugu keskkonna ja kasvatusel abil selgitada (Meyerowitz 2004: 114). Seeläbi andsid nad soole lisaks bioloogilisele ja psühholoogilisele dimensioonile ka sotsiaalse mõõtme. Sellele lisaks olid nad esimesed, kes võtsid „psühholoogilise soo“ kirjeldamisel kasutusele sõna „soolisus“ [*gender*] ning eristasid selle sõnast „sugu“ [*sex*] (*ibid.*). Nende kasutuses viitas sugu füüsilise keha sooliste tunnetusele, mis on anatoomiliselt determineeritud, ning soolisus seesmisele soolisele veendumusele, mis on sündides veel määramata, kuid mis muutub varases lapsepõlves kinnistatuks (Fausto-Sterling 2000: 3). Ameerika psühhiaater Robert Stoller täiendas seda käsitlust hiljem terminiga „sooline identiteet“ [*gender identity*], mis tähendas tema käsitluses sama, mis varem kasutusel olnud termin „psühholoogiline sugu,“ kuid mis sellest enam rõhutas soo ja inimese isikliku minatunnetuse seotust (Meyerowitz 2004: 115).

Tänapäeval ei ole isikliku sootunnetuse ja füüsilise keha vaheline vastuolu ainus viis transsoolisust kirjeldada, ning aina domineerivamaks muutub isikliku minatunnetuse vastandamine erinevate sotsiaalsete normidega, nt sünnil määratud sooga. See tähendab, et vaatamata ajaloolisele teisenemisele, ei ole vastuolu selgitava kategooriana oma mõjuvõimu kaotanud. Erinevat tüüpi seesmuse ja välisuse vahelised vastuolud on transsoolisuse kirjeldamisel siiani domineerivaks mudeliks nii meedias, transsooliste inimeste

autobiograafiates⁵ kui ka psühhiaatrilises diagnostikas⁶. Edasi soovin vaadata, millist rolli mängivad seesmus ja välisus kaasaegsemates transsoolisuse käsitlustes. Enne seda annan aga ülevaate transsoolisuse uuringute sünnist.

1.2. Transsoolisuse uuringute sünnid

Ameerika ajaloolane Susan Stryker (2006: 12-3) kirjutab, et kui varem tegelesid arstid ja teadlased „transsooliste inimeste uurimisega,“ siis 1990. aastatel hakkas hoogsalt pead tõstma interdistsiplinaarne teadusvaldkond „transsoolisuse uuringud,“ milles transsoolised inimesed muutusid uurimisobjektidest hääleõiguslikeks subjektideks. Stryker seob transsoolisuse uuringute Foucault’ „allutatud teadmiste“ mõistega. Ühelt poolt püütakse transsoolisuse uuringutes teha nähtavaks see peidetud psühhiaatriline ja sotsiaalteaduslik teadmine, mis on meie tänapäevast olukorda kujundanud, ning teiselt poolt tunnustada transsooliste inimeste teadmist iseendast, mis on senimaani olnud meditsiinilises diskursuses märgistatud ebausaldusväärseks (*ibid.*).

Üks esimesi tekste, mis viitas tähelepanu asjaolule, et transsoolisuse käsitlustes puudub peaaegu täielikult transsooliste subjektide enda hääl, oli Sandy Stone’i essee „Impeeriumi vastulöök.“⁷ Transsoolisuse uuringute tüvitekstiks kujunenud essee käsitleb Stone transsoolisust eelkõige diskursiivse „žanrina“ (1991: 296), mida iseloomustavad teatud stiilielemendid, korduvad motiivid ja isegi reeglid. Stone analüüsib nelja transsoolist naist kujutavat autobiograafiat ja leiab, et neid lugusid iseloomustab ambivalentsuse, vahepealsuse ja huvitaval kombel ka soolise ülemineku täielik puudumine. Nendes narratiivides saab mees naiseks ühetähenduslikus soovahetuse – s.t soovahetusoperatsiooni – hetkes (*ibid.*, 285-9). Stone kirjutab, et selliseid lugusid iseloomustab isegi teatud puhtuse kultus: maha jäetaval mehelikul subjektsusel ja kehalisusel puudub ühelt poolt kattuvus uue naiseliku subjektsuse ja kehalisusega, ning teiselt poolt pole naiselikkuse ja mehelikkuse vahel ega nendest väljaspool mitte mingeid muid olemise või saamise vorme (*ibid.*).

⁵ Seesmise soolise identiteedi ja füüsilise keha vastuolu vt Morris (2002: 21), isikliku tegususe ja sotsiaalsete normide vastuolu vt Jacques (2016: 75-6).

⁶ 1992. aastal välja antud Maailma Terviseorganisatsiooni Rahvusvahelise Haiguste Klassifikatsiooni 10. versioonis tähendab „transseksualism“ mittevastavuse tunnet oma anatoomilise sooga (ICD-10). 2022. aastal kehtima hakkavas 11. versioonis on vaimne häire „transseksualism“ asendunud seksuaaltervise seisundiga „sooline ebakõla“ [*gender incongruence*], ning mittevastavus oma anatoomilise sooga on asendunud mittevastavusega sünnil määratud sooga (ICD-11).

⁷ Originaalis *The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto*, 1991.

Stone on nende lugude suhtes skeptiline. Ta ei usu, et need lood kujutavad tõetruult transsooliste inimeste mitmekesiseid kogemusi ning ta küsib kriitiliselt: „Kelle lugu see siis õieti on“ (1991: 293)? Ta leiab, et tegemist on domineerivate meditsiiniliste institutsioonide pilgu all loodud lugudega, mille eesmärk on eelkõige vastata nende samade institutsioonide poolt seatud nõuetele (*ibid.*, 293-5). Transsoolisuse kogemuse standardiseerimise asemel soovib Stone aga, et see žanr muutuks mitmekesisemaks ja nüansikamaks, ning tõepoolest kujutaks seda kogemust nii, nagu seda väljaspool kliinikut ka elatakse (*ibid.*, 296).

Varajast transsoolisuse diskursust iseloomustab seega range seesmuse ja välisuse, keha ja vaimu, mehelikkuse ja naiselikkuse dihhotoomia. Kuigi esmapilgul tundub, et sellistes käsitlustes privilegeritakse seesmust – kuivõrd inimese tõelise soolise kuuluvuse määrab tema seesmine sooline identiteet –, siis lähemal vaatlusel selgub, et lugu on mõneti keerulisem. Nagu Stone'i analüüs paljastab, siis nii psühhiaatrias kui ka transsooliste inimeste enesekirjeldustes domineeris idee, et naiseks või meheks saadakse tõeliselt alles siis, kui keha on muudetud sellele soole vastavaks. Märkimist väärib, et selle idee murenemine on hakanud toimuma võrdlemisi hiljuti. Transsoolisust puudutavates artiklites domineerisid näiteks Eesti meedias ka 1990. ja 2000. aastatel pealkirjad nagu „Tartu arstid tegid mehest naise“ (Kuuler 1993), „Palun lõigake mind meheks!“ (Alasoo 1998) ja „Viis tundi kestnud lõikus tegi mehest naise“ (Vainküla 2006). Olgugi et sellistes käsitlustes on välisus muudetav ja seesmus mitte, on sooline tõelisus siiski samastatud just välisusega.

Teine transsoolisuse uuringute tekke kontekstis oluline tekst on Susan Strykeri essee „Minu sõnad Victor Frankensteinile Chamounix' küla kohal,“⁸ milles ta võrdleb transsooliste inimeste olukorda Frankensteiniga. Kui Stone'i huvitab, kuidas meditsiiniliselt laetud diskursustes transsoolisi inimesi kujutatakse, siis Strykerit huvitab otseselt meditsiiniliste tehnoloogiate ja transsooliste inimeste vaheline suhe. Sarnaselt Stone'iga puudutab ka Stryker transsooliste inimeste võimalikku kaasosalust selles, kuidas nende kehade tehnoloogilise ümber kujundamise kaudu taastoodetakse heteronormatiivseid kehalisi ja soolisi identiteedi vorme. Stryker leiab, et kui transsooliste inimeste kehad on küll tehnoloogiliselt konstrueeritud, siis samas on transsoolised inimesed ka midagi muud või midagi enam, kui see, kelleks nad „loodi“ (1994: 238-43). Olgugi et transsoolist keha kujundava tehnoloogia eesmärk on säilitada loomulik sooline erinevus, siis Strykeri hinnangul ei suuda see tehnoloogia siiski taltsutada transsooliste inimeste subjektsust ega nende vastupanuvõimet nende „loojate“ suhtes (*ibid.*, 242-3).

⁸ Originaalis *My Words to Victor Frankenstein above the Village of Chamounix*, 1994.

Stryker loob transsoolise inimese subjektsuse ja meditsiiniliste tehnoloogiate vahele seega olulise eristuse, mis varasemates käsitlustes kas puudus või oli hägus. Strykeri käsitlusest võib järeldada esiteks, et kuigi meditsiinilised tehnoloogiad on olulises mõttes loonud transsoolisuse fenomeni, vähemalt nii nagu me seda lääne kultuuriruumis mõtestame, siis kirurgia siiski ei tingi transsooliste inimeste soolisi kuuluvusi. Ning teiseks, kuigi transsoolised inimesed võivad oma kehasid muuta heteroseksuaalsetele normidele vastavaks, ei tähenda see ilmingimata seda, et transsoolised inimesed soovivad neid norme säilitada või et need normid on mingis mõttes loomulikud. Nagu Stryker ka ise rõhutab, olla meie maailmas sooliselt ebaselge, olla ei mees ega naine, tähendab olla „koletislik“ (1994: 240). Judith Shapiro (1991: 260) on sarnaselt märkinud, et kui transsooliste inimeste autobiograafiates ka asetatakse genitaalkirurgiale üleliigne tähtsus, siis on oluline mõista, et need autobiograafiad on kirjutatud maailmas, milles soo määramine toimubki tavapärast välise suguorganite põhjal. Nii Stone kui ka Stryker seega rõhutavad, et transsoolisusest ei tohiks rääkida võtmata arvesse transsooliste inimeste endi tegusust, kui iganes piiratud see tegusus ei pruugi erinevates kontekstides ka olla. Edasi vaatan, mis on seesmusest ja välisusest kliinikust väljamurdmise järgselt saanud.

1.3. Judith Butleri sekeldused sooga

Judith Butleri raamatu „Sekeldused sooga“⁹ ja selles esitatud „soo performatiivsuse“ [*gender performativity*] teooria mõju transsoolisuse uurimisele ja transsoolisuse uuringutele on raske ülehinnata. Sealjuures on Butler mõjutanud nii Stone'i kui ka Strykerit. Butler alustab oma raamatut terminite sugu [*sex*] ja soolisuus [*gender*] ümberhindamisega. Varasemas feministlikus teoorias tähistas sugu kehade etteantud bioloogilisi soolisi erinevusi, soolisuus aga sotsiaalseid soolisi norme, mis ei ole bioloogiliste sooliste erinevustega loomulikult seotud, vaid sotsiaalkultuuriliselt konstrueeritud ning seetõttu avatud muutustele. Mõneti vastupidiselt tähistati transsoolisuse ja intersoolisusega tegelevas meditsiinilises uurimuses terminiga sugu inimese anatoomilist sugu, mida on võimalik endokrinoloogia ja kirurgia abil muuta, soolisuus aga psühholoogilist sugu, mis on kas kaasasündinud või mis kinnistub varases lapsepõlves ja on edaspidi muutumatu. Teise laine feministlikus teoorias iseloomustas sugu seega inimest sellisena, nagu ta oma kehalises faktilisuses neutraalsena on, ning soolisuus temast väljapoole jäävaid sotsiaalseid jõudusid. Meditsiinilises diskursuses

⁹ Originaalis *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, 1990.

tähistati soolisusega aga inimese seesmiselt paika pandud soolist kuuluvust ja sooga temast väljapoole jäävat sooliselt diferentseeritud keha.

Kuigi nimetatud paradigmad erinevad teineteisest kardinaalselt, siis mõlemale on siiski omane esiteks soo ja soolisuse eristamine seesmuseks ja välisuseks, ja teiseks idee, et soolisel olemisel on mingisugune loomulik ja/või muutumatu alus või osis. Butler õõnestab oma performatiivsuse teooriaga mõlemat eeldust. Butler (2010: 8-10) väidab, et soo ja soolisuse selline eristamine ei toimi, sest mõlemad on diskursiivselt konstrueeritud, olgugi et tegemist on erinevate konstruktsioonidega.¹⁰ Butler väidab, et soolisuus ei ole loomuliku kehalise soo meelevaldne kultuuriline tõlgendus, vaid „diskursiivne/kultuuriline vahend,“ mis esiteks konstrueerib „loomuliku soo“ ja teiseks selle konstrueeritust varjab (*ibid.*, 10).

Kuigi Butleri käsitluses soolisuus nii eelneb kui ka konstrueerib kehalised soolised erinevused ja soolise identiteedi, siis ei ole soolisuse näol tegemist sooliste kategooriate stabiilse aluse või referendiga. Soolisuus on Butleri järgi teatud tüüpi toiming – keegi meist ei saa olla mees või naine, vaid tegemist on identiteedikategooriatega, mida me erinevat tüüpi sugu kehtestavate tegude kaudu loome. Butler kirjutab: „sooliste väljenduste taga ei ole soolist identiteeti, selle identiteedi loovad performatiivselt just needsamad väljendused, mida peetakse soolise identiteedi tulemuseks“ (Butler 2010: 34, tõlge kohendatult Laanes 2009: 851). Soolisuse näol on teisisõnu tegu esituste seeriaga, mis on loonud illusiooni mingisugusest tõepärasest ja autentsest soolisest seesmusel (Butler 2010: 192).

Soo diskursiivsest konstrueeritusest aga ei järeldu, et subjekt on vaba end ise määratlema. Subjekt saab käituda ainult sellistel viisidel, mis on diskursiivsel väljal lubatud (Butler 2010: 45). Ning diskursiivsel väljal on subjekt ise teda konstrueerivate jõudude ja praktikate tulem, mitte iseseisvalt eksisteeriv entiteet, keda ühiskondlikud normid pelgalt kujundavad (*ibid.*, 195). Samas, see ei tähenda, et subjekt oleks diskursuse poolt ettemääratud. Tegusus tähendab Butleri käsitluses diskursiivse välja poolt antud võimaluste piires olemasolevate identiteedikategooriate õõnestamist või oma tarbeks ümbertähistamist (*ibid.*, 198-202). Vastuhakk tähendabki sooliste normide kordamist viisil, mis neid norme samas õõnestab, ning teeb ilmsiks nende konstrueerituse ja ebaloomulikkuse.

Butler kasutab sooliste kategooriate õõnestamise ja soo sotsiaalse konstrueerituse näitlikustamiseks *drag*'i. Ta kirjutab, et *drag*'is mängitakse naiselikkust ja mehelikkust ning

¹⁰ Kirjutades „ehk oli [sugu] alati juba olnud soolisuus“ (2010: 9), Butler ühelt poolt samastab soo ja soolisuse, kuid teiselt poolt käsitleb ta soolisust ka vahendina, mille kaudu sugu konstrueeritakse (*ibid.*, 10). Jääb ebaselgeks, kas sugu on sama, mis soolisuus, või soolisuus nii eelneb kui ka loob soo. Kuna Butler siiski jätkab sõnade *sex* ja *gender* eristamist, lähtun ma edasises teisest tõlgendusest.

seeläbi ilmestatakse asjaolu, et sugu ei ole sees, vaid väljas, mitte olemine, vaid tegemine (2010: 186-7). Sellest lähtudes ei saa soolisused olla Butleri käsitluses „tõesed ega väärad, tegelikud ega näilised, loomulikud ega tehisklikud“ (*ibid.*, 193). Kuigi Butler kirjutab, et *drag* „õõnestab seesmuse ja välisuse eristust“ (2010: 186), siis on huvitav märkida, et *drag* saab esitusena toimida just ainult seesmuse ja välisuse vastanduse kaudu. *Drag*'i potentsiaal mõjuda norme õõnestavalt tuleneb just asjaolust, et mehelikkust või naiselikkust esitab keegi, kes ei peaks kehtivate normide järgi seda saama ega tohtima teha. Seega ma ei nõustu Butleriga, et *drag* õõnestab seesmuse ja välisuse eristust, kuigi ma olen nõus, et *drag* võib seda eristust nutikalt ära kasutada.

Tõlgendades Butleri soo käsitlust antud lõputöö kesksete mõistete kaudu, võiks öelda, et Butleri käsitluses on sugu välisuses toimuv korduv ja pidev esitus ja tähistamine. Seemus ehk sooline identiteet või bioloogiline sooline erinevus on konstruktsioonid või isegi fiktsioonid, mis on välisuses toimuva tulemus, mitte selle alus. See ei tähenda, et Butleri käsitluses puudub seemus – tema *drag*'i käsitlus ei toimiks ilma selleta –, kuid seemus on diskursiivselt loodud, ning enne selle loomist, polnud seespool seal midagi. Samuti ei ole Butleri käsitluses võimalik soolistest normidest kunagi väljapoole astuda – olgugi et üleastumine on võimalik –, me oleme alati nende sees, sest kõik tegutsemis- ja olemisviisid on juba koormatud mingisuguste sooliste tähendustega.

Milliseid järeldusi võib Butleri käsitlusest teha transsoolisuse kohta? Ehk olulisim järeldus on, et kui sugu, soolisus ja sooline identiteet on diskursiivselt konstrueeritud, siis on diskursiivselt konstrueeritud ka transsoolisus. Sellest järeldub, et transsooliste inimeste seemine sooline identiteet ei saa põhjendada või anda alust soolisele üleminekule, kuivõrd sooline identiteet on samuti vaja diskursiivselt luua, ning luua nende samade tegevuste kaudu, mida peetakse identiteedist tulenevaks. Õigupoolest peaksime ka muutma oma keelekasutust – seemise soolise identiteedi asemel oleks ehk täpsem rääkida internaliseeritud soolisest identiteedist. Transsoolised inimesed on aga vajanud tugevat alust, millele oma identiteete rajada ning oma identiteetide sotsiaalset, meditsiinilist ja juriidilist tunnustamist nõuda: näiteks, et sooline identiteet on kaasasündinud ja/või et sellel on ontoloogiline staatus ka väljaspool diskursiivseid praktikaid. Kuigi Butleri käsitluses ei järeldu sooliste identiteetide konstrueeritusest, et need identiteedid on selle võrra kuidagi vähem tõelised (Butler 1993: xi), võib Butleri teooria transsoolistelt inimestelt selle aluse siiski ära võtta. Kas meil on oma identiteetide kehtestamiseks seda alust üldse vaja, on nii trans-aktivismis kui transsoolisuse uuringutes üks kesksemaid vaidlusküsimusi, mis kerkib selle peatüki jooksul veel korduvalt esile.

Transsoolised autorid on sellele järeldusele erinevalt reageerinud. Nii mõnigi on leidnud, et sotsiaalkonstruktivismist järeldub sooliste kategooriate alusetus, tehislikkus ja absurdus, millest on omakorda edasi arendatud erinevaid soolise voluntarismi käsitlusi. Sellistes käsitlustes ei õigusta soolist üleminekut enam nii väga seesmine sooline identiteet, vaid igale inimesele omane õigus oma sugu vabalt väljendada (vt nt Bornstein 1994, Jacques 2016). Teised on jällegi sotsiaalkonstruktivismile ette heitnud, et see on just liiga piirav. Kuigi ka näiteks Leslie Feinbergi käsitluses toimub soolise identiteedi teisenemine „sooliseks eneseväljenduseks“ (1998: 53) – rõhk nihkub seesmuselt välisusele –, siis ta ei usu, et sugu on „lihtsalt sotsiaalne konstruktsioon,“ vaid „poeesia,“ mille algmaterjal on meile küll varakult kätte antud, kuid mille siiski igaüks ise loob (*ibid.*, 10). Kui esimesel juhul sotsiaalkonstruktivism justkui võimaldab diskursusevälisel positsioonil asuval subjektil ennast ise sooliselt määratleda, siis teisel juhul sotsiaalkonstruktivism paistab seda vabadust vähemalt teoreetiliselt piiravat. Mõlemad käsitlused paistavad siiski eeldavat, et transsoolised inimesed omavad tegusust, mis ei ole, ei saa olla või ei tohiks olla sotsiaalsete normide poolt piiratud ega toetatud. Teisisõnu, kui Butleri käsitluses diskursiivne väli just võimaldab tegusust, siis nimetatud käsitlustes on tegusus subjekti seesmine omadus, mida diskursus just piirab.

1.4. Kehapõhised transsoolisuse käsitlused

Butleri ja sotsiaalkonstruktivismi ehk kõige olulisemad transsoolised kriitikud on aga Jay Prosser (1998) ja Viviane Namaste (2000), kellest ma tegelen oma töös esimesega. Prosseri (1998: 31-2) hinnangul ei sobi soo performatiivsuse teooria kirjeldama transsooliste inimeste soolist enesetunnetust, sest transsoolised inimesed ei taju, et nad esitavad oma sugu, vaid et nad lihtsalt on oma sugu, ning et see tunnetus ei ole sotsiaalselt konstrueeritud, vaid sügavalt kehaline, olemuslik ja päris. Prosser püüabki transsooliste inimeste soolisele enesetunnetusele anda tugeva teoreetilise aluse ja õigustuse. Ta püüab näidata, et see enesetunnetus ulatub keha pealispinnast sügavamale, s.t et sugu on sees, mitte väljas.

Butler väidab strukturalismile ja psühhoanalüüsile toetudes, et kehaline sooline erinevus ei ole bioloogiline antus, vaid intsesti ja homoseksuaalsuse keelu inkorporeerimise saadus (2010: 89-96). Seetõttu on keha Butleri käsitluses eelkõige fantaasia või projektsioon (*ibid.*, 95-6). Prosseri järgi eeldab selline käsitlus aga „mina“ ja keha samatähenduslikkust, mis ei luba selgitada transsooliste inimeste soolisi üleminekuid, sest sooliste üleminekute põhjuseks paistab olevat just „mina“ ja keha mittevastavus (1998: 40-2). Selle

mittevastavuse teoretiseerimiseks kasutab Prosser Didier Anzieu “nahk-mina” [*moi-peau*] mõistet, mis tähistab tema käsitluses eelkõige keha seesmist kogemust (*ibid.*, 65-7). Prosser väidab, et keha näol ei ole tegemist „mina“ projektsiooniga, vaid et „mina“ tuleneb vastupidi just kehalistest sensatsioonidest (*ibid.*, 41-3). Ta toetub Anzieu skeemis leiduvale keha pealispinna ja kehakujutise vahelisele erinevusele, et väita, et transsooliste inimeste materiaalse keha all on tunnetuslik „seesmine keha“ [*internal body*] mis ei ole kujutluslik ega retooriline, vaid reaalne ja tunnetuslik (*ibid.*, 67-80).

Prosseri käsitluse puhul on oluline selle rõhuasetus kehatunnetusel, s.t sellel viisil, kuidas transsoolised inimesed võivad tunda, et nende isikliku kehakujutise ja välise keha vahel on teatud katkestus või mittevastavus. Kui meditsiinilisi käsitlusi iseloomustab soolise identiteedi (psüühika) ning anatoomilise soo (keha) eristus, siis Prosseri käsitluses on isiklik sooline identiteet samuti kehaline fenomen. Prosseri käsitluses vastuolu kui selline säilib, kuid järgides üldisemaid fenomenoloogiliselt orienteeritud suundumusi (vt Noormets 2011: 281-4), nihutab Prosser selle vastuolu keskme keha-vaimu dualismi juurest keha ja keha dualismi juurde. Kirurgia enam niivõrd ei tee subjekti selleks, kellena ta end seesmiselt tunneb olevat, vaid taastab subjekti kehalise ühtsuse ja terviklikkuse, teisisõnu: „kirurgia paljastab keha sellena, mis ta oleks pidanud olema“ (Prosser 1998: 82-3, tõlge minu). Kui Butler püüab selgitada keha väljastpoolt – kuidas keha on väliste diskursiivsete jõudude poolt loodud –, siis Prosser läheneb kehale seestpoolt ja püüab transsooliste inimeste kehatunnetusele leida põhjenduse väljastpoolt kultuuri, s.t inimese seest.

Prosseri teooria võib aga olla problemaatiline, sest see eeldab binaarse soolise jaotuse loomulikkust. Nagu Prosser ka ise mainib, siis sooline essentsialism on risk, mis nõuab transsoolisust käsitledes võtmist (1995: 490). Prosseri käsitluses on transsoolisuse näol kõige lihtsamalt öelduna tegemist ebamugavustundega oma soolise kehaga, millega kaasneb soov teistsuguse keha järele, ning see soov ei ole ruumilise ega ajalise paigutatuse poolt tingitud (*ibid.*, 494-6). Transsooline subjekt läbib soolise ülemineku selleks, et lepitada oma seesmus oma välisusega (*ibid.*, 496). Et see lepitus oleks ontoloogiliselt võimalik – ja Prosser usub, et see on võimalik –, peavad transsooliste inimeste enesemääratlused tuginema püsivatel ja tunnetuslikult tõelistel soolistel identiteetidel (*ibid.*, 497). Kuna Butleri teooria katkestab soolise identiteedi püsivuse ja tõelisuse, siis kujutab see Prosseri hinnangul transsoolisust eksitavalt, tühistab seesmuse (ehk olemise) ning asendab selle välisusega (ehk näilisusega). Prosseri teooria eeliseks paistab aga esmapilgul olevat asjaolu, et see põhineb transsooliste inimeste autobiograafiatel ja sellel on seetõttu tugev empiiriline alus. Tõepoolest, transsooliste inimeste enesekirjeldused tihtipeale sisaldavad seesmuse ja

välisuse vastanduse ning lepituse motiive. Kui Stone paistab seda vastandust ja lepitust käsitlema valeteadvusena, siis Prosser paistab seda omakorda aga ontologiseerima. Mis transsooliste inimeste enesekirjeldustes siis täpsemalt toimub?

Nimetatud probleemile on tähelepanu pööranud Henry Rubin, kes transsooliste meestega intervjuusid tehes märkas, et nagu ka suur osa üldisest elanikkonnast, kipuvad transsoolised mehed oma identiteete meeste või trans-meestena essentsialiseerima, s.t käsitlema oma identiteeti autentse, muutumatu ja etteantuna (Rubin 1998: 266-7). See kummastus pani Rubini küsima, mis otstarvet essentsialiseeritud soolised identiteedid transsooliste meeste jaoks täidavad (*ibid.*, 267). Ta leiab, et käsitledes oma soolist identiteeti millegi olemuslikuna, võivad transsoolised mehed esiteks hakata vastu kehtivatele sotsiaalsetele normidele, mille järgi nende kehasid nähakse naiselikuna, ning teiseks lubab see neil soolist üleminekut nii endale kui teistele paremini selgitada ja põhjendada (Rubin 1998: 276-8).

Rubin käsitleb transsoolisust Prosseriga võrdlemisi sarnaselt, kuid psühhoanalüüsi asemel on tema teoreetiliseks lähtekohas Jean-Paul Sartre'i ja Maurice Merleau-Ponty fenomenoloogia. Rubin toetub esiteks Sartre'i võõrandatud keha käsitlusele, milles subjekt võtab tõsiselt ja alatiseks üle Teise perspektiivi oma kehale, ning ei suuda asustada oma keha enam nii, nagu see on tema enda jaoks (Rubin 1998: 269). Teiseks, Rubin arendab Sartre'i võõrandatud keha käsitlust edasi kasutades Merleau-Ponty kirjeldusi „kehaskeemist“ [*schéma corporel*], fantoomjäseme fenomenist ning anosognoosist (*ibid.* 270-1). Rubin järeldeb intervjuusid analüüsides, et transsooliste meeste keha ja soo kogemusi võiks tõepäraselt kirjeldada, öeldes, et nad on võõrandunud oma füüsilisest kehast, mis teiste jaoks on naiselik, kuid mis nende tunnetuslikus kehaskeemis omab mehelikku kuju (*ibid.*). Transsoolised mehed omavad Rubini skeemi järgi mingis tunnetuslikus mõttes mehelikku fantoomkeha (*ibid.*) Rubin järeldeb, et transsooliste inimeste sooliste püüdluste keskmes on just „kehaskeemi (subjektsuse) ja füüsilise keha (materiaalsuse) vaheline pinge“ (*ibid.* 274, tõlge minu).

Rubini käsitluses seesmuse ja välisuse vaheline vastuolu seega säilib. Kuid kui Prosser püüdis keha pealispinna ja seesmise keha kaudu öelda midagi selle kohta, mis transsoolise inimese kehas tõeliselt toimub, siis paistab, et Rubini käsitluses on füüsilise keha ja kehaskeemi vastandus eelkõige metafooriline. Kuigi Rubini käsitluses on seesmised identiteedid nii sotsiaalselt konstrueeritud kui ka kogemuslikult tõelised (2003: 175), siis ta ei paista siiski püüdvat nende kahe vahekorda kuidagi kaardistada ega mõtestada. Sellele lisaks võib tema keelekasutus jätta mulje, et seesmus on siiski kuidagi müstiliselt antud.

Näiteks soolist identiteeti käsitleb Rubin autentse seesmusena, mida inimesed enda puhul lihtsalt avastavad (*ibid.*, 15).

Gayle Salamon püüab oma transsoolisuse käsitluses keha sotsiaalse konstrueerituse ja tunnetusliku tõelisuse vahelist pinget aga just kaardistada (2010: 76). Salamon kasutab transsoolisuse teoretiseerimiseks „kehalise enesetunnetuse“ [*felt sense of the body*] mõistet, mis on tuletatud Freudi ideest, et „mina“ võrsub kehalistest kogemustest, Paul Schilderi „kehakujutise“ [*body image*] mõistest, ning Merleau-Ponty kehalisuse ja seksuaalsuse käsitlustest. Salamon väidab, et inimese kehalist materiaalsust iseloomustab alati teatud ebamäärasus. See tähendab esiteks, et meil ei ole kunagi vahetut ligipääsu oma kehalisele materiaalsusele, vaid keha tajutakse alati kehalise enesetunnetuse poolt vahendatuna (*ibid.*, 29-34). Teiseks, kuna kehaline enesetunnetus ei tulene vahetult kehast endast, vaid on korruga kehaliselt, psüühiliselt ja intersubjektiivselt laetud, ei ole kehaline enesetunnetus materiaalse kehaga kunagi ka päris täpses vastavuses, ning selle mittevastavuse määr võib ajas varieeruda (*ibid.*). See tähendab, et Salamoni käsitluses ei ole kehalise enesetunnetuse ja materiaalse keha vaheline katkestus – millena nii Rubin kui Prosser transsoolisust käsitlevad – iseeneses patoloogiline ega eriomane transsoolistele inimestele. Tõenäoliselt on paljud inimesed aeg-ajalt tundnud, et nad tahaksid endale teistsugust keha, mis oleks näiteks kognitiivselt või füüsiliselt rohkemaks suuteline, või tundnud, et nende keha on noorem, kui see tegelikult enam on.

Kuigi Salamoni transsoolisuse käsitlus põhineb samuti tunnetusliku ja füüsilise keha mittevastavusel, siis see erineb Prosseri ja Rubini käsitlusest kahes olulises mõttes. Esiteks, nagu juba mainitud, siis Salamoni käsitluses ei ole nimetatud vastuolu eriomane transsoolistele inimestele, vaid see on subjektiks saamise ja olemise eeltingimus. Teiseks, Salamon üritab transsoolistele inimestele kehalistele enesetunnetustele anda konstruktivistliku, isegi intersubjektiivse aluse. Selleks pöördub Salamon Merleau-Ponty „seksuaalse skeemi“ [*schéma sexuel*] mõiste poole. Merleau-Ponty tegeleb “Taju fenomenoloogias”¹¹ seksuaalsusega, sest teda huvitab üldisem küsimus, kuidas ruum, objektid, teised ja me ise saame enda jaoks eksisteerida (Merleau-Ponty 2019: 251). Merleau-Ponty usub, et just seksuaalses kogemuses on „inimolukorra kõige üldisemad momendid“ meile eriti selgelt kättesaadavad (*ibid.*, 270-1)

Salamon leiab, et Merleau-Ponty käsitluses on seksuaalsusel loov jõud panna mind ja teist teineteise jaoks eksisteerima (2010: 46). Salamon tõlgendab Merleau-Ponty käsitlust

¹¹ Originaalis *Phénoménologie de la perception*, 1945.

seksuaalsusest seega teatud tüüpi intentsionaalsusena, mis avab nii minu teisele kui ka teise minule. Seksuaalsuses muutuvad kehadevahelised piirid hajusaks: seesmus ja välisus ning mina ja teine saavad kokku põimunuks (*ibid.*, 47, 50). Keha on teatud tüüpi intentsionaalsus ka selles mõttes, et iha kaudu olen ma orienteeritud kellegi teise poole, ning olles kehaliselt orienteeritud, on mu keha ka midagi rohkemat kui ma ise, see võib afektiivselt olla haaratud millegi poolt, mis asub minust väljaspool (*ibid.*, 52). Kui Prosser otsib transsoolisuse põhjust kultuurivälisest inimese seesmusest, siis Salamoni käsitluses ei ole inimese seesmus kunagi kultuuriväline, vaid alati haaratud sellesse.

Salamon kasutab Merleau-Ponty nähtava keha ja seksuaalse skeemi eristust, et väita, et sugu, nii nagu inimene seda kogeb, ei tulene keha materiaalsusest ega sellest, kuidas see materiaalsus teistele paistab, vaid et tunnetuslikult on sugu meile antud seksuaalses skeemis iha kaudu (2010: 48). Seksuaalne skeem on ühelt poolt varasemate kogemuste poolt kujundatud, kuid teiselt poolt on seksuaalne skeem just see, mis need varasemad kogemused üheks tervikuks seob, sealjuures luues teadmise ja tunnetuse, mis inimesel iseendast kui seksuaalsest ja soolisest olendist on (*ibid.*, 44-5). Merleau-Ponty käsitluses on seksuaalne skeem „rangelt individuaalne“ (2019: 254), millest Salamon (2010: 48-50) jäeldab, et see ei saa olla binaarne, ning et see ei põhine anatoomial, vaid eelkõige teiste poole suunatuses, nt matkimises, samastumises ja ihalemises.

Kui Rubini ja Prosseri käsitluses on seesmus ja välisus eraldiseisvad kategooriad – olgugi et tihedalt seotud –, siis Salamoni käsitluses on seesmus ja välisus aga sellisel määral läbipõimunud, et oleks võimatu öelda, kus üks lõppeb ja teine algab. Prosseri ja Rubini käsitluste nõrkuseks on, et käsitledes füüsilist keha millenagi, mis viiakse seesmise soolise tunnetusega kooskõlla, eeldatakse seesmise soolise tunnetuse püsivust ja antust. See võib aga olla problemaatiline, sest nagu Talia Mae Bettcher (2017: 128) on veenvalt näidanud, siis seesmine sooline tunnetus ei saa anda alust soolisele üleminekule kui sellisele, sest see on üks asjadest, mis selle käigus samuti muutub. Ma lisaks, et enesetunnetuse muutmine paistabki olevat just see, mida transsoolised inimesed püüavad soolise ülemineku kaudu saavutada. Salamoni käsitlus, milles seesmuse ja välisuse dualism pole nii ilmne, ning milles kehaline enesetunnetus on voolav, paistab seda probleemi vältivat. Kuid ka tema käsitlus toetub siiski tunnetusliku ja materiaalse vahelisele mittevastavusele ning ideele, et soolise ülemineku eesmärk on selle mittevastavuse leevendamine – olgugi et selle täielik kõrvaldamine on võimatu. Oma teoreetiliste aluste tõttu on Salamoni sookäsitlus tihedalt läbipõimunud seksuaalsusega. Kuigi oma raamatu hilisemas osas käsitleb Salamon ka soo ja soolise ülemineku sotsiaalset tähendust (2010: 113-128), jääb arusaamatuks, kuidas pilt

intiimsest soost on laiemalt seotud sotsiaalse soolise tunnustusega, mida transsoolised inimesed oma sooliste üleminekute kaudu teistelt küsivad. Pöördun nüüd käsitluste poole, milles sugu on eelkõige sotsiaalsete praktikate kogum, et näidata, kuidas seesmuse mõiste nendes käsitlustes üha enam välisusse ära lahustub, kuid implitsiitselt siiski säilib.

1.5. Sotsiaalsete praktikate põhised transsoolisuse käsitlused

Kui Prosser, Rubin ja Salamon püüavad transsoolisust mõtestada keha kaudu, siis Naomi Scheman (1997, 2016) teeb seda lähtudes soolistest gruppidentiteetidest. Schemani fookus on just transsoolistel naistel ning küsimusel, mis täpsemalt teeb nad naisteks. Ta väidab, et kui me püüame leida transsooliste naiste juures mingit olemuslikku omadust – mingit seesmust –, mis peaks nende naisesuse kindlustama, siis me paratamatult takerduma eelduse otsa, et sugu on midagi, mida me avastame, mitte midagi, mida me teeme (1997: 140). See eeldus on aga problemaatiline. Nagu Scheman (*ibid.*, 138) välja toob, siis selle eelduse järgi tema paiksoolise naisena ei oleks naine, sest ta ei suuda enda seest leida mitte mingit soolist veendumust või tunnetust, mis teda sellisena määratleks. Ka transsooliste naiste identiteet ei saa seega sellisele seesmusele toetuda.

Scheman kirjutab, et kui me proovime transsooliste inimeste soolisi kuuluvusi toetada selgete, stabiilsete ja ühetähenduslike sooliste identiteetidega, siis me loome olukorra, milles transsoolised olemisviisid jäävad paratamatult marginaalseteks (1997: 145-6). Selline süsteem säilitab idee, et sugu määratakse sünnil, et soolisustamine on iseeneses midagi loomulikku, ning et paiksooliste inimeste soolised kuuluvused on iseenesestmõistetavad (*ibid.*, 133-5). Selle asemel peaksime Schemani hinnangul pöörama tähelepanu asjaolule, et igapäevastes sotsiaalsetes praktikates ja keelekasutuses „naise“ kategooria juba on iseeneses mitmetähenduslik, ebaselge ja ähmane (*ibid.*, 146). Kui me vaatame sotsiaalsel väljal ringi, siis me ka näeme, et meie ümber on naisi, kes ei ole naiseks n-ö sündinud, vaid kes on naiseks saanud mingil teistsugusel moel. Sotsiaalne praktika seega juba toetab nende naiste identiteete naistena. Scheman (1997: 143-5) väidab, et sellises sotsiaalses praktikas eeldab naiseks saamine ja olemine teiste naistega samastumist, ning teiste naiste – kuid kindlasti mitte kõigi naiste, ning ilmtingimata mitte paiksooliste naiste – tunnustust.

Schemani käsitlus annab meile seega raamistikku, milles soolistel kategooriatel puudub kindel või etteantud tähendus, kuid milles soolised kategooriaid ei ole ka tähendusetud või mõttetud (2016: 214). Soolised kategooriad saavad oma tähenduse pigem sotsiaalsetest suhetest ja praktikatest, milles soolisi kategooriaid luuakse ja elatakse. Kuigi soolised

olemisviisid ei ole ette antud, siis inividid siiski ei saa üksi soolisi kategooriaid tühjast õhust luua. Sotsiaalsed kokkulepped ja võimusuhted, mille kaudu soolised kategooriad on tähendustega koormatud, on selleks lihtsalt liiga tugevad ja jäigad. Uute tähenduse loomine – sealhulgas uute sooliste tähenduste loomine – on pigem kollektiivne akt, see põhineb solidaarsusel, vastuhakul ja koos tegutsemisel (Scheman 2016: 213).

Sugu on Schemani käsitluses seega sarnaselt Butleriga diskursiivne. Seesmus on aga esiteks mingi välise reaalsusega samastumise protsess (väljapoole suunatus) ning teiseks selle protsessi tulemus. Schemani analüüsis sõltub subjekti sugu seeläbi teiste sotsiaalsest tunnustusest. Andrea Long Chu, kes käsitleb sugu identiteedi asemel iha või soovina – sugu ei ole see, mis ma olen, vaid see, mis ma tahan olla (Chu 2018) –, on transsoolisuse ja tunnustuse vahelise suhte viinud ehk selle kõige äärmuslikumasse vormi. Ta kirjutab:

Sooline üleminek algab lõppude lõpuks arusaamisest, et see, kuidas end subjektiivselt identifitseeritakse [...] on iseeneses täiesti väärtusetu. [...] Kui soolised üleminekud – sooliste asesõnade kasutusest kuni kõige invasiivsemate operatsioonideni – meile üldse midagi õpetavad, siis seda, et sugu on midagi, mille teised inimesed peavad sulle andma. (Chu 2019: 38, tõlge minu)

Kuigi Chu käsitlus eeldab samuti seesmust, siis see seesmus on juba midagi täiesti muud, kui varasemates teooriates käsitletud subjekti keskne „mina.“ Seesmus ei ole niivõrd olemine kui võrd ihalemine. Kui Salamoni käsitlus aitab meil mõista, kuidas välisus osaleb seesmuse loomes, siis Schemani ja Chu käsitlus seda, kuidas subjekt peab oma seesmusest n-õ välja astuma, et üldse midagi olla. Kuigi esmapilgul jääb mulje, et Chu käsitlus põhineb intersubjektiivsel teineteise tunnustamise põhimõttel, siis mingis olulises mõttes ta siiski unustab vastastikkuse ühe olulise osise, milleks on „mina.“ Sooline üleminek ei tõesta pelgalt seda, et sugu on midagi, mida antakse, vaid et sugu on võimalik anda, vastu võtta, küsida ja et sellest on mingites piirides võimalik ka keelduda.

Transsooliste inimeste rolli selles kõiges aitab ehk lahti mõtestada Talia Mae Bettcher, kes on avaldanud rea artikleid (2007, 2009, 2012, 2014), milles ta püüab luua transsoolisuse käsitlust, mis lähtuks eelkõige sellest spetsiifilisest viisist, kuidas transsoolisi inimesi rõhutakse, ning kuidas transsoolised inimesed sellele rõhumisele vastu hakkavad. Bettcher toetub oma käsitluses hiljuti lahkunud María Lugonese “tähendusmaailmade mitmuse” [*multiple worlds of sense*] mõistele. Selle mõiste raamistikus võib öelda, et soolistel kategooriatel nagu mees ja naine on mitu tähendust, mis üldisemal tähendusväljal omavahel võistlevad (Bettcher 2014: 389). Kui transsooline naine väidab end olevat naine, siis tema väide võib domineerivas tähendusmaailmas mõjuda kehtetult, kuid sama väide on siiski

tõene vähemalt mõningates transsooliste inimeste loodud subkultuurides, mida Bettcher nimetab ka „trans-maailmadeks“ (*ibid.*).

Kui Schemani käsitlusest võib välja lugeda, et kehtivad sotsiaalsed praktikad juba praegu toetavad transsooliste naiste identiteete naistena, siis Bettcheri käsitluses on domineerivas tähendusmaailmas kehtivad sotsiaalsed praktikad siiski problemaatilised. Selle näitamiseks eristab Bettcher “avalikku soo esitlust” [*public gender presentation*] ehk näilisust ning “privaatseid suguelundeid” [*private genitalia*] ehk tegelikkust (2014: 392). Bettcher väidab, et domineerivas tähendusmaailmas kehtib idee, et soo esitlus peab olema vastavuses ja andma edasi informatsiooni selle esitluse all oleva soolise keha kohta (2007: 48-51). Kui Butleri järgi on soolisus performatiivne, siis Bettcheri käsitluses on soolisusel domineerivas tähendusmaailmas eelkõige kommunikatiivne funktsioon (Bettcher 2009: 118).

Bettcher on kriitiline transsoolisuse käsitluste suhtes, milles soolise esitluse ja soolise keha vaheline kommunikatiivne suhe säilib. Ta kirjutab käsitlustest, mida ta nimetab üldistavalt “valel kehal” põhinevateks (2014: 399-402), ning mida võiks näitlikustada nii varasemalt käsitletud meditsiiniliste teooriate kui ka Prosseri, Rubini ning vähemal määral ka Salamoni teooriaga. Bettcher kirjutab, et sellised käsitlused lahendavad tegelikkuse ja näilisuse vastuolu seeläbi, et nad võtavad suguelunditelt ära nende funktsiooni määrata inimese sugu, ning annavad selle funktsiooni kas seesmisele soolisele identiteedile või kehalisele enesetunnetusele (2014: 399-400). Bettcheri hinnangul võetakse nendes käsitlustes aga iseenesestmõistetavana ideed, et sooline esitlus peab olema vastavuses mingisuguse soolise tegelikkusega (*ibid.*, 402).

Bettcher soovib leida mudelit, mis katkestaks või vähemalt häiriks seda kommunikatiivset suhet. Ta leiab ühe sellise võimaliku mudeli just transsooliste inimeste endi loodud subkultuurides („trans-maailmades“), kus sooline esitlus ei kujuta füüsilist sugu, vaid seda, kuidas keegi tahab, et temasse suhtutaks (Bettcher 2007: 59). Sellistes kogukondades on Bettcheri (2009: 98) hinnangul lähtekohaks idee, et inimesed omavad oma soolise kuuluvuse suhtes “esimese isiku autoriteetsust” [*first-person authority*]. Kuigi tavapäraselt on analüütilises filosoofias “esimese isiku autoriteetsuse” ideed kasutatud epistemoloogiliselt, siis Bettcheri jaoks on selle rakendusväli piiratud aga eetikaga. Subjekt ei pruugi omada epistemilist privilegeritud juurdepääsu oma soolisele kuuluvusele, kuid ainult subjekt ise saab oma soolise kuuluvuse avaldamise või kinnitamise eest vastutuse võtta, sest just tema peab seda sugu elama (*ibid.*, 100-1). Bettcheri käsitluses on esimese

isiku autoriteetsuse rakendusväli siiski tahtlikult kitsas: esimene isik ei oma autoriteetsust selle suhtes, kes ta on, vaid ainult selle suhtes, kes ta usub, et ta on (*ibid.*, 111).

Bettcher kirjutab, et kui domineerivates sotsiaalsetes praktikates kujutab sooline esitlus füüsilist sugu, siis tema käsitluses:

sooline esitlus ei kujuta mitte midagi. Pigem on selle tähenduslikkus mõistetav ainult isiku tegutsemise põhjuste ning tema enesemõistmise kontekstis. (Bettcher 2009: 112, tõlge minu).

Bettcheri käsitluses on sooline seemus soolisest välisusest seega lahutatud. Kuigi inimese väline sooline esitlus võib tema jaoks olla tingitud või vähemalt seotud sellega, kuidas ta oma sugu mõistab, siis väliselt oleks selle põhjal meelevaldne eeldada, mis ta sugu on. Bettcheri käsitluses on seemus siiski olulisem roll kui Chul või Schemanil. Kui Schemani mudelis tähistab seemus millegi välisega samastumist, ning Chul millegi välise tahtmist (väljapoole suunatud intentsionaalsus), siis Bettcheri teoorias täidab seemuse otstarvet esimese isiku autoriteetsus ehk see, mida inimene enda kohta teab või usub (sissepoole suunatud intentsionaalsus). Ning kui Schemani ja Chu jaoks on inimese soolise enesetunnetuse reaalsus sõltuv välisest tunnustusest, siis Bettcheri käsitluses kehtib esimese isiku autoriteetsus ka siis, kui keegi teine seda ei tunnusta. Omaette küsimus muidugi on, kui rahuldav selline olukord oleks.

Antud peatükis andsin ma ülevaate erinevatest viisidest, kuidas transsoolisust on käsitletud. Kuigi transsooliseks olemisel ja saamisel on rõhutatud nii selle psühholoogilisi, somaatilisi kui ka sotsiaalseid tähendusi, siis kõik käsitlused viitavad siiski mingisugusele seemuse ja välisuse või subjekti ja ühiskonna vahelisele vastuolule, konfliktile või mittevastavusele. Kuigi erinevad käsitlused raamistavad transsoolisusele iseloomulikku vastuolu erineval viisil ning erinevatel eesmärkidel, tundub, et üldistades võib öelda, et transsoolisust kirjeldatakse mingisuguse lõhestatud kogemusena, milles subjekt on mingis mõttes ühte sugu ning mingis muus mõttes mõnda teist sugu. Sealjuures võib subjekti „tõelist“ soolist kuuluvust märgistada nii tema seemus (nt seesmine tunnetus või identiteet) kui ka välisus (nt sotsiaalsed tähistused ja praktikad). Kehalisus ja sotsiaalsed suhted teistega paistavad minu töö perspektiivist vaadatuna olevat nihkuvad kategooriad, olles olenevalt käsitlusest kas subjekti sees või temast väljaspool. Mõlemad võivad olenevalt käsitlusest ka subjekti soolist olemist ja saamist kas takistada või just toetada.

Ma ei püstita siin küsimust, kas tegemist on erinevate vastuoludega või ühe vastuolu erinevate ilmnemisviisidega, kuid ma usun, et transsoolisust uurides tuleb võtta arvesse nii

seada, et transsoolisust kirjeldatakse mingit tüüpi vastuolu kaudu, kui ka neid spetsiifilisi vastuolusid, mille kaudu seda konkreetsetes olukordades ja käsitlustes tehakse. Samuti paistab, et need vastuolud võivad olla nii kehalist, ajalist kui intersubjektiivset laadi: transsooline subjekt võib sattuda vastuollu nii oma keha, mineviku kui ka teistega. Need järeldused tekitavad aga paratamatult uusi küsimusi: Millest on see tingitud, et me käsitleme transsoolisust mingit tüüpi lõhestumisena? Kuidas on see niivõrd levinud? Kas sellest, et me peame transsoolisi identiteete lõhestatuks järeldub, et me peame paiksoolisi identiteete ühtseteks ja iseenesestmõistetavateks? Kas see on õigustatud? Siin peatükis käsitletud teooriad pakuvad nendele küsimustele erinevaid vastuseid, alates bioloogilisest determinismist kuni voluntarismini. Siin töös huvitab mind, mida uut võib meile selle probleemi kohta avada Simone de Beauvoiri eksistentsiaal-fenomenoloogiline ambivalentsuse käsitlus.

Nagu ma antud peatükis välja tõin, siis mitmed teoreetikud juba on transsoolisusega tegelenud fenomenoloogia kaudu. Salamon (2010: 8-9) rõhutab, et fenomenoloogia võib transsoolisuse uuringutes osutada viljakaks metodoloogiliseks lähenemiseks, sest see annab meile mõistelise aparatuuri, mille kaudu kirjeldada ja teoretiseerida nii keha, kehatunnetust kui ka keha ja tunnetuse vahelist suhet. Rubin (1998: 265-8) leiab, et fenomenoloogia sobib transsoolisuse uurimiseks seepärast, et fenomenoloogia privilegeerib tõe otsingutes just kogeva (transsoolise) subjekti perspektiivi. Ephraim Janssen (2017: 4-5) kirjutab, et fenomenoloogia lubab meil küsida, mis sugu ontoloogiliselt on ning miks see on meie jaoks nii tähenduslik. Mis Beauvoiri raamistik minu hinnangul juba olemasolevale transsoolisuse fenomenoloogia tekstikorpusele juurde annab, on selle rõhuasetus intersubjektiivsel eetikal, eelkõige ideel, et tähendus on miski, mille loomes osalemiseks me kõik peaksime olema vabad. Pöördungi nüüd Beauvoiri ja tema ambivalentsuse mõiste poole, et seejärel tekkinud küsimusi uue pilguga vaadata.

2. Simone de Beauvoir ja tema ambivalentsuse mõiste

Inimene ei tohiks püüda oma olemise ambivalentsust hajutada, vaid vastupidi selle realiseerimist omaks võtma.

Simone de Beauvoir (2015: 12, tõlge minu)

Kui eelmises peatükis selgus, et transsoolisus ilmneb meile erinevate vastuolude kaudu, siis edasi soovin ma küsida, mida me võiksimme transsoolisuse kohta teada saada, kui me keeraks selle järelduse ümber. See tähendab, kui me ei püüaks transsoolisust määratleda mingisuguse lõhestatud kogemusena, vaid küsiks, mida ütleb transsoolisuse käsitlemine lõhestatud kogemusena meile selle maailma kohta, milles transsoolisus niimoodi ilmneb. Transsoolisust määratleva vastuolu (või siis vastuolude) eksistentsiaal-fenomenoloogiliseks avamiseks pöördun Simone de Beauvoiri ambivalentsuse mõiste poole. Antud peatüki peamine eesmärk on luua teoreetiline baas, mille toel järgmises peatükis vastuolulisusega konkreetsemalt tegeleda. Ambivalentsuse mõiste sisu avamisel toetun peamiselt Beauvoiri tekstikorpusele, mida Sonia Kruks nimetab tema „eetilisteks kirjutisteks“ (2004: 167). Tegemist on Beauvoiri varaste tekstidega, kuhu kuuluvad tema esimene avaldatud filosoofiline esse „Pyrrhos ja Kineas,“ lühemad poliitilised esseed „Moraalne idealism ja poliitiline realism“ ja „Silm silma vastu,“ ning Beauvoiri olulisemad filosoofilised tööd „Ambivalentsuse eetika“ ja „Teine sugupool.“¹² Samuti kasutan ambivalentsuse mõiste avamisel sekundaarkirjanduse abi. Kuigi ambivalentsus on üks keskseid mõisteid ka Beauvoiri hilisemates töödes, siis usun, et minu otsus keskenduda siin just nimetatud töödele on õigustatud seeläbi, et just sellel ajavahemikul tegeleb Beauvoir mõiste teoreetilise arendamisega, mille teatud kulminatsiooni võib näha just „Teises sugupooles.“ Esiteks aga Beauvoiri retseptioonist ja kuidas Beauvoiri on transsoolisuse mõtestamiseks siiani kasutatud.

2.1. Simone de Beauvoir sekundaarkirjanduses

Simone de Beauvoiri suhe nii feminismi kui ka filosoofiaga on kõike muud kui lihtne, ning tema tunnustamine nii filosoofi kui ka feministina – kaasa arvatud Beauvoiri enda feministiks saamine – ei olnud sirgjooneline, vaid käänuline teekond. Beauvoiri tuntuimat

¹² Originaalis *Pyrrhus et Cinéas* (1944), *Idéalisme moral et réalisme politique* (1945), *Œil pour œil* (1946), *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947) ja *Le deuxième sexe* (1949).

teksti, „Teist sugupoolt“ on feministlikus teoorias nii ülistatud, kritiseeritud kui ka ignoreeritud. Proovin siin need vaidlused lühidalt kokku võtta ja oma töö Beauvoiri uuringute konteksti asetada.

Dorothy McCall (1979: 223) märgib tabavalt, et “Teist sugupoolt” mõisteti selle väljaandmise järgselt valesti, sest see oli uus ja šokeeriv, kuid 1960. lõpust alates on seda mõistetud valesti, sest seda peeti teoreetiliselt aegunuks. Just 1960. lõpus Prantsusmaal psühhoanalüüsist ja poststrukturealismist inspireeritud erinevusfeminismi (Hélène Cixous, Julia Kristeva, Luce Irigaray) võidukäik tähistas feministlikus teoorias teatud pööret eemale Beauvoirst, kes esindas Kristeva (1981: 20) sõnu kasutades egalitaarset ja universalistlikku valgustusaja humanismi. Prantsuse erinevusfeministid heitsid Beauvoirile eelkõige ette (1) abstraktse universalismi ideaali, mis alateadlikult privilegeerib mehelikkust ning tühistab erinevuse ja koos sellega ka naiselikkuse; (2) naise keha ja seksuaalsuse alavääristamist, fallotsentrisust ja misogüüniat; ning (3) Sartre'i mehelikkust privilegeeriva filosoofia kriitikavaba omaksvõttu (Starvo 1999, Rodgers 1998). Dorothy Kaufmann (1986: 121) võtab kirjeldatud vastasseisu kokku just soolise erinevuse ümber käinud konfliktina: kui Beauvoir näeb soolist erinevust rõhumise allikana – naisele olemuslikuks peetud omadusi on kasutatud rõhumise õigustamiseks või eitamiseks –, siis erinevusfeministide jaoks tähistab sooline erinevus ja naiseks olemise spetsiifilisus just rõhumise alt vabanemise vahendit ja võimalust.

Mõningatele eranditele¹³ vaatamata domineeriski 1970. ja 1980. aastate feministlikus kirjanduses Beauvoiri suhtes kriitiline hoiak. Asjaolu, et „Teine sugupool“ sai feministliku kriitika osaliseks, ei ole raamatu mõjukust, laiaulatuslikust ega Beauvoiri provotseerivat stiili arvestades üllatav ega ka taunitav. Kuid nagu Toril Moi on kirjutanud, siis märkimist väärrib, et Beauvoiri vastu suunatud kriitika oli tihti pahatahtlik, isiklik ning tema ideedega tõsisemalt mitte tegelev (viidanud Kruks 2005: 289). Suur osa Beauvoirile esitatud etteheidetest keskendusid väidetavale Jean-Paul Sartre'i kummituslikule kohalolule tema loomingus. Selliseid ettehteid toetasid muidugi ka Beauvoiri enda kinnitused, et ta oli Sartre'i filosoofilised ideed lihtsalt omaks võtnud (Schwarzer 1984: 57-8, 109), ning et „Teises sugupooles“ esitatud ideede ainsaks filosoofiliseks aluseks oli just Sartre'i „Olemine ja eimiski“ (Simons 1997: 13).

Toon siin mõned näited Beauvoirile esitatud kriitikast. Tina Chanter (1995: 49-51, 75), Toril Moi (1986: 88-90) ja Genevieve Lloyd (1993: 99-103) leiavad, et Beauvoir on Sartre'i

¹³ Vaata näiteks Felstiner 1980, Simons 1981, Bair 1983 ja Barnes 1987.

mehelikkust privileeeriva ontoloogilise süsteemi kriitikavabalt omaks võtnud, ning seetõttu jõuab Beauvoir ka järelduseni, et naise keha on naisele transtsendentsi saavutamisel takistuseks, vangistab naise immanentsi ning et subjektiks saamiseks peab naine vabanema nii oma kehalisusest kui naiselikkusest. Michèle Le Dœuff (1980: 227-8) kirjutab, et „Teise sugupoole“ analüüs naise situatsioonist ebaõnnestub just seetõttu, et Sartre'i eksistentsialistlik süsteem põhineb „autentsuse eetikal“ ja jätab oma voluntaristlikke kalduvuste tõttu mulje, et naiste situatsioon on naiste endi süü. Seoses väidetega, et Beauvoiri filosoofias on transtsendents tähistatud mehelikult, heidavad Chanter (1995: 51-55) ja Céline Léon (2010: 152-3) Beauvoirile ette ka meessooga samastumist, viimane kirjutab isegi, et kogu Beauvoiri feminism seisneb tema soovis olla nagu mees. Samuti leidsid mitmed kriitikud, et Beauvoir on fallotsentriline ja misogüüniline feminist, kes vähemalt alateadlikult propageerib bioloogilist determinismi, ning kes on naise keha ja seksuaalsuse suhtes vaenulikult meelestatud (Léon 2010: 143-4, 152; Okely 1986: 90; Moi 1986: 90-93).

Kui ülal nimetatud autorid süüdistavad Beauvoiri bioloogilises determinismis ja paradoksaalselt ka soolises voluntarismis, siis mitmed teised autorid on Beauvoiri soo- ja kehakäsitlust tõlgendanud sotsiaalkonstruktivistlikuna. Näiteks Judith Butler kirjutab, et eristades soo kultuurilist dimensiooni selle bioloogilisest dimensioonist, tõestas Beauvoir, et sugu on ebaloomulik, s.t et sugude sotsiaalkultuurilised tähendused ei ole kuidagi seotud keha väidetava soolise bioloogiaga (1986: 35). Ning et soolisele bioloogiale ei ole väljaspool sotsiaalseid ja kultuurilisi dimensioone võimalik isegi viidata, millest järeldub, et sooline bioloogia ei ole soolisuse faktiline ja eeldiskursiivne alus, vaid pigem soo sotsiaalse konstrueerituse saadus (Butler 2010: 11). Lisaks on Butler märkinud, et Beauvoiri „naiseks saamise“ käsitluses ei ole sotsiaalsed agendid oma sotsiaalse reaalsuse loomes subjektid, kes suunavad või valivad oma subjektiks saamist, vaid eelkõige objektid (1988: 519-20), kelle saamist dikteerib alati mingi spetsiifiline kultuuriline sundus (2010: 11). Butleri tõlgenduses ei ole indiviid seega subjektiks saamises „transtsendents, kes viskub avatud tuleviku poole,“ vaid „objekt, keda võõrad transtsendentsid ületavad“ (Beauvoir 2004a: 111, tõlge minu).

1990. aastate alguses toimus nii filosoofias kui ka feministlikkus teoorias aga tõeline pööre Beauvoiri poole, mida on nimetatud ka “Beuvoiri renessanssiks” (Kruks 2005: 290), mis andis aluse uutele ja nüansikamatele tõlgendustele. Uued käsitlused püüdsid ühelt poolt asetada Beauvoiri tekstikorpuse laiemasse fenomenoloogilisse traditsiooni, näidates, et lisaks Sartre'ile oli Beauvoir hästi kursis, lähtus ja laiendas oma tarbeks ka Merleau-Ponty ja Husserli (Heinämaa 2003), Heideggeri (Gothlin 2003), Hegeli (Hutchings 2001) ja teiste

filosoofide ideid. Teiselt poolt on uued tõlgendused püüdnud üldistuste asemel pöörata tähelepanu sellele, mida Penelope Deutscher on nimetanud „Simone de Beauvoiri kurikuulsateks vastuoludeks“ (2002: 169-93). Teisisõnu pöörata Beauvoiri töödes tähelepanu nende tekstiosadele, mis esmapilgul paistavad üksteisele vastu rääkivat ning mis seeläbi on võimaldanud niivõrd erinevaid ja isegi vastuolulisi tõlgendusstrateegilisi lähenemisi nagu bioloogiline determinism, sooline voluntarism ja sotsiaalkonstruktivism, ning küsida, mida Beauvoir nende vastuolude kaudu teha üritab. Kaasaegsemad uurijad nagu Sonia Kruks (1992), Debra Bergoffen (2000), Gail Weiss (2002, 2008), Bonnie Mann (2009, 2012) ja Laura Hengehold (2017b) on veenvalt tõestanud, et Beauvoiri käsitus subjektsusest, vabadusest ja kehalisusest ei ole vastuoluline, vaid tahtlikult ambivalentne. See tähendab, et uuemates tõlgendustes on Beauvoiri subjekt oma saamises nii avatud tuleviku poole viskuv transtsendents kui ka objekt, keda võõrad transtsendentsid ületavad. Minu töö asetub just sellesse uuemasse tõlgendustraditsiooni, milles püütakse Beauvoiri eeskujul ambivalentsust taluda, mitte seda ilmingimata lahendada.

Simone de Beauvoiri käsitlusi soost, subjektsusest ja kehalisusest on transsoolisuse uuringutes siiani kasutatud vähe, olgugi et Toril Moi (1999: 78) märkis juba enam kui 20 aastat tagasi, et Beauvoir võib transsooliste inimeste kogemuse uurimisel avada huvitavaid perspektiive. Vahepeal on ilmunud ainult kaks akadeemiliselt tõsiseltvõetavat teksti, milles Beauvoiri ideid transsoolisuse mõtestamiseks kasutatakse: Alexander Antonopoulose 2017. aastal Beauvoirile pühendatud antoloogias ilmunud peatükk ja Elaine Blumi 2018. aastal ilmunud artikkel. Antonopoulos analüüsib oma käsitluses „Teise sugupoole“ esimest peatükki „Bioloogilised tõigad“ lähtudes transsoolise inimese vaatepunktist. Ta jõuab kummastavale järeldusele, et „Bioloogiliste tõikade“ näol on tegu Beauvoiri „post-transseksuaalse manifestoga“ (2017: 474) ning et see on kirjutatud trans-mehelikust subjektipositsioonist lähtudes (*ibid.*, 472-4). Tegemist on minu hinnangul problemaatilise ja meelevaldse järeldusega, mis ei võta arvesse alates 1990. aastatest ilmunud tõlgendusi Beauvoirist, ning mis langeb siin töös juba mainitud eelarvamusse, et Beauvoir tahtis olla (nagu) mees.

Blum püüab oma käsitluses Beauvoiri ambivalentsuse mõiste kaudu lahti mõtestada, miks me ühiskonnana kipume inter- ja transsoolisi kehasid märgistama häirivate ja ohtlikena. Ta väidab, et sooliselt ambivalentsed kehad võivad inimestele mõjuda häirivalt ja ärevust tekitavana, sest nad meenutavad meile, et keha iseeneses on ebaselge, mitmetähenduslik ja et inimesed omavad oma keha üle tegusust (2018: 572). Blum kasutab siin Beauvoiri ideed, et inimesed tihtipeale püüavad oma olemise ambivalentsuse eest

põgeneda ning oma enda tähendusloome võimekust eitada, et väita, et inimesed tahavad ka sugu näha teatud etteantud ja neutraalse asjana, mis kõiki kehasid ühtemoodi iseloomustada lubab (*ibid.*, 578-80). Minu käsitus on Blumi omale võrdlemisi sarnane, kuid ma soovin häirivuse ja ohtlikkuse asemel püüda lahti mõtestada asjaolu, et transsoolised inimesed ja kehad paistavad meile ilmnema vastuoluliste või lõhestatutena.

2.2. Ambivalentsuse kolm tähendushorizonti

Kuigi Beauvoir ei anna ambivalentsuse mõistele kunagi konkreetset definitsiooni, määratleb ta oma varastes eetilistes kirjutistes ambivalentsust kolme inimest iseloomustava vastuolu kaudu. Essees „Silm silma vastu“ kirjutab Beauvoir, et inimeseks olemise ambivalentsus väljendub asjaolus, et inimene eksisteerib nii vabaduse kui ka asjana, tema isikuidentsus on ajaliselt püsiv, aga ometi pole ta samastatav ei oma mineviku ega tuleviku „minaga,“ ning kuigi ta on oma subjektsuses teistest eraldatud, eksisteerib ta maailmas ikkagi koos teistega (Beauvoir 2004d: 258). Aasta hiljem, raamatus „Ambivalentsuse eetika,“ Beauvoir kirjutab, et inimene kogeb end korruga teadvuse ja kehana, ajalise ja ajatuna, ning subjekti ja objektina (Beauvoir 2015: 5-6).

Siin töös kasutan nende kolme ambivalentsuse grupeerimiseks mõisteid ruumilisus, ajalisus ja intersubjektiivsus. Ruumilisus all pean ma silmas seesmise ja välisuse ning teadvuse ja keha vahelist pinget inimkogemuses, ajalisuse all mineviku, oleviku ja tuleviku vahelist pinget, ning intersubjektiivsuse all indiviidi ja sootsiumi või „mina“ ja teise vahelist pinget. Minu tõlgenduses rullub Beauvoiri käsitluses inimkogemus lahti just nende kolme tähendushorisoni ristumisel, milles inimene on alati haaratud seesmise ja välisuse, mineviku ja tuleviku, ning enda ja teise vahele. Ambivalentsuse kolmetisel grupeerimisel järgin ma Beauvoiri uurijat Gail Weissi (2004: 282-3), kuid nende ambivalentsuste nimetamisel enda intuitsiooni. Minu hinnangul aitavad tähistused ruumilisus, ajalisus ja intersubjektiivsus ambivalentsuse erinevaid tähendusi paremini piiritleda, analüüsida ja rakendada. Vaatan järgmisena igat ambivalentsust eraldi.

„Ambivalentsuse eetikas“ märgib Beauvoir esiteks, et ühelt poolt mõistab inimene end puhta seesmusena, mis on kaitstud kõige välise ja kehalise eest, kuid teiselt poolt tajub inimene end välisuse ehk materiaalse kehana, mis asub maailmas ja mis on seeläbi väljapoole jääva maailma poolt ka mõjutatud (2015: 5). Inimene kogeb end ühelt poolt radikaalselt vabana kõigest välisest ja kehalisest ning teiselt poolt radikaalselt piiratud või isegi determineerituna nii endast väljapoole jäävate sotsiaalsete struktuuride kui ka oma

füüsilise keha poolt. Sellega peab Beauvoir silmas, et inimene on teadvus, kes võib refleksiooni kaudu vabastada end oma faktilisest ja kehalisest situatsioonist (*ibid.*, 73), kuid samal ajal on inimene ka materiaalne keha, kes ei saa lakata olemast osa maailmast (*ibid.*, 5). Gail Weiss (2004: 282) märgib, et refleksioon ei paku meile väljapääsu sellest faktilisest situatsioonist, millesse me oleme heidetud, vaid lihtsalt uut ja teistsugust vaatepunkti, mis võib muuhulgas pakkuda ka vahendeid selle situatsiooni muutmiseks või ületamiseks. Beauvoir ise kirjutab, et refleksioon lubab meil mõelda selle maailma üle, milles me ruumiliselt viibime, mitte et selle eest põgeneda, vaid et see seejärel „uueks luua“ (2015: 73). See tähendab, et me võime oma situatsiooni kõrvalt jälgida ja mõelda, millised võimalused meil on selle muutmiseks või ületamiseks.

Beauvoiri refleksiooni käsitluse ja tegelikult kogu tema ambivalenttsuse käsitluse juures on oluline see, et ta ei püüa kartesiaanlikku dualismiprobleemi lahendada ei materialismi ega idealismi kasuks. Ta ei püüa taandada inimest puhtaks kehaks ega ka puhtaks teadvuseks, vaid vaadelda nii teadvust kui keha sellisel viisil, nagu need meie elatud kogemuses ilmnevad – läbipõimunult. Inimene on teadvus, kuid teadvusena saab ta eksisteerida ainult kehalises kogemuses, ning kuigi inimene on tema keha, siis ta ei ole kunagi oma kehaga samatähenduslik. Beauvoir kirjutab ka arvustuses Merleau-Ponty „Taju fenomenoloogiale,“ et fenomenoloogia suurimaks panuseks on subjekti ja objekti, keha ja vaimu eristuse ületamine (2004c: 160). See tähendab, et Beauvoir samastas oma püüdlusi fenomenoloogilise projektiga laiemalt, mis püüdis keha ja vaimu dualismi ületada seda samal ajal paradoksaalselt jaatades. Keha ja teadvuse läbipõimumist inimkogemuses on tugevalt rõhutanud Bonnie Mann (2009: 80-1), kes kirjutab, et Beauvoiri kirjeldatud ambivalenttsus võrsub just asjaolust, et me oleme oma kehade kaudu loodusega ontoloogiliselt läbipõimunud: me oleme osa ja sõltume sellest maast, mis meid toidab, kuid mis samal ajal on meist midagi väga erinevat, väljaspoolset ja mis ei allu täielikult meie kontrollile.

Teiseks, lisaks asjaolule, et inimene kogeb end korraga keha ja teadvusena, seesmise ja välisusena, on selline kogemus ka ajaliselt laialivalgub (Beauvoir 2015: 5-6). Ajaline ambivalenttsus on Beauvoiri käsitluses peaasjalikult seotud isikuidentsust puudutavate küsimustega. Kui refleksioon aitab meil paradoksaalselt mõista, et subjektiks olemine tähendab eksisteerimist ruumis ja ruumina, siis ajalisus aitab meil mõista, et subjektiks olemine tähendab eksisteerimist ajas. Arvustuses „Taju fenomenoloogiale“ kirjutab Beauvoir, et ma saan eksisteerida subjektina ainult tänu sellele, et ma suudan luua minevikust, olevikust ja tulevikust seotud terviku (2004c: 163). „Ambivalenttsuse eetikas“

Beauvoir täpsustab, et tervik, mille inimene ajalise eksistentsi kaudu loob, on esiteks tema ise ja teiseks tema maailm (2015: 26-27).

Kui ajalisus aitab meil ühelt poolt eksisteerida tervikliku subjektina, kellel on minevik, olevik ja tulevik, siis teiselt poolt ajalisus ka dekonstrueerib seda terviklikkust. Inimene kannab endaga kaasas oma minevikku, mis on teinud temast selle inimese, kes ta on. Kuid olles alati orienteeritud avatud tuleviku poole, on ta mingites piirides vaba valima, kes ta võiks tulevikus olla (Beauvoir 2004d: 256-7). Sealjuures on tema saamine ettearvatu. Olevik või hetk on nende kahe ajalise horisondi ristumispunkt: minu olemise tähendus on tuletatud nii minu isikliku kui ka minu keskkonna ajaloo poolt, kuid need tähendused eksisteerivad minu jaoks ainult siin ja praegu; ma olen orienteeritud tuleviku poole, aga orienteeritud olen ma just nüüd. Sellest tingituna on inimest ka raske määratleda, sest ta eksisteerib alati selles pinges, mis ta on olnud, mis ta parasjagu on ning mis ta võiks olla.

Kolmandaks väidab Beauvoir, et inimeseks olemise ambivalentsus väljendub ka asjaolus, et inimene eksisteerib maailmas koos teiste endasarnaste subjektidega (2015: 6), kes on samuti mitmetahulised, keerulised, ambivalentsed ja vabad. Lisaks asjaoludele, et eksistents rullub lahti nii ajas kui ruumis, on eksistents ka korraga isiklik ja jagatud. Inimene eksisteerib Beauvoiri käsitluses maailmas kahel viisil: „ta on objekt, keda võõrad transtsendentsid ületavad ning ta on transtsendents, kes viskub avatud tuleviku poole“ (2004a: 111, tõlge minu). Beauvoiri käsitluses kogeb igaüks ennast subjektina: ta on iseolev ja teistest eraldiseisev indiviid, kellel on tema individuaalne tahe, soovid, ihad ja hirmud. Ta saab kogeda maailma ainult lähtudes oma ainulaadsest situatsioonist ja sellest lähtudes võib ta oma situatsiooni tajuda ka ainulaadsena. Kuid samal ajal inimene tajub, et ta jagab oma situatsiooni teiste endasarnaste subjektidega. Inimene on teadlik, et kuigi ta on enese jaoks subjekt, siis teistele paistab ta objekti ehk kehana, mille pind on suletud ja läbipääsmatu. „Igaüks meist kogeb ennast subjektina,“ Beauvoir kirjutab, „kuid teiste silmis olen ma ükskõik kes“ (2004a: 128, tõlge minu). Inimene on siin käsitluses nii iseolev indiviid kui ka osa laiemast kollektiivist, kellest tema enda subjektsus sõltub.

Tekstis „Pyrrhos ja Kineas“ toob Beauvoir välja, et teised inimesed loovad mu situatsiooni, milles ma saan oma vabadust realiseerida, ja vastastikkuse tunnustamise põhimõtte järgi olen mina osa teise situatsioonist (2004a: 126). Sellest järeldub, et vabadus muutub võimalikuks ainult suhtes teiste vabade indiviididega. Mirjam Hinrikus ja Kadri Simm on tabavalt välja toonud, et Beauvoiri järgi tuleks vabadust mõista eelkõige suhte, mitte nähtusena (2009: 815). Ma vajan teist, sest ma saan vaba olla ainult suhtes temaga, ning seda suhet iseloomustab spontaansus ja ettemääramatus, mis on vabaduse eeldusteks.

Teisisõnu, teine annab mu vabadusele tähenduse ja sisu. Kuid olulisel kombel võib teine oma vabaduses mu vabadust ka piirata. Sonia Kruks kirjutab, et subjektsuse intersubjektiivsus tähendab, et subjektiivne eneseks saamine on alati sotsiaalsete ja kultuuriliste protsesside poolt läbistatud (1992: 103). Subjektsus on korruga loodud ja loov (*ibid.*, 105). Intersubjektiivsesse situatsiooni asetatud subjektsus ei ole Beauvoiri käsitluses aga mitte ainult poorne ja suhteline, vaid ka praktiline: subjektsus on teistega koos ja teiste poole suunatud tegutsemisega lahutamatult seotud (*ibid.*, 99). Enne, kui ma küsin, kuidas Beauvoiri käsitluses kehaliseks subjektiks saadakse, annan ülevaate Beauvoiri ambivalenttsuse mõiste ontoloogilisest taustsüsteemist. See aitab vastata küsimustele, kuidas inimese ambivalenttsus on tingitud ja kuidas inimene sellele reageerib.

2.3. Ambivalenttsuse ontoloogiline struktuur

Inimeseks olemise ambivalenttsuse kirjeldamiseks eristab Beauvoir „olemist“ ja „eksistentsi.“ Siin viitab Beauvoir Jean-Paul Sartre'i inimesemääratlusele, mille järgi inimene on „olemise puudus“ [*manque d'être*], ja inimese eksistents enese olemise rajamise projekt, mis on määratud ebaõnnestumisele.¹⁴ Beauvoir tõlgendab Sartre'i ütlemas, et inimene on „olemine, kes teeb enesest olemise puuduse selleks, et olemine võiks olla“ (2015: 10, tõlge minu). Selle esmapilgul vastuolulise lausega ei pea Beauvoir (ega ka Sartre) silmas, et inimene kui enesele-olu [*être-pour-soi*] teeb enesest midagi, mida ta juba ei ole. Inimene ei ole Sartre'i määratluse järgi olemine, kes teeb enesest olemise puuduse selleks, et ta saaks olla olemas. Inimene kui enesele-olu juba on „olemise puudus,“ sest ta ei ole eneses-olu [*être-en-soi*], ta ei ole olemise endaga samatähenduslik, vaid asub olemisest alati natuke eemal, määratud transtsendentsiakti läbi olemist pidevalt ületama. Püüdlus teha enesest olemise puudus selleks, et olla olemas, on Beauvoiri jaoks ebaeetiline projekt, mida saab sooritada ainult halvas usus, ja selle tagajärjeks on eksistents, mis ei näe ennast osana inimeste kogukonnast ja seetõttu ei võta seda kogukonda oma tegutsemises ka arvesse (2015: 69-70).

Beauvoir (2015: 12-3) kasutab selle kogemuse kirjeldamiseks religioosse alatooniga terminit „eksistentsiaalne pöördumine“ [*la conversion existentialiste*] – ma mitte nii väga ei

¹⁴ Sartre kirjutab „Olemises ja eimiskis“ [*L'Être et le néant*, 1943]: „enesele-olu on ontoloogiliselt määratletud kui olemise puudus“ (2001: 565); ja „enesele-olu on korruga lakkamatu enese olemisena rajamise projekt kui ka selle projekti lakkamatu ebaõnnestumine“ (*ibid.*, 620, tõlge minu).

„tee enesest“ olemise puudust, kui võrd ma tunnen end olemise puudusena ära – s.t ma jaatan ennast sellena, kes ma olen, ja ma olen see, kes ma ei ole. Mis ma ei ole, on „olemine,“ ja mis ma olen, on „eksistents“ (*ibid.*). Pöördumise eesmärk on jaatada seda esmapilgul negatiivse tähendusvarjundiga olemise puudust millegi positiivsena, milleks on just nimelt eksistents.

Selles pöördumise või äratundmise aktis on läbikukkumine eeldatud. Kuigi ma tahaksin eksisteerida olemisena – s.t ma tahaksin olla Jumal, kes on enesele-olu ja enese-olu täiuslik süntees –, siis see tahe on määratud läbikukkumisele, sest ma saan eksisteerida ainult eksistentsina ehk enesele-oluna (2015: 11). Beauvoir kirjutab, et kuigi inimene ei saa eksisteerida ilma, et ta püüaks olla see, kelleks ta kunagi ei saa (puhas olemine, asi-iseeneses, Jumal), siis inimene võib eksisteerida selliselt, et ta tahab seda pinget ja seda ebaõnnestumist, mis selle pingega paratamatult kaasneb. Inimese „olemine on olemise puudus, kuid see puudus on olemas just eksistentsina“ (*ibid.*, 12, tõlge minu). Teisisõnu, kuigi inimene ei ole olemine ja tema püüdlused saada olemiseks on määratud ebaõnnestumisele, siis ta on olemas eksistentsina ning see iseeneses on midagi, mida tähistada. Eksisteerimine, erinevalt olemisest, tähendab enese olemises aktiivse rolli võtmist, enese ja teise vabaduse tunnustamist ja oma vastutuse aktsepteerimist. Just siit hakkavad Beauvoiri käsitluses eetilised küsimused ja probleemid lahti rulluma. Jumal kui olemine ei vaja ega saagi vajada eetikat, sest ta on see, kes ta on (*ibid.*, 9), aga inimese kui eksistentsi jaoks tähendab eetika eelkõige „vabaduse triumfi faktilisuse üle“ (*ibid.*, 48, tõlge minu). Inimene on alati rohkemat kui see, mis ta ükskõik millisel hetkel näib olevat: ta on transtsendents, „liikumine avatud tuleviku poole, projekt“ (*ibid.*, 110, tõlge minu).

Eetika kui selline on Beauvoiri (2015: 11) jaoks seotud tahte ehk intentsionaalsusega. Sellest lähtudes eristab Beauvoir ka kahte intentsionaalsuse laadi: esiteks on „tahe olla“ [*vouloir être*] ja teiseks „tahe olemist avada“ [*vouloir dévoiler l'être*]. Pöördumine olemise küsimusest intentsionaalsuse küsimuse poole lubab Beauvoiril liikuda ontoloogia juurest fenomenoloogia ja eetika poole, s.t kirjeldada seda, kuidas inimene reageerib oma ambivalentsele ontoloogilisele olukorrale, ning märkida inimeseks olemist mitte enam ebaõnnestumise, vaid õnnestumisena. Siin on oluline märkida, et kuigi Beauvoir kasutab ja viitab oma eetika rajamisel Sartre'i ontoloogiale, siis Beauvoir määratleb inimest ambivalentseks mitte seetõttu, et inimene ontoloogilisel tasandil seda on, vaid sest inimene kogeb end fenomenoloogilisel tasandil sellisena. Beauvoiri lähenemine on seega vähemalt antud tasandil üdini eksistentsiaal-fenomenoloogiline, sest inimeseks olemise ambivalentsus on tuletatud inimkogemuse uurimisest. Samas on Beauvoiri lähenemine ka eetiline, sest ta

ütleb, et sellest kogemusest – ja eelkõige asjaolust, et see kogemus on ambivalentne – on võimalik tuletada mingisuguseid eetilisi juhiseid selle kohta, kuidas maailmas koos teistega olla.

„Tahe olla“ tähendab Beauvoiri jaoks tahet olla see, mis inimene olla ei saa: olemise ja iseenesega identne. „Tahe olemist avada“ tähistab aga intentsionaalsuse laadi, milles inimene tunneb ära, et ta ei ole olemine ega saa olemist luua, aga et ta võib olemise tähendust avada. Beauvoiri käsitluses saab inimene „tahta olemist avada“ ainult seepärast, et ta on ise midagi muud kui olemine (2015: 11). Nende kahe intentsionaalsuse laadi suurim erinevus peitub selles, et kui esimene tähistab enda olemise determineeritusse uskumist, siis viimane tähistab vabaduse aktsepteerimist. Siit me näeme, et „olemise avamine on üleminek olemisest eksistentsini“ (*ibid.*, 30, tõlge minu). Beauvoir kirjutab, et kui inimene seob ennast maailmaga läbi „tahte olemist avada,“ siis inimese suhe olemisega lakkab olemast ebaõnnestumine, sest inimene ei saa ebaõnnestuda oma „tahtes olla,“ kui ta seda ei taha (*ibid.*, 23). Olemise puuduse äratundmise kaudu kisub inimene end maailmast justkui lahti, ta aktsepteerib asjaolu, et ta on maailmast eraldi ning seeläbi avab end maailmale ja maailma endale (*ibid.*). Eksistentsiaalse pöördumise läbi ma niivõrd ei kaota olemist (sest mul pole seda kunagi olnudki), kui võrd ma leian enda ees oleva maailma ja heidan end sellesse. Järjekordne pöördumine ontoloogiast (olemise küsimusest) fenomenoloogia (maailma, enda ja teiste kogemise küsimuse) poole.

Kuid nii nagu eksistentsiaalne pöördumine tähistab „olemise avamise“ kaudu pöördumist olemisest eksistentsi ja saamise poole, tähistab see ka pöördumist enda juurest teise poole. Eksistentsiaalse pöördumise kaudu tunneb inimene ära, et maailma tähendus ei ole etteantud ega muutumatu, vaid et tähendus on inimese loodud ning on alati loomises; kuid ta samas tunneb ära, et maailma tähendus on intersubjektiivne, et ta ei ole Jumal, kes saab oma suva järgi ise tähendust luua (2015: 13-7). Fredrika Scarth kirjutab, et eksistentsiaalne pöördumine tähendab Beauvoiri järgi leppimist sellega, et me ei suuda kunagi maailmale ise tähendust anda, vaid et me vajame selleks teisi (2004: 77-8). Intersubjektiivse ja kollektiivse tähendusloome tähistamiseks kasutab Beauvoir „üleskutse“ [*l'appel*] mõistet. Beauvoiri käsitluses on iga projekt justkui üleskutse, millega me pöördume teiste poole, lootes, et nad oma vabaduses tunnustavad meie projekte, annavad nendele tähenduse ja aitavad meil seda tähendust maailmas kehtestada (2004a: 136). Kuid kuna teised on vabad meie üleskutsetele vastama, siis on nad ka vabad meie üleskutsetele mitte vastama. Viimasel juhul meie projekt ebaõnnestub. Kuna me sõltume teistest, et meie eludel oleks tähendus, ning kuna teised on vabad nagu meie, siis ei kindlusta meile mitte miski, et

meil tõepoolest õnnestub „tähendust avada“ (Beauvoir 2015: 72-3). Sellest järeldub, et eksistentsiga kaasneb alati risk, mida ei ole võimalik täielikult maandada. Beauvoiri ambivalenttsuse käsitlusest saab tuletada seega kolm olulist paradoksi. Esiteks on inimese suhe tema endaga ambivalentne, sest inimene kogeb end korruga seesmise ja välisusena. Teiseks on inimese suhe maailmaga ambivalentne, sest ta on nii faktilisus kui ka vabadus, kes maailma faktilisusest pidevalt ületab. Ning kolmandaks on inimese suhe teistega ambivalentne, sest tema vabadus sõltub teistest, kes samas tema vabadust piiravad.

2.4. Kehaks ja subjektiks saamine

Üks oluline küsimus, mis mu uurimistöök kontekstis esile tõuseb, on, kuidas jõuda Beauvoiri ambivalenttsuse käsitlusest laiaulatuslikuma keha ja subjekttsuse käsitluseni. Nagu Laura Hengehold (2017a: 3) tabavalt märgib, siis Beauvoiri kirjeldusi erinevatest soolistest situatsioonidest ja soolisest saamisest ei saa kehalisust arvesse võtmata mõista. Kuid tõsiasi on see, et varasemates eetilistes kirjutistes Beauvoir meile seda otseselt ei paku. Beauvoiri kehakäsitluse formuleerimiseks peab pöörduma „Teise sugupoole“ (2011) ja „Taju fenomenoloogia“ arvustuse (2004c) poole. Kuid ka need tekstid avaldavad kehakäsitluse tuletamisel mõningast vastupanu. „Taju fenomenoloogia“ arvustus on lühike ja siin refereerib Beauvoir peaaugjalikult Merleau-Ponty ideid. „Teises sugupooles“ annab Beauvoir meile üldise kehakäsitluse asemel pigem ülevaate naise keha ja subjekttsuse situatsioonidest patriarhaalses maailmas. Kehakäsitluse kui sellise peab nendest tekstidest tükk tüki haaval kokku panema. Kuid nimetatud raskus on ka võti Beauvoiri keha käsitlusse. Nimelt, kehaline olemine on – vähemalt siiani – alati sooline olemine: kehad on alati sooliselt märgistatud ja kehalisuse fenomenoloogia ei saa sellest asjaolust ka kuidagi üle ega ümber (Bergoffen 2000: 98). Siin alapeatükis keskendun Beauvoiri keha käsitlusele ja püüan vaadata, kuidas Beauvoir seob omavahel subjekttsust ja kehalisust.

„Ambivalenttsuse eetikas“ käsitleb Beauvoir keha kahetiselt. Ta kirjutab, et ühelt poolt keha materiaalne füsioloogia loob meie maailmas olemise tingimused ja võimalused – ehk mida me üleüldse saame oma kehadega teha –, aga teiselt poolt ei ole keha näol tegemist „lihtsa faktiga“ [*fait brut*], mis determineeriks, mida kehadega tehakse (2015: 44). Seega, Beauvoiri käsitluses on keha materiaalsus vähemalt mingis mõttes antud, kuid see antus on ambivalentse loomuga. Tüüpiline mehe keha ei suuda sünnitada ja inimene, kes ei saa kasutada oma jalgu, ei pruugi olla võimeline kasutama treppi selle tavapärases mõttes. Kuid Beauvoir küsiks, mida sellised kehalised omadused ja nende antus üleüldse tähendab. Mees,

kes ei suuda sünnitada, enamasti ei taju oma suutmatust puuduse või veana, sest ta elab maailmas, milles mehed tavapäraselt ei sünnita (millest ei järeldu, et paljud mehed ei sünnita või et paljud mehed ei pruugi tahta sünnitada). Ratastoolis inimene ei saa minna trepist üles tavapärasel viisil, sest ta keha ei lase tal seda teha, aga trepid on samas loodud inimestele, kes ei ole ratastoolis. Seega, kas tema võimetus minna trepist üles ei viita tema keha puuduse asemel pigem treppide puudusele? Kuigi kehaline materiaalsus on antud, ei ütle see meile mitte midagi selle kohta, mida see antus konkreetses situatsioonis tähendab – kas seda kogetakse puuduse, võimekuse või mitte millenagi. Selle küsimuse vastus sõltub pigem maailmast, millesse kehad on heidetud. Maailma ja keha kokkupuutepunkt ongi täpselt see koht, millest me peame alustama, et mõista, mida Beauvoiri jaoks keha tähendab.

Beauvoiri eksistentsiaalse pöördumise mõiste pakub ühe võimaluse selle kokkupuutepunkti teoreetiliseks konstrueerimiseks. Eksistentsiaalse pöördumise kaudu tunneb inimene ära, et ta on olemise puudus ja ta aktsepteerib, et ta ei ole ega saa kunagi olema olemise, maailma ega iseenesega üks (2015: 12-13). Kuid paradoksaalselt just tänu sellele eraldatusele saab inimene avada end maailmale ja maailma endale (*ibid.*, 23). Maailm, teised ja ka minu enese subjektsus ning keha muutuvad mu jaoks kogetavateks asjadeks ainult tänu asjaolule, et ma olen nendest mingis mõttes eraldi. Teisisõnu, ma saan olla enda, teiste ja maailmaga suhtes, sest ma ei ole taandatav ühelegi neist. Kuid nagu ma elmises alapeatükis kirjutasin, siis see eraldatus sisaldab endas paratamatult riski. Kui ma olen teadlik enesest väljapoole jäävast maailmast, siis on see maailm teadlik ka minust. Nii nagu ma saan „tahta olemist avada,“ saavad teised tahta ka minu olemist avada. Võõrad vabadused võivad olla aga nii heatahtlikud kui ka pahatahtlikud. Nad võivad tunnustada mind subjektina ja seeläbi edendada meie mõlema vabadust, kuid nad võivad mu subjektsuse taandada ka objektiks või vahendiks teistele, ning seeläbi mu vabadust piirata.

Keha on siin kontekstis oluline, sest ma saan olla maailmas ja olla suhtes maailma ja teistega ainult seetõttu, et mul on keha, mis on „intentsionaalse koena“ taju kaudu teistele ja maailmale avatud (2004c: 162). Arvustuses „Taju fenomenoloogiale“ peab Beauvoir Merleau-Ponty suurimaks teeneks asjaolu, et ta säilitab inimkogemusele omase ambivalenttsuse. Ta kirjutab, et Merleau-Ponty inimesekäsitus ei ole duaalne, see ei püüa taandada inimest ei kehaks ega teadvuseks, vaid kirjeldada seda unikaalselt kogemust, milles teadvus, keha ja maailm on omavahel läbipõimunud (*ibid.*, 160). Ta lisab, et Merleau-Ponty on veenvalt näidanud, et inimese keha ei ole lihtsalt objekt, mis väljendab või sisaldab tema seesmist eksistentsi, vaid pigem, et eksistents realiseerib ennast kehaliselt (*ibid.*, 160-1). Beauvoir kirjutab, et kuna fenomenoloogia annab meile tagasi meie kehad, siis

fenomenoloogia annab meile tagasi ka maailma, mida me kehaliselt kogeme (*ibid.*, 161). Tänu sellele, et ma olen kehaline, saan ma teha maailma endale käepäraseks, isegi koduseks.

Sellest järeldeb, et inimeseks olemise ambivalenttsuse väljal ei saa faktilisust ja immanentsi samastada kehaga ning vabadust ja transtsendentsi vaimu või teadvusega. Ambivalenttsuse mõiste viitab küll inimeseks olemise kaksipidisusele (isegi reale kaksipidisustele), kuid inimeseks olemise juures on see kaksipidisus läbipõimunud. Faktilisus ja vabadus ei ole seostatavad inimese osadega kuivõrd inimene ei koosne osadest. Kuigi keha on kahtlemata objekt, mida saab kasutada instrumendina, et ehitada näiteks kodu, siis keha on paratamatult ka subjekt, mis „intentsionaalse koena“ teeb kodu kogemuse üleüldse võimalikuks. Millegi koduna kogemine eeldab kehalist ja intentsionaalset seotust selle millegagi ning see seotus on omakorda teatud kehaliste praktikate – nagu kodu loomise, kodu korrastamise või kodus olemise – saadus. Ma olen maailmas kehaliselt ja tänu oma kehale suudan ma teha maailma enda jaoks ka tähendusrikkaks ja koduseks.

Beauvoir käsitleb „Teises sugupooles“ ka sooliselt eristatud keha ambivalenttselt. Esiteks on Beauvoiri järgi keha kahtlemata objekt, mille materiaalsus loob subjekti jaoks teatud võimaluste horisondi ehk selle, mida kehaga saab teha (Beauvoir 2011: 21-49). Teiseks aga ei ole keha materiaalsusel tähendust iseeneses, vaid keha peab olema asetatud mingisugusesse kultuurilisse keskkonda, et saada tähenduslikuks (*ibid.*, 3-17). Sotsiaalsel väljal tuleb esile seega see, mida kehaga võib teha. Kolmas keha kogemushorisont Beauvoiri mõttes on subjektiivne, s.t. et Beauvoir rõhutab kehaks saamises ka isiklikku tegusust ehk seda, mida konkreetne keha tahab (*ibid.*, 47, 69). Keha tähendus sünnib Beauvoiri käsitluses nende kolme horisondi ristumisel, s.t. ma kogen oma keha alati suhtes sellega, mida ma füüsiliselt saan teha, mida ma sotsiaalselt tohin teha, ning mida ma ise tahan teha. Beauvoiri fenomenoloogilises analüüsis on oluline märkida, et neid kolme horisonti on väga keeruline üksteisest eristada, sest iga horisondi tähendus ja mõju tuleneb nendevahelisest suhtest ehk terviklikust situatsioonist, milles eksistentsi teostatakse (*ibid.*). Näiteks keha suudab füüsiliselt rohkem, kui talle on antud teda toetav keskkond. Ning kuigi kehade soolised tähendused on inimeste loodud, või ehk just selle pärast, et need tähendused on inimeste loodud, ei ole ükski indiviid vaba neid tähendusi omavoliliselt muutma (*ibid.*, 740). Sooliste tähenduste muutmine ja loomine eeldab sarnaselt muule tähendusloomele kollektiivset ja solidaarset maailmas tegutsemist.

Beauvoiri naise keha ambivalenttsust on tabavalt markeerinud Debra Bergoffen ja Bonnie Mann. Bergoffen kirjutab, et Beauvoiri käsitluses on sugu selle sotsiaalkultuurilises tähenduses küll konstrueeritud, kuid konstrueeritud siiski mingis mõttes materiaalse soolise

erinevuse põhjal (2000: 98-100). Selline käsitlus aitab Bergoffeni sõnul selgitada, miks patriarhaalne binaarne sooline süsteem on esiteks niivõrd levinud, ning teiseks, miks seda on nii raske muuta (*ibid.*). Bonnie Mann kirjutab, et Beauvoiri käsitluses ei ole looduse ja kultuuri suhe fenomenis „naine“ põhjus-tagajärg tüüpi suhe – milles looduslik sooline erinevus loob selle, mida peetakse naiselikuks või vastupidi –, vaid sattumuslik, s.t et naiselikkus ei ole tingitud looduslikust soolisest erinevusest, vaid on sellega ajaloolise sattumuslikuse tulemusel läbipõimunud (2009: 90-91). Kuigi Bergoffen ja Mann tõlgendavad looduse ja kultuuri suhet Beauvoiri naise käsitluses erinevalt, rõhutavad mõlemad, et Beauvoiri käsitluses ei ole binaarne sooline süsteem absurdne, vaid on võimalik ainult seetõttu, et meie kehade materiaalne füsioloogia tõepoolest lubab kehasid enamasti jagada kaheks binaarseks sugupooleks.

Tuleb märkida, et Beauvoiri soo ja keha käsitlus kahtlemata oli binaarne: tema jaoks oli inimese sooline jagunemine just kaheks sugupooleks ning just meesteks ja naisteks võrdlemisi iseenesestmõistetav bioloogiline asjaolu. Ta kirjutab näiteks:

Sugude jagunemine on bioloogiline tõik, mis pole seotud mingi punktiga inimkonna ajaloos. [...] Mees ja naine moodustavad terviku, mille osad on lahutamatud. (Beauvoir 1997: 19)

Beauvoiri seisukoht ei ole „Teise sugupoole“ kirjutamise aega ja konteksti arvestades üllatav. Kuid mitmed uurijad (nt Sandford 1999: 21) on siiski märkinud, et Beauvoiri resoluutsus selles küsimuses on huvitav, arvestades et ta oli intersoolisuse fenomeniga hästi kursis (vt nt Beauvoir 2011: 30). Samuti tundub, et Beauvoir võis olla skeptiline idee osas, et naine võiks kunagi saada meheks (või mees naiseks). Arutledes, kas naine võib naiselikkusest loobudes saada mehega võrdväärseks subjektiks, Beauvoir kirjutab „Teises sugupooles“: „isegi transvestiidil ei õnnestu muuta end meheks, ta jääb transvestiidiks“ (1997: 446). See tsitaat on võetud tekstiosast, milles on raske aru saada esiteks, kas Beauvoir tahab öelda, et barjäär, mis naist mehest eristab on eelkõige bioloogiline või sotsiaalne, ning teiseks, mida ta täpsemalt transvestismi all silmas peab. Siiski ilmestab Beauvoiri käsitlust soolisest jagunemisest uskumus, et ükski indiviid ei ole vaba seda barjääri omavoliliselt ületama või muutma. Beauvoiri tõlgendamise selles küsimuses teeb keeruliseks veel asjaolu, et ülal tsiteeritud tekstilõike tuleb lugeda koos tekstilõikudega, mis nendele vastu käivad, näiteks:

Nagu Merleau-Ponty õigesti täheldas, inimene ei ole loomulik liik: ta on ajalooline idee.¹⁵ Naine ei ole fikseeritud reaalsus, vaid saamine. (2011: 46, tõlge minu)

Samuti on selge, et „Teise sugupoole“ kokkuvõttes esitab Beauvoir oma nägemuse tulevikust, mida ta nimetab „androgüünseks maailmaks“ (2011: 778), milles sooline erinevus ei tohiks ette määrata kellegi maailmas osalemise võimaluste välja. Beauvoir võib seeläbi mõjuda vastuolulise teoreetikuna, keda soolise paljususe ja paindlikkuse eest võitlemisel kilbile tõsta. Kuid ma siiski usun, et Beauvoiri käsitus kehalisust, subjektsusest, soost ja intersubjektiivsest tähendusloomest lubab mul esiteks transsoolisust analüüsida, ning teiseks tõepoolest argumenteerida soolise paljususe poolt. Beauvoiri kasutus lubab mul ka markeerida, et kuigi sooliselt vabam maailm peaks olema eesmärk, siis praegust maailma iseloomustab siiski soolistes küsimustes binaarsus ja jäikus. Sellest aga pikemalt järgmises peatükis.

Selle alapeatüki kokkuvõtteks võib öelda, et inimese eksistents ei ole isegi subjekti enda jaoks läbipaistev, sest ta kogeb oma eksistentsi alati kehaliselt ja keha muutub kogetavaks alles kokkupuutel teiste inimeste ja maailmaga. Olles keha kaudu maailma ja teistega läbipõimunud, ning saades subjektiks kehaliselt, ei saa subjekti teadvus olla ka tema seesmise vabaduse, transtsendentsi või subjektsuse allikas. Keha ei ole faktilisus, mis takistab subjektsust, vaid keha võimaldab üleüldse subjektiks saamist. Kuid kehad on alati sooliste tähendustega koormatud. Arvestades et subjekti keha oli maailmaga tähenduslikus suhtes enne, kui ta sai teadlikuks, et selline asi nagu tema ise on olemas, tundub ka asjatu püüda leida subjekti seest mingit seesmist või autentset olemisviisi, mis jääks puutumata tema kehalisusest, teistest kehadest, sotsiaalsusest ja maailmast laiemalt. Samas, asjaolust, et subjektsus on võimalik ainult kehalises eksistentsis, ei järeldu, et subjektsus on taandatav kehale. Selle järelduse vältimiseks peame aktsepteerima täpselt seda, mida Beauvoir nimetab inimkogemuse ambivalentseks. Kuid mida see täpsemalt tähendab?

2.5. Ambivalentse aktsepteerimine

Beauvoir kirjutab „Ambivalentse eetikas,“ et me ei tohiks püüda varjata või ületada inimeksistentsile omast fundamentaalset ambivalentset, vaid me peaksime seda inimelu osana aktsepteerima (2015: 12). Selle peatüki lõpetuseks proovin veel vastata küsimusele,

¹⁵ Vaata Merleau-Ponty 2019: 275

mida see tähendab, et järgmises peatükis arutada, millised oleksid sellest tulenevad järeldused transsoolisusele konkreetsemalt. Gail Weiss kirjutab, et Beauvoiri ambivalenttsuse mõistet võib vaadelda Husserli määramatuse printsiibi edasiarendusena (2008: 30). Husserl kirjutab „Ideede“ esimeses köites, et inimese tajukogemust ümbritseb alati teatud määramatuse horisont, mille piirjooni ei ole kunagi võimalik päriselt kindlaks määrata (1983: 52). Husserli suhe määramatusesse jäi Weissi järgi aga kahetiseks. Ühelt poolt leidis ta, et kogetavaid fenomene iseloomustab teatud määramatus, mingi potentsiaalsus, mis on väljapool seda, kuidas mingi objekt on meile antud (Weiss 2008: 27-8). Teiselt poolt ta aga ei uskunud, et määramatus kuulub olemuslikult maailma kui sellise juurde, ning ta oli optimistlik, et fenomenoloogia kui teadus suudab ühel hetkel selle meie kogemusest ka hajutada (*ibid.*, 30).

Weiss toob välja, et Beauvoir, Camus ja Merleau-Ponty arendasid Husserli määramatuse printsiipi edasi kui midagi, mis kuulub inimeksistentsi juurde ja mida ei ole seetõttu võimalik ka lahendada või hajutada (2008: 30). Beauvoiri järgi tähendab maailmas olemine paratamatult ka maailmas osalemist, sest inimene saab end realiseerida ainult millegi tegemises (2015: 170). Beauvoiri huvitas määramatuse juures eelkõige selle eetilise dimensioon: kui inimeksistentsi jäävad alati iseloomustama teadmatus, määramatus ja mitmetähenduslikkus, siis kuidas hinnata, mis on õige, kasulik või hea? Weiss kirjutab, et ambivalenttsuse aktsepteerimine tähendab eksistentsiaalset pöördumist: see tähendab, et inimene aktsepteerib asjaolu, et kuna ta on olemise puudus, siis ei saa ta eksistentsil olla ka absoluutset tähendust või õigustust (2008: 32). Bonnie Mann omakorda rõhutab, et eksistentsi õigustamine ei ole Beauvoiri käsitluses võimalik üksinduses, vaid eeldab jagatud maailma, milles tegutsetakse teistega koos, teistega ja teiste suhtes (2012: 204). „Teises sugupooles“ Beauvoir kirjutab, et iga eksistents püüdleb transtsendentsiakti kaudu oma eksistentsi õigustamise poole (2011: 77), kuid on samas võimetu teostama end üksinduses (*ibid.*, 164). Inimene vajab oma eksistentsi õigustamiseks teisi, kuid kuna suhted teistega on alati ebakindlad, iseloomustab eksistentsi alati ka risk (*ibid.*, 163-4). Inimene leiab end seega maailmast, millega ta saab end siduda ainult millegi poole ja kellagagi koos või kellagagi suhtes tegutsedes. Mille põhjal inimene siis otsustab, mida ta teeb, kellega või millega ta end seob, ning kuidas ta oma valikut seejärel õigustab või põhjendab?

Eksistentsiaalse pöördumise oluliseks tagajärjeks on absoluutide eitus. Beauvoir kirjutab, et kui inimene loobub eksisteerimise kasuks tahtest olla, siis ta paratamatult loobub saavutamast ka ebainimlikku objektiivsust (2015: 13). Nii nagu Husserli fenomenoloogias iseloomustab teadvust suunatus millegi poole, nii saavutavad Beauvoiri järgi asjad endale

omase väärtuse ja tähenduse ainult läbi inimtegevuse (*ibid.*, 14). Eksistentsi iseloomustab seega suunatus maailma poole ja eksistents saab end maailmaga siduda projektide kaudu, mida üritatakse maailmas ellu viia. Selle äärmuslikult humanistliku eetika järelendus on, et inimene peab ise otsustama, kas ta tahab elada ja mis tingimustes ta tahab elada (*ibid.*). Kuid olles heidetud enda ja teiste, mineviku ja tuleviku, vabaduse ja faktilisuse vahele, peab inimene neid otsuseid tegema teiste loodud maailmas, mida ta üritab samas teistega koos uueks luua. Weissi järgi tähendab ambivalentsuse aktsepteerimine aktsepteerimist, et inimene ei saa maailmas olles vältida tegutsemist, ja kui ta tahab, et ta elul oleks tähendus, siis peab ta ennast täielikult pühendama projektidesse, millele ta ei leia kunagi absoluutset õigustust (2008: 32).

Weiss kirjutab samuti, et ambivalentsuse aktsepteerimine tähendab leppimist asjaoluga, et „mina“ on transtsendentsi ja immanentsi, subjektsuse ja intersubjektiivsuse, mineviku ja tuleviku vaheliste pingete saadus (2004: 284). Sellest lähtuvalt nõuab „ambivalentsuse eetika, et me jaataksime oma eksistentsi erinevaid aspekte, eriti neid vajadusi, nõudmisi ja ihasid, mis on üksteisega vastuolus“ (*ibid.*, 284-5, tõlge minu). See ei tähenda, et me suudame need vastuolud kuidagi lahendada: eksistentsi jäävad alati iseloomustama sisemised vastuolud. Pigem peame aktsepteerima seda ebaõnnestumist, mis saadab meie katseid taandada eksistents mingiks ühtseks tervikuks (*ibid.*). Nagu Beauvoir ise kirjutab, siis eksistentsiaalse pöördumise tagajärjel õpime seda ebaõnnestumist isegi tahtma (2015: 12). Ambivalentsuse aktsepteerimine tähendab seega ka loobumist püüdlusest omada selget, puhast ja vastuoludeta identiteeti.

„Moraalse idealismi ja poliitilise realismi“ lõpus pakub Beauvoir ehk kõige selgema vastuse küsimusele, mida ambivalentsuse aktsepteerimine ja sellega elamine tähendab. Ta kirjutab:

Inimene peab kaotama lootuse, et ta suudab ühel päeval tõmbuda oma seesmisesse puhtusesse, või et ta suudab suhtes mõne välise objektiga unustada oma „mina“ [...] Olla mitmeks kistud [*déchirement*] on hind, mida inimene peab maailmas olemise, oma transtsendentsi ja vabaduse eest maksma. [...] Tänu sellele on inimese teod aga osa maailma faktilisusest ja maailm, milles inimene tegutseb, tähenduslik. (2004b: 190-1, tõlge minu)

Beauvoir rõhutab, et inimene ei saa leida oma eksistentsile õigustust ei enda seest ega endast väljastpoolt. Inimesel ei ole puhast seesmust, mis ütleks talle, kes ta on, ning kuigi ta määratleb ennast väljapoole suunatud suhete ja projektide kaudu, siis ta ei saa oma vabaduse ja transtsendentsuse tõttu loota, et need suhted ja projektid sellele küsimusele lõpliku vastuse

annaksid. Ambivalentsuse või „mitmeks kistuse“ aktsepteerimine sisaldab endas seega ühelt poolt ääretut optimismi ja lootust. Sellest järeldeb, et inimese elu ei ole paratamatu ega ettemääratud, vaid inimene on ise vaba valima, kuidas ja kellega ta tahab maailmas olla. Kuid teiselt poolt on tegemist ääretult pessimistliku järeldusega, ja seda vähemalt kahel põhjusel.

Esiteks tähendab see, et iga valik on ebakindel, lõplikult õigustamatu ning et igat maailmas olemise viisi iseloomustab sattumuslikkus. Beauvoir leiab, et kuna meie eksistentsi sattumuslikkus ei juhi meid tähendusetusesse ega absurdi (2015: 139), siis on sattumuslikus midagi, mida tähistada (Weiss 2008: 32-3). Teiseks mõistab Beauvoiri eetika meid ääretult riskantsesse eksistentsi. Me ei ole maailmas üksi ja me vajame teisi. Me isegi sõltume teistest, et nad meie valikuid aktsepteeriks, neid õigustaksid ning nende tähenduse annaksid. Beauvoir kirjutab, et selline vastastikune sõltuvus on õigustatult hirmutav, sest see sisaldab endas alatist ebaõnnestumise võimalust, ning ebaõnnestumise hirm selgitab, miks paljud proovivad leida mingit kindlat baasi – kas enese seest või endast väljastpoolt –, mille kaudu oma eksistentsi õigustada (2015: 72-3).

Inimeseks olemise kogemus leiab aga aset just selle pinge või paradoksina, mida ei ole Beauvoiri hinnangul võimalik kunagi päriselt lahendada. Inimese ambivalentsus on lühidalt öeldes tingitud asjaolust, et inimene ei ole olemise ega iseenesega samane. Inimene on vabadus, kes sisaldab potentsiaali olla midagi muud, kui see, mis ta parasjagu faktiliselt on. Kuna inimene ei ole iseenesega samane, kuna tema loomus ei ole etteantud, vaid ta peab selle ise looma ja selle käigus iseendaks saama, siis saab inimene ka küsida selle kohta, kes see on, kes ta on, ja kuidas see keegi võiks oma olemist korraldada, või kuidas see keegi võiks olla? Kelleks – kui üldse millekski – võiksin ma saada?

3. Transsoolisuse fenomenoloogia poole

Aga kuidas tuleks siis küsimust esitada? Ja kõigepealt, kes me oleme, et seda esitada?

Simone de Beauvoir (1997: 28)

Mis on transsoolisuse fenomenoloogia? Transsoolisuse fenomenoloogia all võiks ehk mõista igasugust uurimust transsoolisusest, mille metodoloogiline lähtekoht on fenomenoloogiline. Tõnu Viik kirjutab, et fenomenoloogilise uurimuse fookuses on see, kuidas asjad end inimese kogemuses näitavad, mis on nende tähendus mingis konkreetses kogemusaktis, ning mis teeb antud kogemuse just selle konkreetsel kujul võimalikuks (2009: 216, 224). Fenomenoloogiline lähtekoht on, et tõe juurde pääsemiseks ei pea me minema asjade näilisuse (kuidas asjad end meile näitavad) taha, tegelikkuse juurde, vaid et tegelikkus saabki avalduda ainult selle kaudu, kuidas see end meile meie kogemuses näitab (*ibid.*). Gayle Salamon rõhutab samuti, et fenomenoloogia ei püüa avada seda, mis on peidetud, vaid lubada meil tõepoolest näha seda, mida me vaatame, kuid mis muidu jääks oma iseenesestmõistetavuses meie jaoks ehk märkamatuks (2018: 14-5). Võiks seega ehk öelda, et transsoolisuse fenomenoloogia on uurimus transsoolisusest, mis ei püüa määratleda seda, mis transsoolisus on, vaid uurida ja kirjeldada seda, kuidas transsoolisus meile maailmas olles ilmneb ning küsida, mis teeb need konkreetsed ilmnemised võimalikuks.

Mu töö esimese peatüki põhjal võib järeldada, et transsoolisus ilmneb meile erinevate vastuolude või mittevastavustena, olukordadena, milles subjekti sugu on antud mitmel erineval viisil, mis ei ole omavahel vastavuses. Mitmed fenomenoloogid, eriti Beauvoir ja Merleau-Ponty aga täheldasid, et maailm ja selles sisalduvad asjad ei avaldagi end meile ühetähenduslikult, vaid alati ebamääraselt. Bonnie Mann (2018: 56) kirjutab, et Beauvoiri fenomenoloogiline praktika erineb klassikalises fenomenoloogias kasutatavast eideetilisest reduktsioonist¹⁶. Beauvoir ei püüa leida seda, mis on mingile nähtusele olemuslik, vaid just näidata, et nähtused ilmnevad meile mitmetähenduslikult, et nende tähendus sõltub vaatepunktist, ning et mitmetähenduslikkust ning vaatepunktide paljusust ei ole võimalik taandada mingiks ühtseks olemuseks või üheks sõltumatuks perspektiiviks (*ibid.*). Merleau-Ponty käsitluses teeb meie kogemuse ambivalentsus võimalikuks selle, et maailma tähendus

¹⁶ Eideetiline reduktsioon on meetod, mille käigus fenomenoloog muudab oma kujutluses uuritava fenomeni omadusi ning jälgib, millised omadused jäävad eri variatsioonides muutumatuks, et selle põhjal otsustada, mis moodustab uuritava fenomeni olemuse (Ferrari *et al.* 2018: 4).

ei ole kunagi paika pandud, vaid et me võime õppida „maailma uuesti nägema“ (2019: 33). Beauvoiri käsitluses aga ei ole maailma tähendus kunagi neutraalne antus, vaid alati kollektiivne saavutus (2015: 139). Beauvoir aga ka täheldab, et kõik ei saa selles tähendus- ja maailmaloomes võrdselt osaleda ning et see ei teeni kõigi huve (2011: 650-1; 2015: 88-9). Siin peatükis püüan ma läheneda transsoolisuse käsitlustes leiduvatele vastuoludele Beauvoiri fenomenoloogilisest praktikast lähtudes, s.t esiteks küsida, et kui transsoolisus ilmneb meile vastuoluna, siis mis sellist ilmnemist võimaldab? Ning teiseks, millisena võiks see vastuolu meile ilmneda, kui me õpime seda Beauvoiri „ambivalentsuse eetikast“ lähtudes „uuesti nägema“? Mu põhiliseks metodoloogiliseks lähtekohaks on beauvoirilik idee, et me ei peaks neid vastuolusid lahendama või hajutama, vaid vastupidi vaatama, mida need vastuolud meile transsoolisuse kohta avaldavad.

3.1. Mida vastuolu mudel transsoolisuse kohta avaldab

Esmalt püüan seismuse ja välisuse, subjekti ja ühiskonna vahelisi vastuolusid analüüsida asetades need vastuolud üldise inimeseks olemise ambivalentsuse taustale, et seejärel küsida, mis neid vastuolusid transsooliste inimeste kogemustes ja transsoolisuse kirjeldustes tingib. Beauvoiri järgi on ambivalentsus ja sellega kaasnevad vastuolud, katkestused ja lõhestatuse tunne osa üldisest inimkogemusest, mille eest ei ole kellelgi pääsu. Kuna me kogeme iseennast korraka seestpoolt ja väljastpoolt, ajalisel tervikliku ja lõhestatuna, teistest eraldatu ja teistega seotuna, siis pole keegi meist iseenesega ka päris üks ega ka päris täpselt vastavuses nende väliste ootustega, mis meie peale on pandud. Veel enam, kuna välised ootused on meie peale pandud teiste poolt, kes on samuti seesmiselt lõhestatud, ning kes oma eraldatuses ei moodusta ühte sidusat ja terviklikku gruppi (välisust, ühiskonda), siis võivad ka meie peale pandud ootused olla vastuolulised.

Me ometigi siiski jagame teistega seda maailma, milles me oleme, ning meie suhteid teistega iseloomustab lisaks eraldatusele ka seotus, millega kaasnevad jagatud väärtused, tähendused, praktikad, asjad, mida me peame iseenesestmõistetavaks, ja asjad, mis nõuavad mõistetavaks tegemist. Viis, kuidas meie maailm on tähenduslikult organiseeritud – mis on iseenesestmõistetav ja mis on kummastav –, ei ole aga neutraalne ega universaalne. Tähendused on alati loodud mingi kollektiivi poolt, kelle olemist iseloomustab nii konkreetne ajaline kui ka ruumiline paigutus. Kõigil ei ole aga võrdväärset ligipääsu sellele maailma- ja tähendusloomele. Mõned saavad sellest osa võtta, teised aga mitte. Maailm on

tähenduslikult organiseeritud seega sellisel viisil, et see arvestab ja privilegeerib mingite inimeste vaatepunkte ja kogemusi, kuid võib teisi eirata või isegi alandada.

Beauvoir käsitleb „Teises sugupooles“ vastuolu, mis on kätketud patriarhaalses ühiskonnas naiseks olemisse: „Naiseks olemise keerukus seisneb konfliktis end olemuslikuna mõistva subjekti põhinõudmiste ja olukorra vahel, mis taandab naise ebaoluliseks“ (Beauvoir 1997: 31, tõlge kohendatud). Teisisõnu, ühiskonnas, mis on organiseeritud patriarhaalselt, võib naine tajuda oma naiseks olemist takistusena subjektiks saamisel ja olemisel. Siin on oluline märkida, et see vastuolu ei ole Beauvoiri käsitluses kätketud ei naise kehasse ega patriarhaalsesse ühiskonda, vaid see vastuolu on miski, mis tekib, kui naise kehaga subjekt püüab oma subjektsust kehtestada ühiskonnas, milles subjektiks olemist nähakse olemuslikult mehe kehaga seotuna. See tähendab, et see vastuolu on oma olemuselt sattumuslik. Me võime ette kujutada ja luua maailmu, milles naised seda vastuolu ei koge; ning me võime ette kujutada situatsioone patriarhaalses ühiskonnas, mis on selle vastuolu kogemisest vabastatud – näiteks mehe situatsioon või mingil olulisel viisil privilegeeritud naise situatsioon.

Beauvoiri käsitlusest järeldub, et kuna inimesed asustavad erinevaid situatsioone, kuna nad on domineerivate sotsiaalsete tähenduste ja praktikatega erinevates suhetes, siis nad võivad tajuda oma subjektsuse ja objektsuse vahelisi mittevastavusi ka erinevalt. Kuigi enda kogemine korruga subjekti ja objektina paistab olevat Beauvoiri käsitluses universaalne inimkogemuse struktuur, siis see avaldub inimkogemuses erinevalt, vastavalt sellele, kas ühiskondlik korraldus, millesse me oleme heidetud, pigem toetab meie subjektiks olemist või hoopiski taandab meid objektiks. Teatud situatsioonides võib vastuolu selle vahel, kellena me ise end näeme ning kellena teised meid näevad, muutuda eriti teravaks ning äärmuslikel juhtudel isegi väljakannatamatuks. Linda Martín Alcoff (2019: 269) on märkinud, et sellist tüüpi vastuolud on üldisemalt väga levinud erinevatesse marginaliseeritud sotsiaalsetesse gruppidesse kuuluvate inimeste kirjutistes.

Transsooliste inimestena võime end leida situatsioonidest, mis on sarnasel moel meie subjektsust piiravad. Me võime tunda, et oleme taandatud millekski, mis ei ole päris vastavuses sellega, kuidas ise end näeme või tahaksime näha. Me võime tunda, et meil ei ole sõnaõigust selles osas, kes me oleme teiste jaoks. Sellises olukorras võime end tajuda pigem objekti kui subjektina, pigem aheldatud minevikku kui olla orienteeritud tuleviku poole, pigem takerdunud oma faktilisse situatsiooni kui omada selle situatsiooni suhtes tegusust, ning pigem teistest eraldatu kui seotuna. Kui Beauvoiri käsitluses toimub subjektiks saamine faktilisuse ja vabaduse vahelises ambivalentsses suhtes, siis transsooliste inimeste kogemuses

paistab faktilisus vabaduse üle domineerivat. Ma väidan, et me ei pea soo ontoloogilise staatuse osas võtma mingit seisukohta, et väita, et sellist olukorda on keeruline ja tihtipeale väljakannatamatu taluda. Seda oleks keeruline taluda ka siis, kui olla mingil muul moel ebasobivasse keskkonda asetatud.

Selle kogemuse reaalsuse tunnistamiseks ei pea me ka eeldama, et inimese seesmine „mina“ on kuidagi etteantud, autentne, püsiv või välisuse suhtes autonoomne. Minimaalselt peame eeldama vaid, et inimene on võimeline iseennast ning oma soove mingil viisil kogema, ning et on võimalik, et sellel kogemusel puudub vähemalt mingites situatsioonides sotsiaalselt jagatud reaalsus. Minu hinnangul pakub Beauvoiri ambivalenttsuse käsitlus meile täpselt selle minimalistlikku raamistiku. Ilma et peaksime otsustama, mis see „mina“ on või kuidas see on tekkinud, võime oma kogemuse baasilt siiski järeldada, et me inimestena mitte ainult ei ole oma „mina,“ vaid oleme reflektiivselt ka teadlikud oma „minast.“ Seeläbi oleme teadlikud ka sellest, et meie ja välise maailma vahel on mingisugune katkestus: me oleme oma maailmaga küll tihedalt seotud, sellega isegi läbipõimunud, kuid me ei ole selle poolt siiski kunagi täielikult ette määratud. Seega on võimalik, et väline maailm võib meiega ringi käia viisil, mis on meie enda kogemusega iseendast väga erinev, sellega isegi mingit tüüpi vastuolus.

Beauvoiri ambivalenttsuse käsitluse valguses on seega võimalik järeldada, et transsooliste inimeste kogetud seesmuse ja välisuse, subjektsuse ja objektsuse vahelised vastuolud on osa üldisemast inimkogemusest. Samas, see konkreetne viis, kuidas transsoolised inimesed neid vastuolusid kogevad, on ajaliselt ja kultuuriliselt nii spetsiifiline kui ka sattumuslik. Transsoolised inimesed võivad seega neid vastuolusid kogeda, sest need kuuluvad inimeseks olemise juurde, kuid asjaolu, et transsoolised inimesed kogevad neid vastuolusid just sooliselt, ei ole iseeneses siiski paratamatu, vaid tingitud konkreetsest viisist, kuidas meie maailm on tähenduslikult organiseeritud. Aga kuidas meie maailm siis on tähenduslikult organiseeritud? See küsimus juhib meid võrdlemisi abstraktsest metafüüsilisest arutelust konkreetsema ühiskondliku tegelikkuse poole, millega transsoolised inimesed igapäevaselt silmitsi seisavad.

Ma väidan, et vastuolud, millena transsoolisus meile ilmneb, on tihedalt läbipõimunud paiksoolisuse normiga, mille all ma pean silmas meie ühiskonnas kehtivad soolisi uskumusi, et sugu on sünnipärane, et soo määramine toimub väliste suguorganite alusel, et sugu on binaarne, ning et sugu ütleb inimese kohta midagi eksistentsiaalselt olulist. Sealjuures määrab paiksoolisuse norm ära, millises omavahelises suhtes peavad olema keha, sotsiaalne sooline kuuluvus, sooline eneseväljendus ning subjekti isiklik sooline enesetunnetus.

Konkreetsemalt öeldes me eeldame paiksoolisuse normi järgides, et häbemega sündinud isik kasvab naiseks, et ta täidab sotsiaalselt naise rolli ning et ta samastab end mingil määral teiste naistega, s.t et ta ise määratleb või näeb end samuti naisena. Selline käsitlus paiksoolisuse normist on kahtlemata lihtsustav. Näiteks meie arusaamad sellest, mis on naiselik ja mis on mehelik, või mis on sobilik naisele ja mis on sobilik mehele, on pidevas muutumises. Kuid see ei muuda minu arust probleemi tuuma: asjaolu, et vaikimisi on kõik peenisega sündinud lapsed tulevased mehed ning häbemega sündinud lapsed tulevased naised. See ei muuda ka asjaolu, et intersooliste laste kehasid võidakse kirurgiliselt muuta, et nad sobituksid binaarsesse soosüsteemi (vt Fausto-Sterling 2000).

Beauvoir juhib „Teise sugupoole“ sissejuhatus tähelepanu kahele huvitavale probleemile: esiteks, et me peame naise määratluse kohta küsima („Mis on naine?“) olukorras, kus me mehe määratluse kohta ei pea küsima; ning teiseks, et me kipume naist määratlema lähtudes sellest, mis on tema eripäraks võrdluses mehega (1997: 11-5). Need tähelepanekud juhivad Beauvoiri järeltulejatele, et meie kujutlustes on mees justkui inimeseks olemise universaalne standard: kui meheks olemises on midagi iseenesestmõistetavat ja üldkehtivat, siis naiseks olemises on just midagi kummastavat ja eripärast (*ibid.*, 14-5). Selliselt ei ole naine ja mees niivõrd vastandid, kui võrd isegi mõneti erinevad kategooriad: „Kahe sugupoole suhet ei saa võrrelda elektri kahe eri poolusega – mees esindab ühtaegu nii positiivset kui negatiivset poolust [...] Naine seevastu esindab negatiivset poolust, ta on määratletud piirangute kaudu, ilma vastastikkuseta“ (*ibid.*, 14, tõlge kohendatud).

Beauvoiri tähelepanekuid saab minu hinnangul kasutada ka transsoolisuse ja paiksoolisuse mõtestamiseks. On võrdlemisi selge, et paiksoolisuse norm moodustab meie maailmas olemise tausta, see organiseerib meie maailmas olemise võimalusi ja tingimusi tähendusrikkal moel. Kuid ometigi võib paiksoolisuse normi olla isegi raske märgata, sest see paistab olevat midagi niivõrd iseenesestmõistetavat ja loomulikku. Kui vagiinaga sündinud lapsest kasvab naine, siis me ei pea seda kuidagi eripäraseks. Tegemist ei paista olevat olukorraga, kus mingid valikud oleks võinud laiali hargneda, kus oleks võinud olla rohkem kui üks võimalikkus. Kui paiksoolisus on iseenesestmõistetav, midagi, mida ei pea eraldi selgitama või põhjendama, siis transsoolisus selle vastandmõistena paistab seda lausa nõudvat. Transsoolisus ei sobitu iseenesestmõistetavalt sellesse tausta, milleks on meie jaoks paiksoolisus, ja seega peame transsoolisust ka kuidagi eraldi arusaadavaks tegema. Kui see laps ei kasva naiseks, vaid kellekski muuks, siis juhtub midagi, mis on ebatavaline ja ootamatu. Järsku oleme silmitsi olukorraga, mis nõuab mingisugust lahti mõtestamist, selgitamist ja harjumist.

Tulles Beauvoiri tähelepanekute juurde tagasi, siis transsoolisuse käsitlemine paiksoolisuse vastandmõistena paistab olevat samuti ebatäpne. Ühelt poolt on paiksoolisus ja transsoolisus tõesti võrreldavad, sest need mõisted kujutavad erinevaid viise, kuidas indiviidi kogemuses võivad tema soolisuse erinevad aspektid (anatomiline, juriidiline, sotsiaalne ja tunnetuslik) olla omavahel organiseeritud. Kuid teiselt poolt moodustab paiksoolisus meie jaoks ka selle, mis on eeldatav ja loomulik. Selles mõttes esindab paiksoolisus korraga nii negatiivset kui positiivset poolust. Transsoolisus esindab aga vähemalt veel praegu ainult negatiivset poolust: transsoolisus on olukord, milles soolisuse erinevad aspektid on vastavuses, mis on ootamatu. Võiks öelda, et sellises olukorras on isegi mingi mittevastavus või vastuolu: asjad ei ole nii, nagu me ootasime, nagu nad peaks olema.

Transsoolisuse mittevastavuse või vastuoluna nägemine tuleneb seega vaatepunktist ja kontekstist. Kui me näeme transsoolisust mittevastavuse või vastuoluna, siis see viitab, et meil on teatud ootushorisont selle suhtes, mida me vaatame, ning et see, mida me näeme, erineb sellest, mida me ootasime näha. Meie maailm on tähenduslikult organiseeritud sellisel viisil, et me ootame näha paiksoolisi inimesi: inimesi kelle anatomiline keha, sotsiaalne sooline identiteet, eneseväljendus ja isiklik sootunnetus on selles spetsiifilises konfiguratsioonis, millega me oleme harjunud. Näha inimest, kelle puhul see konfiguratsioon võib olla erinev, võib seega tekitada kummastust. Mulle näib, et paiksoolisuse norm on põhjus, miks me esiteks leiame end olukorrast, milles me peame transsoolisust kuidagi selgitama, põhjendama või õigustama,¹⁷ ning teiseks, miks me teeme seda selgitustööd toetudes mingile vastuolule või mittevastavusele. Transsoolised olemisviisid näivadki paiksoolisuse taustal sisaldavat endas mingit vastuolu või mittevastavust.

Minu hinnangul on seesmuse ja välisuse vastuolul transsoolisust kirjeldavates käsitlustes seega eelkõige selgitav või isegi õigustav funktsioon. Ma väidan, et see on katse teha transsoolisus arusaadavaks ja mõistetavaks nii transsoolistele subjektidele endile kui ka teistele. See on oluline, sest transsoolistel inimestel situatsiooni juurde kuulub veel vähemalt praegu oma lähedaste, tihtipeale ka võõraste, ning juriidilise soolise tunnustamise taotlemise puhul ka riiklike ja meditsiiniliste institutsioonide veenmine oma soolise kuuluvuse osas.

¹⁷ Eesti Inimõiguste Keskuse 2019. aasta LGBT teemalise avaliku arvamuse uuringu kohaselt uskus vaid 55% Eestis elavatest inimestest, et transsoolisus on olemas, ning üksnes 35% inimestest pidasid transsoolisust vastuvõetavaks (Eesti Inimõiguste Keskus 2019: 32-4). Märkimist väärib, et uuringus küsiti ainult binaarse soolise identiteediga transsoolistel inimestel kohta, millest võib järeldada, et mittebinaarsetel soolistel identiteetidel puhul on vastavad näitajad tõenäoliselt veelgi madalamad.

Kõige lihtsamalt öelduna on vastuolu näol tegu selgitusega, mis toimib väga hästi. Esiteks, nagu Beauvoiri ambivalentsuse käsitlusest selgub, me kõik suudame vähemalt hüpoteetiliselt ja vähemalt mingil määral samastuda selle kogemusega, et kes me paistame olevat, ei pruugi olla see, kellenä me ise ennast näeme või näha tahaksime. Teiseks selgitab nn vastuolu mudel transsoolisust lähtudes paiksoolisuse normist, vastates küsimusele, kuidas erineb transsoolisust sellest, mis on tavapärane, loomulik ja millega me oleme harjunud. Olles käsitlenud, millest võib olla tingitud vastuolul või mittevastavusel põhineva selgitusmudeli näiline adekvaatsus, vaatan järgmisena, milliseid probleeme see võib endaga kaasa tuua.

3.2. Vastuolu mudeli puudused ja piirangud

Esimeses peatükis esitasin ma rea erinevaid transsoolisuse raamistamise võimalusi, ning näitasin, kuidas transsoolisust kirjeldades on keeruline kui mitte võimatu mingit tüüpi seesmuse ja välisuse vastandust vältida. Prosseri (1995, 1998) ja Rubini (1998, 2003) käsitlustes ei matki seesmuse ja välisuse vastuolu keha-vaimu dualismi, vaid on oma loomult kehaline. Üldistades võib öelda, et mõlemad autorid käsitlevad transsoolisust olukorrana, milles subjekti seesmine, nn tunnetatud keha on tema välise kehaga mingit tüüpi binaarses vastuolus. Sellest lähtudes käsitlevad nad mõlemad soolist üleminekut teatud tüüpi toiminguna, milles välimine keha viiakse tunnetusliku kehaga kooskõlla. Kuigi Salamon (2010) väldib seesmuse ja välisuse ranget eristamist, käsitleb keha ja enesetunnetuse mittevastavust viisil, mis ei ole eriomane transsoolistele inimestele, ning ei käsitle kehalist enesetunnetust püsiva ega loomuliku antusena, on ka tema käsitluses transsoolisus olukord, milles subjekti sooline enesetunnetus ei vasta tema materiaalsele kehale.

Mu peamine mure nn kehapõhiste transsoolisuse käsitluste juures on see, et transsoolistele inimestele kehalise ebamugavustunde käsitlemine tunnetusliku ja materiaalse vastuoluna kannab endas sarnaselt meditsiinilistele käsitlustele ohtu seesmust, välisust ja nende vastuolu ontologiseerida. See tähendab esiteks omistada nii seesmusele kui välisusele mingi sisemine ühtsus, mille kaudu see vastuolu toimib; ning teiseks käsitleda seda vastuolu transsoolistele inimestele kogemuse paratamatut ja olemuslikku osana. Ma tegelen nende kahe probleemiga järgemööda. Esmalt väidan, et Beauvoiri käsitluses on nii seesmus kui ka välisus iseeneses lõhestunud, ning et nende käsitlemine lõhestatuna aitab minu hinnangul paremini kirjeldada transsoolistele inimestele igapäevaseid kogemusi.

Keha on Beauvoiri käsitluses ambivalentne. Selleks, et me saaksime keha kogeda, peab keha olema meie kogemuses kuidagi antud. Kuid keha on ka see, mis teeb kogemuse kui sellise üleüldse võimalikuks. Keha annab meile ühelt poolt kogemuse iseenda kehalisusest, kuid teiselt poolt annab keha meile ka kogemuse maailmast, teistest, asjadest ja nende intersubjektiivsest tähendusest. Keha on meie kokkupuude kõige sellega, mida me kogeme. Beauvoiri käsitluses ei suuda me oma keha kogeda lahus sellest, kuidas me kogeme kõike muud. Beauvoiri käsitluses oleks seega õigustatud küsida, kuidas saab kogemus kehast olla mittevastavuses keha endaga, kui meil ongi ligipääs kehale ainult sellisel kujul, nagu me seda kogeme suhtes oma võimaluste horisondiga, ehk sellega, mida me oma kehadega saame, tohime ja tahame teha.

Ometigi sellised vastuolud meie kogemuses tõesti ilmnevad. Nagu Salamon (2010: 33-4) tabavalt märgib, ilmnevad sellised vastuolud ka nende inimeste kogemuses, kes ei ole transsoolised, ning need vastuolud tõepoolest enamasti ei olegi seotud sooga. Ma võin näiteks arvata, et ma oskan väga hästi laulda, kuid see illusioon puruneks väga kiiresti, kui keegi näitaks mulle salvestust mu laulmisest. Üks viis, kuidas seda olukorda kirjeldada ning samal ajal vältida nn ontoloogilise objektivismi positsiooni, oleks tunnetusliku ja tegeliku lauluoskuse asemel rääkida erinevatest viisidest, kuidas ma võin oma lauluoskust kogeda. See tähendab, et mu kogemus iseendast ei ole ühtne, vaid ma võin iseennast kogeda erinevatel viisidel, ning need erinevad kogemused võivad olla üksteisega vastuolus. Beauvoiri ambivalenttsuse mõiste raamistikus tulenevad need erinevad kogemused asjaolust, et me ei ole seesmiselt ühtsed, vaid et me kogeme iseennast vastavalt sellele, millega me oleme suhtes, mis on meie kogemuse taust ning mida me parasjagu korda soovime saata. Kas me kogeme oma olemises mingit tüüpi vastuolu, sõltub seega meie situatsioonist.

Salamon (2010: 44-50) kirjutab lisaks kehalise enesetunnetuse ja materiaalse keha mittevastavusele ka nähtava keha ja „seksuaalse skeemi“ vahelisest mittevastavusest, s.t asjaolust, et inimene võib oma soolist keha tajuda viisil, mis erineb sellest, kuidas teised tema keha näevad. See tundub mu jaoks parem viis sellele mittevastavusele lähenemiseks, sest seeläbi muutub mittevastavus pigem perspektiivi küsimuseks. Samas, mulle näib, et nähtava-tunnetusliku eristus ei luba meil rahuldaval viisil kirjeldada, mis sellistes olukordades täpsemalt toimub, kui transsoolist subjekti nähakse sellena, kelleks ta ise ennast ei pea. Nähtava-tunnetusliku eristuse nõrkus tuleb minu hinnangul esile siis, kui me paneme Salamoni paljad kehad riidesse ja asetame nad sotsiaalsetesse situatsioonidesse. Mu enda kogemus transsoolise inimesena on mulle näidanud, et erinevad inimesed võivad näha erinevaid asju, kui nad mind vaatavad. Probleem ei ole teisisõnu ainult selles, mind võidakse

näha mehena, kuigi ma ise pean end naiseks, vaid selles, et osad inimesed võivad mind näha mehena, teised naisena ning võib olla ka inimesi, kes ei suuda mu soo osas otsustust teha. Need, kes näevad mind naisena, võivad teada, et ma olen transsooline naine, kuid ei pruugi. Sealjuures võin ma sattuda gruppi, kus kõik nimetatud vaatepunktid mu soole on esindatud. Samuti on oluline märkida, nagu transsooliste inimeste lähedased tihtipeale tunnistavad, et see, mida nähakse, võib ajas muutuda. Teisisõnu, transsooliseks inimeseks olemine sisaldab endas rida vastuolulisi kogemusi, kuid neid kogemusi on väga keeruline taandada mingiks kindlaks vastanduseks. Tunnetusliku ja materiaalse keha vastandus ei paista toimivat, sest me kogemegi materiaalsel keha tunnetuslikult, olgugi et me võime oma keha tajuda paljudel erinevatel viisidel. Nähtava-tunnetusliku vastandus ei paista samuti alati toimivat, sest nii tunnetus kui ka see, mida nähakse, sõltub konkreetsest situatsioonist, vaatepunktist, taustast ja see võib ajas muutuda. Keha nii subjekti kui objektina avaldab end seega liiga ebamääraselt, mitmetähenduslikult ja ambivalentselt, et seda käsitleda mingit tüüpi ühtse asjana.

Sellest järeldub, et seesmuse ja välisuse vastuolus on midagi üdini sattumuslikku, ning et me ei tohiks seda käsitleda mingisuguse paratamatu või loomuliku antusena. Millise pildi me saaksime, kui me konstrueeriks selle vastuolu allikaks Beauvoiri eeskujul subjekti ja tema maailma kokkupuutepunkti? Sellisel juhul me saaksime pildi, milles seesmuse ja välisuse vastuolu ei asu transsoolises subjektis, tema kehas ega maailmas, mida ta asustab. See vastuolu tekib situatsioonis, milles transsooline subjekt asustab maailma, mida iseloomustab paiksoolisuse norm. See on maailm, milles sugu määratakse sünnil, milles soo määramine toimub väliste suguorganite alusel, milles sugusid on ainult kaks, ning milles sugu määrab olulisel määral ära, kes inimesena ollakse. Beauvoirilik käsitlus lubaks meil transsooliste inimeste kogetud vastuolu kirjeldada sattumuslikuna. See lubaks meil ette kujutada ja luua maailmu, milles oleks transsooline võimalik olla ka seda vastuolu kogemata, näiteks maailm, mida ei iseloomusta range paiksoolisuse norm. Sellises käsitluses oleks ka transsooline identiteet sattumuslik, sest selline identiteet eeldab situatsiooni, milles subjekt ei suuda või ei taha mingil põhjusel asustada maailma sellel kindlal soolisel viisil, mis talle sündides ja kasvatusel käigus omistati.

Esimeses peatükis nimetasin ma teatud käsitlusi, mis tegelevad just subjekti ja tema maailma vahelise vastuoluga volutaristlikeks käsitlusteks. Nendes käsitlustes ei ole seesmuse ja välisuse vastuolu näol tegu ei psühholoogilise-anatoomilise, tunnetusliku-materiaalse ega tunnetusliku-nähtava vastuoluga, vaid subjekti eneseväljenduse ja seda eneseväljendust piiravate normide vahelise konfliktiga. Selliseid käsitlusi propageerivad

enamasti aktivistid, kes püüavad võidelda inimelusid piiravate normide vastu ning seeläbi luua maailma, milles transsoolised inimesed ei peaks seda intersubjektiivset vastuolu üleüldse kogema. Selliste käsitluste eeliseks on, et vastuolu käsitletakse sattumusliku ning ajutisena. Nagu Leslie Feinberg (1998: 69) kirjutab oma sünnisoo ja soolise eneseväljenduse erinevust kommenteerides: „Tegelikult loodan ma elada piisavalt kaua, et kuulda inimesi küsimas: „Miks ma üleüldse arvasin, et tegemist on vastuoluga?““

Kuid volutaristlike käsitluste oht peitub selles, et nendes võidakse käsitleda subjekti ja tema maailma seesmiselt ühtsete ja teineteise suhtes autonoomsetena. Mu poolt viidatud käsitlused paistavad ühelt poolt inimese soolist eneseväljendust ning selle eneseväljenduse all olevat tegusust käsitlema viisil, mis jätab mulje, et see tegusus eksisteerib mingil moel väljaspool sotsiaalseid norme, millele vastu hakatakse. Teiselt poolt käsitletakse neid sotsiaalseid norme võrdlemisi stabiilsete ja ühtsetena. Mulle näib, et kumbki seisukoht ei ole õigustatud, kuid ma tegelen ruumi kokkuhoiu mõttes ainult teise probleemiga. Ma kritiseerin nn volutaristlike käsitluste eeldust, et meie sotsiaalne maailm on ühtne, kasutades Juliet Jacques'i autoteoreetilist raamatut, mis on kirjutatud võrdlemisi volutaristlikult positsioonilt. Jacques kirjutab: „Ma ei tundnud, et ma olen lõksus vales kehas, vaid vales ühiskonnas, mis ei tahtnud, et ma oma keha muudaks“ (2016: 76, tõlge minu). Siin on huvitav märkida, et Jacques ütleb, et ta elab ühiskonnas, mis ei taha, et ta oma keha muudaks, kuid paar lauset varem kirjutab ta, et põhjus, miks ta ei tunne end vales kehas lõksus olevana, on see, et ta teab, et kui ta tahab, siis tal on võimalik oma keha muuta (*ibid.*, 75-6).

Jacques mõjub siin vastuoluliselt ainult seepärast, et ühiskond, milles ta elab ongi vastuoluline. See ühiskond sisaldab liikmeid, kes toetavad tema soolist üleminekut, kes teevad selle nii sotsiaalselt, juriidiliselt kui ka meditsiiniliselt võimalikuks, ning liikmeid, kelle jaoks selline saamine on mingil moel vale ja kes seetõttu püüavad seda takistada või vähemalt piirata. Ta elab seega ühiskonnas, mis korruga võimaldab soolist üleminekut toetavaid meditsiinilisi protseduure, kuid samas karistab sotsiaalselt inimesi, kes neid kasutavad. Tõepoolest, Jacques'i puhul maksis nende protseduuride eest isegi see sama ühiskond, mis ei taha, et ta oma keha muudaks. Kuid ühiskond, milles Jacques oma soolist üleminekut läbis – Inglismaa ühiskond –, ei olegi oma olemuses ühtne. See ühiskond sisaldab tahteid ja huvisid, mis on üksteisega vastuolus. Transsoolised inimesed võivad end seega paradoksaalselt tunda vastuolus maailmaga, mis samas teeb nende soolise kuuluvuse ja soolise ülemineku üleüldse võimalikuks. Niinimetatud volutaristlikud käsitlused ei võta seega minu hinnangul arvesse seda, kuidas transsooliste inimeste soolised saamised nii sõltuvad, on tingitud kui ka kujundavad ümber seda maailma, milles neid üleminekuid

läbitakse. Teisisõnu, voluntaristlikes käsitlustes on vastuolu kui selline sattumuslik, kuid selle vastuolu osapooled – subjekt ja teda ümbritsev ühiskond – näivad olevat sisemiselt ühtsed ja autonoomsed. Beauvoiri käsitluses oleksid nii subjekt kui ka ühiskond sisemiselt lõhestatud, ning just see lõhestatus teeks uute sooliste tähenduste loomise ning kehtestamise üleüldse võimalikuks.

Teiste inimeste ning sotsiaalsete suhete rolli transsooliste inimeste soolistes üleminekutes rõhutavad minu hinnangul just käsitlused, mida ma esimeses peatükis nimetasin sotsiaalsetel praktikatel põhinevateks. Nagu nende puhul selgus, siis tuleb välja, et isegi käsitlused, mis toetuvad soo ja transsoolisuse määratlemisel välisusele, ei suuda täielikult vältida seesmuse ja välisuse vastuolu. Kui välisus tähistas nendes käsitlustes sotsiaalseid soolisi praktikaid ja teiste subjektide tunnustust, siis seesmus transsooliste inimestele omast tegusust uut soolist kuuluvust küsida või nõuda. Teisisõnu, nendes käsitlustes iseloomustab transsoolisi subjekte mingisugune tahe või tegusus, mis ei ole vähemalt üdini välisuse poolt determineeritud ega piiratud. Nii nagu sugu on võimalik kellelegi omistada (olgu siis sünnil või igapäevasemas suhtluses), on sellest võimalik ka keelduda ning küsida uut. Nimetatud käsitlused tunduvad mu jaoks enamjaolt usutavad ja veenvad. Kuid küsimuseks jääb, kuidas seda korruga sisse- ja väljapoole suunatud tahet või tegusust teoretiseerida, ja mis saab siis, kui subjekt seda tegususest sotsiaalsel väljal kehtestama hakkab. Need küsimused juhivad meid õigustuse küsimuseni, mille lahkamisel proovin esiteks seda tegusust Beauvoiri vabaduse käsitluse kaudu teoretiseerida, ja teiseks ka markeerida, kuidas transsooline subjekt end sotsiaalsel väljal õigustab või kehtestab.

3.3. Eetilisema transsoolisuse õigustuse käsitluse poole

Üle-eelmises alapeatükis tõin välja, et transsoolisus paistab meile vastuolu või mittevastavusena paiksoolisuse normi tõttu. Kuna paiksoolisuse normist lähtudes on transsoolisi olemisviise vaja kuidagi selgitada, ning kuna paiksoolisuse normist lähtudes paistavad transsoolised olemisviisid sisaldavat mingit tüüpi vastuolu, siis on ka arusaadav, miks transsoolisust kirjeldatakse ja võidakse kogeda just vastuolu või mittevastavusena. Mu töö keskne probleem – vastuolu transsoolisuse kirjeldustes – paistab seega viitavat, et me vajame mingisugust õigustuse käsitlust, mis aitaks teha transsoolisust kultuuriliselt arusaadavaks, kuid mis samal ajal ei võtaks oma alusvaatepunktiks paiksoolisust. Kui transsoolisus paistab meile kummastavana ja vastuolulisena lähtudes just paiksoolisusest, siis mis juhtuks, kui me prooviks pöörata oma pilgu transsoolisusest eemale, paiksoolisuse

poole? Seeläbi me võiks ehk näha, et ka see, mis on tavapärane ja iseenesestmõistetav, võib mingites olukordades tekitada kummastust. Paiksoolisuse näiline normaalsus ja iseenesestmõistetavus võib tekitada küsimusi just transsoolisele inimesele, kes ei sobitu sellesse normaalsusesse iseenesestmõistetavalt. Ta võiks küsida, kuidas on võimalik, et nii keerulises, mitmetähenduslikus ja avatud maailmas, on nii paljude inimeste kehad, enesetunnetused, sotsiaalsed identiteedid ja ihad just sellises vahekorras, mida võiks nimetada paiksoolisuseks ja heteroseksuaalsuseks?¹⁸ Miks käsitletakse nendest erinevaid vahekordi vastuolulistena?

Beauvoiri ambivalenttsuse mõiste kontekstis võib väita, et see, mis on iseenesestmõistetav, normaalne ja tavapärane, on iseenesest sattumuslik. Maailmas kehtivate tähenduste sattumuslikkusest ei saa aga järeldada nende absurdsust ega mõttetust, vaid lihtsalt asjaolu, et tähendus on miski, mida on vaja teistega jagada, mida on vaja kehtestada ja mille eest on võib-olla vaja võidelda; ning see, milline tähendus saab kehtestatud domineerivana ja milline mitte, ei ole ette antud ega paratamatu (Beauvoir 2015: 139). Samuti ei järeldu tähenduste sattumuslikkusest, et kehtivad soolised tähendused ei ole kuidagi seotud inimeste kehadega: nagu ma märkisin eelmises peatükis, siis kehade materiaalne füsioloogia võib Beauvoiri järgi piirata, millised tähendused on üleüldse võimalikud. Samas, kehade materiaalne füsioloogia ei määra ära, mida kehad sotsiaalsel väljal tähendavad. Kehad on ambivalenttsed just selles mõttes, et neil võib olla mitu omavahel võistlevat tähendust; ning et me võime nende puhul avada uusi tähendusi.

Paiksoolisus iseenesest ei ole ambivalenttsuse mõiste järgi seega mõttetu, juhuslik ega absurdne viis kehasid, sotsiaalseid soolisi identiteete ning enesetunnetusi organiseerida – meie kehad tõepoolest võimaldavad paiksoolisi identiteedikategooriaid. Kuid see ei tähenda, et paiksoolisuse kaudu omistatakse inimestele sooline identiteet, mis on selge, puhas ja vastuoludeta. Kui see oleks nii, siis ei oleks transsoolisus tõenäoliselt võimalik. Transsoolisuse perspektiivist vaadatuna tähistab paiksoolisuse sattumuslikkus aga seda, et paiksoolisus ei ole kindlasti ainus võimalik viis inimeste kehasid, sotsiaalseid soolisi identiteete ning enesetunnetusi organiseerida. Maailma tähenduslikkust saab avada ka teistel viisidel. See tähendab, et me võime kehtivatele tähendustele esitada väljakutseid ning luua uusi viise sugu organiseerida. Selliselt lähenedes ei oleks küsimus enam, kuidas me võiksime

¹⁸ Selline küsimuseasetus on võetud Sara Ahmedi raamatust „Kväärifnomenoloogia“ [*Queer Phenomenology*], milles Ahmed muuhulgas küsib, kuidas on võimalik, et just heteroseksuaalne paar on niivõrd levinud sotsiaalse koosluse vorm (Ahmed 2006: 79-92).

transsoolisi identiteedivorme selgitada viisil, mis näitaks, et need on loomulikud ja normaalsed, vaid kuidas me võiksime neid identiteedivorme tähendustena maailmas avada ja kehtestada. See on beauvoiriliku lähenemise positiivne sõnum: maailm on vähemalt potentsiaalselt transsooliste olemistele ja saamistele avatud. Kuid beauvoirilikul lähenemisel on ka teine külg, mis aitab mõista, miks uute sooliste tähenduste kehtestamine on nii individuaalsel kui ka ühiskondlikul tasandil niivõrd keeruline ja vaevanõudev tegevus.

Siin on oluline märkida, et Beauvoiri ambivalentsuse mõiste järgi on ka transsoolised identiteedivormid sattumuslikud, need ei ole etteantud ja need nõuavad vähemalt sotsiaalsel tasandil nii loomist kui ka kehtestamist. See ei tähenda, et transsoolisusel ei pruugi olla kultuurivälist algupära. Minu hinnangul ei saa Beauvoiri käsitlusest järeldada ei seda, et sooline identiteet on sünnipärane ega seda, et see on puhas sotsiaalne konstruktsioon. Ma arvan, et see küsimus ei ole isegi oluline, sest isegi kui transsoolised inimesed sünnivad oma sooliste identiteetidega, siis sotsiaalsel väljal on neid identiteete ikkagi vaja avada ja kehtestada. Ma väidan, et see on see, mida me transsooliste inimestena sooliste üleminekute kaudu ka teeme: me avame uusi maailmas olemise viise, me esitame teistele üleskutseid, lootes, et nad võtavad need vastu ning seeläbi avardavad nii enda kui ka meie vabadust maailmas olla.

Beauvoiri ambivalentsuse käsitlusest tuleb seega välja, et inimese eksistents ja selle tähendus ei ole talle ette antud, vaid ta peab selle loomes osalema. Beauvoir nimetab seda protsessi eksistentsi õigustamiseks, mille all ta peab silmas oma elule mõtte ja tähenduse andmist. Beauvoir kirjutab, et kuna meie eksistentsil puudub etteantud mõte ja tähendus, ning kuna me vajame, et meie elul oleks mõte ja tähendus, siis on igäüks meist ka heidetud olukorda, milles me püüdleme oma eksistentsi õigustamise poole (2011: 77). Inimene ei suuda oma eksistentsi õigustada ega teostada aga üksinduses, vaid ta vajab selleks teisi (*ibid.*, 164); ning eksistentsi ei saa õigustada olemise, vaid saamise ja tegutsemise kaudu (*ibid.*, 279). Samal ajal on aga selge, et keegi meist ei sünni tühja kohta: kuna me sünnime teiste inimeste keskele, siis me leiame end maailmast, mis juba on tähendustega koormatud. Sugu on üks sellistest tähendustest, mis on meile juba sündides ette antud ja mis mõjutab meie elu viisidel, mis ei ole kunagi täielikult meie kontrolli all. Mulle tundub, et kuigi sugu ei ole midagi sellist, mis on paika pandud selles mõttes, et seda ennast või selle tähendusi ei võiks muuta, siis paistab, et sugu on tähenduslikult niivõrd tihke, et selle muutmine on raske. Kuna sugu on tähenduslikult tihke just intersubjektiivses või sotsiaalses mõttes, siis ei saa ka sooliste tähenduste muutmine olla individuaalne, vaid nõuab kollektiivset pingutust.

Tõepoolest, see nõuab teiste, eriti nende inimeste vaatepunktide muutmist, kelle jaoks paiksoolisuse norm on iseenesestmõistetav.

Beauvoir kirjutab, et inimest iseloomustab vabadus, mis tähendab, et inimene ei ole oma saamises kunagi ettemääratud, vaid ta võib välistele normidele reageerida viisidel, mis on ettearvamatud, ning mis seeläbi avavad maailmas uusi olemise ja saamise vorme. Kuid Beauvoiri käsitluses ei asu vabadus inimese sees, vaid sünnib kahe või enama subjekti, või subjekti ja maailma vahelises suhtes. Vabadus asub teisisõnu seesmuse ja välisuse vahel. Tähendusloome on Beauvoiri järgi kollektiivne akt, mis tähendab, et oma olemises ja saamises olen ma alati sõltuv teisest, nii nagu teine on sõltuv minust. Seda sõltuvust transsooliste inimeste soolistes üleminekutes aitavad markeerida Beauvoiri ambivalentsuse kolm tähendushorizonti. Selleks, et ma saaksin mõnda soolist identiteeti enda omaks tunnustada, peab see identiteet olema mulle ruumiliselt, ajaliselt ja intersubjektiivselt käeulatusse antud. Kuna subjekt ei saa uusi soolisi tähendusi üksi luua, eeldab mingi soolise identiteediga samastumine nii selle identiteedi sotsiaalset olemasolu või võimalikkust kui ka subjekti võimet liikuda endast väljapoole ja asustada uusi sotsiaalseid positsioone. Lisaks eeldab mingi soolise identiteediga samastumine teiste tunnustust, kes aitavad subjekti seesmuses toimuva samastumise akti tuua väljapoole, anda sellele sotsiaalselt jagatava sisu. Ilma välise reaalsuseta oleks subjekti sooline identiteet seega määratud immanentsi, puudusesse ja tühjusesse. Subjekti sooline kuuluvus on seega seesmuse ja välisuse, mineviku ja tuleviku, „mina“ ja teise vahelise suhte tulemus, milles subjekt omab küll tegusust, kuid see tegusust on sõltuv ja tingitud teistest ja maailmast, mida asustatakse.

Beauvoir kirjeldab subjektiks saamist ambivalentsuse mõiste kaudu. See tähendab, et subjektiks saamist tuleks mõista suhtena: subjektiks saamine toimub suhtes iseenda (sh oma kehaga), oma ajaliste horisontide, teiste, ühiskonna ja maailmaga üldisemalt. Sellises saamises on ruumilisus, ajalisus ja intersubjektiivsus omavahel läbipõimunud. Maailm, nii nagu Beauvoir seda kirjeldab, on korraga isiklik ja jagatud, ruumiline ja ajaline, materiaalne ja sotsiaalne. Kuna me oleme maailmas ja eksisteerime endale ja teistele, nii ajas kui ka ruumis, nii materiaalsete kehadena, kes täidavad ruumi, kui ka sotsiaalsete ideedena, kes eksisteerivad ainult sotsiaalsete suhete sõlmpunktidenä, siis „mina“ on ka korraga isiklik ja jagatud, ruumiline ja ajaline, materiaalne ja sotsiaalne. Me kuulume korraga endale ja teistele.

Probleem on aga selles, et meie suhted teistega on alati ebakindlad. Teine võib näha mind subjektina, kellega koos maailma ja tulevikku luua, kuid ta võib näha mind ka objektina, kelle vabadust omakasupüüdlikult piirata. Miski ei garanteeri meile seega, et meil

õnnestub oma eksistentsi õigustada. Ma võin transsoolise inimesena seega püüda oma soolist identiteeti siin maailmas kehtestada, kuid kui teised inimesed ei tunnusta seda ega anna sellele mingit jagatavat sisu ja tähendust, siis mu püüde takerdub paratamatult immanentsi. Kuna mu sooline identiteet on sattumuslik, sellel puuduvad kindlad alused väljaspool seda intersubjektiivset keskkonda, milles ma oma eksistentsi teostan, siis ma vajan teisi, et mu sooline kuuluvus muutuks jagatud tähendusena sotsiaalselt reaalseks. See ka põhjendab, miks transsooliste inimestele jaoks on nende soolise identiteeti avalikustamine ja teiste tunnustus niivõrd oluline.

Uute tähenduste kollektiivset avamist võiks minu hinnangul kirjeldada radade loomise kujundi kaudu, nagu seda on teinud Sara Ahmed (2006: 19-20) ja Naomi Scheman (2016: 213-4). Mõlemad autorid rõhutavad, et ühelt poolt võivad sissetallatud rajad näidata seda, kuidas inimesed avalikus ruumis liiguvad. Kuid teiselt poolt võivad rajad ka mõjutada inimeste liikumisvalikuid, sest juba sissetallatud rajal võib tihtipeale olla mugavam ja kergem liikuda kui n-ö metsikul maastikul. See aga ei tähenda, et inimesed ei pruugi luua uusi radu, mis on nende jaoks mingis mõttes mugavamad läbida või mis viivad neid mõnda teise kohta. Nad mõlemad rõhutavad samuti, et uute radade loomist võiks kirjeldada sotsiaalse tegevusena, sest raja loomise õnnestumine eeldab, et teised inimesed tunnevad samuti ära, et see uus rada on neile mingis mõttes parem, ja et nad on nõus seda üha uuesti ja uuesti sisse tallama. Raja sisse tallamine eeldab, et on ka teisi rändureid, kes seda teekonda meiega jagavad. Scheman kirjutab eriti tabavalt: „rada on sotsiaalne konstruktsioon, mitte individuaalne saavutus“ (2016: 214, tõlge minu). Radade loomise kujund sobib tähenduste avamise kirjeldamiseks ka sellel põhjusel, et igale poole ei pruugi olla võimalik rada luua, ning kui mingil varem sissetallatud rajal enam ei käida, siis see kasvab kinni. Uute sooliste tähenduste loomine on minu hinnangul ja kogemusel midagi sarnast. See nõuab kollektiivset pingutust, seda ei ole võimalik teha üksi, kuid kui see õnnestub, siis see muudab seda maastikku, millel me oma elusid elame.

Ma usun, et selline õigustuse käsitus on vastavuses sellega, kuidas transsoolised inimesed sotsiaalsel väljal oma soolisi identiteete avavad ja kehtestavad. Ma ei väida, et tegemist on õigustuse käsitlusega, mis peaks olema meie normatiivne ideaal. Ma arvan, et transsooliste inimeste aktsepteerimise hakkamine on võtnud liiga kaua aega ja nõudnud liiga palju ohvreid. Ma leian, et seda aktsepteerimist on taotletud retoorikaga, mis on taandanud transsoolised inimesed kas ohvriteks, haigeteks või kuritegelikeks inimesteks. Koorem, mille selline soolise identiteedi õigustamine indiviidi peale asetab, on liiga raske kanda. Samuti ei kohelda sotsiaalsel väljal kõiki ühtemoodi, ning see, millised võimalused sooliseks

tunnustamiseks on isikule võimalikud, sõltuvad nii tema elukohast, klassist, rassist jpm asjaoludest. Probleem paistab mu jaoks olevat aga see, et meil transsooliste inimestena lihtsalt ei ole muud viisi oma eksistentsi õigustamiseks. Sellest järeldub, et me peame nägema vaeva, et meist järgmistel põlvkondadel oleks kergem, et neil oleks rohkem radu, millel kõndida, ning et neil oleks kergem etteantud rajast kõrvale astuda. Transsooliste inimeste soolised saamised ei toimu minu hinnangul seega arstide kabinettides, operatsioonilaudadel ega subjektiivsetes sisekaemustes – kuigi need võivad sellistes saamistes äärmiselt olulist rolli mängida –, vaid eelkõige maailmas, milles me oleme ümbritsetud nende poolt, kes teevad meie elud tähenduslikuks. See tähendab, et maailm on avatud transsooliste olemisviisidele mitte seetõttu, et meil on võimalik tõestada, et transsoolisus on faktiliselt olemas, vaid seetõttu, et transsoolisi olemisviise on võimalik tähendustena maailmas kollektiivselt avada.

Beauvoiri ambivalentsuse taustal ilmneb, et transsoolisuse kirjeldamisel ei ole praegu võimalik täielikult vältida vastuolu või mittevastavust, sest transsoolisus ja sellega kaasnevad tähendused on domineerivate sooliste tähendustega mingil moel siiani vastuolulises suhtes. Sellest aga järeldub, et vastuolud on transsoolisusega seotud sattumuslikult ning et me võime ette kujutada ja püüelda maailmade poole, milles transsoolisust ei peaks kogema ega kirjeldama primaarselt vastuolu kaudu. Küsimuse, kas transsoolisuse kogemuse juures oleks midagi eripärast ka väljaspool paiksoolisuse normi, jätan ma avatuks, sest ma ei leia, et sellele küsimusele oleks võimalik praegu vastata. Beauvoirilikus käsitluses võiks transsoolisust seega mõista maailmas olemise viisina, mis on ühelt poolt tingitud nii paiksoolisuse normist kui ka selle normi sattumuslikkusest ja seesmistest vastuoludest, ning mis teiselt poolt üritab seda normi ümber kujundada või seda isegi ületada. Paiksoolisuse normi ümberkujundamist ja ületamist tuleks mõista aga kollektiivse tähendusloomena, sest paiksoolisuse norm on liiga jäik ja tugev, et keegi meist suudaks selle haardest üksi vabaneda. Vabanemine peab toimuma kollektiivselt, see peab hõlmama nii neid, kelle jaoks paiksoolisus on kummastav, kui ka neid, kelle jaoks see on iseenesestmõistetav. See tähendab aga seda, et oma soolistes saamistes ei ole me kunagi üksi, vaid alati orienteeritud teiste poole, kes teevad meie elud tähenduslikuks.

Kokkuvõte

Mu magistritöö uurimisprobleemiks oli, et kui vaadata erinevaid transsoolisuse käsitlusi – nii meditsiinilisi, autobiograafilisi kui ka humanitaar- ja sotsiaalteaduslikke –, siis jääb silma, et transsoolisust kirjeldatakse mingit tüüpi vastuolu või mittevastavuse kaudu. Kõige tuntum näide sellest vastuolust peitub metafooris „sündinud vales kehas,“ milles subjekti psühholoogiline sugu ei vasta tema füüsilisele soolisele kehale. Samas, ka kaasaegsemad käsitlused toetuvad transsoolisuse kirjeldamisel mingit tüüpi vastuolule. Näiteks tänapäeval määratletakse transsoolisust üha enam olukorrana, milles inimese sooline identiteet või tema sooline eneseväljendus erineb sellest, mis on talle sünnil omistatud soost lähtudes eeldatav. Mu uurimistööst selgus mulle endale üllatuseks, et vähemalt praegu ei saagi transsoolisust ilma mingit tüüpi vastuoluta, mittevastavuse või konfliktita rahuldaval ja arusaadaval viisil kirjeldada.

Siin töös üritasin ma seda vastuolu kaardistada ja mõtestada, et paremini mõista, miks me kaldume transsoolisusest mõtlema, seda kogema ning seda kirjeldama mingit tüüpi vastuolu kaudu. Mu teoreetiliseks lähtekohaks oli Simone de Beauvoiri ambivalentsuse [*l'ambiguïté*] mõiste. Seda eelkõige põhjusel, et Beauvoiri ambivalentsuse mõiste lubas mul oma uurimisprobleemi üleüldse märgata, ning Beauvoir kasutab ambivalentsuse mõistet just vastuoluliste kogemuste kirjeldamiseks. Kui ma alguses uskusin, et ambivalentsuse mõiste kaudu on võimalik luua käsitlus transsoolisusest, mis seda vastuolu väldib, siis uurimistöö käigus sai selgeks, et ambivalentsuse mõiste seda siiski teha ei luba. Samas, mulle tundus, et selle mõiste kaudu on ehk võimalik teha midagi huvitavamat: nimelt, selle vastuolu tingimuste üle mõtiskleda viisil, millest ei järeldu, et me peame seda vastuolu ilmingimata lahendama või hajutama.

Oma töö esimeses osas (esimene peatükk) püüdsin oma uurimisprobleemi raamistada, et paremini aru saada, mida transsoolisuse käsitlustes selle vastuolu kaudu tehakse ja kuidas seda kasutatakse. Selle teostamiseks kasutasin Beauvoiri ambivalentsuse käsitlusest tuletatud mõisteid seesmus [*l'intériorité*] ja välisus [*l'extériorité*]. Beauvoiri käsitluses on tegemist mitmetähenduslike, nn ujuvate mõistetega, kuid just nende mitmetähenduslikkus töötas mu uurimistöö kasuks, sest see võimaldas mul analüüsida vastuolude kasutust ja ilmumist väga erinevates transsoolisuse käsitlustes. Oma analüüsis küsisin, millist otstarvet seesmus ja välisus täidavad, ning milline on nende omavaheline suhe erinevates transsoolisuse humanitaar- ja sotsiaalteaduslikes käsitlustes.

Kirjanduse analüüsimise ja võrdlemise järgselt järeldasin, et transsoolisust võiks üldistavalt nimetada olukorraks, milles subjekt tajub, et ta sugu on talle antud kahel või enamal eri viisil, ning et nende antuste vahel on mingi mittevastavus. See tähendab, et subjekt tajub, et ta on mingis mõttes ühte sugu, kuid mingis muus mõttes mõnda teist sugu. Siin on oluline märkida, et see ei tähenda, et transsooline subjekt peab ise oma soos ebakindel olema, vaid et lisaks sellele, kuidas ta ise oma sugu tajub või kuidas ta end ise sooliselt määratleb, omab ta mingisugust kogemust oma soost, mis on sellega mittevastavuses. Mu analüüsist selgus samuti, et kuigi kõikides käsitlustes kirjeldatakse transsoolisust mingit tüüpi vastuoluna, siis erinevad käsitlused konstrueerivad transsoolisust väga erinevate vastuolude kaudu. Ma järeldasin esiteks, et transsoolisust uurides tuleb võtta arvesse asjaolu, et vähemalt praegu transsoolisust nii kogetakse kui kirjeldatakse suurel määral mingit tüüpi mittevastavuse või vastuoluna. Teiseks, transsoolisust käsitledes tuleb pöörata tähelepanu nendele spetsiifilistele vastuoludele, mille kaudu seda kogemust kirjeldatakse. Kolmandaks, need vastuolud võivad olla nii kehalist, ajalist kui intersubjektiivset laadi: s.t transsooline subjekt võib sattuda oma sooga seoses vastuollu nii oma keha, mineviku kui ka teiste inimestega, ning tihtipeale on need vastuolud omavahel läbipõimunud.

Töö teises osas (teine ja kolmas peatükk) töötasin ma nende järeldestega Simone de Beauvoiri ambivalentsuse mõiste kaudu edasi. Mu metodoloogiliseks lähtekohaks oli beauvoirilik idee, et me ei tohiks transsoolisusele omaseid vastuolusid lahendada, eitada või hajutada, vaid vastupidi just vaatama, mida need vastuolud meile transsoolisuse tingimuste ja võimaluste kohta avaldavad. Asjaolust, et transsoolisust kogetakse ja kirjeldatakse vastuoluna, ma järeldasin, et transsoolisus on miski, mis tekitab meile sellisel määral kummastust, et nii transsoolised kui paiksoolised inimesed tunnevad, et seda peab kuidagi selgitama ja mõistetavaks tegema; ning et me teeme seda selgitustööd vastuolude ja mittevastavuste kaudu. Mulle tundus õigustatud väita, et mõlemad järeldused on tingitud paiksoolisuse normist, mis moodustab vähemalt soolises mõttes meie maailmas olemise tausta. Transsoolisus mõjub just paiksoolisuse iseenesestmõistetavuse taustal kummastava, selgitust nõudva ning vastuolulise.

Transsooliseks olemine on seega midagi, mis vähemalt veel praegu nõuab mingisugust selgitust ja arusaadavaks tegemist. Järelikult on meil vaja mingisugust käsitlust, mis aitaks transsoolisust kas õigustada või vähemalt kirjeldaks, kuidas seda tehakse. Ma tõin oma töös välja, et vastuolu mudel võib selle eesmärgi täitmisel olla mitmes mõttes problemaatiline. Eelkõige võib see jätta mu hinnangul mulje, et transsooliste inimeste kogemus oma soost

ongi paratamatult vastuoluline, mis omakorda varjab neid konkreetseid sotsiaalseid struktuure, mis seda lõhestatust tingivad. Nende vastuolude käsitlemine loomulike ja paratamatutena tuleneb minu hinnangul just paiksoolisuse näilisest iseenesestmõistetavusest. Ma väitsin oma töös, et üks viis, kuidas seda eeldust häirida, on muuta vaatepunkti ja fookust, s.t pöörata tähelepanu paiksoolisuse normile endale, ning küsida, mis on selles kummastavat tekitavat ja selgitust nõudvat. Vaatepunkti muutmine lubas mul käsitleda paiksoolisuse normi korruga sattumusliku ja seesmiselt vastuolulisena. See tundus mulle paremaks kohaks, kust alustada transsoolisuse õigustamise käsitluse poole liikumist.

Töö lõpus püüdsin Beauvoirile toetudes lühidalt markeerida, milline see õigustuse käsitlus võiks olla, kui me ei võtaks oma alusvaatepunktiks paiksoolisust, vaid soolist ambivalentisust. See tähendab ideed, et maailm võiks sooliselt olla ka teistsugustel viisidel tähenduslikult organiseeritud, kui paiksoolisuse norm ette näeb. Lähtudes Beauvoiri ideest, et tähendused on intersubjektiivsed, leidsin, et uute sooliste tähenduste kehtestamine on kollektiivne tegevus, see toimub suhetes teistega ja see eeldab teiste tunnustust, kuid samas ei tühistata subjektide endi tegusust. Seeläbi näitasin, et transsoolisuse õigustamine on eelkõige eetiline projekt, mille eesmärk on avardada kõikide inimeste maailmas olemise võimaluste välja. Sellise käsitluse eeliseks on minu hinnangul asjaolu, et see võtab arvesse ka seda, kuidas transsooliste inimeste lähedased – olgu nad paiksoolised või transsoolised – osalevad nende soolistes üleminekutes, ja kuidas ka nende jaoks on tegu teatud tüüpi üleminekul, milles nad õpivad nii oma lähedast kui oma maailma „uuesti nägema.“

Transsoolisust määratlevate vastuolude uurimise kaudu jõudsin ma seega järelduseni, et beauvoirilikus käsitluses võiks transsoolisust mõista maailmas olemise viisina, mis on ühelt poolt tingitud nii paiksoolisuse normist kui ka selle normi sattumuslikkusest ja seesmistest vastuoludest, ning mis teiselt poolt üritab seda normi ümber kujundada või isegi ületada. Oma töös kirjeldasin ma seda tegevust Beauvoiri eksistentsi õigustamise mõiste kaudu, millest järeldub, et uute sooliste tähenduste avamist ja kehtestamist tuleks eelkõige mõista kollektiivse tähendusloomena. Kuigi sellises käsitluses seesmuse ja välisuse, mineviku ja tuleviku, „mina“ ja teise vastuolud säilivad, võiksime neid käsitleda kogemustena, mis on korruga paratamatud ja sattumuslikud. Paratamatud selles mõttes, et need iseloomustavad kõikide inimeste kogemusi, sattumuslikud selles mõttes, et viis, kuidas transsoolised inimesed neid kogevad, ei ole ette antud, vaid pidevas teisenemises.

Kirjandus

- Ahmed, Sara 2006. *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham: Duke University Press.
- Alasoo, Annika 1998. *Palun lõigake mind meheks!* – Tervis, august.
- Alcoff, Linda Martín 2019. *Public Self/Lived Subjectivity*. – Gail Weiss, Ann V Murphy, Gayle Salamon (eds.), *50 Concepts for a Critical Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 269-274.
- Antonopoulos, A. Alexander 2017. *Who Is the Subject of The Second Sex? Life, Science, and Transmasculine Embodiment in Beauvoir's Chapter on Biology*. – Nancy Bauer, Laura Hengehold (eds.), *A Companion to Simone de Beauvoir*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 463-477.
- Arumetsa, Sara 2020. *Millest me räägime, kui me räägime „soovahetusest“?* – ERR.ee, 6. oktoober. <https://www.err.ee/1143613/sara-arumetsa-millest-me-raagime-kui-me-raagime-soovahetusest> (27.01.2021).
- Bair, Deirdre B. 1983. *In Summation: the Question of Conscious Feminism or Unconscious Misogyny in "the Second Sex"*. – *Simone de Beauvoir Studies* 1, 1, 55-67.
- Barnes, Hazel 1987. *Simone de Beauvoir and Later Feminism*. – *Simone de Beauvoir Studies* 4, 1, 5-34.
- Beauvoir, Simone de 1993. *All Said and Done*. New York: Paragon House.
- Beauvoir, Simone de 1997. *Teine sugupool*. Tallinn: Vagabund.
- Beauvoir, Simone de 2004a. *Pyrrhus and Cineas*. – Margaret A. Simons (ed.), *Simone de Beauvoir: Philosophical Writings*. Urbana: University of Illinois Press, 89-149.
- Beauvoir, Simone de 2004b. *Moral Idealism and Political Realism*. – Margaret A. Simons (ed.), *Simone de Beauvoir: Philosophical Writings*. Urbana ja Chicago: University of Illinois Press, 165-194.
- Beauvoir, Simone de 2004c. *Review of The Phenomenology of Perception by Maurice Merleau-Ponty*. – Margaret A. Simons (ed.), *Simone de Beauvoir: Philosophical Writings*. Urbana ja Chicago: University of Illinois Press, 159-164.
- Beauvoir, Simone de 2004d. *An Eye for an Eye*. – Margaret A. Simons (ed.), *Simone de Beauvoir: Philosophical Writings*. Urbana: University of Illinois Press, 245-260.
- Beauvoir, Simone de 2011. *The Second Sex*. London: Vintage Books.

- Beauvoir, Simone de 2015. *The Ethics of Ambiguity*. New York: Open Road Integrated Media.
- Bergoffen, Debra 2000. Simone de Beauvoir: Disrupting the Metonymy of Gender. – Dorothea Olkowski (ed.), *Resistance, Flight, Creation: Feminist Enactments of French Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 97-110.
- Bettcher, Talia Mae 2007. Evil Deceivers and Make-Believers: On Transphobic Violence and the Politics of Illusion. *Hypatia* 22, 3, 43-65.
- Bettcher, Talia Mae 2009. *Trans Identities and First-Person Authority*. – Laurie J. Shrage (ed.), *You've Changed: Sex Reassignment and Personal Identity*. New York: Oxford University Press, 98-120.
- Bettcher, Talia Mae 2012. Full-Frontal Morality: The Naked Truth about Gender. – *Hypatia*, 27, 2, 320-336.
- Bettcher, Talia Mae 2014. Trapped in the Wrong Theory: Rethinking Trans Oppression and Resistance. – *Signs* 39, 2, 383-406.
- Bettcher, Talia Mae 2017. Trans 101. – Raja Halwani, Sarah Hoffman, Alan Soble (eds.), *Philosophy of Sex: Contemporary Readings*, 7th ed. New York: Rowman & Littlefield, 119-137.
- Bettcher, Talia Mae 2019. What Is Trans Philosophy? – *Hypatia* 34, 4, 644-667.
- Blum, Elaine M. 2018. Beauvoir's Ambiguity and Unruly Bodies. – *Journal of Speculative Philosophy* 32, 4, 571-586.
- Bornstein, Kate 1994. *Gender Outlaw: On Men, Women, and the Rest of Us*. New York, London: Routledge.
- Butler, Judith 1986. Sex and Gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex*. – *Yale French Studies* 72, 35-49.
- Butler, Judith 1988. Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. – *Theatre Journal* 40, 4, 519-531.
- Butler, Judith 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. London, New York: Routledge.
- Butler, Judith 2010. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Chanter, Tina 1995. The Legacy of Simone de Beauvoir. – *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers*. New York: Routledge, 47-79.
- Chu, Andrea Long 2018. On Liking Women. – *n+1* 30. <https://nplusonemag.com/issue-30/essays/on-liking-women/> (31.03.2021).

- Chu, Andrea Long 2019. *Females*. London, New York: Verso.
- Deutscher, Penelope 2002. *Yielding Gender: Feminism, Deconstruction and the History of Philosophy*. London, New York: Routledge.
- Eesti Inimõiguste Keskus 2019. LGBT teemaline avaliku arvamuse uuring. Tallinn. <https://humanrights.ee/materjalid/avaliku-arvamuse-uuring-lgbt-teemadel-2019/> (12.04.2021).
- Fausto-Sterling, Anne 2000. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books.
- Feinberg, Leslie 1993. *Transgender Liberation: A Movement Whose Time Has Come*. New York: World View Forum.
- Feinberg, Leslie 1998. *Trans Liberation: Beyond Pink or Blue*. Boston: Beacon Press.
- Felstiner, Mary Lowenthal 1980. Seeing "The Second Sex" through the Second Wave. – *Feminist Studies*, 6, 2, 247-276.
- Ferrari, Martina; Fitzpatrick, Devin; McLay, Sarah; Hayes, Shannon; Rathe, Kaja Jenssen; Zimmer, Amie 2018. Editors' Introduction: Reflections on the First Issue. – *Puncta: Journal of Critical Phenomenology* 1, 1, 1-7.
- Foucault, Michel 2000. Mis on autor? *Tlk Katre Talviste*. – *Vikerkaar* 11, 12, 156-172.
- Gothlin, Eva 2003. Reading Simone de Beauvoir with Martin Heidegger. – Claudia Card (ed.), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. New York: Cambridge University Press.
- Halberstam, Judith 1998. *Female Masculinity*. Durham: Duke University Press.
- Hale, C. Jacob 1998. Consuming the Living, Dis(re)membering the Dead in the Butch/Ftm Borderlands. – *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 4, 2, 311–348.
- Heinämaa, Sara 2003. *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Hekma, Gert. 1994. "A Female Soul in a Male Body": Sexual Inversion as Gender Inversion in Nineteenth Century Sexology. – Gilbert H. Herdt (ed.), *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books, 213–239.
- Hengehold, Laura 2017a. Introduction. – Laura Hengehold, Nancy Bauer (eds.), *A Companion to Simone de Beauvoir*. Hoboken: Wiley Blackwell, 1-12.
- Hengehold, Laura 2017b. *Simone de Beauvoir's Philosophy of Individuation: The Problem of the Second Sex*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Heyes, Cressida J. 2007. *Self-Transformations: Foucault, Ethics, and Normalized Bodies*. Oxford: Oxford University Press.
- Hill, Darryl B. 2005. Sexuality and Gender in Hirschfeld's *Die Transvestiten*: A Case of the “Elusive Evidence of the Ordinary”. – *Journal of the History of Sexuality* 14, 3, 316-332.
- Hinrikus, Mirjam; Simm, Kadri 2009. Simone de Beauvoir. – *Epp Annus (toim.)*, 20. sajandi mõttevoolud. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 807-832.
- Husserl, Edmund 1983. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Hutchings, Kimberly 2001. De Beauvoir's Hegelianism: Rethinking The Second Sex. – *Radical Philosophy* 97, 21-31.
- ICD-10 = International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems. Tenth Revision. Chapter V. Mental and Behavioural Disorders. F64 Gender Identity Disorders. <https://icd.who.int/browse10/2019/en#/F64.0> (28.02.2021).
- ICD-11 = International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems. Eleventh Revision. Chapter 17. Conditions related to sexual health. Gender Incongruence. <https://icd.who.int/browse11/l-m/en#/http%3a%2f%2fid.who.int%2fclid%2fentity%2f90875286> (28.02.2021).
- Jacques, Juliet 2016. *Trans: A Memoir*. London: Verso Books.
- Janssen, Ephraim Das 2017. *Phenomenal Gender: What Transgender Experience Discloses*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kaufmann, Dorothy 1986. Simone de Beauvoir: Questions of Difference and Generation. – *Yale French Studies* 72, 121-131
- Kristeva, Julia 1981. Women's Time. – *Signs* 7, 1, 13-35.
- Kruks, Sonia 1992. Gender and Subjectivity: Simone de Beauvoir and Contemporary Feminism. – *Signs* 18, 1, 89–110.
- Kruks, Sonia 2004. Introduction. – Margaret A. Simons (ed.), *Simone de Beauvoir: Philosophical Writings*. Urbana: University of Illinois Press, 167- 173.
- Kruks, Sonia 2005. Beauvoir's Time/Our Time: The Renaissance in Simone de Beauvoir Studies. – *Feminist Studies* 31, 2, 286-309.
- Kuuler, Tiina 1993. Tartu arstid tegid mehest naise. – *Liivima Kroonika*, 1. aprill.
- Laanes, Eneken 2009. Judith Butler. – *Epp Annus (toim.)*, 20. sajandi mõttevoolud. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 849-862.

- Le Dœuff, Michèle 1980. Simone De Beauvoir and Existentialism. – *Feminist Studies* 6, 2, 277–289.
- Léon, Céline 2010. Beauvoir's Women: Eunuch or Male? – Margaret A. Simons (ed.), *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. University Park: Penn State University Press, 137-158.
- Lloyd, Genevieve 1993. The Struggle for Transcendence. – *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*. London: Methuen, 87–103.
- Mann, Bonnie 2009. What Should Feminists Do About Nature? – *Konturen* 2, 79-100.
- Mann, Bonnie 2012. Gender as Justification in Simone de Beauvoir's *Le Deuxième Sexe*. – *Sapere Aude: Journal of Philosophy* 3, 6, 200-213.
- Mann, Bonnie 2018. The Difference of Feminist Philosophy: The Case of Shame. – *Puncta: Journal of Critical Phenomenology* 1, 1, 41-73.
- McCall, Dorothy Kaufmann 1979. Simone De Beauvoir, 'The Second Sex', and Jean-Paul Sartre. – *Signs* 5, 2, 209–223.
- Merleau-Ponty, Maurice 1964. *Metaphysics and the Novel. – Sense and Non-Sense*. Evanston: Northwestern University Press, 26-40.
- Merleau-Ponty, Maurice 2019. *Taju fenomenoloogia*. Tlk Mirjam Lepikult. Tartu: Ilmamaa.
- Meyerowitz, Joanne 2004. *How Sex Changed: A History of Transsexuality in the United States*. Cambridge: Harvard University Press.
- Moi, Toril 1986. Existentialism and Feminism: the Rhetoric of Biology in the Second Sex. – *Oxford Literary Review* 8, 1/2, 88-95.
- Moi, Toril 1999. *What is a Woman? And Other Essays*. New York: Oxford University Press.
- Morris, Jan 2002. *Conundrum*. London: Faber
- Namaste, Viviane 2000. *Invisible Lives: The Erasure of Transsexual and Transgendered People*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Noormets, Joe 2011. Keha. – Marek Tamm (koost. ja toim.), *Humanitaarteaduste metodoloogia*. Uusi väljavaateid. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus, 278-293.
- Okely, Judith 1986. *Simone de Beauvoir*. New York: Virago.
- Plemons, Eric 2017. *The Look of a Woman: Facial Feminization Surgery and the Aims of Trans-Medicine*. Durham: Duke University Press.
- Prosser, Jay 1995. No Place Like Home: The Transgendered Narrative of Leslie Feinberg's *Stone Butch Blues*. – *Modern Fiction Studies* 41, 3-4, 483-514.

- Prosser, Jay 1998. *Seconds Skins: The Body Narratives of Transsexuality*. New York: Columbia University Press.
- Rodgers, Catherine 1998. *The Influence of The Second Sex on the French Feminist Scene*. – Ruth Evans (ed.), *Simone de Beauvoir's The Second Sex: New Interdisciplinary Essays*. London, New York: Manchester University Press, 59-96.
- Rubin, Henry S. 1998. *Phenomenology as Method in Trans Studies*. - *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 4, 2, 263-281.
- Rubin, Henry S. 2003. *Self-Made Men: Identity and Embodiment among Transsexual Men*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Salamon, Gayle 2010. *Assuming a Body: Transgender and Rhetorics of Materiality*. New York: Columbia University Press.
- Salamon, Gayle 2018. *What's Critical About Critical Phenomenology?* – *Puncta: Journal of Critical Phenomenology* 1, 1, 8-17.
- Sandford, Stella 1999. *Contingent Ontologies - Sex, Gender and 'Woman' in Simone de Beauvoir and Judith Butler*. – *Radical Philosophy* 97, 18-29.
- Sartre, Jean-Paul 2001. *Being and Nothingness*. London: Washington Square Press.
- Scarth, Fredrika 2004. *The Other Within: Ethics, Politics and The Body in Simone de Beauvoir*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.
- Scheman, Naomi 1997. *Queering the Center by Centering the Queer: Reflections on Transsexuals and Secular Jews*. – Diana Tietjens Meyers (ed.), *Feminists Rethink the Self*. Boulder: Westview Press, 124–162.
- Scheman, Naomi 2016. *Looking Back on Queering the Center*. – *TSQ: Transgender Studies Quarterly* 3, 1-2, 212–219.
- Schwarzer, Alice 1984. *After the Second Sex: Conversations with Simone de Beauvoir*. New York: Pantheon Books.
- Sepper, Mari-Liis 2016. *T nagu trans*. – *Sirp*, 11. märts.
- Shapiro, Judith 1991. *Transsexualism: Reflections on the Persistence of Gender and the Mutability of Sex*. – Julia Epstein, Kristina Straub (eds.), *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*. New York: Routledge, 248-279.
- Simons, Margaret A. 1981. *Beauvoir and Sartre: The Question of Influence*. – *EROS: A Journal of Philosophy and Literary Arts* 8, 1, 25-42.
- Simons, Margaret A. 1997. *The Search of Beauvoir's Early Philosophy*. – *Simone de Beauvoir Studies* 14, 13-28.

- Starvo, Elaine 1999. The Use and Abuse of Simone de Beauvoir: Re-Evaluating the French Poststructuralist Critique. – *The European Journal of Women's Studies* 6, 263-280.
- Stone, Sandy 1991. *The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto*. – Julia Epstein, Kristina Straub (eds.), *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*. New York: Routledge, 280-304.
- Stryker, Susan 1994. My Words to Victor Frankenstein above the Village of Chamounix: Performing Transgender Rage. – *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 1, 3, 237–254.
- Stryker, Susan 2006. (De)Subjugated Knowledges: An Introduction to Transgender Studies. – Susan Stryker, Stephen Whittle (eds.), *The Transgender Studies Reader*. New York: Routledge, 1-17.
- Stryker, Susan 2008. *Transgender History*. Berkeley: Seal Press.
- TGEU 2016. Glossary. <https://tgeu.org/glossary/> (28.01.2020).
- Toomistu, Terje 2016. Transsoolisuse mitu nägu. – *Sirp*, 11. märts.
- Vainküla, Kirsti 2006. „See kõik on väga väärt. Kuid olen õnnelik!” Viis tundi kestnud lõikus tegi mehest naise. – *SL Õhtuleht*, 27. oktoober.
- Valentine, David 2007. *Imagining Transgender: An Ethnography of a Category*. Durham: Duke University Press.
- Viik, Tõnu 2009. Fenomenoloogia. – Epp Annus (toim.), *20. sajandi mõttevoolud*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 215-227.
- Weiss, Gail 2002. Simone de Beauvoir: An Existential-Phenomenological Ethics. – John J. Drummond, Lester Embree (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy: A Handbook*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 107-118.
- Weiss, Gail 2004. Introduction. – Margaret A. Simons (ed.), *Simone de Beauvoir: Philosophical Writings*, Urbana: University of Illinois Press, 281-288.
- Weiss, Gail 2008. *Refiguring the Ordinary*. Bloomington: Indiana University Press.

Abstract

Between Interiority and Exteriority: Toward a Transgender Phenomenology Through Simone de Beauvoir's Concept of Ambiguity

My thesis deals with the problem that contemporary transgender theory describes and defines transgender identities by using what I call the incongruence model. In the first part of the thesis, I analyze different theoretical accounts by using Simone de Beauvoir's concepts of "interiority" and "exteriority." I conclude that while some kind of an incongruence seems to be unavoidable when describing what transgender is and how it is lived, the incongruence itself is given to us in multiple different ways. The incongruence can be framed between psychology and physiology, felt sense of the body and the material body, personal gender identity and social norms, etc. As such, I propose that transgender theory should be sensitive to the different incongruences that are used in descriptions of being transgender.

In the second part of the thesis, I try to provide a phenomenological account of the incongruence model by using Beauvoir's concept of ambiguity. I argue that Beauvoir's ambiguity allows us not to dispel or solve the incongruences that seem to be part of being transgender but, rather, see them as illuminating the experience itself. What the incongruence model discloses is that transgender identities appear as something that are not self-evident and, as such, require an explanation. Transgender identities are not self-evident and require explanation because they appear to be incongruent with the dominant form of organizing gender, namely with cisgenderism (the belief that everyone is and/or should be cisgender). Through the use of Beauvoir's notion of ambiguity, I argue that one of the ways we can justify our gender identities in a world dominated by cisgenderism is through what I call collective meaning-making. This way we can avoid seeing transgender identities from the perspective of cisgenderism – from which transgender inevitably appears as an incongruence – and instead treat transgender identities as ways of being in the world that are first conditioned by cisgenderism, and secondly, attempt to transcend it toward an open future.