

MICHEL FOUCAULT'N PARRESIA
Totuuden puhumisen poliittisia ja eettisiä merkityksiä

Henna Väyrynen
Pro gradu-tutkielma
filosofia
Yhteiskuntatieteiden
ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
kevät 2018

LIITE 2: Tiivistelmä

TIIVISTELMÄ

TYÖN OTSIKKO Michel Foucault'n *parrhesia*

Työn alaotsikko Totuuden puhumisen poliittisia ja eettisiä merkityksiä

Tekijän nimi Henna Väyrynen

Filosofia

Pro gradu-tutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Ohjaaja: Jussi Backman

Kevät 2018

123 s.

Tutkielma tarkastelee Michel Foucault'n vuosina 1981–1984 Collège de Francessa pitämillään luennoilla esille nostamaa *parrhēsia*n käsitettä ja sen poliittisia ja eettisiä merkityksiä. Foucault ymmärtää *parrhēsia*n totuuden puhumisen käytäntönä, joka voi ilmetä esimerkiksi suorapuheisuutena tai totuuden kertomisena. Kysyn tutkimuksessani, missä mielessä *parrhēsia* on luonteeltaan poliittista tai eettistä. Tutkimukseni viitekehystenä on Foucault'n oma poliittinen ja eettinen ajattelu. Käsittelen tutkielmassani myös laajemmin kysymystä totuuden puhumisen ja politiikan välisestä suhteesta.

Argumentoin, että Foucault'n *parrhēsia*a koskevat tarkastelut jatkavat hänen antiikin etiikan genealogiaansa. Esitän, että *parrhēsia*n kautta Foucault nostaa esille todenpuhumisen ja politiikan välisen suhteen problematiikkaa erityisesti totuuden käytäntöjen näkökulmasta. Foucault esittää, että *parrhēsia* problematisoitui antiikissa ja muuttui poliittisesta ensisijaisesti eettiseksi käytännöksi. Tulkintani mukaan Foucault ei tällä kuitenkaan pyri esittämään, että *parrhēsia* tulisi nähdä ensisijaisesti joko poliittisena tai eettisenä käytäntönä, vaan että *parrhēsia*n poliittiseen muotoon sisältyi myös eettinen merkitys ymmärrettynä suhteena itseän. Sidon tulkintaani Foucault'n käsitykseen vallasta ja hallinnallisuudesta ja pyrin sitä kautta osoittamaan, että *parrhēsia* kiinnittyy Foucault'n 1970-luvulta alkaneeseen genealogiseen tutkimukseen.

Peilaan Foucault'n *parrhēsia*a Nancy Luxonin esitykseen auktoriteetistä ja poliittisesta toimijasta sekä Torben Bech Dyrbergin tulkintaan *parrhēsia*n poliittisista merkityksistä. Luxonin ja Dyrbergin kautta tarkastelen kysymystä, millä tavalla Foucault'n *parrhēsia*-tulkinnan kautta voitaisiin ymmärtää poliittista toimijuutta ja kansalaisten suhdetta vallanpitäjiin. Tutkielmani lopussa tarkastelen *parrhēsia*a vielä suhteessa Hannah Arendtin käsityksen totuuden ja politiikan suhteesta sekä Jan-Werner Müllerin määritelmään populismista ja tuon vertailemalla esille *parrhēsiassa* hahmottuvia merkityksiä.

Avainsanat: *parrhēsia*, totuuden puhuminen, politiikka, etiikka, populismi, Foucault, Arendt

Sisällysluettelo

1 JOHDANTO.....	4
1.1 Tutkimuskysymys ja tutkimuksen lähtökohdista.....	5
1.2 Tutkimuksen aineisto.....	6
1.3 Tutkimuksen rakenne ja etenemisjärjestys.....	8
2 FOUCAULT'N POLITIIKKA JA ETIIKKA.....	10
2.1 Poliitiikan ja etiikan määrittelystä.....	10
2.2 Michel Foucault ajattelijana.....	13
2.2.1 Foucault'n ajattelun vaiheet.....	16
2.2.2 Foucault'n ajattelun keskeisiä juonteita.....	20
2.3 Foucault ja politiikka.....	22
2.3.1 Valta.....	22
2.3.2 Hallinta ja hallinnallisuus.....	25
2.3.3 Subjekti ja genealogia.....	27
2.3.4 Totuus ja politiikka.....	28
2.4 Foucault'n ajattelun eettinen vaihe.....	30
2.4.1 Foucault'n etiikka.....	30
2.4.2 Itsetekniikat ja suhde itseen etiikassa.....	34
2.4.3 Foucault'n etiikan ongelmallisuus.....	36
2.4.4 Itsestä huolehtimisen -periaate.....	40
3 PARRESIA TOTUUDEN PUHUMISENA JA SUORAPUHEISUUTENA POLIITTISESSA KONTEKSTISSA.....	45
3.1 Foucault ja parresian määritelmä.....	45
3.1.1 Parresian määrittelystä.....	46
3.1.2 Parresia totuuden käytäntönä.....	54
3.1.3 Parresia suhteessa retoriikkaan.....	55
3.2 Foucault ja parresian poliittiset ulottuvuudet.....	56
3.2.1 Parresia Euripideen <i>Ionissa</i>	57
3.2.2 Parresian alue.....	61
3.2.3 Parresia demokratiassa.....	63
3.2.4 Demokraattisesta parresiasta filosofiseksi harjoitukseksi.....	67
3.3 Parresia eettisenä käytäntönä.....	71
3.3.1 Sokraattinen parresia.....	71
3.3.2 Parresia vallankumouksena politiikan ja etiikan leikkauspisteessä.....	76
3.3.3 Parresia totuuden estetiikkana.....	82
4 POLITIIKAN JA TODEN PUHUMISEN PROBLEMATIIKKA PARRESIAN NÄKÖKULMASTA.....	85
4.1 Parresia näkökulmana politiikkaan.....	85
4.1.1 Itsesuhteen korostuminen parresiassa.....	85
4.1.2 Poliittisten suhteiden hahmottaminen <i>parresian</i> kautta.....	89
4.2 Hannah Arendt ja kysymys totuuden puhumisesta politiikan alueella.....	96
4.2.1 Arendtin käsitys politiikasta suhteessa Foucault'hon.....	97

4.2.2	Arendt ja totuuden puhuminen politiikan kontekstissa.....	100
4.2.3	Jaottelu faktoihin ja rationaalisiin totuuksiin.....	103
4.3	Parresian suhde populismiin.....	106
4.3.1	Müller: populismi demokratian rappeutuneena muotona.....	107
5	PÄÄTÄNTÖ.....	111
6	LÄHDELUETTELO.....	116

1 JOHDANTO

Tämän tutkielman aiheena on Michel Foucault'n (1926–1984) Collège de Francen luennoilla tarkastelema antiikin Kreikassa ja Roomassa käytössä ollut *parrhēsia* käsite sekä totuuden puhumisen ja politiikan välinen suhde. Foucault'n mukaan kreikankielisen *parrhēsia*-termin yksi alkuperäinen merkitys on ”*sanoa kaikki*”. Se on kuitenkin Foucault'n mukaan useimmiten käännetty termein *suorapuheisuus tai sananvapaus* (Foucault 2010b, 43). Foucault määrittelee parresian *totuusdiskurssiksi* politiikan alueella. Käsitteen tarkastelu on jatkoa Foucault'n tutkimukselle itsen hallinnasta ja sen suhteesta muiden hallintaan. (Foucault 2010b, 6.)

Parrhēsia-termiä ilmenee niin antiikin Kreikan kirjallisuudessa kuin kirjeissä ja siitä voidaan löytää mainintoja myös kirkkoisien teksteissä aina 400- ja 500-luvuilla jaa. (Foucault 2001, 11). Foucaultin tulkinnan mukaan parrhēsia oli alun perin käsite, joka ilmeni politiikan alueella. Termiä käytettiin myös henkisten ja uskonnollisten käytäntöjen tai harjoitusten yhteydessä ja se oli Foucault'n mukaan erittäin tärkeää henkilölle, joka ohjasi muita henkisesti ja auttoi heitä muodostamaan suhteen itseensä. (Foucault 2010b, 43). Foucault kysyy, miksi parrhēsia *problematisoitui* ja miksi se siirtyi julkisen alueelta kohti henkilökohtaisen etiikan aluetta. *Parrhēsia* on termin alkuperäinen kirjoitusasu, mutta tutkielmassani käytän luettavuuden parantamiseksi termin suomennosta, *parresiaa*. Englanniksi termi on usein käännetty *parrhesia*-muotoon.

Parresia liittyy Foucault'n hahmottelemaan subjektin genealogiaan ja hänen eettisiin tarkasteluihinsa, erityisesti kysymykseen, kuinka yksilö voi tiettyjen käytäntöjen kautta muuttaa esimerkiksi ajatteluaan. Parresian tarkastelu voidaankin nähdä jatkumona Foucault'n 1970-luvun lopussa aloittamalle itsetekniikoiden tarkastelulle. Parresia on käytäntö eli tietynlainen tapa puhua tai totuuden kertomisen akti, jossa puhuja *itse* sitoutuu tähän puheeseen. Parresiassa toinen henkilö, jolle puhutaan, on välttämätön, jotta puhuja voi kertoa *totuuden itsestään*. (Foucault 2011, 6–7.) Puhuja siis tunnustaa totuuden kertomisen velvollisuutena ”parantaa tai auttaa muita ihmisiä ja myös itseään.” (Foucault

2001, 19.) Foucault kuvailee parresiaa verbaaliseksi aktiviteetiksi, jossa puhuja ilmaisee henkilökohtaista suhdettaan totuuteen riskeeraten joskus jopa elämänsä.

Poliittisessa debatissa parresia voi tarkoittaa yleiselle mielipiteelle vastakkaisina näkemysten esittämistä suosion tai jopa hengen menettämisen uhalla. (Foucault 2001, 16.) Foucault korostaa, että parresia implikoi suhdetta toiseen. Toisaalta hän kuitenkin painottaa, että parresiassa puhuja ”valitsee ensisijaisesti tietynlaisen suhteen itseensä: hän preferoi itseään totuuden kertojana sen sijaan, että eläisi valheellisena itselleen.” (Foucault 2001, 17.)

1.1 Tutkimuskysymys ja tutkimuksen lähtökohdista

Kysyn tutkielmassani, mitä poliittisia ja eettisiä merkityksiä parresia Foucault'n luennassa saa. Esitän, että hahmottaakseen parresian poliittisia ulottuvuuksia, on sitä tarkasteltava myös *eettisestä* näkökulmasta. Tärkeänä tulkintakehyksenä gradussani on ajatus, että Foucault näki parresian sisältävän sekä poliittisia ja eettisiä merkityksiä. Perusteluihin palaan myöhemmin tutkielmassani, jossa selvennän tarkemmin sitä, millaisena politiikan ja etiikan suhteen hahmottuu Foucault'n parresiaa koskevien tarkasteluiden näkökulmasta. Olen myös kiinnostunut laajemmin kysymyksestä, millaisena sekä miten totuuden puhumisen ja politiikan välisestä suhteen voi hahmottaa. Mielestäni Foucault'n parresia tarjoaakin mielenkiintoisen näkökulman laajempaan keskusteluun politiikan ja totuuden puhumisen suhteesta.

Pääkysymykselle alisteisena kysymyksenä kysyn, millaisena yksilön suhde toiseen tai laajemmin yhteisöön hahmottuu parresiassa etiikan ja politiikan näkökulmasta ja millainen on Foucault'n käsitys parresiassa hahmottuvasta subjektista sekä toimijuudesta. Tarkastelussani otan viitekehyyksiksi Foucault'n etiikkaa kohtaan esitetyn kritiikin, jossa Foucault'n etiikkaa kuvataan dandyistiseksi ja liikaa yksilön aktiivisuutta korostavaksi. Kysymys liittyy vahvasti tutkimuskysymykseeni ja esitettyä kritiikkiä tarkastelemalla pyrin hahmottamaan, millaisia poliittisen toimijan ja poliittiselle toiminnalle avautuvia positioita Foucault'n parresia mahdollistaa. Edellyttääkö parresia siis erityisasemaa tai

tiettyjä yksilöllisiä ominaisuuksia toteutuakseen? Tähän liittyy myös kysymys siitä, millaisia mahdollisuuksia Foucault'n tulkinta parresiasta eettisenä ja poliittisena tekona jättää sosiaaliselle yhdistymiselle ja sitä kautta poliittiselle toiminnalle.

Yhtenä kehystävänä jäsenyyksenä tutkielmassani toimii Foucault'n parresiaa koskevilla luennoillaan esille nostama jaottelu vallankäytön (*dynasteia*) ja valtiomuodon, (*politeia*¹) välillä. Antiikissa parresia kuului dynasteian alueelle; pohdin tutkielmassani, miten parresian poliittista merkitystä voitaisiin tämän jaottelun kautta ymmärtää.

Yksi näkökulma parresian poliittisiin ja eettisiin merkityksiin on Foucault'n havainto parresian *problematisoitumisesta*. Parresia siis siirtyi antiikin aikana politiikan alueelta kohti yksityistä; alun perin politiikan piirissä olevasta periaatteesta tuli yksilön elämää ja etiikkaa koskevaa periaate, joka Foucault'n mukaan huipentui kristinuskossa, jossa yksilö kertoo totuuden itsestään. Parresian alkuperäisessä muodossa ei korostunut itseä koskeva tieto eikä totuus ollut sidottu toden puhumiseen omasta itsestä. Sivuan tutkielmassani näitä Foucault'n huomioita ja pyrin sitä kautta syventämään tarkasteluani parresian poliittisista merkityksistä.

Tutkimuskysymykseni kannalta keskeisiä käsitteitä ovat politiikka, etiikka ja parresia, ja ne tarkentuvat tutkielman aikana. Huomautan, että politiikan voi määritellä käsitteenä monella eri tavalla. Koska keskityn työssäni kysymään sitä, kuinka Foucault ymmärtää parresian poliittisia ja eettisiä merkityksiä ja tarkastelen niiden välisiä suhteita, ei politiikan tai etiikan määrittäminen sinällään ole tavoitteeni.

1.2 Tutkimuksen aineisto

Foucault'n parresia-tulkintaa koskien tärkeimpinä lähteinä² ovat Foucault'n Collège de

1 Politeian ongelmat viittaavat perustuslakiin ja viitekehukseen. Dynasteia tarkoittaa valtaa ja vallan harjoittamista. Dynasteian ongelmat ovat siis poliittisen pelin ongelmia. (Foucault 2010b, 210.)

2 Foucaultin Collège de Francessa pitämien luentojen lisäksi lähdeaineistonani on muun muassa teksti Fearless Speech (2001), joka on koottu Foucaultin Kalifornian yliopistossa syksyllä 1983 pitämien

Francia vuosina 1981–1984 pitämistä luennoista toimitetut teokset, joissa Foucault tarkasteli parresian käsitettä. Luennoista on koottu teokset *Hermeneutics of the Subject*, *Government of Self and Others I* sekä *Courage of the Truth (Government of Self and Others II)*. Teokset on koostettu jälkikäteen Foucault'n luentomuistiinpanojen sekä luentoäänitteiden pohjalta. Foucault'n myöhäiskaudelta löytyy melko paljon lyhyitä artikkeleita ja kommentaareja samoin kuin Foucault'n parresiaa ja parresiaa yleisemmin käsittelevää tutkimuskirjallisuutta.

Tärkeimpiä käyttämiäni kommentaareja ovat muun muassa Foucault'n parresiaa käsittelevät Torbend Bech Dyrbergin *Foucault on the politics of parrhesia* (2014) ja Nancy Luxonin *Crisis of Authority* (2013). Esittelen myös Johanna Oksalan, Pierre Hadot'n ja Thomas Flynnin huomioita koskien Foucault'n etiikkaa. Neljännessä luvussa tarkastelen Foucault'n parresiaa suhteessa Hannah Arendtin ajatuksiin totuuden ja politiikan suhteesta sekä Jan-Werner Müllerin määritelmään populismista. Tuija Pulkkisen kautta tarkastelen politiikan määrittelemistä ja sitä, millä tavalla Foucault suhteutuu Pulkkisen jaottelemiin poliittisiin perinteisiin eli liberalistiseen ja marxilais-hegeliläiseen traditioon.

Koska hyödynnän luentojen pohjalta laadittuja teoksia, pyrin esittelemään Foucault'n ajatuskulttuuria ja huomioita melko tarkasti. Lähdeaineistona luentojen pohjalta kootut teokset ovat tietysti ongelmallisia: ne eivät ole yhtä huolella toimitettuja tai ajatuksellisesti loppuun vietyjä kuin Foucault'n itse julkaisemat teokset. Voidaan kuitenkin perustellusti väittää, että Foucault esitteli luennoillaan viimeisimpiä tutkimuksiaan ja ajatteluaan. Hänen peistiinsä Collège de Francen professorina nimittäin kuuluivat vuotuiset luentosarjat, jotka liittyivät hänen käynnissä oleviin tutkimuksiinsa (Ewald & Fontana 2010, xiv).

Frédéric Grosin mukaan Foucault halusi vielä vuonna 1983 kirjoittaa kirjan luennoista, joita oli pitänyt Collège de Francia tammi–maaliskuussa 1982. Grosin mukaan Foucault oli kiinnostunut kirjoittamaan kirjan, jossa itsekäytäntöjä ja olemassaolon käytäntöjä ei pelkistettäisi metodologiaksi tai viitekehyykseksi seksuaalisuuden historiaa käsitteleville

luentojen kasettinauhoista. Lisäksi hyödynnän Foucaultin haastatteluja ja muita tekstejä.

tutkimuksille. Korjatessaan vuonna 1984 ranskankielistä versiota samaisesta haastattelusta huhtikuulta 1983 Foucault kuitenkin poisti viittaukset työhönsä ja ilmoitti vain teosten *L'usage des plaisirs* ja *Le souci de soi* julkaisemisesta. (Gros 2006, 515.)

Miksi Foucault oli niin kiinnostunut antiikin tekstien uudelleen luennasta ja erityisesti parresian käsitteestä? *The Courage of the Truth* -luennolla Foucault korostaa, että julkiset luennot ovat lainvelvoittamia ja kaikille vapaita. Hän halusi myös pitää pienemmälle ryhmälle tarkoitettuja suljettuja seminaareja, mutta tämä ei lakiteknisistä syistä onnistunut. Foucault itse myöntää lakonisesti, että on luennoinut antiikin ajan filosofiasta muun muassa siksi, että siitä riittää lukemistoa jokaiselle osallistujalle. Modernin yhteiskunnan hallinnan rationaliteetteja ja käytäntöjä hän halusi tarkastella pienessä ryhmässä. Tästä voidaan kuitenkin päätellä myös, että Foucault tarkasteli parresiaa nimenomaan nykyajan perspektiivistä. (Foucault 2011, 30.)

1.3 Tutkimuksen rakenne ja etenemisjärjestys

Tutkielmani toisessa luvussa esittelen Michel Foucault'n ajattelun pääpiirteitä ja hänen suhdettaan oman aikansa ajatteluun. Käsittelen lyhyesti tutkielmani kannalta keskeisten käsitteiden kuten politiikan ja etiikan määrittelemistä. Sen jälkeen siirryn tarkastelemaan Foucault'n ajattelua politiikan ja etiikan näkökulmasta. Tarkastelen Foucault'n politiikkaan liittyviä käsitteitä, joita hyödynnän myös parresian tarkastelussa. Pehdyn syvemmin Foucault'n antiikin etiikkaa koskevien tutkimusten luonteeseen ja Foucault'n etiikkaan, joka hänen tutkimustensa sekä haastatteluidensa pohjalta hahmottuu. Esittelen Foucault'n etiikkaa kohtaan kohdistettua kritiikkiä. Nostan erityisen tarkastelun kohteeksi *itsestä huolehtimisen* -periaatteen, joka on läheisessä yhteydessä Foucault'n parresiaan.

Kolmannessa luvussa esittelen Foucault'n parresia luentaa. Kysyn, millaisia poliittisia ja eettisiä merkityksiä Foucault parresialle antaa ja pyrin lähdeaineiston tarkalla luennalla vastaamaan kysymyksiin. Tarkastelen ensin, millaisia poliittisia merkityksiä Foucault parresialle antaa ja sen jälkeen, millaisia eettisiä merkityksiä Foucault parresiassa näkee.

Käyn läpi kysymystä parresian problematisoitumisesta ja sen siirtymisestä politiikan parista tai julkisen alueelta yksilön sisäiseksi eettiseksi harjoitukseksi. Kysyn myös, millainen on ero parresian poliittisten ja eettisten merkitysten välillä ja esiintyivätkö nämä merkitykset kenties rinnakkain.

Neljännessä luvussa jatkan tutkimuskysymyksen tarkastelua ja laajennan näkökulmaa totuuden puhumisen ja politiikan välisen suhteen tarkasteluun. Esittelen muutamia aiempia tulkintoja Foucault'n parresiasta ja sitä kautta hahmottelen tapoja, miten Foucault'n parresian poliittiset ja eettiset merkitykset voitaisiin ymmärtää. Tarkastelen Foucault'n parresiaa myös suhteessa Hannah Arendtin ajatuksiin totuuden ja politiikan suhteesta sekä suhteessa Jan-Werner Müllerin määritelmään populismista.

2 FOUCAULT'N POLITIIKKA JA ETIIKKA

Tutkielmani toisessa luvussa taustoitan lyhyesti tutkielmani pääkysymystä, *millaisia poliittisia ja eettisiä merkityksiä Foucault'n parresia saa*. Aloitan tarkastelemalla *politiikan ja etiikan* määritelmiä ja sitä, kuinka itse ymmärrän ne tutkimuskysymykseni yhteydessä. Esittelen lyhyesti tutkielmani pääajattelijaa Michel Foucault'a ja luonnehdin hänen keskeisiä ajatuksiaan. Sen jälkeen siirryn esittelemään tutkielman kannalta keskeisiä Foucault'n tarkastelemia käsitteitä: valtaa, hallintaa, hallinnallisuutta, genealogiaa, politiikkaa ja etiikkaa. Tarkastelen erityisesti Foucault'n ajatuksia politiikasta ja hänen myöhäiskautensa ajatuksia etiikasta ja käyn läpi Foucaultin etiikan kohtaamaa kritiikkiä. Luvun lopussa esittelen vielä lyhyesti itsestä huolehtimisen -käsitteen, joka on tärkeä parresian tarkastelun kannalta.

2.1 Poliitiikan ja etiikan määrittelystä

Heikki Paloheimo ja Matti Wiberg tarjoavat politiikan laajan oppikirjamääritelmän, joka kuuluu seuraavasti:

”Politiikka on hallitsemista, vallankäyttöä, taistelua vallasta, usein toisten ryhmien kustannuksella tapahtuvaa ryhmäkohtaisten etujen ajamista ja erilaisten toimenpiteiden yhteen sovittamista. Se on myös neuvotteluja, mielipidemuokkausta, lobbausta, päätösten valmistelua ja päätöksentekoa. Poliitiikka voi olla väkivaltaista hallintaa, jossa diktaattori tai pieni eliitti hallitsee armeijan ja poliisin väkivaltakoneiston avulla...Yhtä tavallista on kuulla politiikasta arvioita, joissa politiikkaa pidetään likaisena puuhana, kähmintänä ja omien etujen ajamisena muiden kustannuksella. Poliitiikka on kaikkea tätä. Poliitiikka on toimijoiden tavoitteiden edistämiseen tähtäävää yhteisten asioiden hoitamista. Se on konflikteja ja yhteistyötä, niitä molempia.” (Paloheimo ja Wiberg 2004, 15.)

Wibergin ja Paloheimon laaja määritelmä on hyvä lähtökohta sen hahmottamiselle, kuinka

politiikka voidaan ymmärtää monin eri tavoin ja kuinka politiikka myös pitää sisällään eri asioita. Tarkastellessani Foucault'n parresian poliittisia merkityksiä, kiinnitän huomiota juuri edellä mainittuihin asioihin ja tarkastelen käsitettä muun muassa *vallan, totuuden, puhumisen ja konfliktien* näkökulmasta poliittisessa kontekstissa.

Foucault'n ajattelua voidaan tarkastella myös suhteessa liberaaliin ja hegeliläis-marxilaiseen poliittisen teorian erotteluun. Tuija Pulkkinen (2003,17) mukaan tavanomainen erottelu näiden kohdella kilpistyy yleensä kysymykseen siitä, miten liberaali ja hegeliläis-marxilainen perinne suhteutuvat yksityiseen toimintaan ja sen valtiolliseen sääntelyyn. Yksinkertaisessa erottelussa liberaali perinne nähdään valtiollista sääntelyä vastustavana ja hegeliläis-marxilainen perinne taas sitä puoltavana. Liberaalissa poliittisessa ontologiassa yksilöiden ajatellaan olevan alun perin vapaita ja vallan instituutioiden uhkaavan tätä vapautta. Demokratian tehtävänä nähdään siis alkuperäisen vapauden säilyttäminen ja valtion organisoiminen edellä mainitun periaatteen mukaisesti. (Pulkkinen 1998, 40.) Angloamerikkalaisen liberaalin teorian poliittinen tila rakentuu yksittäisistä yksilöllisistä toimijoista, jotka siis toimivat teorian peruselementteinä. Pulkkinen kritisoikin liberaalia teoriaa sen olettamista transsendentaalisista yksilöistä, jonka pohjalle esimerkiksi yhteisö ja politiikka rakentuvat (Pulkkinen 1998 10).

Liberaalidemokraattinen ja hegeliläis-marxilainen malli eroavat toisistaan myös suhteessa siihen, miten demokraattinen osallistuminen niissä näyttäytyy. Liberaalidemokraattisessa mallissa poliittinen osallistuminen ei ole arvo sinänsä. Tämän takia liberaalissa ajattelussa korostuu niin sanottu poliittinen asinatuntijuus. Riittää kunhan asiantuntijoita voidaan vaihtaa ja kunhan päätökset eivät loukkaa joidenkin intressejä. Hegeliläis-marxilaisessa perinteessä voidaan Pulkkinen mukaan yhtäältä olla poliittisen osallistumisen kannattajia ja toisaalta puolustaa oikeutta pysytellä politiikan ulkopuolella. Erona näiden poliittisten mallien välillä on kuitenkin Pulkkinen mukaan se, miten poliittinen tietoisuus ymmärretään. Hegeliläis-marxilaisessa perinteessä vastuu poliittisesta arvioinnista on aina yksilön tietoisuudella. (Pulkkinen 1998, 42–43.) Foucault'n genealogiseen ajatteluun kuuluva radikaali rakentuneisuuden ajatus asettaa kyseenalaiseksi ja kiistää alkuperäisen

ytimellisen minän ajatuksen mutta säilyttää samanaikaisesti ajatuksen toimijuudesta ja kyvystä arvioida. (Pulkkinen 2003, 54).

Hegeliläis-marxilaisessa perinteessä demokratiakäsitys perustuu Pulkkisen mukaan liberaaliin ajatteluun nähden toisenlaiselle poliittiselle ontologialle: Pohjana on kansansuvereenisuusnäkemys, joka edellyttää ensin loogisesti kansaa. Kansa määritellään yhteisön *yleistahdoksi*. (Pulkkinen 1998, 41.) Hegeliläis-marxilaisessa poliittisessa ajattelussa poliittisen vallan ja moraalin välillä nähdään olevan yhteys. ”Poliittinen valta ymmärretään moraalin ja oikeudenmukaisuuden mahdollisuudeksi kansalaisyhteiskunnan ja markkinoiden välttämättömyyttä ja satunnaisia vaikutuksia vastaan” (Pulkkinen 2003, 111).

Valta toimintavälineenä perustuu subjektin tietoisuuden ja itsehallinnan kasvuun; valta liittyy siis ajatukseen vapaudesta itsehallintana. Hegeliläiseen kansallisvaltion ajatukseen liittyy käsitys itsereflektiivisestä subjektiudesta. Marxilaisessa ihanteessa korostuu ajatus itseään säätelevästä yhteisöstä, jossa valta ymmärretään välineenä tälle itsesuhteelle. Pulkkisen mielestä edellä mainittu on vaikuttanut siihen, että marxismin hallitsemisissa yhteiskunnissa on ollut vaikeuksia käsitellä kysymyksiä vallasta ja kontrollista. (Pulkkinen 2003, 111.)

Liberaali angloamerikkalainen perinne taas näkee poliittisen ennen kaikkea ”intressien taistelutantereena”. Valtion rooli on eräänlainen välittäjän rooli intressien välisessä kiistassa. (Pulkkinen 2003, 120.) Liberaalissa ajattelussa poliittisen kenttä ilmaistaankin intressien kielellä jolloin esimerkiksi konfliktit tai erot ymmärretään aina niiden kautta. (Pulkkinen 2003, 121).

Miten Foucault sitten itse asemoituu suhteessa liberaaliin ja hegeliläis-marxilaiseen perinteeseen? Pulkkisen kautta kysymykseen voi vastata tarkastelemalla Foucault'n käsitystä vallasta. Pulkkinen korostaa, että Foucault'n valtaa koskevia tarkasteluja on pidetty haasteena molemmille lähestymistavoille. (Pulkkinen 2003, 87.) Tarkastelen

Foucault'n käsitystä vallasta myöhemmin tutkielmani toisessa luvussa ja tarkastelen kysymystä Foucault'n valtakäsityksen suhteesta liberaaliin ja hegeliläis-marxilaiseen teoriaan.

Politiikan lisäksi olen kiinnostunut parresian eettisistä merkityksistä. Etiikka voidaan ymmärtää tieteenalana, joka tutkii moraaliala. Pietarinen (1997) määrittelee moraalitoiminnaksi, joka perustuu yhteisössä vallitseville säännöille. ”Moraali kuuluu jokapäiväiseen elämään: esitetään sääntöjä, asioita nimitetään hyviksi ja pahoiksi, puhutaan vääryyksistä, oikeuksista ja velvollisuuksista” (Pietarinen 1997, 4).” Etiikka eli moraalifilosofia taas voi olla luonteeltaan analyttistä tai normatiivista. (Pietarinen 1997, 4.) Lähtökohtani Foucault'n parresian eettisten merkitysten tarkastelulle on Foucault'n antiikin etiikkaa koskevat tarkastelut sekä Foucault'n oma käsitys etiikan luonteesta. Palaan määrittelyyn tarkemmin myöhemmin tässä luvussa.

Seuraavaksi kerron lyhyesti Foucault'sta. Sen jälkeen esittelen tiiviisti Foucault'n keskeisiä politiikkaa ja etiikkaa koskevia ajatuksia, jotka toimivat viitekehyksenä parresian poliittisten ja eettisten merkityksien hahmottamiselle. Jätän auki kysymyksen siitä, mikä on paras mahdollinen politiikan määritelmä. Edellinen laaja määritelmä, Foucault'n ajatukset politiikasta ja kommentaarien syventävät tulkinnat toimivat rajauksena sille, miten ymmärrän parresian poliittiset merkitykset.

2.2 Michel Foucault ajattelijana

Foucault (1926–1984) oli ranskalainen historioitsija ja filosofi, joka tarkasteli läpi tuotantonsa kysymystä ihmisen muodostumisesta oman ajattelunsa kohteeksi niin ihmistieteiden, hallinnan käytäntöjen kuin esimerkiksi refleksiivisen itsesuhteen kautta. Tuomo Tiisala (2014) korostaa, että Foucault'lla oli tutkimustensa ja useiden uusien metodologisten keksintöjen myötä suuri vaikutus filosofian lisäksi humanistisiin- ja yhteiskuntatieteisiin. Foucault tuli filosofisen ajattelun lisäksi tunnetuksi poliittisena

aktivistina, yhteiskuntateorioitsijana, kulttuurikriitikkona, sekä maailman arvostetuimpiin kuuluvan ranskalaisen akateemisen instituution professorina. (Tiisala 2014.) Kai Alhanen luonnehtii Foucault'a ennen kaikkea tiedon ja vallan filosofiksi, joka muutti käsityksiä ajattelusta ja sen tutkimisesta (Alhanen 2007, 11). Ilpo Helen (2016) korostaa, että Foucault oli filosofi mutta ei kuitenkaan historioitsija vaikkakin hänen tutkimuksensa usein muistuttivatkin historiantutkimusta. Sen lisäksi Helen luonnehtii Foucault'a pikemminkin yhteiskuntatieteilijänä ja politiikan tutkijana kuin yhteiskuntateoreetikona. (Helen 2016, 16.)

Foucault kävi monien muiden ranskalaisfilosofien tapaan École Normale Supérieure -korkeakoulun. Hänen aloittaessaan siellä vuonna 1946 oli luennoitsijoiden joukossa Maurice Merleau-Ponty. Merleau-Pontyn ohella Martin Heideggerin fenomenologinen ajattelu vaikutti Foucaultiin. Tuona aikana ranskalaiseen akateemiseen ajatteluun vaikuttivat fenomenologian lisäksi eksistentialismi ja marxismi, mutta myöhemmin Foucault itse suuntasi pois päin molemmista traditioista ja sanoutui irti sartrelaisesta eksistentialismista ja subjektikeskeisyydestä. Nuoreen Foucault'iin vaikutti lisäksi voimakkaasti ranskalainen tieteen historian ja filosofian perinne ja muun muassa ranskalainen avant-garde -kirjallisuus. Gary Guttingin mukaan Foucault voidaan liittää ajattelijoihin, jotka nousivat 1960-luvulla esiin eksistentialismin kultakauden ja erityisesti Sartren voimakkaan hahmon varjoista. Foucault liitetään niin jälkistrukturalistiseen kuin strukturalistiseen suuntaukseen. (Gutting, 2013.) Merkittäviä ajattelijoita Foucault'ille olivat myös Friedrich Nietzsche ja edellä mainitusta ranskalaisesta tieteen historian perinteestä Georges Ganguilhem ja Gaston Bachelard (Helen 2016, 17).

Vuonna 1970 Foucault valittiin Collège de Francen professoriksi ”ajattelun järjestelmien historian” oppituoliin. Foucault tuli viimeistään tällöin kuuluisaksi ja tunku hänen luennoilleen oli kova. Foucault ehti pitää Collège de Francessa 13 luentokurssia. Kurssit muodostavat rikkaan aineiston, jossa näkyy hänen silloisen tutkimustyönsä teemoja ja ongelmanasetteluja. (Tiisala 2014.)

Akateemisen uransa lisäksi Foucault tuli tunnetuksi poliittisesta aktivismistaan. Foucault oli esimerkiksi perustamassa *Groupe d'informations sur les prisons* eli vankilatiedotusryhmä -järjestöä, jonka tehtävänä oli tiedottaa ranskalaisen vankilajärjestelmän epäkohdista vankien omien kokemusten pohjalta. Sen lisäksi Foucault oli opiskelijoiden puolella Tunisiassa ja Paris VIII Vincennesin yliopistossa opiskelijoiden ja poliisin ottaessa yhteen. Tutkimustyössä poliittinen aktivismi näkyi muun muassa Foucault'n teoksessa *Surveiller et punir* (1975), jossa Foucault tarkasteli modernin vankilalaitoksen syntyä 1800-luvun Ranskassa sekä vankilalaitoksen yhteyttä normalisoivaan hallintaan. Tutkimuksen kautta Foucault tuotti välineitä, joita ihmiset voisivat hyödyntää omissa poliittisissa kamppailuissaan. (Tiisala 2014). Foucault'n tutkimuksen tarjoamat välineet voidaan ymmärtää Pulkkista mukaillen esimerkiksi Foucault'n genealogisen lähestymistavan politisoivan luonteen kautta. Politisoimalla se lisää aiemmin epäpoliittisina pidettyihin asioihin poliittisen ulottuvuuden. (Pulkinen 2003,87.) Foucault tuotti siis teoreettisia ja metodologisia viitekehyksiä, joiden kautta hahmottaa kysymyksiä esimerkiksi vallasta ja hallinnasta.

Foucault'a voidaan tarkastella 1900-luvulla esiin nousseiden humanistisissa ja yhteiskuntatieteissä sekä tieteenfilosofiassa vaikuttaneiden strukturalistisen ja jälkitrukturalistisen lähestymistavan puitteissa. Mark Olssen (2011) toteaa, että strukturalismi epäilemättä vaikutti Foucault'hon 1960-luvulla. Foucault itse kuitenkin korosti myöhemmin useaan otteeseen³, että ei ole strukturalisti. (Olssen 2011, 191–192.) Foucault ei itse suoraan asemoitunut strukturalistiksi, mutta hänen ajattelussaan on jonkin verran samanlaisia kaikuja erityisesti mitä tulee humanismiin ja valistuksen traditioihin sekä käsitykseen subjektista.

David West (1996, 154) kirjoittaa, että strukturalismi⁴ ja jälkitrukturalismi

3 Foucault kiistää tekevänsä strukturalistista tutkimusta esimerkiksi *L'archéologie du savoir* (Tiedon arkeologia) teoksen johdannossa (Foucault 2005, 27–29).

4 Nietzscheillä, Heideggerin myöhäistuottannolla ja Saussurella on merkittävä rooli strukturalismin ja jälkitrukturalismin taustalla. (West 1996, 154.) Ferdinand de Saussuren kehittämää strukturaalikielitiedettä pidetään strukturalismin tärkeimpänä vaikuttimena (West 1996, 164). Strukturalistiseen analyysiin kuuluu Saussurelta poimittu ajatus, että kielellistä merkitystä ei voida palauttaa yksilöllisiin puhuviin subjekteihin (West 1996, 166).

kyseenalaistavat molemmat subjektin etuoikeutetun aseman filosofiassa ja politiikassa. Strukturalismi ei siis halua valistuksen rationalismin tapaan antaa subjektille etuoikeuttua asemaa. Modernin ajan filosofiselle rationalismille on Westin mukaan tyypillistä, että ihmisjärkeä ja subjektiviteettia pidetään vastuullisina järjen omien uskomusten, arvojen ja päätösten pätevydestä. Strukturalismi kyseenalaistaa tämän oletuksen. (West 1996, 154.) Westin mukaan strukturalistisessa tavassa yhteiskunnan sosiaalisen elämän dimensiot ymmärretään strukturoituina systeemeinä. (West 1996, 167.) Miten sitten jälkistrukturalismi eroaa strukturalismista? West korostaa, että ero strukturalismin ja jälkistrukturalismin välillä on pikemmin strukturalismin sisältä nousevaa kritiikkiä kuin jyrkkää antagonismia. (West 1996, 178). Hubert L. Dreyfus ja Paul Rabinow (1983) pitävät Foucault'a ajattelijana, joka menee strukturalismin ja hermeneutiikan *tuolle puolen*. Dreyfus ja Rabinow argumentoivat, että 1970-luvulta lähtien Foucault pyrki kehittämään uutta metodologiaa, joka yhdistäisi arkeologista analyysiä ja tulkinnallista ulottuvuutta; metodologia he nimittävät *tulkinnalliseksi analyysiksi*.

2.2.1 Foucault'n ajattelun vaiheet

Johanna Oksalan mukaan perinteinen tapa tarkastella Foucault'n tuotantoa on jakaa se kolmeen vaiheeseen. Vaiheet ovat: 1.) arkeologinen vaihe, joka sijoittuu 1960-luvulle 2.) genealoginen vaihe, joka ajoittuu Foucault'n vallan tutkimusten ympärille 1970-luvulla 3.) eettinen vaihe, joka sijoittuu *Histoire de la sexualité (Seksuaalisuuden historia)* -teoksen antiikkia käsittelevien osien *L'usage des plaisirs (Nautintojen käyttö)* ja *Le souci de soi (Huoli itsestä)* (1984) ympärille eli 1980-luvulle. Oksala kuitenkin painottaa, että hänen esittämänsä jakoa ei tulisi ymmärää tiukkana mallina vaan pikemminkin heuristisena ja pedagogisena. (Oksala (2007, 3.)

Pulkinen esittää, että Foucault'n ajattelu jaotellaan tyypillisesti usein arkeologiseen ja genealogiseen vaiheeseen (Pulkinen 2003, 92). Pulkinen ei omassa erottelussaan siis korosta jakoa eettiseen vaiheeseen, koska hän tarttuu Foucault'n ajattelun tarkasteluun pikemminkin metodologisesta näkökulmasta. Oksalan heuristisen jaottelun eettinen vaihe

voidaan siis nähdäkseni ymmärtää myös genealogisena metodologisessa mielessä.

Pulkkisen mielestä Foucault'n ajattelun metodologista jakoa ei tulisi suurennella, koska genealogiset teemat esiintyivät jo Foucault'n arkeologisella kaudella vaikkakin käsite ilmestyi myöhemmin. Ajatus voimakkaammasta metodologisesta katkoksesta on Pulkkisen mukaan peräisin Hupert Dreyfusilta ja Paul Rabinow'lta. (Pulkkinen 2003, 92–93.) Hupert Dreyfus ja Paul Rabinow luonnehtivat Foucault'n arkeologista vaihetta diskurssin tarkaksi analyysiksi. Genealogia taas on sen tarkastelemista, mitkä asiat rajaavat ja institutionalisoivat diskursiivisia muodostelmia. (Dreyfus ja Rabinow 1983, 104).

Foucault'n arkeologisen kauden teoksiin kuuluvat vuonna 1993 ilmestynyt *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (suom. *Klinikan synty*), vuonna 1966 ilmestynyt *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (suom. *Sanat ja Asiat*) sekä vuonna 1969 ilmestynyt *L'archéologie du savoir* (suom. *Tiedon arkeologia*). (Pulkkinen 2003, 92.) Foucault tarkastelee tarkemmin kysymystä arkeologisesta metodista ja diskursiivisista muodostelmista teoksessaan. Diskurssi tulee ranskan kielen sanasta *discours*, joka voidaan suomentaa puheeksi. Diskursseilla Foucault viittaakiin puheisiin, jotka on ryhmitelty jollain tavalla toisiinsa. Diskurssi voidaan siis ymmärtää eräänlaisena lausumakokonaisuutena. Esimerkkeinä diskurssityypeistä voivat olla esimerkiksi jaottelut tieteeseen, kirjallisuuteen ja historiaan. Foucault itse kyseenalaistaa näkemyksen, jonka mukaan diskurssien suhteen voitaisiin tehdä jonkinlaisia kattavia synteesejä. Esimerkkinä synteisien tekemisestä Foucault mainitsee tavan tarkastella diskursseja evoluution tai kehityksen näkökulmasta. Hän korostaa, että diskurssien tarkastelussa lähtökohtana on oltava ajatus, että ollaan tekemisissä hajanaisen tapahtumajoukon kanssa. (Foucault 2005, 33–35.)

Diskurssin lausumien tarkastelussa kysytään, miksi tietty lausuma ilmeni, eikä sen sijaan joku toinen. (Foucault 2005, 41.) Foucault jatkaa, että hänen tavoitteenaan on kuvailla lausumien välisiä suhteita (Foucault 2005 46). Foucault'n mukaan arkeologinen tutkimus ei ole luonteeltaan geologista kaivausta vaan se on nimi metodille, jossa ”tutkitaan jo

sanottua: sen lausumisfunktiota, sen diskursiivista muodostelmaa, ja yleistä arkistojärjestelmää, josta se on peräisin. Arkeologia kuvailee diskursseja arkiston eriytyneinä käytäntöinä.” (Foucault 2005, 174.)

Arkeologinen kuvailu ei ole aatehistoriallista tarkastelua. Siinä ei siis Foucault'n mukaan pyritä määrittelemään diskurssin toistuvia ajatuksia, representaatioita tai kuvia. Diskurssia ei siis ymmäretä dokumenttina eli merkinä jostain muusta. Foucault jatkaa toteamalla, että arkeologia on diskurssin erojen analyysia Arkeologiassa ei Foucault'n mukaan pyritä rekonstruoimaan esimerkiksi sanotusta jotain alkuperäistä tarkoitusta tai ydintä. (Foucault 2005, 181-183.) Arkeologiassa ollaan aatehistorian sijaan kiinnostuneita esimerkiksi katkoksista ja epäjatkuvuuksista: pyrkimys ei ole Foucault'n mukaan esimerkiksi tarkastella, mikä on edeltänyt tarkasteltavana ajattelijan ajatuksia historiallisesta näkökulmasta tai ota niitä itsestäänselvyytenä. (Foucault 2005, 220–221.) Alhasen mukaan kyse on siitä, että lausumajoukkoja tarkastellaan diskursiivisina tapahtumina se sijaan, että kysyttäisiin, mitä esittäjä on lausumallaan tarkoittanut tai että lausumaa selitettäisiin taustalla esimerkiksi taustalla vaikuttavalla perinteellä (Alhanen 2007, 57).

Genealogia on Nietzscheltä peräisin oleva käsite, jota Foucault käsittelee tekstissään *Nietzsche, généalogie, histoire*⁵(1971). Edellä esitin, että Dreyfus ja Rabinow määrittelevät genealogian sen tarkastelemiseksi, miten asiat rajaavat ja institutionalisoivat diskursiivisia muodostelmia. Tuija Pulkkinen (2003, 93–94) kuvailee genealogiaa vallan ja tiedon ehtojen tarkasteluna. Pulkkinen mukaan genealogiassa tulee esille Foucault'n nietzscheläisyys ja ajatus siitä, että valta on tuottavaa. Ilpo Helenin (2016) mielestä Foucault ponnisti genealogiassaan enemmän Immanuel Kantin kuin Nietzschen ajattelusta.

Helenin mielestä Foucault'n genealogiassa ydinkysymys onkin Kantia seuraten ”Mitä tapahtuu nyt?”. Edellä mainitulla Helen tarkoittaa sitä, että genealogin tulee ”valita ainesosa, joka tekee nykyisyydestä erityisen”. Tuon elementin kautta genealogin tulee tarkastella niin menneisyyttä kuin nykyisyyttäkin. Genealogisesta lähestymistavasta

5 Suom. *Nietzsche, genealogia, historia*.

esimerkkinä Helen mainitsee esimerkiksi Kantin valistuksen-käsitteen tai Karl Marxin pääoman-käsitteen. Genealoginen kritiikki valitsee siis tutkimuskohteeksi omasta ajasta kumpuavan elementin. (Helen 2016, 22.)

Helen korostaa, että keskeinen piirre Foucault'n genealogiassa on *kritiikki*. Helenin mukaan Foucault'n käsitys filosofiasta kritiikkinä tulisi Helenin mielestä ymmärtää Kantin tapaan. Kant ymmärsi filosofian Helenin mukaan ajattelun ja ymmärryksen ehtojen ajatteluna. Erona Foucault'n ja Kantin välillä on Helenin mukaan se, että Foucault keskittyi kritiikissään konkreettisten ja historiallisiin kohteisiin kun taas Kantin kritiikki koski esimerkiksi formaaleja sekä universaaleja inhimillisen tiedon ehtoja. (Helen 2016, 30.)

Lähtökohtana genealogian ymmärtämiselle olennaista on nähdäkseni se, että ymmärtää sen vastinparina tavalliselle historiankirjoitukselle. Foucault toteaa esimerkiksi *Nautintojen käyttö* teoksen esipuheessa tehneensä historiantutkimusta, jota ei voida kuitenkaan määritellä historioitsijan työksi (Foucault 1998b, 121). Pulkkinen tavoin voidaan sanoa, että Foucault muotoili genealogian vaihtoehdoksi perinteiselle historiankirjoitukselle (Pulkkinen 2003, 94). Miten Foucault sitten kuvailee genealogista tarkastelua? Luonteeltaan genealogia on Foucault'n mukaan yksityiskohtiin paneutuvaa, harmaata ja dokumentaarista. Toisin kuin perinteisessä historiankirjoituksessa, genealogiassa ei pyritä kuvaamaan lineaarisesti eteneviä historian kehityskulkuja tai kuvata historiaa jonkinlaisten ideaalisten merkitysten kautta. Genealogisessa lähestymistavassa huolellisuus tarkoittaa tapahtumien ainutkertaisuutta ja siten niiden mahdollisimman tarkkaa kirjaamista. Genealogia on täysin vastakkaista pyrkimykselle etsiä alkuperää. (Foucault 1998, 62–63.)

Foucault poimii ajatuksen alkuperän tai moraalin alkuperän etsimisen vastustuksesta Friedrich Nietzcheltä (Foucault 1998, 64). Alkuperän etsimisen sijaan genealogia on polveutumisen analyysiä. Luoteeltaan se on materialistista siinä mielessä, että polveutuminen (*Herkunft*) saa ilmauksensa ruumissa ja siinä, mikä koskettaa ruumista kuten ruokavalio ja ilmasto. (Foucault 1998, 76.) Pulkkinen ukaan polveutumisen selvittää tutkimuskohteen tulemistä olemassaolevaksi tarkastelemalla menneisyyttä. (Pulkkinen

2003, 95). Käsitteessään historiasta Foucault on siis selkeästi anti-hegeliläinen ja anti-marxilainen (Rabinow 1984, 13). Foucault hylkää teleologisen tavan kirjoittaa historiaa.

Millaista sitten on Foucault'n kuvailema ”todellinen historia” joka on vastakkaista historioitsijoiden historialle ja ajatukselle ylihistoriallisesta näkökulmasta? Foucault'n (Foucault 1998, 85–89) mukaan todellinen historia ei pyri teleologiseen liikkeeseen. Sen sijaan todellisessa historiassa tarkastellaan lähimpänä olevaa eli esimerkiksi ruumiista, hermojärjestelmiä ja ruumiinvoimia. ”Historiallisella aistilla on enemmän yhteistä lääketieteen kuin filosofian kanssa” (Foucault 1998, 85–89)”, Foucault kuvailee. Pulkkinen mielestä Foucault'n genealogiassa onkin postmoderneja piirteitä: siinä voidaan tarkastella minkä tahansa asian historiaa ilman oletusta alkuperäisestä oliosta. (Pulkkinen 2003, 96).

Genealogiaan liittyy myös yksi tutkimukseni kannalta keskeinen käsite eli *problematisointi*. Foucault itse kuvailee parresian tarkasteluiden yhteydessä useaan otteeseen tarkastelevansa parresian käytännön problematisoitumista antiikissa. Foucault kiinnittää huomiota historialliseen tapahtumaan eli siihen, että parresia siirtyi politiikan alueelta kohti henkilökohtaisempaa eettistä harjoitusta. Helen kuvaa problematisointia tavaksi, jolla foucault'lainen genealogi saa kiinni tapahtumasta eli aikakaudelle tyypillisestä ainesosasta. Genealogiaan kuuluu siis sen havainnointi, mitkä asiat tietyssä historiassa nousevat esiin ongelmallisina. Helen huomauttaa, että problematisointia ei tule kuitenkaan ymmärtää vain historiallisena käsitteenä. Problematisoinnilla on myös kriittinen ulottuvuus, joka ulottuu nykyisyyteen genealogian tavoin. (Helen 2016, 25–26.)

2.2.2 Foucault'n ajattelun keskeisiä juonteita

Edellä olen kuvannut Foucault'a suhteessa oman aikansa ajatteluun ja esitellyt Foucault'n ajattelun jaottelua arkeologiseen, genealogiseen ja eettiseen vaiheeseen. Seuraavaksi jatkan Foucault'n ajattelun pääpiirteiden luonnehdintaa.

Paul Rabinow toteaa *The Foucault Reader* (1984) teoksessa, että Foucault oli kovin

epäileväinen suhteessa universaaleja totuuksia sisältäviin väitteisiin. Foucault ei siis kysy perinteisiä kysymyksiä kuten ”Onko ihmisluontoa olemassa?”. Sen sijaan hän kysyy, millainen yhteiskunnallinen funktio esimerkiksi ihmisluonnon käsitteellä on esimerkiksi talouden tai politiikan käytännöissä. Foucault pyrki ymmärtämään järjen eri roolien pluralismia ja sitä, kuinka järki on ottanut erilaisia sosiaalisen käytännön rooleja länsimaisessa sivilisaatiossa. (Rabinow 1984, 4.) Voidaan siis sanoa, että *parresian* ja subjektin ja totuuden suhteen tarkastelu jatkaa Rabinowin mainitsemaa Foucault'n tapaa tarkastella käsitteiden yhteiskunnallisia funktioita.

Rabinowin (1984, 13) mukaan Foucault'n pyrki ajattelijana välttämään kattavan teorian tai systeemin luomista (ks. myös Oksala 2007, 1.) . Hän vaan vaikuttaakin identifioituvan Nietzschen ja Heideggerin moderniteetti-kritiikkiin. Foucault ei kuitenkaan Rabinowin mukaan hylkää järkeä tai kriittistä argumentointia tai näe järkä jonkinlaisena pelastuksena tai vihollisena. (Rabinow 1984, 13.) Rabinowin mielestä läpi Foucault'n työn kulkee kriittisen rationaalisuuden juonne, jossa on myös mukana poliittinen intentio (Rabinow 1984, 13).

Kai Alhanen kuvailee, että Foucault'a motivoi osaltaan historiantutkimuksissa henkilökohtainen ja poliittinen *eettinen huoli*. Foucault kiinnittää kriittistä huomiota esimerkiksi hallinnonin lisääntymiseen yhteiskunnassamme ja vastusti tapaa, jolla normeista poikkeavia ihmisiä kuten rikollisia ja hulluja kohdellaan yhteiskunnassamme. Alhanen korostaa, että Foucault ei ollut moralisti vaan pyrki pikemminkin kiinnittämään ihmisten huomion omaan ajatteluunsa ja siihen, kuinka herkästi hyväksytään historiallisesti kontingenteja seikkoja itsestänselvyyksinä. (Alhanen 2007, 15.)

Oksala toteaa, että Foucault itse käsitti teoksensa *työkalupakkeina*, joista lukijat voivat etsiä työkaluja ajatteluun ja toimintaansa varten. Oksalan mukaan Foucault'n ajatuksia lähestyäkseen lukijan tulisi kyseenalaistaa vallitseva sosiaalinen järjestys ja luopua kiveen hakatuista totuuksista. Foucault'n ajattelusta voidaan Oksalan mielestä hahmottaa yhdistäviä juonteita ilman, että hänen ajattelunsa pelkistyisi yhdeksi teoriaksi tai

metodologiaksi. Yksi tällainen juonne on Oksalan mielestä *vapaus*, jota Oksala pitää Foucault'n koko uran läpäisevänä keskeisenä ja ohjaavana kysymyksenä. (Oksala 2007, 1–2). Foucault tutki ennen kaikkea sosiaalisia käytäntöjä (Oksala 2007, 1 ja Alhanen 2007). Kai Alhanen tarkastelee Foucault'n käytännön käsitettä kattavasti teoksessaan *Käytännöt ja ajattelut Michel Foucault'n filosofiassa* (2007). Alhanen korostaa käytännön käsitteen olleen merkittävä Foucault'n tuotannossa aina *Tiedon arkeologiasta* alkaen (Alhanen 2007, 34).

2.3 Foucault ja politiikka

Seuraavaksi tarkastelen Foucault'n politiikan filosofisia käsitteitä, jotka ovat tutkimuskysymykseni kannalta tärkeitä. Avaan tarkastelullani Foucault'n tapaa tarkastella politiikan filosofiaa ja hahmottaa siihen liittyviä kysymyksiä

2.3.1 Valta

Foucault tunnetaan vallan filosofina. Kysymys vallasta tuli hänen tutkimuksiinsa 1970-luvulla (Tiisala, 2014). Foucault korostaa olleensa kiinnostunut ennen kaikkea valtasuhteista ja käyttäneensä vallan käsitettä harvoin. Haastattelussaan vuodelta 1984 hän korostaa, että on tärkeää ymmärtää ero *vallan* tarkastelun ja *valtasuhteiden* tarkastelun välillä. Puhuessaan valtasuhteista Foucault ei tarkoita vain hallitsijan ja alamaisen välisiä suhteita, poliittista rakennetta tai hallitsevaa sosiaalista luokkaa. Foucault korostaa, että valta on läsnä kaikissa ihmisten välisissä suhteissa ja nämä suhteet ovat moninaisia. Kyseessä voi olla esimerkiksi kommunikatiivinen suhde, romanttinen suhde tai taloudellinen suhde. (Foucault 1997b, 291.)

Foucault'n mukaan valtasuhteet ovat mahdollisia vain silloin, kun subjektit ovat vapaita. Jotta valtasuhteita voi olla olemassa tai toiminnassa, täytyy olla edes jonkin verran vapautta tai liikkumatilaa. Foucault ei kiistä etteikö valtasuhde voisi olla tasapainoton ja selkeästi toisen dominoima. Foucault'n mukaan täydellisen ylivallankin (*domination*)

kohdalla kyse on valtasuhteesta, kun toisella on vielä mahdollisuus jonkinlaiseen vastarintaan. Foucault nostaa äärimmäiseksi esimerkiksi tilanteen, jossa yksilöllä on vielä mahdollisuus tappaa itsensä, hypätä ikkunasta tai tappaa hallitsijansa. Foucault väittää, että valtasuhteissa on siis aina välttämättä vastarinnan mahdollisuus. ”Jos valtasuhteita on joka puolella sosiaalista kenttää, tämä johtuu siitä, että vapautta on kaikkialla”. (Foucault 1997b, 292.) Edellä esitettyä ei mielestäni tule ymmärtää niin, että Foucault jossakin mielessä idealisoisi vähäisenkin vapauden määrän valtasuhteessa. Foucault myöntää, että monissa tapauksissa valtasuhteet ovat kehkeytyneet äärimmäisen epäsymmetrisiksi suhteiksi, jolloin vapautta on myös hyvin rajatusti (Foucault 1997b, 292).

Ylivallan alaisuudessa vaikeutena onkin Foucault'n mukaan tunnistaa, mihin vastarinta oikein kehittyi. Foucault nostaa esimerkiksi 1700-luvun avioliittojärjestelmän, jossa naisen vastarinnan mahdollisuudet kilpistyivät esimerkiksi pettämiseen tai seksistä kieltäytymiseen. Mahdollisuudet tehdä toisin olivat Foucault'n mukaan vain juonia, jotka eivät kuitenkaan johtaneet tilanteen kääntämiseen. (Foucault 1997b, 292–293.)

Foucault'n käsitystä vallasta ei voida määritellä liberaaliksi eikä myöskään hegeliläis-marxilaiseksi vaan se haastaa molemmat poliittiset ontologiat (Pulkinen 2003, 87 ja Tiisala, 2014). Liberaalissa teoriassa valta ymmärretään suhteena ja keskeinen kysymys kuuluu, mitä valta oikein on. Angloamerikkalaisen vallan käsitteeseen kuuluvat myös intention ja intressin käsitteet. Pulkinen esittääkin, että liberaaliin poliittiseen ontologiaan kuulu oletus transsendentaaleista valintoja tekevistä yksilöistä. Liberaalissa poliittisessä ontologiassa valta nähdäänkin kykynä estää liike ja sitten rajata yksilöiden vapautta. Vapaus taas tarkoittaa yksilön kykyä toimia omien intressiensä mukaisesti. (Pulkinen 2003, 88–89.)

Pulkinen painottaa, että Foucault'n valtakäsityksessä on valtasuhteen sijaan olennaista ajatus vallan tuottavuudesta. Pulkinen toteaa, että pelkästään vallan näkeminen tuottavana ei erota Foucault'a liberaalista valtakäsityksestä. Suurin ero on siinä, että Foucault ei oleta liberaalia poliittista ontologiaa ja ajatusta transsendentaaleiksi ymmärrettyjä yksilöistä,

jotka edeltävä valtaa (Pulkkinen 2003, 99).

Pulkkinen nostaa esimerkiksi Foucault'n *Seksuaalisuuden historian* ja sen, kuinka Foucault siinä käsittelee seksuaalisuutta vallan tuottavuuden näkökulmasta. (Pulkkinen 2003, 87.) *Seksuaalisuuden historian* (1998) ensimmäisessä osassa eli *Tiedon tahdossa* Foucault esittää kuuluisan repressiohypoteesin. Foucault kysyy, miksi sukupuolen ja vallan suhde ymmärretään usein repression termein: Ajatus sukupuolesta tukahdutettuna on voimakas sekä yleinen. Foucault kysyykin, miksi ihmiset kysyvät niin voimakkaasti, miksi sukupuolisuus on kätkeyty ja samalla pyrkivät paljastamaan sen avoimesti. Foucault päätyykin kysymään, onko sukupuolen repressio historiallisesti koherentti ajatus. Foucault'n pyrkimys on tarkastella repressiohypoteesia modernissa yhteiskunnassa, 1600-luvulta alkaen, sukupuolidiskurssin viitekehyksessä. Hän ei siis kysy, onko repressiohypoteesi väärä, vaan sen sijaan sitä, miten sukupuolesta ja seksuaalisuudesta puhutaan ja ketkä siitä puhuvat. (Foucault 1998, 14–17.) Pulkkista seuraten Foucault'n vallan tuottavuus tarkoittaa sitä, että valta on tiivissä kytköksissä tietoon. ”Valta tuottaa sen, mitä pidetään totuutena ja normaalina” (Pulkkinen 2003, 107).

Foucault'n käsitys vallasta ei siis ole *juridinen*. Juridisessa valtakäsityksessä valta ymmärretään puhtaasti sortamisena ja samaistetaan lakiin, joka kieltää, mitä ei saa tehdä. Foucault kritisoi juridista valtakäsitystä siitä, että valta ymmärretään siinä negatiivisen asiana. (Foucault 1984a, 60–61). Juridisessa valtakäsityksessä on hänen mukaansa myös se ongelma, että valta esitetään vain juridisin termein kuten esimerkiksi perustuslain tai suvereniteetin muodossa. Marxilaisessa valtakäsityksessä Foucault pitää ongelmana valtiokoneiston ylikorostamista. (Foucault 1984a, 57.)

Millainen on sitten hegeliläis-marxilainen käsitys vallasta? Pulkkisen mukaan siinä moraalin ja politiikan välillä nähdään vallitsevan yhteys. Poliittinen valta ymmärretään oikeudenmukaisuuden mahdollisuudeksi kansalaisyhteiskunnan ja markkinoiden satunnaisvaikutuksi vastaan. Valta on siis väline yhteiskuntasubjektin saavuttaessa tietoisuutta ja itsehallintaa. Hegeliläiseen kansallisvaltioon kuuluu myös vahvasti ajatus

itsereflektiivisestä subjekiudesta. (Pulkkinen 2003, 111.)

Torben Bech Dyrbergin (2014) mukaan Foucault ymmärsi politiikan yhtäältä rakenteista käsin ja toisaalta auktoriteettien harjoittaman valtana, jota voidaan tarkastella auktoriteetti/kansa -jaottelun näkökulmasta. Foucault'ille valta on dispositiivinen käsite: vallalla on siis transformatiivinen kyky ja se muokkaa niiden ihmisten mahdollisuuksia toimia kuin ilmaista toimintaansa. Poliittinen valta foucaultlaisessa mielessä ymmärrettynä voikin Dyrbergin mukaan olla voimauttavaa siinä mielessä, että sitä kautta ihmiset voivat hallita itseään ja laajentaa heidän vapauden käytäntöjään. Dyrbergin mielestä parresia onkin esimerkki vallasta juuri edellä mainitusta näkökulmasta. (Dyrberg 2014, 5.)

2.3.2 Hallinta ja hallinnallisuus

Foucault'n keskeisiä politiikan alan käsitteitä ovat *hallinta (gouvernement)* ja *hallinnallisuus⁶ (gouvernementalité)*. Markku Koivusalon (2012) mukaan *gouvernement-*käsitteellä Foucault halusi laajentaa sanan merkitystä sen totutusta institutionaalisesta merkityksestä. Sana viittaa hallitusinstituutioon, mutta Koivusalon mukaan Foucault korosti sen olleen semanttisesti monimerkityksellisempi ennen 1500–1600-lukuja, jolloin hallinta alettiin liittää valtion käsitteeseen. Foucault korostikin tutkimuksissaan, että hallinnalla on ohjaamiseen liittyviä merkityksiä. (Koivusalo 2012, 211.) Helen korostaa hallinnan käsitteen olleen merkittävä Foucault'ille, kun tämä alkoi tutkia modernia valtiota eli juuri 1500-1600-luvuilta alkaen kehittyvää käsitystä valtiosta. Modernin valtion idean tunnetuimpana esittäjänä pidetään Thomas Hobbesia. Helenin mukaan modernissa valtiokäsityksessä olennaista on, että valtaa ja toimintaa ei voi redusoida vain vallan harjoittajaan tai hallittavaan yhteisöön. (Helen 2016, 130.)

Foucault käsitteli hallinnallisuuden (*gouvernementalité*) käsitettä varsinkin vuosien 1977–

6 *Gouvernement* ja *gouvernementalité* -termeistä esiintyy monia suomennoksia. Käytän termistä *gouvernement* Ilpo Helenin käyttämää suomennosta *hallinta*. *Gouvernementalité* on usein käännetty *hallinnallisuudeksi* (ks. Helen 2016 ja Foucault 2010a.) Siitä esiintyy myös suomennos *hallintamentaliteetti* (Rose & Miller, 2010) ja *hallittavuus* (Koivusalo, 2012.)

1978 Collège de Francessa pitämällä luennoillaan, joista on toimitettu teos *Sécurité, territoire, population* (Turvallisuus, alue, väestö). Keskeinen Foucault'n löydös on, että 1500-luvulta aina 1700-luvun loppuun saakka päivänvalon näkevät useat hallinnan taitoa koskevat tutkielmat. Hallinnan taidon korostuminen nosti esille kysymykset kuten kuinka hallita itseä ja kuinka hallita muita sekä kuinka olla hallittu jne. Edellä mainitut hallinnan taitoa koskevat kysymykset olivat Foucault'n mukaan tyypillisiä 1500-luvulle. (Foucault 2010a, 97). Hallinnalla Foucault ei tarkoita samaa asiaa kuin vallassa oleminen tai komentaminen. Hallinnassa on kyseessä eri tyyppisestä vallasta. (Foucault 2010a, 121).

Mitä Foucault sitten tarkoittaa hallinnallisuuden ilmiöllä? Foucault (Foucault 2010a, 115–116) kuvailee hallinnallisuutta 1700-luvulla kehkeytyneeksi piirteeksi. Hänen mukaansa valtiot ovat hallinnallistuneet. Tämä tarkoittaa 1400- ja 1500-lukujen sääntöihin ja kuriin nojaavan yhteiskunnan muuttumista hallinnan valtioksi. Hallinnan valtiota määrittää ensisijaisesti sen väestön massa. ”Tämä hallinnan valtio, joka kohdistuu olennaisesti väestöön ja viittaa taloudellisen tiedon välineisiin sekä käyttää niitä, vastaa yhteiskuntaa, jota kontrolloidaan turvallisuuden keinovalikoimilla” (Foucault 2010a, 116).

Hallinnallisuuden kautta Foucault pyrkii tarkastelemaan siis kysymystä valtiosta ja väestöstä ja niiden suhteesta (Foucault 2010a, 122).

Foucault kuvailee *hallinnallisuutta* yhdistelmäksi hallintatekniikoita, jotka kohdistuvat muihin ja itsetekniikoita, jotka kohdistuvat itseen. (Foucault 2014, 300–301.) Turvallisuus, alue, väestö -teoksessa Foucault määrittelee hallinnallisuuden eri kohtien kautta. 1.) Hallinnallisuus muodostuu instituutioiden, analysien, toimintatapojen ja laskelmien jne. kokonaisuudesta, mitkä tekevät mahdolliseksi tämän erityisen vallan muodon. 2.) Hallinnallisuuden kohteena on väestö. Teknisenä välineenä hallinnallisuudelle on turvallisuus ja tietomuotona kansantaloustiede. 3.) Hallinnallisuus on johtanut hallinnaksi kutsutun vallan muodon ensisijaisuuteen suhteessa esimerkiksi kurivaltaan. Valtio on siis hallinnallistunut. (Foucault 2010a, 115.) Hallinnallisuuden tutkiminen voidaan siis ymmärtää hallintatekniikoiden ja toisaalta itseen kohdistuvien tekniikoiden yhtä aikaisena tarkasteluna ja sen tiedostamisena, että ne usein nivoutuvat yhteen. Koivusalon mukaan

hallinnallisuuden käsite liittyy voimakkaasti Foucault'n biovallan käsitteeseen ja siten väestön ohjaamisen problematiikkaan (Koivusalo 2012, 217).

2.3.3 Subjekti ja genealogia

Vuonna 1982 ilmestyneessä *Subject and Power* -tekstissä Foucault toteaa, että hänen työnsä tavoitteena on ollut viimeisen kahdenkymmenen vuoden ajan ollut luoda historiaa niistä eri muodoista, joilla ihmisistä tulee kulttuurissa subjekteja. Subjektin objektifikaatiota Foucault on tarkastellut kolmen eri muodon kautta:

- 1.) Subjektin objektifikaatio tutkimuksen kautta. Esimerkkinä puhuvan subjektin objektivointi esimerkiksi lingvistiikan kautta tai tuottavan subjektin objektivointi taloustieteen näkökulmasta.
- 2.) Subjektin objektivointi niin kutsuttujen ”jaottelevien käytäntöjen” kautta. Tällä Foucault tarkoittaa käytäntöjä, jotka joko jakavat subjektin muista tai tekevät jaon subjektissa itsessään. Esimerkkinä Foucault mainitsee jaottelevista käytännöistä esimerkiksi jaottelun terveisiin ja sairaisiin.
- 3.) Kysymys siitä, kuinka subjekti muodostaa itsestään subjektin. Tätä Foucault tarkastelee esimerkiksi seksuaalisuutta koskevissa tutkimuksissaan. (Foucault 1983, 208.)

Foucault'n genealoginen metodi on kiinteässä yhteydessä siihen, miten hän yhtäältä hahmotti subjektin ja miten toisaalta halusi subjektia tarkastella. Foucault pyrki tarkastelemaan rakentumisen ongelmaa (esimerkiksi subjektin rakentumisen) historiallisen viitekehyksen kautta sen sijaan, että viitataan rakenneosina oleviin objekteihin kuten esimerkiksi hulluuteen ja rikollisuuteen. Foucault ei usko subjektin fenomenologiseen historiallistamiseen tai subjektin kehittymiseen historian kulussa. (Foucault 1984a, 59 ja Foucault 1997.) Genealogian tavoite on siis päästä eroon kaiken takana olevasta subjektista ja luoda analyysia, jossa subjektin nähdään rakentuvan historiallisessa viitekehyksessä. Genealogia on siis historian muoto, joka ei oleta ylihistoriallista subjektia, eli subjektin pysyvän samanlaisena historian läpi. Tiedon rakentumista ja diskursseja ja niin edelleen voidaan siis tarkastella ilman viittaamista transsendentaaliseen subjektiin. (Foucault 1984a,

59.)

Foucault jaottelee genealogian kolmeen alueeseen: 1.) itsen historiallinen ontologia eli kuinka itse rakennetaan tiedon subjektina suhteessa totuuteen 2.) itsen historiallinen ontologia suhteessa valtaan ja siihen, kuinka subjektius rakentuu toiminnassa muiden kanssa 3.) etiikan historiallinen ontologia eli kuinka itse rakentuu moraalisen toimijana. (Foucault 1984b, 351.) Subjekti rakentuu esimerkiksi terveenä tai hulluna subjektina esimerkiksi tietynlaisten vallan tai totuuden käytäntöjen kautta. Foucault siis hylkää oletuksen subjektin kokemuksesta edeltävistä rakennepiirteistä, jotta voi tarkastella subjektin historiallisen rakentumisen eri muotoja. (Foucault 1997, 290.) Foucault siis painottaa, että subjekti rakentuu aina suhteessa johonkin.

2.3.4 Totuus ja politiikka

Foucault'n parresian yksi merkitys on *totuuden puhuminen*. Foucault myös kuvailee, kuinka parresiassa puhuja sitoo itsensä totuuteen. Parresia onkin nähdäkseen jatkumoa Foucault'n kiinnostukselle totuuden ja niin sanottujen ”totuuden pelien” tai ”totuuden käytäntöjen” tarkasteluille. Tässä mielessä parresian tarkastelu liittyy myös edellä esitettyihin Foucault'n tarkasteluihin subjektin rakentumisesta ja sen eri muodoista. Foucault toteaaakin useaan otteeseen, miten on kiinnostunut siitä, kuinka subjekti muodostaa itsensä totuuden diskursseissa.

Tarkastellessaan totuutta Foucault korostaa, että totuus ei ole jotakin vallan ulkopuolista eikä siitä siten myöskään siitä irrallista. Totuus ei ole eristyneisyyden kautta saavutettu palkinto tai itsensä vapauttamisesta syntyvä etuoikeus. Totuus on tämän maailman *asia*. Tällä ilmaisulla Foucault tarkoittaa, että totuus tuotetaan useiden eri rajoitusten muotojen kautta ja se saa aikaan vallan vaikutuksia. (Foucault 1984a, 72–73.) Foucault'n mukaan jokaisella yhteiskunnalla onkin oma totuuden järjestelmänsä⁷. Totuuden järjestelmällä Foucault tarkoittaa vallalla olevaa totuuden ”yleistä politiikkaa”. Yhteiskunnan totuuden

7 ”Regime of truth”, oma suomennokseni.

järjestelmä tarkoittaa käytännössä sitä, että tietyt diskussit toimivat totena ja hyväksytään. Totuuden järjestelmän mekanismit vaikuttavat siihen, kuinka voidaan erottaa toisistaan yhtäältä todet ja väärät väittämät ja toisaalta keinot, miten henkilöitä voidaan rangaista. Niin ikään totuuden järjestelmät vaikuttavat myös siihen, mille tekniikoille annetaan arvoa pyrkiessä totuuteen ja millainen on totta puhuvien henkilöiden status. (Foucault 1984a, 73.)

Foucault luonnehtii aikansa yhteiskuntien totuuden ”poliittista taloutta” viiden piirteen kautta: 1.) Tieteellinen diskurssi ja tieteen instituutiot ovat totuuden keskeisin kiinnittymispaikka. 2.) Talous ja politiikka kohdistavat voimakkaita vaatimuksia totuuteen ja tarvitsevat sitä niin taloudellisen tuotannon kuin poliittisen vallan tarpeisiin. 3.) Totuus on objekti jatkuvalla hajaannukselle ja kuluttamiselle, mikä tapahtuu esimerkiksi kasvatuksen ja informaation apparaattien kautta. 4.) Totuuden tuottaminen on jatkuvan kontrollin alla ja sitä tuotetaan muutaman suuren poliittisen ja taloudellisen apparaatin kuten yliopiston ja median kautta. 5.) Poliitiikan debatissa, yhteiskunnallisessa vastakkainasettelussa ja ideologiassa on viime kädessä kyse juuri totuudesta. (Foucault 1984a, 73.)

Totuudessa on siten kyse säännöistä, joiden mukaan tosi ja väärä voidaan erottaa toisistaan. Lisäksi totuuteen kuuluvat olennaisesti siihen kiinnittyvän vallan tuottamat seuraukset ja vaikutukset. (Foucault 1984a, 74). Veyne (1997, 227) kiteyttää, että säännöt mahdollistavat totena pidettyjen propositioiden lausumisen ja tunnistamisen. Tulisiko totuuden puolesta sitten taistella, Foucault kysyy. Foucault'n mielestä taistelun tulisi pikemminkin keskittyä kysymyksiin totuuden statuksesta ja sen poliittisesta ja taloudellisesta roolista. (Foucault 1984a, 74.)

Foucault'n mielestä poliittisia ongelmia tulisi ajatella *totuuden* ja *vallan* termein (Foucault 1984a, 74). Poliittisia ongelmia tarkasteltaessa intellektuellien ei tulisi Foucault'n mielestä kritisoida tieteen ideologisia sisältöjä tai pyrkiä oikeanlaiseen ideologiaan. Keskiössä on sen varmistaminen, että uusi *totuuden politiikka* voidaan rakentaa. Poliittinen kysymys⁸ on

8 Foucault korostaa haastattelussaan Nietzschen merkitystä hänen omalle totuuden ja politiikan suhdetta koskevalle ajattelulleen. (Foucault 1984a, 75.) Paul Veynen mukaan Foucault'ille oli tärkeää

siis totuudessa itsessään eikä illuusiossa tai vieraantuneessa tietoisuudessa. Foucault'n mielestä ongelmaa ei voida ajatella ratkaistavan pyrkimällä muuttamaan ihmisten tietoisuutta. Muutos voi tapahtua vain totuutta tuottavien politiikan, talouden ja instituutioiden kautta. (Foucault 1984a, 74–75.)

2.4 Foucault'n ajattelun eettinen vaihe

Seuraavaksi esittelen lyhyesti Foucault'n viimeisten vuosien antiikin etiikkaa koskevaa tutkimusta ja niitä koskevaa kommentointia sekä Foucault'n etiikkaa kohtaan esitettyä kritiikkiä. Hahmottelen lyhyesti, mistä kysymyksistä antiikin etiikassa Foucault oli kiinnostunut ja miten hän hahmotti totuuden ja etiikan suhteen.

2.4.1 Foucault'n etiikka

Viimeisinä vuosinaan Foucault oli erityisen kiinnostunut antiikin filosofiasta. *Seksuaalisuuden historia*⁹ -teoksessa huomio kiinnittyi siihen, että Foucault vaihtoi tutkimusalueitaan modernin alun ja modernin ajan jaksojen tarkastelusta antiikin Kreikan ja Rooman ajan eettisen ajattelun tutkimiseen. *Seksuaalisuuden historiassa*¹⁰ Foucault oli kiinnostunut yleisellä tasolla vallan ja tiedon suhteesta seksuaalisuuteen sekä ruumillisuuteen. Tiedontahdossa Foucault tarkastelee seksuaalisuutta modernina aikana ja esittelee keskeisen käsitteensä, *repressiohypoteesin*. *Nautintojen käyttö* ja *Huoli itsestä* pohjaavat antiikin tekstien ja antiikin seksuaalietiikan tarkastelulle. *Seksuaalisuuden historia* -teoksessa Foucault ei tarkastele parresiaa. Foucault'n etiikkaa koskevaa ajattelua esiintyy myös hänen lukuisissa haastatteluissaan ja hänen kirjoittamissaan lyhyemmissä

nietzscheläinen filosofia, joka ei ollut ”totuuden filosofiaa vaan totuuden puhumisen filosofiaa.” (Veyne 1997, 227.)

9 Seksuaalisuuden historia koostuu kolmesta osasta, jotka ilmestyivät eri aikoina. Osat ovat *La volonté de savoir* (Tiedontahto) (1976), *L'usage des plaisirs* (Nautintojen käyttö) (1984) ja *Le souci de soi* (Huoli itsestä) (1984).

10 Foucault kuvailee Seksuaalisuuden historian Nautintojen käyttö esipuheessa, kuinka hänen tutkimuskysymyksensä ja näkökulmansa vaihtuivat vuosien saatossa. Foucault myös kiittää avusta ja keskustelusta esimerkiksi Pierre Hadot'ta, Hubert Dreyfusia, Paul Rabinow'ta ja Paul Veyneä, joita olen myös itse lukenut tutkielmaani varten. (Foucault 1998b, 120.)

teksteissä.

Johanna Oksala kuvailee Foucault'n viimeisten elinaikanaan julkaisemien teosten *Nautintojen käyttö ja Huoli itsestä* (1984) tyyliä erilaiseksi – yksinkertaisemmaksi - kuin hänen aiemmissa teoksissaan. Oksala huomauttaa, että hyppäys antiikkiin oli Foucaultille riski akateemisessa maailmassa, koska hän ei ollut klassisen ajattelun spesialisti. Voidaan siis ajatella, että siirtymässä oli Foucault'lle paljon pelissä henkilökohtaisesti ja että hän tarvitsi sanomansa tuekseen antiikkia. (Oksala 2007, 93.)

Oksalan mukaan Foucault'n *Seksuaalisuuden historia* -teoksessa käsiteltävä seksuaalimoraali piirtää partikulaarisen kuvan antiikin ajan etiikasta. Foucault jaottelee etiikan ja moraalin tarkastelun seuraaviin kohtiin: 1.) Moraalikoodisto eli arvot ja säännöt, jotka ohjaavat toimintaa, 2.) Käytöksen moraalisuus eli kuinka ihmiset toimivat suhteessa esimerkiksi arvoihin, joita heille suositellaan ja 3.) Etiikka eli tapa, jolla yksilö muodostaa itsestään moraalin subjektin suhteessa ohjaileviin elementteihin. Jälkimmäiseen liittyy siis sen tarkastelu, kuinka subjektit omaksuvat ja toisaalta problematisoivat moraalisia sääntöjä. Oksalan mukaan Foucault oli kiinnostunut tarkasteluissaan juuri tästä kolmannelta kohdasta. (Oksala 2007, 94.) Foucault'n parresian tarkastelu kiinnittyy nähdäkseni erityisesti kolmanteen kohtaan eli siihen, kuinka yksilö muodostaa itsestään subjektin moraalin alueella. Samalla se liittyy kysymykseen, kuinka subjekti sitoo itsensä totuuteen ja sitä kautta itsen ja toisten hallintaan.

Oksalan mielestä Foucault'n viimeisten teosten kuten *Seksuaalisuuden historian* eri osien etiikkaa käsitteleviä kirjoituksia voidaan lukea historiallisina tutkimuksina antiikin etiikan muodoista. Rinnastamalla ne Foucault'n viimeisimpiin haastatteluihin ja teksteihin piirtyy niistä Oksalan mukaan erityinen tapa hahmottaa etiikka itsestä huolehtimisen käytäntönä¹¹ ja elämäntapana. (Oksala 2001, 59.)

Foucault'n antiikin etiikan tutkimuksissa keskiöön nousee yksilön suhde itseensä. Foucault

11 Oksala esittää, että Foucault ajatteli, että jälkimodernissa maailmassa etiikka voitaisiin ymmärtää itsestä huolehtimisen käytäntönä (Oksala 2001, 59).

määrittelee etiikan *vapauden harjoittamiseksi* ja kysyy, kuinka vapautta oikein voi harjoittaa. Vapaus on Foucault'n mukaan etiikan ontologinen ehto ja etiikka on siten vapauden harkittu muoto, joka muodostetaan reflektion kautta. Foucault jatkaa kuvailemalla, kuinka kreikkalais-roomalaisessa maailmassa *itsestä huolehtiminen* oli eräänlainen yksilöllisen vapauden ja kansalaisvapauden muoto, joka tiettyyn pisteeseen asti ymmärrettiin etiikkana. Foucault myös kommentoi, että vapautta on harjoitettava eettisesti eli toisin sanoen *etiikka on vapauden tietoista harjoittamista*. (Foucault 1997b, 284.) Oksalan mukaan yksilön suhde itseensä on itse asiassa Foucault'n etiikan alue ja moraalinen subjekti sama asia kuin kyky itsereflektioon (Oksala 2001, 56).

Keskeinen kysymys Foucault'n antiikin ajan etiikan tarkastelussa on antiikin esikristillisen etiikan suhde kristilliseen etiikkaan ja kristillisiin käytäntöihin. Foucault osoittaa, että esikristillisen antiikin ja kristinuskon moraalikoodistoissa on huomattavia samankaltaisuuksia. Foucault'n mukaan esikristillistä ja kristillistä aikaa vertailtaessa näyttää siltä, että moraalikoodit eivät niinkään muuttuneet. Sen sijaan suuret muutokset tapahtuivat Foucault'n mukaan etiikassa eli suhteessa itseen. (Foucault 1984b, 355.) Foucault korostaakin kirjoittavansa etiikan genealogiaa tarkastellessaan, kuinka etiikkaa muuttui antiikin ja kristinuskon välillä (Foucault 1984b, 356).

Foucault'n mukaan nykyisin kuultavat fraasit kuten ”paluu itseen”, ”itsensä vapauttaminen” ja ”oleminen omana itsenään” ovat tyhjiä merkityksestä ja ajattelusta. Foucault'n mielestä nykyisestä itseä koskevasta diskurssista puuttuu sisältö. Niinpä hän vaikuttaisikin näkevän itseä koskevan etiikan kilpistyvän vain tyhjiin fraaseihin. Kuitenkin Foucault on myös sitä mieltä, että itseä koskevan etiikan rakentaminen saattaa olla kiireellinen, perustavan tärkeä ja poliittisesti välttämätön tehtävä, mikäli poliittisen vastarinnan alku- tai loppupiste ymmärretään suhteessa itseen. (Foucault 2006, 251–252.) Foucault avaa tätä ajatusta korostamalla, että hallinnallisuuden kautta ymmärretty poliittinen valta edellyttää teoreettisesti ja käytännöllisesti subjektin tarkastelua itsesuhteen kautta. Poliittista valtaa tarkasteltaessa keskitytään Foucault'n mukaan yleensä tarkastelemaan juridista subjektiä kun taas hallintamentaliteetin analyysissä keskiöön tulee

Foucault'n mukaan nostaa subjektin etiikka ja erityisesti itsen suhde itseän. (Foucault 2006, 252.)

Antiikin tutkimuksillaan Foucault halusi omien sanojensa mukaan osoittaa, ettei eettisiä ongelmia ole välttämätöntä suhteuttaa tieteelliseen tietoon. Foucault korosti, että ihmiskunnan kulttuurisissa keksinnöissä on tekniikoita, joita ei voida enää uudelleen aktivoida. Ne voivat kuitenkin auttaa näkökulman luomisessa, nykyajan analysoimisessa ja sitä kautta muutoksen tekemisessä. (Foucault 1984b, 261.) Foucault myös kyseenalaistaa jonkinlainen riippuvuussuhteen näkemisen henkilökohtaisen etiikan ja esimerkiksi poliittisten ja taloudellisten suhteiden välillä:

”Vuosisatojen ajan meille on vakuuteltu, että etiikkamme, henkilökohtaisen etiikkamme, jokapäiväisen elämämme ja suurten poliittisten ja taloudellisten rakenteiden välillä on ollut analyttisiä suhteita ja että emme voi muuttaa mitään, esimerkiksi seksielämäämme tai perhe-elämäämme ilman, että pilaisimme taloutemme, demokratiamme jne. Minusta meidän täytyy päästä irti ajatuksesta, että etiikan ja muiden yhteiskunnallisten, taloudellisten ja poliittisten rakenteiden välillä olisi välttämätön tai analyttinen yhteys.” (Foucault 1984b, 350.)

Kreikkalaisessa etiikassa Foucault kiinnittää huomiota siihen, että uskonnollisten ongelmien sijaan ihmiset olivat enemmän huolissaan suhteesta itseensä ja muihin sekä etiikastaan. Toiseksi etiikka ei ollut suhteessa mihinkään juridiseen instituutioon. Kolmas tyypillinen piirre muinaiselle etiikalle on pyrkimys olemassaolon estetiikkaan. (Foucault 1984, 343.) Foucault'n kuuluisa kysymys onkin, miksi taide nyky-yhteiskunnassa liitetään vain objekteihin eikä yksilöihin tai elämään. Taiteesta on Foucault'n mukaan tullut erikoistumisen ala, jota tekevät vain taiteilijat. Foucault kysyy: ”Eikö jokaisen elämä voisi olla taideteos? Miksi lampun tai talon pitäisi olla taiteen objekti, mutta ei meidän elämämme?” (Foucault 1984, 350.)

Foucault kiinnitti siis antiikin etiikassa huomiota siihen, kuinka tässä korostui eettisen tiedon suhteuttaminen *itseän* jonkin ulkopuolisen tiedon kuten vaikkapa lain tai

uskonnollisen instituution sijaan. Foucault myös jossain määrin viehättyi ajatuksesta etiikasta *taitona* tai *taiteena*. Foucault'n ajatuksen taustalla voidaan myös selvästi kuulla kaiku antiikin ajatuksesta olemassaolon estetiikasta sekä Nietzsche'n ajatuksista elämän ja taiteen yhteenkietoutumisesta. Foucault'n ajatus *elämästä taideteoksena* liittyy nähdäkseni juuri hänen subjektikäsitteeseensä, jossa keskeistä on ajatus subjektin rakentumisesta käytäntöjen kautta, ja toisaalta hänen ajatuksiinsa olemassaolon estetiikasta.

Veynen mukaan Foucault'n viimeisissä keskusteluissa suuressa roolissa oli ajatus *olemassaolon tyyleistä*. Tyyli ei Paul Veynen mukaan tässä tapauksessa tarkoita erottuvuutta. Veyne painottaa, että sana tulisi ymmärtää kreikkalaisesta näkökulmasta. Kreikkalaisille taide oli nimittäin ennen kaikkea työtä ja taiteilija tai artisti oli käsityöläinen. Veynen mukaan Foucault piti kreikkalaista etiikkaa kokonaisuudessaan kuolleena, mutta näki itsensä työstämisen ajatuksessa annettavaa myös nykyajalle. Ajatus itsen työstämisestä voisikin Veynen mukaan toimia pohjana etiikalle, jota ei enää kannattele traditio. (Veyne 1997, 231.)

2.4.2 Itsetekniikat ja suhde itseen etiikassa

Edellä esitin, kuinka Foucault korosti, että moraalialia voidaan tarkastella eri näkökulmista kuten vaikkapa moraalilakien kokoelmana. Korostin, että Foucault oli kuitenkin ennen kaikkea kiinnostunut kysymyksestä, kuinka subjekti rakentaa itsestään moraalisubjektia esimerkiksi kohdistamalla itseensä toimintaa, pyrkimällä tuntemaan itsensä ja muokkaamalla itseään. Foucault'n mukaan moraalitoimintaa ei voida tarkastella erotettuna itseen kohdistuvista toiminnoista. Foucault nimittääkin kokonaisuutta, joissa itse rakentaa itsestään moraalisubjektin, *minäkäytännöiksi*. (Foucault 1998b, 132–135.) Alhasen mukaan Foucault hahmottelee etiikan historiaa, jossa etiikkaa analysoitaisiin käytäntönä (Alhanen 2007, 157). Osana ajatusta etiikasta käytäntönä Foucault olikin kiinnostunut niin kutsutuista itsetekniikoista.

Vuoden 1984 haastattelussa Foucault toteaa, ettei ole niinkään kiinnostunut ”seksin ongelmista” vaan ennen kaikkea itsetekniikoista.¹² (1984b, 340–342.) Foucault (1997a, 176–177) korostaa, että itsetekniikoiden tarkastelu liittyi hänen pyrkimyksensä päästä irti subjektifilosofiasta.

Mitä Foucault sitten tarkoittaa itsetekniikoilla? Foucault kuvailee niitä tekniikoiksi, jotka antavat yksilöille mahdollisuuden vaikuttaa omatoimisesti kehoonsa, sieluunsa, ajatteluunsa sekä käytökseensä tavoin, jotka muuttavat heitä itseään. Yksilöt pyrkivät muutokseen saavuttaakseen tietynlaisen täydellisyyden, onnellisuuden, puhtauden tai yliluonnollisen voiman. (Foucault 1997a, 177; Foucault 2014, 300.) Foucault'n (1997a, 177–178) mukaan länsimaisen sivilisaation subjektin genealoginen analyysi edellyttää dominaation ja itsetekniikoiden analyysiä. Itsetekniikat implikoivat myös velvollisuuksia totuuden suhteen: ”totuuden löytämistä, valaistumista totuuden kautta ja totuuden kertomista” (Foucault 1997a, 177–178). Totuutta koskevia velvollisuuksia on pidetty tärkeänä suhteessa itsen rakentamiseen ja itsen muutokseen. Esimerkkinä totuutta koskevasta itsetekniikasta Foucault mainitsee kristinuskon totuutta koskevat velvollisuudet kuten esimerkiksi velvollisuuden tunnustaa ja tutkia itseään. (Foucault 1997a, 177–178.)

Itsetekniikoita voidaan Foucault'n mukaan löytää eri muodoissa kaikista kulttuureista ja niitä olisi hänen mukaansa yhtä tärkeä tutkia kuin objektien muodostusta ja ihmisten hallinnan muotoja. Itseä koskevien tekniikoiden analysointi on kuitenkin hankalaa, koska ne eivät Foucault'n mukaan tarvitse samankaltaista materiaalista laitetta kuin objektien tuottaminen – niinpä tekniikat ovat usein näkymättömiä. Toiseksi itsetekniikat linkittyvät usein hyvin vahvasti toisten ohjaamista koskeviin tekniikoihin kuten esimerkiksi

12 Foucault jaottelee käytännöllistä järkeä koskevat tekniikat neljään päätyyppiin: 1) tuotannon tekniikat, jotka mahdollistavat asioiden tuottamisen, muuttamisen ja manipuloimisen, 2) merkkijärjestelmien teknologiat, jotka mahdollistavat merkkien, tarkoitusten ja symbolien käyttämisen, 3) vallan teknologiat, jotka määrittävät yksilöiden käytöstä ja alistavat heidät tietynlaisille päämäärille tai dominaatiolle, ja 4) itsetekniikat, jotka antavat yksilöille mahdollisuuden vaikuttaa omin keinoin tai toisten avulla kehoonsa ja sieluunsa, ajatteluunsa, käytökseensä ja olemiseensa. Samalla yksilö muuttaa itseään saavuttakseen esimerkiksi onnellisuuden, puhtauden, viisauden tai kuolemattomuuden. (Foucault 1997c, 225.)

kasvatusta ja opettamista koskevilla instituutioilla, joissa hallitaan muita ja opetetaan muita hallitsemaan itseään. (Foucault 1984b, 369–370.)

Foucault'n etiikan keskeinen käsite ovat siis itsetekniikat, jotka liittyvät kysymykseen, kuinka subjekti rakentaa itsensä tai rakentuu erilaisten käytäntöjen kautta. Vaikka Foucault toteaa tarkastelevansa tekniikoita, joissa yksilö muokkaa omaa käytöstään ja sitoutuu esimerkiksi totuuden puhumiseen, niin kyse ei ole nähdäkseni jonkinlaisen rakenteista vapaan subjektikäsitteiden esittämisestä. Itsetekniikat voidaan ymmärtää hallitsevana diskurssina, joka antaa muodon niille tavoille, joilla yksilöt voivat muuttaa esimerkiksi ajatteluaan. Itsetekniikat ovat myös keskiössä Foucault'n tarkastelemassa *parresia*-käsitteessä, jossa korostuu itsen suhde itseen ja kääntyminen totuuteen.

2.4.3 Foucault'n etiikan ongelmallisuus

Foucault'n antiikin etiikkaa koskevia tarkasteluja on kritisoitu useamminkin tutkijan taholta. Seuraavaksi esittelen lyhyesti kritiikkien päähuomioita ja toisaalta Foucault'n omia kommentteja siitä, kuinka hän suhtautui antiikkiin.

Antiikin etiikassa Foucault'a kiinnosti se, kuinka ihmiset vaikuttivat olevan siinä enemmän huolissaan omasta moraalista käytöksestään ja suhteestaan itseen ja muihin kuin esimerkiksi uskonnollisista ongelmista. Nykyaikana ajatus etiikan perustamisesta uskonnon pohjalle on monien mielestä mahdoton eikä perustaa etiikalle tahdo löytyä vapautusliikkeidenkään piiristä. Foucault'n mukaan usein vastausta etsitäänkin esimerkiksi tieteestä pyrkimällä määrittämään, mikä itse ja halu ovat. Tässä mielessä Foucault oli siis kiinnostunut kreikkalaisesta etiikasta. Foucault kuitenkin painottaa, että kreikkalainen etiikka ei ole hänen mielestään vaihtoehto¹³ tai jonkinlainen ratkaisu. Antiikin etiikan tarkasteluissa on siis kyse ongelmien genealogiasta. (Foucault 1984b, 343.)

13 ”Katsohan, en halua tehdä ratkaisujen historiaa ja se on myös syy, miksi en hyväksy sanaa *vaihtoehto*. Haluaisin tehdä ongelmien genealogiaa” (Foucault 1984b, 343).

Foucault muistuttaa, että kreikkalaisessa etiikassa olivat läsnä orjuus ja naiset altavastajina, joiden nautinnolla ei ollut mitään merkitystä ja joiden seksuaalisen elämän määritteli heidän statuksensa vaimona. Myöskään rakkaus miesten välillä ei ollut Kreikassa Foucault'n mukaan niin ongelmatonta kuin usein annetaan ymmärtää. Foucault'n mukaan kreikkalainen *nautinnon etiikka* on yhteydessä ”viriiliin yhteiskuntaan, epäsymmetriaan, toisen ulossulkemiseen, penetraation pakkomielteeseen ja eräänlaiseen uhkaan oman energiansa menettämisestä jne. Se on kaikki hyvin inhottavaa!” (Foucault 1984b, 344–346.)

Sen sijaan Foucault'ta kiinnosti kreikkalaisten ajatus elämästä (*bios*) materiaalina taideteokselle. Foucault'a kiinnosti huomio, että etiikka ei sinänsä ollut mitään kytköstä juridiseen vaan etiikkaassa itsessään oli kyse olemassaolon rakenteesta. Foucault'n mukaan kreikkalaisessa etiikassa ei ollut kyse itsen taidosta (*techne*) vaan kysymys oli pikemminkin elämän taidosta (*techne tou biou*). Kuitenkin ongelma muuttui antiikin kulttuurissa siten, että elämän taidosta tuli kyse itsen taidosta. (Foucault 1984b, 348.)

Johanna Oksala (2005) korostaa, että Foucault'n idea ”itsen luomisesta” on kerännyt paljon kritiikkiä. Foucault'n etiikkaa on syytetty amoraalisesta estetiikasta ja elitistisen ja itseensä keskittyvän tyylittelyn oikeuttamisesta. Lisäksi Foucault'a on syytetty emansipatorisen politiikan mahdollisuuksien vähättelystä. (Oksala 2005, 166.) Oksala itse argumentoi, että Foucault'n ajatus etiikasta *estetiikkana* tulisi ymmärtää jatkumona subjektiviteetin rajojen jatkuvalle kyseenalaistamiselle. Samalla ajatus etiikasta estetiikkana kysyy, millaisia ovat mahdollisuudet ylittää nuo rajat. Kyse on siitä, että Foucault tarkastelee, missä mielessä elämä voi taiteen tapaan ylittää normalisoivan vallan tuottamat subjektiviteetin muodot. (Oksala 2005, 167.)

Oksala korostaa, että hän ei kritisoi Foucault'n etiikkaa narsistisena tai egoistisena etiikkana, vaan hänen kritiikkinsä kumpuaa Foucault'n tavasta ymmärtää eettinen subjektius. Oksala kyseenalaistaa Foucault'n tavan nähdä moraalinen subjekti aktiivisena ja luovana taiteilijana. (Oksala 2001, 56–55.) Oksala kysyy, mikä on persoonallisen Toisen

merkitys eettisen tai seksuaalisen subjektiuden rakentumisessa Foucault'n ajattelussa. Oksala toteaaakin, että Foucault'n ajattelussa etiikan alue vaikuttaisi olevan vain suhteessa itseän subjektien välisten suhteiden sijaan.

Toiseksi Oksala painottaa eritoten antiikin moraalille tyypillisen yksilön aktiivisuuden, vapauden ja hallinnan korostamisen ongelmallisuutta: käytännössä antiikissa orjilla ei voinut olla moraalialueita. Antiikissa eettinen subjektius olikin varattu vapaille, itseään ja muita hallitseville miehille. Oksalan mielestä Foucault ei riittävästi problematisoi tätä näkökulmaa. Oksala esittää kritiikkinsä Foucault'n käsityksiä kohtaan vertaamalla niitä Levinasin käsityksiin etiikasta ja Toisen merkityksestä. (Oksala 2001, 63–65.) Oksalan esittämään kritiikkiin liittyen voidaan huomauttaa, että antiikin etiikassa ja sen periaatteissa on kyse historiallisesti kontingentista faktasta. Tällöin olennainen kysymys koskee sitä, missä määrin Foucault itse painotti näitä piirteitä hahmottamassaan etiikassa. Kuten aiemmin huomautin, Foucault tiedosti antiikin etiikan ongelmallisuuden.

Oksala toteaa, että Foucault ei kysy ontologista kysymystä, mikä on moraalin alkuperä. Tämä ei kuitenkaan Oksalan mukaan tarkoita, että Foucault'n kohdalla voitaisiin sivuuttaa täysin kysymykset siitä, mistä etiikka kumpuaa tai mitä se ilmentää. Oksala näkee ongelmallisena ja toisaalta paradoksisena, että Foucault paikantaa eettisyyden suhteeseen itseän ja pyrkimykseen ylittää normalisoitu yksilöllisyys. Vaikka subjekti kykenisi kriittisesti kyseenalaistamaan itsensä, subjekti ei voi löytää itsestään mitään tuotetun yksilöllisyyden ylittävää, koska Foucault ei myöskään vaikuttaisi antavan toiselle merkitystä eettisen subjektin synnyssä. (Oksala 2001, 74.)

Pierre Hadot kritisoi Foucault'n etiikkaa siitä, että tämä ymmärsi antiikin etiikan liian kapeakatseisesti. Hadot itse kuvasi antiikin elämän taitoon liittyviä käytäntöjä hengellisiksi harjoituksiksi kun taas Foucault kuvasi niitä itsetekniikoina. Hadot'n mukaan Foucault korostikin tarkastellessaan itsetekniikkoja liikaa *itseä* tai ainakin tietynlaista käsitystä itsestä. Hadot on eri mieltä Foucault'n kanssa siitä, että *nautinto* olisi kreikkalais-roomalaisen etiikan keskiössä. Hadot'n mukaan Foucault esittää kreikkalais-roomalaisen

etiikan valossa, jossa se vaikuttaisi olevan itsestä saatavan nautinnon etiikkaa. Lisäksi Foucault on sekoittanut liian löysin perustein nautinnon ja ilon keskenään. Esimerkiksi stoalaisilla ei Hadot'n mukaan korostu ilon saaminen itsestä vaan siitä, mikä on parasta itsessä tai todellisesta hyvästä. (Hadot 1995, 206–207.) Hadot'n mielestä olennaista kreikkalais-roomalaisessa etiikassa oli ajatus kuulumisesta kokonaisuuteen (Hadot 1995, 208). Hadot pelkää, että keskittymällä liikaa itsen kulttuuriin ja ymmärtäessään etiikan olemassaolon estetiikkana, Foucault julistaa itsen kulttuuria, joka Hadot'n mielestä on liian esteettinen. Hadot nimittääkin sitä 1900-luvun uudeksi muodoksi dandyismista. (Hadot 1995, 211.)

Hadot siis kiinnittää huomiota antiikin ajattelun ja etiikan universalistisiin piirteisiin, joita hän ei tavoita Foucault'lla. Hadot'n kritiikki osuukin siihen, miksi Foucault jätti universalistiset piirteet huomiotta. Yksi mahdollinen tulkinta on, että Foucault halusi tietoisesti välttää antiikin tarkasteluta universalismin näkökulmasta. Hän siis keskittyi antiikin etiikan universalististen piirteiden sijaan muodon eli itsetekniikoiden ja käytäntöjen tarkasteluun. Se olisi myös linjassa hänen genealogiansa kanssa.

Arnold I. Davidsonin (1994) mukaan Foucault'n tapa käsitteellistää etiikka itsen suhteena itseensä ei sisällä etiikan alueen kaventamista: Foucault ei siis käsittele etiikan historiaa niin, että se olisi vain egoismin eri muotojen historiaa. Foucault'n eettisen problematisoinnin keskittyminen itsesuhteen tarkasteluun selittyy Davidsonin mukaan sillä, että Foucault kiinnittyi ennen kaikkea teemaan oikeanlaisesta elämästä. Davidson nostaa erityisesti esille Foucault'n tarkasteleman sokraattisen parresian. Davidsonin mielestä Foucault näki sokraattisessa parresiassa *eettisen käytännön*, joka erottui muista totuuden puhumisen muodoista ja jonka olennainen teema oli *itsestä huolehtiminen*. (Davidson 1994, 133.)

Foucault'n etiikkaa koskevasta kritiikistä Johanna Oksalan esittämä on mielestäni relevantin. Yhdyn Oksalan huomioon siitä, että Foucault jättää etiikka koskevissa tarkasteluissaan toisen tai subjektien väliset suhteet vähälle huomiolle. Foucault ei toisaalta tarkastele etiikkaa ontologisena kysymyksenä tai etsi sen perusteita, mikä voi tiettyssä

mielessä selittää sen, että Foucault'ta ei löydy näkökulmaa siihen, mikä on toisen tai muiden merkitys etiikassa.

2.4.4 Itsestä huolehtimisen -periaate

Vuosien 1981–1982 luennoilla (*Herméneutique du sujet*) Foucault käsitteli erityisesti subjektin itsemuodostusta antiikissa ja nosti esille kreikkalaiseen kulttuuriin kuuluneen *itsestä huolehtimisen* -käsitteen. Foucault tarkastelee käsitettä myös *Seksuaalisuden historia* teoksen *Huoli itsestä* -osassa. Foucault korosti luennoillaan useaan otteeseen itsestä huolehtimisen suurta merkitystä kreikkalaisille. Itsesuhde korostuu myös myöhemmin Foucault'n tarkastelemassa *parresiassa*.

Itsestä huolehtiminen (kr. *epimeleia heautū*) oli Foucault'n mukaan paljon käytetty sekä pitkäikäinen käsite kreikkalaisessa kulttuurissa. Se oli myös yhteydessä kysymykseen *subjektin ja totuuden* välisestä suhteesta. Epimeleia heautū tarkoittaa itsestä huolehtimista, itsestään välittämistä ja itseen osallistumista. (Foucault 2006, 2.) Foucault toteaa, että kyseessä ei ole vain kiinnostus itseen tai jonkinlainen taipumus itseihailuun. (Foucault 1984b, 359–360). Foucault'n mukaan itsestä huolehtiminen oli elämisen taidon keskeinen periaate (Foucault 1998b, 310). Foucault korostaa, ”ettei huomion kohdistaminen itseen edellytä ainoastaan yleistä asennoitumista ja ylimalkaista huomiota. Termi *epimeleia* ei merkitse yksinkertaista yhteen asiaan paneutumista, vaan kokonaista huolenpitotoimien sarjaa.” Tällaisia huolenpitotoimia olivat esimerkiksi alamaisiaan valvovan ylimyksen tehtävät, sairaan hoitotoimet sekä talonisännän toimet. (Foucault 1998b, 315–316; Foucault 1984b, 359–360.)

Foucault korostaa, että itseenkin kohdistuessaan itsestä huolehtiminen vaati paljon vaivannäköä. Lisäksi itseen kohdistettu toiminta ei ollut vain yksinäistä harjoitusta vaan sosiaalista käytäntöä. Esimerkkinä Foucault mainitsee uuspythagoralaiset yhteisöt, joissa edistyneimpien tuli ohjata muita itsestä huolehtimisen nimissä. Itsestä huolehtiminen saattoi tarkoittaa esimerkiksi itseensä kääntymistä siinä mielessä, että ihminen kävi läpi

ajatuksiaan ja lukemalla tutustui esimerkkeihin sekä opetuksiin. Itsestä huolehtiminen näkyi myös keskusteluissa ystävien kanssa. (Foucault 1998b, 315–316.)

Itsestä huolehtimisen ja hallitsemisen historia yltää antiikista aina pastoraalivallan¹⁴ eli paimenvallan vakiintumiseen kristillisessä kirkossa 300- ja 400-luvuilla. (Foucault 2006, 45.) Foucault jakaa itsen hermeneutiikan kahteen eri kontekstiin, jotka rajautuvat ajallisesti toisiinsa: ”1) Kreikkalais-roomalaiseen filosofiaan ajanlaskun kahtena ensimmäisenä vuosisatana Rooman keisariajan alkuvaiheessa ja 2) kristilliseen hengellisyyteen ja luostarilaitoksen periaatteisiin, jotka kehittyivät 400–500-luvuilla Rooman valtakunnan loppuaikaan.” (Foucault 1997c, 225–226.)

Foucault kuvailee itsestä huolehtimisen periaatetta seuraavasti:

1. ”Huolehdi itsestäsi” on asenne itseä, muita ja maailmaa kohtaan.
2. Se on myös eräänlainen huomion ja katsomisen muoto. Itsestä huolehtiminen implikoi, että katsomme ulkopuolen sijaan sisälle, kohti itseä.
3. Itsestä huolehtimisen periaate nimeää lukuisia toimintoja, joita tulee harjoittaa itseään kohtaan ja toimintoja, joista yksilö ottaa vastuun ja joissa yksilö muuttuu ja puhdistuu. Tällaisia toimintoja ovat esimerkiksi meditaation tekniikat, tietoisuuden tutkiminen ja mielessä olevien representaatioiden tarkistaminen. (Foucault 2006, 10.)

Filosofian historiassa sekä länsimaisessa ajattelussa itsen ja totuuden suhdetta on yleensä tarkasteltu periaatteen ”tunne itsesi” (kr. *gnōthi seauton*) kautta. Foucault kuitenkin valitsee tarkastelun kohteeksi harvemmin tutkitun ”itsestä huolehtimisen” ja huomauttaa useaan otteeseen, että itsestä huolehtiminen on jäänyt taka-alalle länsimaisessa historiassa.

Foucault'n mukaan Delfoihin kaiverrettu ”tunne itsesi” oli kreikkalaisessa elämässä keskeinen periaate mutta ei tarkoittanut tuntemista filosofisessa mielessä. Fraasi ei siis asettanut tietoa itsestä moraalin perustaksi tai osaksi suhdetta jumalien kanssa. (Foucault 2006, 3.)

14 Pastoraalivallalla Foucault kuvaile kristinuskon paimenvaltaa, jossa itsekulttuuri tuli kristinuskon haltuunottamaksi. Itsestä huolehtimisesta tuli pastoraalivallan aikan muista huolehtimisista, joka oli pastorin tehtävänä. Klassinen itsestä huolehtiminen siis katosi ja menetti autonomiansa. (Foucault 1984b, 370.)

”Tunne itsesi” kytkeytyi itse asiassa Foucault'n mukaan hyvin usein itsestä huolehtimisen periaatteeseen. Joissakin kreikkalaisissa teksteissä itsensä tunteminen oli Foucault'n mukaan alisteisessa asemassa itsestä huolehtimiseen¹⁵ nähden. (Foucault 2006, 4; Foucault 1997c, 226.) Itsestä huolehtiminen onkin Foucault'n mukaan usein jäänyt itsensä tuntemisen varjoon. Kysymys itsestä huolehtimisesta tulisikin Foucault'n mielestä pelastaa itsensä tuntemisen etusijalta: pikemminkin itsestä huolehtiminen on viitekehys ja perusta itsensä tuntemisen imperatiiville. (Foucault 2006, 8.) Tässä nousee myös esille Foucault'n pohdinta erilaisista totuuden diskursseista. Foucault'n huomion kautta piirrettykin jonkinlainen episteemisen tiedon ja käytännöllisen tiedon ero, jossa käytännöllinen tieto on tietoa, jonka viitekehysnä ja perustana itsestä huolehtiminen toimii.

Foucault'n mukaan itsestä huolehtimisen periaatteesta tuli merkittävä hellenistiselle ja roomalaiselle ajattelulle sekä jonkinlainen kulttuurinen ilmiö (ainakin eliitille) ja samalla tapahtuma ajattelussa. Ajattelun historiassa itsestä huolehtiminen näyttäisi muodostavan merkittävän hetken, jolla on myös vaikutuksia modernille muodoille subjektina olemisesta. (Foucault 2006, 9.) Foucault korostaa, että itsestä huolehtimisen periaatteeseen liittyi antiikissa aina positiivinen merkitys. Foucault väittää, että periaate oli itse asiassa jonkinlainen perusta antiikin moraalille, jota hän myös kuvailee tiukaksi ja rajoittavaksi. Tätä tiukuutta ei myöskään tulisi verrata tai liittää kristillisen etiikkaan. (Foucault 2006, 13.)

Itsestä huolehtiminen oli käytäntö, jonka puitteissa vapaus ilmeni etiikkana. Yksilöllinen vapaus oli Foucault'n mukaan todella tärkeää kreikkalaisille. Vapaus ymmärrettiin niin, että henkilö ei ollut valtion, ympärillä olevien ihmisten tai omien intohimojensa orja. Itsestä huolehtiminen tarkoitti myös oikeanlaista käyttäytymistä ja oikeanlaista vapauden harjoittamista, jotta itsen pystyi tuntemaan. (Foucault 1997b, 284–285.) Sokraattis-

15 Foucault'n mukaan itsestä huolehtimisen periaate on tärkeä esimerkiksi Sokrateen hahmossa, johon assosioidaan lähes poikkeuksetta itsensä tuntemisen periaate. Stoalaisten, kyynikoiden ja erityisesti Epiktetoksen teksteissä Sokrates on kuitenkin aina henkilö, joka pysäyttää nuoria miehiä kadulla ja käskää heitä huolehtimaan itsestään. Foucault'n mukaan itsestä huolehtimisen kulttuuri leimaa koko hellenististä ja roomalaista yhteiskuntaa. Käsite oli myös merkittävä Platonilla, epikuroalaisilla ja kyynikoilla. (Foucault 2006, 8.)

platonistisesta näkökulmasta itsestä huolehtimiseen liittyy myös ajatus itsensä tuntemisesta sekä hyväksyttävän käytöksen tai niiden periaatteiden tuntemisesta. Periaatteiden omaksuminen tarkoittaa sitä, että ihminen kykenee jokaisessa tilanteessa ”käyttäytymään” tai reagoimaan spontaanisti. Vapaus tarkoittaa kreikkalaisille vapautta orjuudesta, ja tässä mielessä se on kreikkalaisille läpikotaisin poliittinen käsite. (Foucault 1997b, 285–286.)

Keitä kaikkia itsestä huolehtiminen sitten koski? Voidaanko periaate ymmärtää universaalina eettisenä ohjeena? Foucault vastaa jälkimmäiseen kysymykseen kieltävästi (Foucault 2006, 112). Itsestä huolehtiminen sisältää aina yksilöllisen elämäntapavalinnan. Siten itsestä huolehtimisen periaate jakaa ihmiset niihin, jotka ovat valinneet itsestä huolehtimisen elämäntapana, ja niihin jotka eivät ole. Itsestä huolehtiminen oli yleistynyt periaate, mutta universaalista laista se erosi myös siinä, että se kytkeytyi tiettyihin ryhmiin ja niiden käytäntöihin. (Foucault 2006, 113.) Kyseessä oli eräänlainen etuoikeus, joka kytkeytyi poliittiseen, taloudelliseen tai yhteiskunnalliseen asemaan (Foucault 2006, 31).

Platonin teksteissä esiintyvän Alkibiadeen kohdalla itsestä huolehtiminen tarkoittaa jotain muuta kuin taloudellisen aseman turvaamista, koska Alkibiades on rikkautensa ja ylhäisen syntyperänsä puolesta etuoikeutettu. Velvoite huolehtia itsestä nousee esiin kun Sokrates neuvoo politiikkaan pyrkivää etuoikeutettua Alkibiadesta. Alkibiades tarvitsee itsestä huolehtimisen taitoja, jotta voisi osallistua kaupunkivaltion hallintaan ja politiikan harjoittamiseen. *Sokrateen puolustuspuheessa* taas itsestä huolehtiminen näyttää elinikäisenä tehtävänä. (Foucault 2006, 37.) Foucault'n mielestä itsestä huolehtimisen periaate oli siis antiikissa kiinteässä yhteydessä hallitsemiseen. Foucault toteaa, että antiikissa ajateltiin, että ilman itsestä huolehtimista henkilö ei voi hallita muita hyvin tai muuttaa omia etuoikeuksiaan poliittiseksi toiminnaksi. (Foucault 2006, 36.)

Foucault'n tapa tarkistella moraalialueita käytäntöjen kautta ja siitä näkökulmasta, kuinka subjekti rakentaa itseään moraalialueena liittyvät vahvasti myös siihen, millä tavalla Foucault tarkasteli parresiaa ja kuinka hän sen ymmärsi. Kuten Foucault tarkastellessaan

itsestä huolehtimisen ja tunne itsesi -periaatteiden suhdetta toisiinsa huomauttaa, tieto ja totuus olivat antiikissa vahvasti kytköksissä itsestä huolehtimisen eettiseen periaatteeseen.

3 PARRESIA TOTUUDEN PUHUMISENA JA SUORAPUHEISUUTENA POLIITTISESSA KONTEKSTISSA

3.1 Foucault ja parresian määritelmä

Tässä luvussa esittelen lyhyesti Foucault'n käsitystä parresiasta ja luon katsauksen Foucault'n parresiaa käsitteleviin ja kommentoiviin luentoihin. Keskityn tarkastelemaan parresiaa erityisesti poliittisesta sekä eettisestä näkökulmasta ja kysyn, millaisena Foucault näkee parresian eettiset ja poliittiset merkitykset. En pyri rekonstruoimaan Foucault'n ajattelua vuosina 1980–1984 vaan poimin sieltä asioita, jotka vastaavat tutkimuskysymykseeni; sitä kautta pyrin laajemmin tarkastelemaan kysymystä totuuden puhumisen ja politiikan suhteesta. En myöskään pyri tarkkaan esitykseen siitä, millaista parresia oli antiikissa vaan pitäydyn siinä, kuinka Foucault tarkasteli asiaa ja mitä huomioita hän nosti esille.

Aloitan kolmannen luvun kertomalla, miten Foucault määritteli parresia-käsitteen. Nostan esille Foucault'n vuosien 1983–1984 alustuksena toimivan Kantin *Beantwortungen der Frage: Was ist Aufklärung?* -kirjoituksen tarkastelun, jolla hän pohjusti luentojensa teemaa, ”itsen ja toisten hallintaa suhteessa totuuden puhumiseen”. Tämän jälkeen tarkastelen, miten Foucault näki parresian Euripideen *Ion*-näytelmässä, jossa kiteytyy moni parresiaan liittyvä kysymys.

Ionin jälkeen tarkastelen, millainen parresian rooli oli antiikin demokratiassa ja millaisia kysymyksiä totuuden puhumisen ja suorapuheisuuden suhde demokratiaan tuolloin herätti. Tarkastelen kysymystä, mihin parresia sijoittui politiikan alueella antiikissa ja mikä oli sen suhde sananvapauden eli isēgorian periaatteeseen antiikissa. Parresian kautta käsittelem myös kysymystä siitä, kuka oikein voi sanoa totuuden demokratiassa tai kenen ääntä kuullaan ja kuinka totuuden puhuminen problematisoitui antiikissa demokratian kontekstissa.

Parresian poliittisten merkitysten jälkeen syvennyn Parresian eettisiin merkityksiin tarkastelemalla sokraattista parresiaa. Sen lisäksi kysyn, millaisena Foucault näki Parresian eettisen merkityksen suhteessa sen poliittisiin merkityksiin. Kolmannen luvun lopussa tarkastelen vielä lyhyesti kyynikoiden parresiaa, jossa voidaan Foucault'ta seuraten nähdä vallankumouksellisia piirteitä ja piirteitä sekä poliittisesta että eettisestä parresiaasta.

3.1.1 Parresian määrittelystä

Yksi kreikankielisen termin *parresia* alkuperäisistä merkityksistä on Foucault'n mukaan ”kaiken sanominen”. Usein se on kuitenkin Foucault'n mukaan käännetty ”suorapuheisuudeksi” (ranskaksi *franc-parler*), tai ”vapaaksi puheeksi” (Foucault 2010b, 43). Foucault kuvailee käsitettä merkitykseltään rikkaaksi ja hämähäkinverkonomaiseksi siinä mielessä, että itse käsitettä ei kovin paljon tematisoida tai käsitellä suoraan antiikin ajan teksteissä. Kuitenkin parresiaan viitataan usein ja sitä käytetään melko paljon. (Foucault 2010b, 45.) Käsitteen rikkaus tulee esille myös siinä, että tulkinnat siitä eivät olleet homogeenisiä. (Jakonen 2009, 2.) Foucault viittaa luennoillaan kreikankieliseen termiin mutta kääntää sen joskus *totuuden puhumiseksi* (ranskaksi *dire-vrai*) tai vilpittömyydeksi (ranskaksi *franchise*). Vuosien 1982–1983 luentojen ensimmäisellä puoliskolla Foucault käyttää termiä suorapuheisuus (ranskaksi *franc-parler*). (Burchell 2010.) Parresian sanakirjamääritelmän¹⁶ mukaan parresia tarkoittaa suorapuheisuutta, rehellisyyttä ja sananvapautta, mitä ateenalaiset pitivät etuoikeutenaan. Parresialla on myös negatiivisesti tulkittavia merkityksiä kuten esimerkiksi ylenpalttisuus. (Liddell ja Scott 1940.)

Gouvernement de soi et des autres : cours au Collège de France 1982-1983 (The government of Self and Others, Lectures at the Collège de France 1982–1983, 2010 [2008]) alussa Foucault kuvailee parresiaa yksinkertaisesti totuuden diskurssiksi politiikan

16 Kreikka-Englanti sanakirjan (Perseus) mukaan parresia voidaan ymmärtää mm. seuraavissa englanninkielisissä merkityksissä: outspokenness, frankness, freedom of speech, claimed by the Athenians as their privilege,

alueella (Foucault 2010b, 6). Foucault painottaa, että käsitteen tarkastelu on jatkoa jo aiemmin alkaneelle tutkimukselle: kysymys suhteista itsen hallinnan ja muiden hallinnan välillä on yksi Foucault'n keskeisistä mielenkiinnon kohteista ja parresian käsittely on siis tämän tutkimusaiheen syventämistä. Foucault jopa ajattelee, että parresiassa voitaisiin nähdä lähtökohta tai genealogia poliittiselle diskurssille. (Foucault 2010b, 6.) Foucault'n mukaan parresian juuret olivat siis alun perin poliittisessä käytännössä kunnes se siirtyi kohti henkilökohtaisen etiikan aluetta ja moraalisen subjektin rakentumista (Foucault 2011, 8).

Foucault kuvailee parresiaa myös totuuden kertomisen modaliteettina (Foucault 2011, 2). Foucault tarkasteli parresiaa ennen kaikkea poliittisena käsitteenä ja analysoi sitä poliittisten käytäntöjen alueella. Foucault'n mukaan toden diskursseja ovat diskurssit, jotka väittävät olevansa tosia ja jotka hyväksytään totena. Näiden diskurssien rakenteita voidaan analysoida epistemologisesti. Foucault itse kiinnostui ennen kaikkea analysoimaan sen toiminnan ehtoja ja muotoja, jolla subjekti manifestoi itsensä, kun hän puhuu totta ja kun muut tunnustavat hänen puhuvan totta. Kyseessä on siis diskurssin epistemologisten rakenteiden sijaan sen tarkastelua, kuinka yksilö rakentaa itsensä ja rakentuu toisten kautta totuuden diskurssin subjektina. Tarkastelu koskee myös sitä, miten yksilö esittää itsensä muille ja toisille totuuden kertojana. Tätä analyysia Foucault kuvailee *alethurgisten*¹⁷ muotojen analyysiksi ja siinä viitekehyksessä Foucault tarkastelee parresian käsitettä ja käytäntöä. (Foucault 2011, 3.) Edellä mainittu jaottelu resonoi vahvasti Foucault'n etiikkaa koskevien tarkasteluiden kanssa.

Edellisen luvun lopussa käsittelin Foucault'n tarkastelemaa antiikin itsekulttuuria, jossa korostettiin, että taito huolehtia itsestä tai muodostaa tietynlainen suhde itsen edellytti myös suhteen toiseen. Sama ajatus löytyy myös parresiasta. Foucault'n mukaan esimerkiksi kreikkalainen lääkäri Galenos ajatteli, että ihminen tarvitsee toista ihmistä muodostaessaan itsestään mielipiteitä ja oikeanlaista itsesuhdetta (Foucault 2010b, 44). Henkilön, joka auttaa minua muodostamaan oikeanlaisen mielipiteen, tulee siis harjoittaa parresiaa.

17 Ks. määrittely luvussa 3.1.2.

Foucault korostaa, että ”parresia sijoittuu keskipisteeseen niin totuuden puhumisen velvollisuuden, hallinnallisuuden tekniikoiden ja toimintapojen sekä itsesuhteen rakennuksen kanssa” (Foucault 2010b, 45). Voidaan siis todeta, että Foucault'n parresiaa koskevissa tarkasteluissa totuuden puhumisen ja suorapuheisuuden tarkastelu liittyvät yhtä lailla niin Foucault'n kiinnostukseen moderniin hallinnallisuuteen kuin etiikan genealogiseen tarkasteluun. Foucault kenties näki parresiassa historiallisena tapahtumana jotain, mikä avaa myös paremmin hallinnallisuutta nykyisyyden hallintaa koskevana ilmiönä.

Luennoillaan Foucault tarkastelee useita antiikin ajan tekstejä, joissa käsitellään Foucault'n mukaan parresiaa. Foucault'n mukaan sana ilmaantuu kreikkalaiseen kirjallisuuteen ensimmäisenä Euripideellä (484–407 eaa.). Parresia-käsite esiintyy myös muinaisen Kreikan kirjeissä 500 eaa. lähtien ja kirkkoisien 400–500-luvuilla jaa. kirjoittamissa teksteissä. (Foucault 2001, 11.) Parresian käyttö on Foucaultin mukaan vakiintunut ja määrittynyt antiikin tunnetuissa klassisissa teksteissä kuten Platonilla ja Euripideellä. Sitä löytyy myös Isokrateen, Demostheneksen, Polybiuksen, Philodemoksen, Plutarkoksen, Marcus Aureliuksen, Tyyren Maksimuksen ja Lucianin teksteistä. Myöhäisantiikissa mainintoja on kristillisessä hengellisessä kirjallisuudessa. (Foucault 2010b, 46.)

Kreikankielisestä parresia-sanasta löytyy kolmea eri muotoa: verbit *parrhēsiāzomai* ja *parrhēsiāzesthai* ja nominaalimuoto *parrhēsia* ja substantiivi *parrhēsiastēs*, joka tarkoittaa henkilöä, joka käyttää parresiaa. (Foucault 2001, 11.) Parresia oli tärkeää antiikissa henkisen ohjaamisen yhteydessä ja se ymmärrettiin hyveenä, ominaisuutena (joillakin sitä on ja toisilla ei), velvollisuutena (joissain tilanteissa sitä tulee harjoittaa), tekniikkana ja prosessina. Parresia oli siis erityisen tärkeää henkilölle, joka ohjasi muita henkisissä harjoituksissa ja pyrkimyksissä luoda sopiva suhde itseensä. (Foucault 2010b, 43). *Gouvernement de soi et des autres : cours au Collège de France, 1982-1983* -luennoilla Foucault pyrkii kuitenkin osoittamaan, että se oli alun perin poliittinen käsite ja lähtöisin politiikan harjoituksesta. Myöhemmin käsite problematisoitui ja erosi kohti

henkilökohtaisen etiikan aluetta ja moraalisen subjektin muotoutumista. (Foucault 2011, 8.)

Foucault kuvailee parresiastikkaa henkilöksi, joka ”sanoo kaiken, mitä hänellä on mielessään: hän ei piilota mitään vaan avaa sydämensä ja mielensä täysin muille ihmisille diskurssinsa kautta” (Foucault 2001, 12). Foucault’n mielestä *parresiassa* merkillepantavaa on myös, että puhuja painottaa olevansa sekä lausuman että lausuttavan (*enunciandum*) subjekti (Foucault 2001, 12–13.) Foucault tarkastelee parresiaa *Fearless speech* (2001) -tekstissä seuraavien viiden piirteen kautta: välittömyyden, totuuden, vaaran, kritiikin ja velvollisuuden. Tulen tarkastelemaan näitä piirteitä syventyessäni Foucault’n parresia luentaan.

Parresiaa voi Foucault’n mukaan luonnehtia totuuden puhumisen etiikaksi ja toiminnaksi. Olennainen piirre parresiassa on, että se on riskialtista ja vapaata. (Foucault 2010b, 66.) Parresia nostaakin esille perustavan filosofisen kysymyksen totuuden ja vapauden välisestä yhteydestä, joka ei Foucault’n mielestä liity siihen, miten pitkälle totuus rajoittaa vapauden harjoittamista. Foucault toteaa, että kiinnostavampi kysymys on pikemminkin, kuinka ja mihin asti totuuden velvollisuus (itsensä kiinnittäminen totuuteen) on itse asiassa vapauden harjoittamista. Missä mielessä se, että henkilö puhuu totta ja sitoutuu totuuden puhumiseen, on vapautta? Edelliset kysymykset ovat Foucault’n mielestä olennaisia käsitteen analysoimisen kannalta. (Foucault 2010b, 67.)

Parresialla on ollut Foucault’n mukaan myös pejoratiivinen merkitys: tästä löytyy esimerkkejä Aristofaneelta ja kristillisestä kirjallisuudesta. Pejoratiivisessa mielessä parresia tarkoittaa kaiken sanomista siinä mielessä, että sanotaan esimerkiksi mitä tahansa mieleen tulee. Se voi myös olla kaiken sanominen niin, että se palvelee puhujan intressiä tai puolustettavaa asiaa. (Foucault 2011, 9.) Niin kutsuttua ”huonoa parresiaa” tarkastelen myöhemmin tässä luvussa.

Puhuuko parresiasitikko siis totta vai ajatteleeko hän vain puhuvansa totta? Foucault'n mielestä ”parresiasitikko puhuu totta, koska hän tietää sen olevan totta; hän tietää sen olevan totta, koska se todella on totta” (Foucault 2001, 14). Foucault käsittelee tarkemmin kysymystä parresian suhteesta totuuteen tarkastelemalla kysymystä totuudesta vertailemalla kreikkalaisten ja René Descartesin filosofiaa. Foucault'n mukaan Descartes kietoo uskomuksen ja totuuden yhteen mentaalisen kokemuksen kautta. Kreikkalaisilla tällaista yhteenkietoutumista taas ei Foucault'n mukaan ole mentaalisisessä kokemuksessa. Yhteenkietoutuminen tapahtuu kreikkalaisten mukaan mentaalisen kokemuksen sijaan puheaktiiviteetissä. Parresia on siis esimerkki puheen ja totuuden yhteenkuuluvuudesta (*coincidence*). (Foucault 2001, 14.) Foucault huomauttaa, että kreikkalaisissa teksteissä ei esiinny epäilyä siitä, etteikö totuutta voisi saavuttaa. Kyse on pikemminkin siitä, että totuuden omaaminen on taattua tietyillä moraalisisillä ominaisuuksilla. Jonkinlaisena todistuksena parresiasitikon vilpittömyydestä voidaan nähdä *rohkeus*. (Foucault 2001, 15.)

Parresiasitikko ottaa aina totta puhuessaan riskin. Riskin ottaminen liittyy esimerkiksi ikävän asian kertomiseen ystävälle ja mahdollisuuteen riskeerata samalla ystävyys. Poliittisessa debatissa *parresia* voi Foucault'n mukaan tarkoittaa puhujan riskiä menettää suosionsa, koska hänen mielipiteensä ovat vastakkaisia yleiselle mielipiteelle. Lyhyesti *parresia* siis liittyy vaaran kohtaamiseen ja äärimmäisessä tapauksessa kyse on oman elämänsä riskeeramisesta kuoleman uhalla. (Foucault 2001, 16.) Kuolemanvaara ja riskit tulevat aina toisesta ja siten *parresia* implikoi suhdetta toiseen. Foucault kuitenkin painottaa, että ”parresiassa puhuja valitsee ensisijaisesti tietynlaisen suhteen itseensä: hän preferoi itseään totuuden kertojana sen sijaan, että eläisi valheellisena itselleen.” (Foucault 2001, 17.)

Mikko Jakonen nostaa esiin, että Foucault'n tulkinnassa hahmottuvaa *parresiaa* ei suoraan käänny puhevapaudeksi tai suorapuheisuudeksi. *Parresia* voidaan nähdä paradoksina antiikin demokratiassa: kuka tahansa voi asemastaan riippumatta olla suorapuheinen, mutta kuitenkin vain tiettyjen henkilöiden *parresialla* on merkitystä yhteiskunnalle. Jakosen mukaan *parresia* on yhteydessä ”omaantuntoon, hyveeseen, ihmisten laatuun, mutta se on

myös eräänlainen tarve, tekniikka ja toimintatapa”. Se on myös selvästi kytköksissä sellaisiin ihmisiin, joilla on mahdollisuus ohjata toisia luomaan oikeanlainen suhde itseensä. (Jakonen 2009, 312.) Parresia näyttäisi liittyvän henkilön ominaisuuksiin, mutta se on pikemminkin poliittisen rakenteen kaltainen: se määrittää tiettyjen yksilöiden yhteiskunnallista ja poliittista statusta. (Jakonen 2009, 314.)

Parresiaa määrittäviä piirteitä ovat Foucault’n mukaan myös *kritiikki ja velvollisuus*. ”Parresiassa vaara tulee aina tosiasiaista, että sanottu totuus voi loukata tai suututtaa keskustelukumppanin.” (Foucault 2001, 17). Parresian funktio on kritiikki, joka voi olla kritiikkiä keskustelukumppania tai puhujaa itseään kohtaan. Kyseessä voi olla esimerkiksi neuvo keskustelukumppanille, kuinka hänen tulisi käyttäytyä tai toteamus, että hänen ajattelussaan tai toiminnassaan on jotakin väärää. Toisaalta parresiaistikko voi myös tunnustaa toiselle jotakin loukkaavaa. On kuitenkin syytä huomioda, että parresiassa puhuja tai tunnustaja on kuitenkin aina alemmassa suhteessa keskustelukumppaniin. (Foucault 2001, 17–18.)

Parresiassa kukaan ei myöskään pakota puhujaa puhumaan, vaan puhuja kokee sen velvollisuudekseen. ”Parresia siis liittyy vapauteen ja velvollisuuteen” (Foucault 2001, 19.) Parresia on siis verbaalinen aktiviteetti, jossa puhuja ilmaisee henkilökohtaista suhdettaan totuuteen riskeeraten samalla elämänsä ja olemalla välitön. Puheaktiviteettiin kuuluu myös tietynlaisen suhteen muodostaminen moraaliin sekä omaan itseensä ja muihin. Puhuja siis tunnustaa totuuden kertomisen velvollisuutena ”parantaa tai auttaa muita ihmisiä (kuten myös itseään).” (Foucault 2001, 19.)

Miten parresia sitten ilmenee? Foucault’n mukaan parresiassa saatetaan hyödyntää todeksi osoittamisen (*demonstrate*) elementtejä. Parresia ei kuitenkaan rakennu todeksi osoittamisen tai diskurssin rationaalisen rakenteen varaan. (Foucault 2010b, 53.) Parresia ei ole myöskään Foucault’n käsittelemissä teksteissä opettamista, koska parresiaan voi liittyä väkivaltainen juonne, mikä ei kuuluu pedagogiikkaan. (Foucault 2010b, 54.) Parresia ei ole myöskään sokraattista ironiaa, koska sen seuraus ei ole vain anti-ironinen

vaan myös anti-pedagoginen (Foucault 2010b,54– 55). Foucault'n mukaan parresia ei ole myöskään debattia, jossa tavoitteena on vastaan väittämällä kumota toisen väite.

Pikemminkin sitä voisi Foucault'n mielestä parhaiten ymmärtää tarkastelemalla sen agonistista rakennetta. Kyse ei ole kuitenkaan väittelystä, jossa toisen tosi uskomus voi voittaa. (Foucault 2010b, 55.)

Esimerkiksi Foucault ottaa Plutarkhoksen tekstin *Life of Dion*. Foucault ottaa esimerkiksi tilanteen, kun Platon saapuu Syrakusaan tyranni Dionysoksen ja hänen lankonsa Dionin luokse. Dion ottaa Platonilta oppitunteja ja toivoo, että Platonin oppien avulla tyranni Dionysius voisi myös kehittyä hyvemäksi ihmiseksi. Foucault nostaakin esimerkiksi parresian ei-pedagogisesta luonteesta, kun Platon kohtaa Dionysoksen. Platon puhuu Dionysokselle muun muassa hyveistä ja lopulta keskustelu päättyy Dionysoksen hermostumiseen ja päätökseen, että Platon tulisi tappaa tai myydä orjaksi. (Foucault 2010b, 48–49.) Foucault korostaa, että edellisessä tilanteessa Dionysos ei tule ”suostutelluksi, opetetuksi tai voitetetuksi väittelystä”. Foucault korostaa, että Platonin ja Dionysoksen ”keskustelun” lopputulema ei ole järjen tai diskurssin voitto, vaan väkivalta Platonin joutuessa orjaksi Aeginaan. (Foucault 2010b, 55.)

Foucault korostaa vielä, että parresian ymmärtämisessä olennaista ei ole kiinnittää huomiota diskurssin rakenteeseen tai tavoitteeseen, vaan itse puhujaan ja hänen puhumassaan avamaansa riskiin. (Foucault 2010b, 56.) Plutarkhoksen dialogeissa Platonin ja Dionysoksen keskustelu on hyvä esimerkki siitä, kuinka puhuja asettaa itsensä vaaraan puhuessaan totta tyranni Dionysokselle. Tietyissä mielessä parresia rakentuu hengenvaaraan joutumisen riskistä. (Foucault 2010b, 56.)

Parresiassa puhuja kertoo totuuden yksittäisiin henkilöihin ja tilanteisiin liittyen, ei totuutta olemisesta tai asioiden luonteesta. Parresiastikko tuo siis totuuden diskurssin peliin kreikkalaisten kuvailevan *ēthoksen*. (Foucault 2011, 25.) Ethos tarkoittaa sanakirjamääritelmän mukaan tapoja tai moraalialia (Lewis ja Short 1879). Profetia, viisaus, opettaminen ja parresia ovat Foucault'n mukaan neljä totuuden puhumisen muotoa

(*veridiction*), joihin kuuluu erilaisia persoonia ja joihin liittyy erilaisia puhetapoja ja jotka liittyvät eri alueisiin. Profetia liittyy kohtaloon, viisaus olemiseen, opettaminen tekneen ja parresia ethokseen. (Foucault 2011, 25.)

Foucault'n parresia liittyy myös Kantin ajatukseen valistuksen merkityksestä ihmiselle. Foucault'n parresiaa koskeva luentosarja vuosilta 1982–1983 alkaa nimittäin Kantin *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*¹⁸ -tekstin käsittelyllä. Foucault kiinnittää huomiota erityisesti Kantin kysymykseensä esittämään vastaukseen. (Foucault 2010b, 26.) Kant valistuksen luonteesta: ”Valistus on ihmisen pääsemistä ulos hänen itsensä aiheuttamasta alaikäisyyden tilasta” (Kant 1995, 75). Foucault kysyykin, mitä Kant oikein tarkoittaa ”ihmisen ulospääsillä” (Foucault 2010b, 26).

Tekstin käsittely heti luennon alussa korostaa sen merkitystä luentosarjan teeman kannalta ja nivoo samalla valistukselle ja modernille ajalle tärkeän tekstin johdannoksi parresian tarkasteluun. Ihminen on siis Kantin mukaan itse vastuussa ”alaikäisyydestään”. Foucault tulkitsee, että syy alaikäisyyteen ei ole ymmärryksen puutteessa vaan puuttuvassa rohkeudessa ja päättäväisyydessä käyttää omaa ymmärrystä. (Foucault 2010b, 26.) Kantin mukaan ulospääsy alaikäisyydestä tapahtuu valistuksen kautta. Foucault'n mukaan valistus ei ole yhteydessä ikään eikä se ole kulku tai muutos yhdestä tilasta toiseen. Kant siis määrittelee valistuksen ”ulospääsyksi” tai liikkeeksi, jossa henkilö vapauttaa itsensä jostakin. (Foucault 2010b, 27.) Foucault kiinnittää artikkelissaan ”Kant ja moderni filosofia nykyisyyden ontologiana” huomiota siihen, että tekstissä korostuu nykyisyys. Foucault kirjoittaa:

”Kysymys, joka minusta tuntuu nousevan esiin ensi kertaa tässä Kantin tekstissä, on kysymys nykyisyydestä, kysymys tästä päivästä: Mitä tänään tapahtuu? Mitä nyt tapahtuu? Ja mikä on se ”nyt”, jonka sisällä me kaikki olemme, sekä kuka määrittää sen hetken, jona kirjoitan?” (Foucault 1995, 249–250.)

18 Kyseessä oli Kantin kirjoituskilpailua varten vuonna 1784 kirjoittama teksti, joka myös voitti kyseisen kilpailun. (Kannisto 2014). Tekstin voi suomentaa seuraavasti: ”Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus?”.

Foucault käsittelee Kantin tekstiä myös esseessään *What is Enlightenment* (1984). Foucault'n mukaan Kant määrittelee ulospääsyn alaikäisyydestä ilmiönä ja jatkuvana prosessina, joka on luonteeltaan velvollisuus ja tehtävä. Valistusta tulee Foucault'n mukaan pitää sekä prosessina, johon ihmiset osallistuvat kollektiivisesti, että rohkeuden tekona, joka tulee saavuttaa henkilökohtaisesti. (Foucault 1984c, 35.) Kant erottaa yksityisen ja julkisen järjen käytön ja ajattelee, että järjen tulee olla vapaata sen julkisessa käytössä ja pakottavaa sen yksityisessä käytössä. (Foucault 1984c, 36).

Stonen (2011) mukaan parresian piirteistä moraalinen velvollisuus on kaikkia parresian piirteitä yhdistävä piirre. Stone tulkitsee Foucault'n nojaavaan Kantin ajatteluun korostaessaan velvollisuutta parresian piirteenä. Stone toteaa: ”Totuuden kertominen edellyttää, että totuuden kertojalla on eettinen suhde itseensä” (Stone 2011, 151).

3.1.2 Parresia totuuden käytäntönä

Foucault liittää *Le courage de la vérité (1983–1984)* (*The Courage of the Truth 1983–1984* (2011) [2009]) -luentojensa alussa parresian tarkastelun osaksi alethurgisten (*alethurgic*¹⁹) muotojen analyysia, jonka hän aloitti jo aiemmilla luennoillaan. Alethurgialla Foucault tarkoittaa totuuden tuotantoa eli sitä toimintaa, jossa totuus tulee ilmi. Kyse on siis sen analysoimisesta, miten subjekti rakentaa itsensä ja toisaalta miten muut rakentavat subjektiä totuuden diskurssissa. Foucault korostaa, että hän ei siis tarkastele epistemologisia rakenteita tai muotoja, millä diskurssin sanotaan olevan totta. (Foucault 2011, 3.) Foucault'n mukaan totuuden kertomista analysoidaan yleensä rakenteen tai diskurssin termein. Totuuden kertomista voidaan tarkastella myös diskurssin tarkoituksen näkökulmasta tai sen näkökulmasta, kuinka diskurssin tarkoitus vaikuttaa sen rakenteeseen. (Foucault 2010b, 52.) Parresian tarkastelu on myös osa itsekäytäntöjen (*practises of self*) tarkastelua (Foucault 2011, 4). Parresia on siis tapa kertoa totuus, mutta sitä ei määritä totuuden sisältö vaan tapa kertoa se.

19 Jesús R. Velascon mukaan alethurgia on Foucault'n muovaama termi, jonka pohjana Foucault on käyttänyt mm. kreikankielen adjektiiviä *alethourges*, joka tarkoittaa sellaista, joka puhuu totta (Velasco, 2016).

Foucault kertoo kiinnostuneensa huomiosta, että jo kristinuskossa harjoitettu viitekehys ”totuuden kertomisesta itsestä” oli löydettävissä jo antiikista. Käytännöt, joissa henkilö kertoo totuuden itsestään toisen henkilön läsnäollessa olivat siis olemassa jo antiikissa. Totuuden kertominen itsestä implikoi, että läsnä on muitakin ihmisiä. Foucault kuitenkin korostaa, että antiikissa toinen henkilö oli vähemmän institutionalisoitunut verrattuna esimerkiksi kristilliseen henkiseen neuvonantajaan. Suhde nykyajan lääkäriin tai psykiatriin on myös institutionaalisempi versio antiikin parresiasta. Antiikissa keskustelukumppanin statuksessa oli kuitenkin vaihtelua ja hämäryyttä. (Foucault 2011, 5.) On myös vaikea sanoa, mikä on hänen tehtävänsä, koska se voi olla suhteessa toiseen pedagoginen tai toisaalta sielun ohjaaminen. Kysymyksessä voi olla myös poliittinen neuvominen. Taustalla vaikuttaa ajatus sielusta huolehtimisesta ja jonkin elämänalueen kuten tunteiden tai ravinnon korjaamisesta. (Foucault 2011, 6.)

Mikä sitten takasi antiikissa sen, että toinen henkilö pystyi olemaan mukana totuuden kertomisen itsestä aktissa? Foucault'n mukaan asian takasi juuri parresian käytäntö eli tietynlainen tapa puhua. (Foucault 2011, 6.) Tarvitsen siis välttämättä toisen henkilön voidakseni kertoa totuuden itsestäni. (Foucault 2011, 7). Tarkastelemalla *parresiaa* Foucault kirjoitti omien sanojensa mukaan eräänlaista ”esihistoriaa” suhteille, jossa totuuden kertominen on roolissa. Esimerkkinä tällaisista suhteista ovat esimerkiksi katumuksentekijä ja rippi-isä, ohjattava ja henkinen ohjaaja sekä potilas ja psykiatri. (Foucault 2011, 7.)

3.1.3 Parresia suhteessa retoriikkaan

Foucault tarkastelee parresiaa myös suhteessa retoriikkaan. Foucault korostaa, että parresian suhde retoriikkaan on monimutkaisempi, ja sillä voidaan sanoa olevan kytkös siihen. Parresia tekniikkana, prosessina ja tapana sanoa asioita voi nimittäin käyttää tehokkaasti retoriikan keinoja. Foucault'n mukaan parresia ei kuitenkaan ole osa retoriikkaa. Yksi perustelu tälle on, että parresia on Foucault'n mukaan ennen kaikkea

totuuden kertomista, kun taas retoriikka on tapaa ja taitoa järjestää diskurssin elementit niin, että ne suostuttelevat. (Foucault 2010b, 53.)

Retoriikkaan ei sisälly minkäänlaista sidettä puhuvan henkilön ja sanotun välille. Sen sijaan retoriikassa muodostuu Foucault'n mukaan rajoittava side kuulijan ja sanotun välille. Foucault'n mukaan retorikkoa voidaan kuvailla jopa valehtelijaksi, joka rajoittaa muita. Parresia ei ole retoriikan tavoin ammattimaista. Foucault kuvailee parresiaa tekniikan ja taidon sijaan asemana (*stance*): ”tapana olla, joka tähtää hyveeseen ja tietynlaiseen toiminnan muotoon.” (Foucault 2011, 14.) Parresiassa henkilö puhuu toiselle niin, että tämä ”toinen voi muodostaa autonomisen, itsenäisen, täyden ja tyydyttävän suhteen itseensä”. Parresian päämääränä ei siis ole kuulijaa riippuvaisena henkilöstä, joka puhuu. (Foucault 2006, 379.) Foucault kuvailee ajoittain parresian olevan eräänlainen liitto puhujan ja kuulijan välillä. ”Jos hallitsija haluaa hallita oikein, hänen täytyy hyväksyä se, että häntä heikommat kertovat totuuden.” (Foucault 2010b, 163). Edellä esitetyn esimerkin kautta parresian voidaan siis kuvailla sitovan puhujan ja kuulijan totuuden käytännössä, joka on yhteydessä hallintaan.

Foucault'n mukaan *Parresiaa* ei voida myöskään verrata J. L. Austinin (1911–1960) kuvailemaan performatiiviseen lausumaan.²⁰ Performatiivinen lausuma edellyttää Foucault'n mukaan tietyn enemmän tai vähemmän institutionaalisen kontekstin. Lisäksi puhujalla tulee olla tilanteen vaatima status (Foucault 2010b, 61.) Parresiassa eroaa performatiivisesta lausumasta Foucault'n mukaan siinä, että totuuden diskurssin yhtäkkinen ilmestymisen avaa avoimen tilanteen. (Foucault 2010b, 62.) ”Parrhēsia ei toteuta tilanteeseen tai asetelmaan jo valmiiksi ’koodattua’ vaikutusta.” (Jakonen 2009, 4.)²¹

3.2 Foucault ja parresian poliittiset ulottuvuudet

20 *Fearless Speech* -tekstissä Foucault kuvailee parresiaa puheaktiiviteetiksi (*speech activity*) (Foucault 2001, 13).

21 Mikko Jakosen mukaan parresian voisi tässä mielessä tulkita avaavan poliittisen tilan (Jakonen 2009, 4).

Seuraavaksi tarkastelen poliittisia merkityksiä, joita parresia Foucault'n luennassa saa. Ensimmäiseksi tarkastelen Foucault'n luentaa Euripideen Ion-näytelmästä ja kysymyksestä, kenelle parresia oikein kuului ja mikä oli parresian suhde isegorian eli sananvapauden periaatteeseen antiikissa. Tarkastelen, miten parresia jakautui antiikin demokratiassa ja miksi se problematisoitui demokratian piirissä. Lopuksi otan esille Foucault'n huomion parresian siirtymisestä julkisen alueelta kohti yksityisen piiriä.

3.2.1 Parresia Euripideen *Ionissa*

Foucault käytti luennoillaan paljon aikaa Euripideen Ion-tragedian²² (480–406 eaa.) ja siinä ilmenevän parresian tarkasteluun. Ionin kautta Foucault tarkasteli Parresian merkitystä yksilölle nimenomaan poliittisen puheoikeuden merkityksessä.

Näytelmän yhdellä päähenkilöllä, Ionilla, ei ole mahdollisuutta parresiaan, joten hänellä ei myöskään ole oikeutta poliittiseen keskusteluun. Tuon ajan Ateenassa henkilön tuli olla syntyperäinen ateenalainen, jotta hän saisi oikeuden harjoittaa politiikkaa. Ion ei tunne äitiään eikä siksi voi osoittaa olevansa ateenalainen. (Foucault 2010b, 76). Ion keskittyykin Ionin alkuperän ja syntymän totuuteen sekä laajempaan kysymykseen Ateenan asukkaiden ja hallitsijan syntyperän merkityksestä. Ionissa huomionarvoista on Foucault'n mielestä myös sen sijoittuminen Delfoihin eli totuuden kertomisen paikkaan kreikkalaisessa mytologiassa. (Foucault 2010b, 80–81) Ionilla itsellään on tarinassa rooli niin ionilaisten sukuhaaran isänä kuin Ateenan tulevana laillisena hallitsijana. (Foucault 2010b, 78.)

Tragedian alussa Euripides selittää prologissa lyhyesti alkutilanteen: Apollo-jumala on raiskannut ateenalaisen kuninkaan, Erekhtheuksen, tyttären Kreusan. Tämän seurauksena

22 Euripideeltä säilyneissä teksteissä on *Ionin* lisäksi muitakin käyttötapoja parresia-sanalle. Tragediassa *Foinikian naiset* Polyneikes, joka on karkoitettu Thebasta, ei voi käyttää *parresiaa*. (Foucault 2010b, 160.) Tekstissä on myös parresian käsitteeseen liittyen piirteitä, joita Ionista ei löydy. Se, että henkilöllä ei ole mahdollisuutta parresiaan, tarkoittaa myös, että hänen täytyy kestää hallitsijoiden hölmöyttä. Parresialla yksilö voi sanoa totuuden hallitsijan hulluudesta ja siten rajoittaa sitä sekä hallitsijan valtaa. (Foucault 2010b, 161.) Foucault korostaa, että parresia ei ollut aina sidottu tiettyyn statukseen (Foucault 2010b, 162).

Kreusa synnyttää poikalapsen, jonka hän hylkää. Hermes ottaa lapsen huostaansa ja vie lapsen Delphiin, jossa papit ottavat hänet huolehdittavakseen. Myöhemmin Kreusasta tulee Ksythoksen, uuden kuninkaan, vaimo. (Euripides 1997, 47.) Kreusan hylkäämistä lapsesta tulee Delphin temppelelpalvelija, jonka Ksythos tarinan edetessä nimeää Ioniksi. Ion ei tiedä, ketkä hänen oikeat vanhempansa ovat. (Euripides 1997, 49).

Varsinainen tarina alkaa, kun hallitsija Ksythos tulee Kreusan kanssa Delfoihin kysymään oraakkelilta, tulevatko he saamaan perillisiä. He eivät nimittäin ole onnistuneet saamaan lapsia. (Euripides 1997, 51.) Tragedian edetessä Euripides kuvaa, kuinka tarinan päähenkilöt pyrkivät jokainen saamaan selville tietystä miehestä totuuden tai heidän itsensä kannalta tärkeitä asioita. Delphin oraakkelilta Ksythos saa monitulkintaisen vastauksen, että hänen ensimmäinen tapaamansa poika olisi hänen lapsena. Ksythos tapaakin Ionin ja haluaisi viedä tämän mukanaan Ateenaan. Ionille tämä ei kuitenkaan riitä vaan hän haluaa tietää, kuka hänen äitinsä on. Ion siis haluaa oikeuttaa oman parresiansa ja saada laillien aseman valtaansa.²³ (Foucault 2010b, 92–93 ja Euripides 1997, 93). Ionin englanninkielisessä käännöksessä parresia on käännetty sananvapaudeksi (*freedom of speech*), Foucault painottaa kuitenkin tulkinnassaan parresiaa pikemminkin totuuden puhumisena kuin ymmärrettyä sananvapautena nykyisessä mielessä.

Foucault'n mielestä Ionin janoama parresia ei ole sama asia kuin vallan harjoittaminen eikä myöskään kansalaisen status. Parresia on *Ionissa* pikemminkin ylhäältä saneltu diskurssi, joka mahdollistaa valitun osan olla parhaimpien joukossa ja osallistua siten poliittisen elämän agonistiseen peliin. Se on diskurssin muoto, jossa valtaa harjoitetaan kaupungin viitekehyksessä, ei tyrannimaisissa olosuhteissa. (Foucault 2010b, 104.)

Mikä sitten voi taata parresian, kysyy Foucault Euripideen *Ionia* lukiessaan. Foucault'n mukaan Euripides ei *Ionissa* tarjota perustavaa ratkaisua sille, kuka parresiaa voi harjoittaa. Foucault'n mukaan Euripideen tekstissä on kuitenkin havaittavissa ongelmanasettelu sen

23 Ateenassa oli tuohon aikaan käytössä niin kutsuttu autoktonian eli kotoperäisyyden periaate. Vuodesta 450 eaa. lähtien laki kielsi kansalaisuuden lapsilta, joiden isä oli ateenalainen mutta äiti ei-ateenalainen. (Foucault 2010b, 99.)

suhteen, mihin parresia voi perustua. *Ionissa* parresiaa ei voi periä väkivaltaisena tai tyrannisena valtana eikä se myöskään sisälly pelkkään kansalaisen statukseen. Parresia ei ole automaattinen oikeus vaan sen kuuluu varata vain harvoille. (Foucault 2010b, 106.) Kysymys parresiasta liittyy myös erityiseen poliittiseen ongelmaan Perikleen (495–429 eaa.) jälkeisessä Ateenassa. Tuolloin pohdittiin, kuka oikein harjoitti valtaa, kun tarkasteltiin laillisia kansalaisia. (Foucault 2010b, 105.) Laki oli tuolloin kaikille sama (*isonomian* periaate): jokainen sai äänestää ja jokainen sai ilmaista mielipiteensä. Mielipiteen ilmaisunvapautta kutsuttiin kreikankielisellä termillä *isēgoria*. Päivänpolttava kysymys²⁴ oli ~~kuka saa nousta ylös, puhua ja suostutella muita eli-kenellä oli oikeus parresiaan.~~ (Foucault 2010b, 105–106.)

Mikä on sitten on isegoria ja parresian ero? Parresia on erilaista siinä mielessä, että kyseessä ei ole vain perustuslaillinen oikeus puhua niin kuin isegoria. Foucault'n mukaan parresia antaa pikemminkin demokraattisen *politeian* eli kaupungin perustavien sääntöjen viitekehyksessä antaa joillekin ylemmyyden. Tätä ylemmyyttä Foucault nimittää mahdollisuudeksi olla etummaisten joukossa. Etummaiset voivat siis parresian muodossa kertoa muille, mikä heidän mielestään on totta ja siten neuvoa muita esimerkiksi siinä, miten ajatella ja toisaalta johtaa kaupunkia parresiaan liittyvine riskeineen. Isegoria smäärittää perustuslaillisen ja institutionaalisen viitekehyksen, jossa parresia toimii. (Foucault 2010b, 157–158.)

Poliittisen parresian lisäksi Foucault tarkastelee muitakin Ion-tragediassa ilmeneviä parresian muotoja. Erityisesti Foucault keskittyy Kreusaan, jota painaa muisto Apollon-jumalan raiskauksesta ja raiskauksen seurauksena syntyneestä lapsesta ja hänen hylkäämisestään.

Tragedian jatkuessa Kreusa saa tietää, että Ksythos haluaisi tuoda Ion-temppelipojan Ateenaan ja kasvattaa hänestä hallitsijan. Kreusa kokee Ksythoksen aikeen suurena vääryytenä. Kreusa avautuu vanhalle miehelle sekä Apollon-jumalalle kokemistaan

²⁴ Foucault tuo esille, että sillä oli vaihtelua, haluttiinko parresian kuuluvan kaikille vai vain eliitille (Foucault 2010b, 106).

vääryyksistä mukaan lukien myös Apollonin raiskauksesta ja sen aiheuttamasta Kreusan häpeään saattamisesta. (Euripides 1997.) Foucault'n mukaan Kreusan näytelmässä esittämä puheakti on tyypillinen kreikkalaisessa yhteiskunnassa ja muuallakin. Puheaktissa heikko osapuoli esittää väitteen epäoikeudenmukaisuudesta vastuussa olevalle voimakkaalle henkilölle. Rituaalia voidaan verrata intialaiseen nälkälakkoon, koska se kuvaa agonistista tilannetta, jossa täysin voimaton osapuoli voi vain niin vastustaa kokemaansa vääryyttä epätasa-arvoisen rakenteen puitteissa. (Foucault 2010b, 133.) Edellä kuvattua diskurssia kutsutaan myöhemmin hellenistisen ja roomalaisajan retoriikassa parresiaksi (Foucault 2010b, 133–134). Tällaista parresian määritelmää ei siis ole klassisen ajan teksteissä, mutta Foucault on kuitenkin sitä mieltä, että se on selkeästi havaittavissa Kreusan Apollonille kohdistamassa puheessa. (Foucault 2010b, 134.)

Kreusan kautta Foucault piirtää parresiasta kuvan puheaktista, joka on ennen kaikkea oikeuden vaatimista voimakkaammalta varsinkin silloin, kun se uhkaa alisteisessa asemassa olevaa. Parresia siis vastaa kysymykseen, mitä tulisi tehdä ja miten vaatia oikeutta. (Foucault 2010b, 135.) Foucault'n mielestä *Ionin* teemaksi nousee, että vahvemmat voivat hallita järkevästi vain jos heikommat puhuvat ja haastavat heidät totuuden diskurssillaan. (Foucault 2010b, 135.) Foucault'n mukaan kahden diskurssin kohtaaminen ja toisiinsa liittyminen tekee asiasta moniselitteisen. Toinen, rationaalinen diskurssi antaa jollekulle mahdollisuuden hallita ihmisiä. Toinen diskurssi taas antaa heikoille mahdollisuuden kohdata voimakkaammat ja vaatia oikeutta. (Foucault 2010b, 135.)

Huomionarvoista Ion-tragediassa Foucault'n mukaan on, että parresia on ihmisten harjoittamaa eikä jumalten. Euripideen *Ionissa* hahmottuu siis Foucault'n mukaan kolmentyyppistä parresiaa: poliittista, juridista sekä moraalista. (Foucault 2010b, 154.)

Lyhyesti voidaan siis sanoa, että Ion-tragedian kautta Foucault nostaa esille totuudenpuhumisen ja politiikan suhteen problemaattisuuden, joka liittyy kysymykseen, mikä voi taata puheen totuuden tai kenellä on oikeus todenpuhumiseen. Ionissa kysymys

liittyi henkilön juuriin eli siihen, oliko hänen äitinsä ateenalainen. Parresia eli totuuden puhuminen tai suoraan puhuminen oli sidottua äidin syntyperään. Mitä sitten tarkoittaa jääminen poliittisen puheoikeuden ulkopuolelle? Ainakin Ionille asialla on suuri merkitys: hän ei edes halua mennä Ateenaan ilman parresiaa. Ilman syntyperän suomaa laillista perustaa parresialle Ion joutuisi hallitsemaan tyrannina. *Ionissa* parresia kiinnittyy siis vielä asemaan ja on siten varattu vain harvoille.

Toinen mielenkiintoinen asia, jonka Foucault *Ionian* lukemalla nostaa esiin, on asettuminen vallanpitäjiä vastaan tai totuuden puheen vaatiminen heiltä. Esimerkkinä tästä on *Ionissa* Kreusan kohtaaminen Apollonin kanssa. Kreusa avautuu Apollonille kokemastaan vääryydestä ja samalla vaatii Apollonilta totuutta heidän poikansa kohtalosta. Tätä Foucault pitää esimerkkinä parresiasta vaikka Euripides puheaktia nimeäkään parresiaksi. Kohtaaminen on myös välttämätön edellytys sille, että Kreusan ja hänen miehensä Ksythoksen välille syntynyt juopa voi purkautua. Kreusa kokee nimittäin suuttumusta miehensä aikeista tuoda tuntematon temppelel palvelija heidän pojakseen Ateenaan ja suunnittelee Ionin murhaamista. Kreusan ja Apollonin kohtaamisessa parresian poliittisuus liittyy nähdäkseni Apollonin asemaan jumalana ja toisaalta Kreusan asemaan hallitsijan puolisona. Kysymys Kreusan hylätystä lapsesta on siis lähtökohtaisesti poliittinen, koska hän olisi Ateenan hallitsijuuden laillinen perijä. Kreusan ja Apollonin kohtaamisen poliittisuus liittyy myös ilmiselvään konfliktiin heidän välillään. Konflikti kumpuaa siitä, että Apollon kohteli väärin Kreusaa eikä suostu puhumaan totta. Mielestäni Kreusan puheaktin lukeminen parresiana on samalla osoitus Foucault'n genealogisesta tavasta lukea Euripidestä. Foucault korostaa äkkiseltään henkilökohtaiselta vaikuttavan tilanteen poliittisuutta ja sitä, kuinka Kreusasta tulee parresian hetkellä tietystä mielessä poliittinen subjekti.

3.2.2 Parresian alue

Ionin lukemisen myötä esille nousee Foucault'n mukaan kaksi erilaista mutta toisiinsa liittyvää ongelmien sarjaa. Ensiksikin esille nousevat *politeian* eli valtiomuodon ongelmat:

Valtiomuoto ja viitekehys määrittävät kansalaisen aseman ja oikeudet, päätöksenteon muodon ja menetelmän, jolla hallitsijat valitaan. Toiseksi esille nousevat *dynasteian* ongelmat. Kreikan *dynasteia* tarkoittaa valtaa ja vallankäyttöä. Dynasteian ongelmat ovat siis poliittisen pelin ongelmia, joihin kuuluvat poliittisen pelin säännöt ja vallan harjoittamisen tavat. Yksi esimerkki dynasteian piiriin kuuluvista kysymyksistä on aiemmin esille tuotu kreikkalaiseen perinteeseen kuuluva ylemmyys suhteessa muihin ja kysymys siitä, kenellä on oikeus kuulua ns. etummaisten joukkoon. Ateenalaiseen demokratiaan kuuluva totuuden diskurssi, jonka tavoite on suostutella, kuuluu myös dynasteian piiriin. Viimeisenä Foucault toteaa, että dynasteian ongelma koskee poliittista ihmistä itseään ja hänen *ēthostaan*. Kyse on siis siitä, millainen poliittinen ihminen on suhteessa itseensä ja muihin. (Foucault 2010b, 158.)

Parresia käsitteen liittyen voidaan Foucault'n mukaan havaita nousevan sellaisia poliittisia ongelmanasetteluja, jotka eivät liity politeiaan eli valtiomuotoon, lakiin tai kaupungin organisoitumiseen sinänsä. Ongelmat siis liittyvät jollain tapaa parresian toimintana ja laajemmin dynasteiaan eli valtaan. Foucault painottaa, että juuri dynasteian ongelmat ovat sanan varsinaisessa merkityksessä poliittisia ongelmia. (Foucault 2010b, 159.)

Parresia nostaa siis pinnalle kysymyksiä poliittisesta rationaalisuudesta ja sen suhteesta totuuteen sekä henkilöön, joka poliittista peliä pelaa. Foucault argumentoi, että sopivanlaisen poliittisen pelin takaa itse asiassa poliittisen henkilön parresia. Foucault'n mukaan parresia voidaan nähdä myös saranana laillisen valtiomuodon ja poliittisen pelin välillä. Foucault'n mielestä parresia-käsitteen myötä esille nousee hallinnallisuuden (*gouvernementalite*) monimutkainen sude politeiaan nousee ensi kertaa esille. (Foucault 2010b, 159.)

Foucault käsittelee kysymystä parresian suhteesta politeia ja dynasteia -jaotteluun melko lyhyesti, joten hänen varsinaisesta näkemyksestään asian suhteen on vaikea tehdä kovin kauaskantoisia päätelmiä. Foucault tarkastelee kohdassa parresiaa ennen kaikkea suhteessa Ioniin, joten parresiaa on tulkittava siinä kontekstissa. Merkillepantavaa Foucault'n

huomioissa on nähdäkseni hänen tapansa käsitellä parresiaa suhteessa poliittiseen ihmiseen ja poliittiseen peliin. Herää kysymys, mihin Foucault tässä poliittisella pelillä viittaa: onko kyse poliittisesta pelistä liberaalista näkulmasta eli aiemmin esitettyä Tuija Pulkkisen määritelmää seuraten vain poliittisten instituutioiden sisällä tapahtuvasta pelistä. Vai ymmärtääkö Foucault poliittisen pelin jotenkin radikaalimmin siinä mielessä, että poliittinen peli on laajempaa? Toinen kysymys liittyy Foucault'n käyttämään poliittisen ihmisen käsitteeseen, mikä jää auki poliittisen pelin tapaan. Onko poliittinen ihminen siis tässä tapauksessa etummaisten joukossa oleva henkilö, joka osallistuu poliittiseen keskusteluun?

Nähdäkseni merkityksellistä on myös huomata, että Foucault korostaa poliittisen henkilön parresian takaa ”sopivanlaisen poliittisen pelin”. Lausahduksen voi ottaa historiallisena huomiona, mutta tulkitseen, että Foucault kiinnittyy myös itse väitteeseen, joka on myös koherentti hänen etiikkansa kanssa. Mielenkiintoista siinä on normatiivinen lataus ja oletus sopivanlaisesta poliittisesta pelistä.

3.2.3 Parresia demokratiassa

Parresia esiintyi politiikan kontekstissa niin demokratian yhteydessä kuin tarkasteltaessa hallitsijan ja neuvonantajan välistä suhdetta. Seuraavaksi tarkastelen lyhyesti, miten Foucault käsittelee parresian ja demokratian suhdetta ja millaisena niin sanottu ”hyvä” ja ”huono” parresia nähtiin antiikin demokratiassa sekä millaisia kysymyksiä suorapuheisuuden ja totuuden puhumisen suhteesta demokratiaan tuolloin heräsi.

Foucault kuvailee parresian ja demokratian suhdetta kehämäiseksi: jotta demokratiaa voi olla, tarvitaan parresiaa, ja sama pätee myös toisin päin.²⁵ (Foucault 2010b, 155.) Millainen

25 Platonilta ja Aristoteleella on löydettävissä demokratian morfologiset määritelmät. Demokratia on *demoksen* valtaa, mikä tarkoittaa hallintaa kansalaisruumiin kautta. (Foucault 2010b, 150.) Foucault'n mukaan morfologinen määritelmä on suhteellisen helppo. Sen luonnehdinta, mistä demokratia oikein muodostuu, on kreikkalaisissa teksteissä epävarmempaa. (Foucault 2010b, 150.) Yksi demokratiaan kuuluva käsite on vapaus (*eleutheria*), joka viittaa kaupungin itsenäisyyteen suhteessa muihin kaupunkeihin. Käsite viittaa myös sisäiseen vapauteen eli siihen, ovatko kansalaiset vapaita ja onko valta vain yhdellä henkilöllä. *Nomos* eli politiikan pelisäännöt tarkoittaa politiikan harjoittamista lain, tradition

sitten on hyvä suhde parresian ja demokratian välillä? Foucault mainitsee esimerkkinä hyvästä parresiasta Thukydideen Perikleen aikaiselle demokratialle omistetut tekstit, vaikkakaan parresia-termiä ei kyseissä teksteissä mainita. Foucault'n mukaan Perikleen ajan demokratiassa suhde demokraattisen politeian ja poliittisen pelin eli dynasteian välillä oli hyvä. Hyvässä demokratiassa poliittisen pelin läpäisee Foucault'n mukaan totuuden puhuminen eli parresia. (Foucault 2010b, 174.)

Hyvä parresiaa Foucault käsittelee Thukydideen *The history of the Peloponnesian War* -teoksen kautta. Hyvä parresia tulee Foucault'n mukaan esille tilanteessa, jossa spartalaiset saapuvat Ateenaan vaatimaan tiettyjä valtaamiaan alueita Kreikasta itselleen. Neuvosto kutsutaan koolle pohtimaan asiaa, ja erilaisia mielipiteitä niin sotaan menemisen kuin sen välttämisen puolesta nousee esille. (Foucault 2010b, 175; Thukydides 2008, 134.) Neuvoston koolle kutsumisessa tulee Foucault'n mukaan ilmi politeian luonne: Ateena toimii demokratian tavoin ja neuvosto tuodaan koolle ja jokainen saa sanoa mielipiteensä. (Foucault 2010b, 176.)

Foucault'n mukaan parresia tulee esille Perikleen saapuessa puhumaan neuvostolle. Thukydides (2008, 134) kuvailee Periklestä Ateenan ensimmäiseksi mieheksi. Perikles on sekä voimakas neuvostossa että toiminnassa. Perikles neuvoo puheenvuorossaa neuvostoa siitä, miten sen tulisi toimia spartalaiden vaatimusten ja sodan suhteen. Hän kannustaa ateenalaisia sotaan spartalaisia vastaan.

Foucault'n mukaan Perikles osoittaa puheissaan ja toimissaan ylemmyyttä, joka liittyy myös kysymykseen parresiasta.²⁶ Foucault'n mukaan Perikles ei kuitenkaan toimi tyrannin tavoin – hän on Ateenan vaikutusvaltaisimman henkilö, mutta samalla hän puhuu joukolle muita Ateenan vaikutusvaltaisimpia henkilöitä demokraattisen tavan mukaisesti. Hän myös

ja peruseriaatteen puitteissa. Demokratiaan liittyy myös *isonomia*, mikä tarkoittaa kaikkien tasavertaisuutta lain edessä. (Foucault 2010b, 150.)

26 Foucaultin mukaan julkisten suhteiden hoitamiseen Ateenassa tarvitaan siis jonkinlaista henkilökohtaista meriittiä, joka turvaa ylemmyyden. Legitiimi ylemmyys on hyvä, koska se takaa samalla demokratian selviytymisen (Foucault 2010b, 178).

pyytää kansaa olemaan solidaarinen, mikäli hänen ohjeensa johtaisivat häviöön. (Foucault 2010b, 176–177.)

Perikles kuvailee Ateenaa demokratiaksi, koska kaupunkia hallitaan yleisen edun mukaisesti, ei vähemmistön edun (Thukydides 2008, 177). Foucault'n mukaan on olennaista kiinnittää huomio siihen, että Perikles määrittelee demokratian sen perusteella, että se on järjestetty yleisen edun mukaisesti. Kyse ei ole siis siitä, että jokainen voi puhua ja kertoa mielipiteensä. Foucault'n mukaan parresiasta harjoitettuna totuuden diskurssina piirtyy siis kuva legitiiminä ylemmyytenä. Tämä mahdollistaa kaupungin kannalta parhaiden päätösten tekemisen. (Foucault 2010b, 178.)

Perikleen kuoleman jälkeen demokratia ja parresian peli eivät onnistu yhdistymään Ateenassa eikä demokratia enää pysy elossa. Foucault'n mukaan epäonnistuminen johtuu huonosta parresiasta. (Foucault 2010b, 181; Foucault 2001, 77.) Parresiaa negatiivisesti hyödyntäviä parresiastikkoja kohtaan ryhdyttiin antiikissa esittämään kritiikkiä peloponnesolaissotien jälkeen. Debatti koski nimenomaan parresian ja demokratian välistä suhdetta ja sitä että demokraattisessa perustuslaissa on tilaa kaiken muotoiselle parresialle, ”jopa huonoimmalle”. Huonon parresian ajateltiin voivan johtaa jopa tyranniaan vaarantaen kaupungin ja siten demokratian. (Foucault 2001, 77.)

Huonoa parresiaa Foucault käsittelee muun muassa Isokrateen *Rauhasta* tekstin kautta (Foucault 2010b, 181.) Tekstin pohjalta Foucault luonnehtii, että huonossa parresiassa puhujia kohdellaan eri tavoin riippuen siitä, mitä he sanovat. Jos vallalla on huono parresia, puhujia uhataan voimakeinoin esimerkiksi karkotuksella tai jopa kuolemalla. Hyvää parresiaa tai demokratiaa ei siis voi olla, jos taustalla vaanii kuoleman pelko. Foucault'n mukaan kysymys on myös kritiikistä ja siitä, kuinka siihen suhtaudutaan. Foucault'n mukaan ateenalaisilla oli vaikeuksia sietää puhujien neuvostolle esittämää kritiikkiä. (Foucault 2010b, 181.) Foucault kuitenkin lisää, että parresian ja demokratian väliset huonot suhteet eivät johdu vain kieltäytymisestä totuuden kertomisesta vaan siitä, että

totuuden kertominen antaa tilaa väärälle totuuden kertomiselle. Väärän totuuden kertojat ovat ”kehuskelijoita” ja imitoivat totuuden kertomista. (Foucault 2010b, 182.)

Huonoa parresiaa luonnehtii se, että jokainen voi puhua, eikä ylemmyydellä ole enää merkitystä. (Foucault 2010b, 182.) Toiseksi huonoa parresiaa luonnehtii, että puhuja ei sano mitään siksi, että se edustaa hänen omaa mielipidettään tai koska hän pitää sitä totena. Huonossa parresiassa puhutaan niin, että puhe miellyttää yleistä mielipidettä. Foucault'n mukaan huonon parresian seurauksena puhujia ei myöskään enää suojaa heidän rohkeuteunsa, joka takaisi diskurssin totuuden. Pikemminkin yksilöt pyrkivät varmistamaan turvallisuutensa ja menestyksensä suhteessa kuulijoihin. (Foucault 2010b, 183.)

Parresian kautta voidaan siis Foucault'n mukaan ymmärtää demokratian rakenteen ja totuuden diskurssin ongelmia.²⁷ Ongelmaksi nousee, että totuuden diskurssi ei voi olla jaettu kaikille tasa-arvoisesti isegorian eli sananvapauden periaatteiden mukaisesti – jokainen ei voi puhua totuutta. Totuuden diskurssi on sidottu niin ominaisuuksiensa kuin seuraustensa myötä erilaisuuteen, koska totuuden kertominen on varattu vain muutamille. (Foucault 2010b, 183.) Foucault toteaa, että parresiaan liittyvä ongelmallisuus näyttäytyy nykypäivänä koherenttina ja tutuna. Kreikkalaisille parresian, sananvapauden ja demokratian välisiä suhteita koskeva ongelma synnytti kuitenkin pitkän debatin.²⁸ (Foucault 2001, 77.) Foucault'n mukaan antiikin demokratiasta käyty keskustelu nostaakin esille perustavanlaatuisen ongelman. ”Minkä takia totuuden diskurssin katsottiin demokraattisessa pelissä häviävän väärälle diskurssille? Minkä takia ihmiset eivät kuule tai huomioi puhujaa, joka kertoo totuuden?” (Foucault 2011, 40.)

27 Totuuden diskurssi ja esiintulo kertovat Foucault'n mukaan hallinnallisuuden prosessista. Tämä tarkoittaa, demokratian hallinta edellyttää totuuden diskurssia. (Foucault 2010b, 184.) Totuuden diskurssi on mahdollinen ainoastaan demokratiassa, mutta näiden kahden välinen suhde on kuitenkin ongelmallinen. Ongelmallisuus liittyy juuri siihen, että vain jotkut voivat puhua totta. Koska totuuden diskurssi on olemassa kilpailun ja konfliktin kautta, on se eräällä tapaa kiusa demokratialle. (Jakonen 2009, 6.)

28 Foucault huomauttaa, että suurin osa aiheesta koskevista säilyneistä teksteistä on aristokraattisen puolueen piiristä tulevien henkilöiden kirjoittamia. He eivät luottaneet demokratiaan tai demokraattisiin instituutioihin. (Foucault 2001, 78.)

Foucault kiinnittää huomion siihen, että toden ja väärän diskurssin erottaminen demokratian sisällä on vaikeaa. Foucault'n mukaan kyse ei ole siitä, että totuuden diskurssi olisi itsessään voimaton. Voimattomuus johtuu institutionaalista viitekehystä ja demokratian rakenteesta. Ei ole keinoja, millä erottaa hyvät ja huonot puhujat toisistaan tai kaupungille hyödyksi oleva diskurssi valheellisista diskurssista. (Foucault 2011, 40.)

Courage of the truth -luennoilla Foucault (Foucault 2011, 43–44) jatkaa aiheen käsittelyä tuomalla esille näkökulman, että totuuden puhuminen on politiikan alueella mahdollista vain erottamisen kautta. Ongelma liittyy Foucault'n mukaan siihen, että demokratia ei voi tehdä tilaa eettiselle jaottelulle, jonka taas totuuden kertominen vaatisi. ”Totuus voidaan kertoa politiikan alueella vain, kun on organisoitu jako enemmistöön ja vähemmistöön, mikä tarkoittaa eettistä jakoa hyviin ja huonoihin sekä parempiin ja huompiin” (Foucault 2011, 44).

Tällaisten ajatuskulkujen kautta Foucault'n parresian ja demokratian välisten suhteiden tarkastelusta piirtyy nähdäkseni esiin erittäin mielenkiintoisia kysymyksiä ja ajatuskulkuja. Varsinkin Foucault'n käsittelmä huono parresia resonoi esimerkiksi populismin ympärillä pyörivän keskustelun kanssa. Tarkastelenkin tätä kysymystä tarkemmin neljännessä luvussa, jossa esittelen Jan-Werner Müllerin määritelmää populismista.

3.2.4 Demokraattisesta parresiasta filosofiseksi harjoitukseksi

Demokratian ja totuuden puhumisen ongelmallisuuteen liittyen Foucault tarkastelee myös Platonin ajatusta, että totuuden kertomisen tulisi olla politeian perustava periaate. (Foucault 2011, 46.) Foucault viittaa tässä Platonin *Valtio*-dialogissa esittämään ajatukseen. Platonin *Valtio*-dialogi osat on todennäköisesti kirjoitettu eri aikoina. Dialogi sai lopullisen muotonsa noin 388 eaa. Platonin ensimmäisen Sisilia matkan aikaan. (Tenkku 2007, 386.) Platonin mielestä filosofien tulisi tulla kuninkaiksi tai kuninkaiden pitäisi harrastaa filosofiaa (Platon 2007, 199). *Valtion* kuudennessa kirjassa Platon esittää Sokrateen suulla, kuinka filosofeille kävisi, jos he olisivat vallassa. Platon esittää valtioiden kohtelevan

kunnollisia kansalaisiaan huonosti. Tämän jälkeen esitetään tunnettu laivavertaus, jossa kuvaillaan, kuinka valtiot suhtautuvat filosofiin nuivasti. (Platon 2007, 215–217.)

Foucault'n mukaan Platon kritisoi demokraattista parresiaa ymmärrettynä totuuden kertomisen rohkeutena. Sen sijaan Platonin ajattelussa hyvä politeia perustuu totuuden diskurssille. Platonille totuuden diskurssi tarkoittaa Foucault'n mukaan demokratian ja demagogien ulossulkemista. (Foucault 2011, 46.) Mielenkiintoista Foucault'n esille nostamassa ajatuksessa on totuuden liittäminen dynasteian sijasta politeian piiriin. Platon siis katsoo, että politeian eli lain ja valtion instituutioiden tulisi rakentua totuuden puhumisen periaatteille dynasteian alueella tapahtuvan totuudenpuhumisen sijaan. Tämä kuvastaa myös Platonin pettymystä demokratiaan, joka ei hänen mielestään ole rakenteellisesti sopiva totuuden kertomiselle.

Foucault'n mukaan Platonin ajatus ideaalivaltiosta voidaan nähdä vastauksena kysymykseen siitä, miten parresian vaarat voitaisiin välttää ja miten totuuden hallintojärjestelmä ja kaupungin politeia voitaisiin yhdistää. Foucault'n mielestä ideaalivaltio on siis eräänlainen tapa ratkaista parresian ongelma etukäteen. (Foucault 2010b, 195.)

Platonin aikana ja hänen jälkeensä kreikkalaiset kaupunkivaltiot kokevat suuren muutoksen. Kaupunkivaltiot ja demokratiat alkavat hajota ja suuri hellenistinen monarkia muotoutua. Hellenististen monarkioiden aikana poliittiset ongelmat poistuvat agoralta ja siirtyvät hallitsijan hoviin. Tämän seurauksena filosofin rooli neuvonantajana korostuu merkittävästi. (Foucault 2010b, 210.) Foucault käsittelee filosofian roolia neuvonantaja Platonin epäperäisen ”viidennen kirjeen” kautta. Kirje on osoitettu Perdikkas III:lle, Makedonian kuninkaalle ja siinä kuvaillaan Platonin roolia neuvonantajana sekä hovin tukijana. (Platon 1990, 179.) Foucault esittää kirjeen pohjalta kysymyksen, mikä on filosofin rooli hänen neuvoessaan hallitsijaa. ”Onko neuvojan rooli sanoa, mikä on paras politeia sille?” (Foucault 2010b, 211.) Foucault tulkitsee, että esittää Platonin mielestä jokainen *politeia* on hyvä, kun se on löytänyt oman äänensä (Foucault 2010b, 211).

Demokraattisen parresian lisäksi Foucault tarkastelee parresiaa hallitsijan ja neuvonantajan välisenä suhteena. Foucault'n mukaan demokraattinen parresia alkaa problematisoitua Kreikassa noin 400-luvulla. Sen myötä parresia alkaa muuttua toisen poliittisen rakenteen etuoikeudeksi. Parresia tulee siis hallitsijan ja neuvonantajan väliseksi. Foucault'n mukaan osassa antiikin tekstejä ilmaantuu hallitsijan ja hänen neuvonantajansa välisen suhteen kuvauksia, joissa osassa prinssin ja hänen neuvonantajan välinen parresia nähtiin jopa suotavampana kuin kansan ja puhujien välinen. Esimerkkinä Foucault mainitsee Aristoteleen tekstin *The Constitution of the Athenians*. Kuitenkin usein kreikkalaisessa ajattelussa usein myös korostettiin tyrannihallinnon vaaroja. (Foucault 2011, 58–59.)

Miksi parresian sitten katsottiin onnistuvan hallitsijan ja neuvonantajan välillä? Foucault'n mukaan ajatus on peräisin siitä, että hallitsijan sieluun ajateltiin pystyvän vaikuttamaan. Yksilön sielun ajateltiin pystyvän eettiseen erojen tekemiseen. Tuota kysyä taas voidaan vahvistaa moraalisella koulutuksella. Moraalinen koulutus ja kehittyminen taas auttavat hallitsijaa totuuden tavoittamisessa ja siten vallan rajoittamisessa. (Foucault 2011, 60–61.) Foucault (2011, 62) nostaa esimerkiksi Platonin, joka meni Sisiliaan neuvomaan tyranni Dionysios nuorempaa ja epäonnistui tehtävässään. Platon käsittelee epäonnistumistaan seitsemännessä kirjeessä ja pohtii, miksi oikein lähti Sisiliaan. Platon toteaa kallistuneensa lähtemisen puolelle, koska vain silloin hän saisi mahdollisuuden yrittää vaikuttaa henkilöön, jolla valta on. (Platon 1990, 127.)

Foucault'n mukaan Platon ei pidä epäonnistumistaan tehtävässä ja parresiassa Dionysioksen kohdalla rakenteellisena vaan historiallisista suhdanteista riippuvaisena. Demokratiassa parresian epäonnistumien taas on rakenteellista. (Foucault 2011, 62.) Historiallisilla suhdanteilla Foucault viittaa Platonin seitsemännessä kirjeessä esiin nostamiin seikkoihin, joiden takia Sisilian retki epäonnistui. (Foucault 2011, 62.) Tällaisia seikkoja olivat muun muassa Dionysioksen vaikea luonne, ympärillä vellovat huhut ja Dionin karkoitus (Platon 1990; Foucault 2011, 62.)

Kysymys on siis ethoksesta: parresia voi tuoda esiin poliittisia vaikutuksia ja hyötyjä hallitsijan yksilöllisen ethoksen kautta. Jos hallitsija kuuntelee parresiaa, näkyy se siis myös ihmisten hallitsemisessa. Foucault'n mukaan parresian siirtyessä hallitsijan ja neuvonantajan väliseksi parresia ei enää ole etuoikeus, kuten Euripideellä, eli kunniallisen kansalaisen vapautteen erottamattomasti kuuluva käytäntö. Parresia alkaa näyttäytyä käytäntönä, jota ei enää käytetä vain kaupungin tai sen kansalaisten suostutteluun. Parresian kohde muuttuu siis poliiksen tasolta kohti yksilön psyykettä. (Foucault 2011, 64.) Näin mukaan tulee myös ajatus, että parresia ja totuuden kertominen voivat saada aikaan muutoksia sielussa. (Foucault 2011, 65.)

Foucault'n mukaan parresian problematisoituessa syntyy ongelmakenttä koskien parresiaa mieleen vaikuttavana tekniikkana (*psychagogical technique*) ja toisaalta kysymys parresiasta erityisenä poliittisena ongelmana. Lopulta parresiasta tulee filosofisen harjoituksen kohde. Esimerkkinä tästä Foucault mainitsee Platonin vierailun Dionysoksen luona. Platonin pyrkiessään totuuden puhumisen kautta neuvomaan Dionysosta kaupungin ohjaamisessa sekä hallitsijan sielun ohjaamisessa parresiasta tulee Foucault'n mukaan filosofian harjoittamisen kohde. (Foucault 2010b, 194–195).

Foucault esittää, että sen jälkeen, kun parresia ei enää kiinnitty kansalaisuuteen tai ylemmyyteen suhteessa muihin, voidaan sitä löytää politiikan alueella ainoastaan filosofiasta. Filosofisen totuuden kertomisen sekä poliittisen totuuden kertomisen tulee siis olla yksi ja sama asia, ja tämä ajatus on Foucault'n mukaan keskeinen Platonilla. (Foucault 2010b, 217.)

The Government of Self and Others -luentojen loppupuolella Foucault tarkastelee kysymystä filosofisesta parresiasta. Foucault esittää, että parresian problematisoituminen huipentuu tietyssä mielessä kysymykseen siitä, kuinka yksilö voi hallita ja olla samaan aikaan kykenevä parresiaan. Noin 400–500 -luvulla tapahtuu erkaantuminen retoriikan ja filosofian välillä. Tämä vaikuttaa Foucault'n mukaan siihen, että parresia tarvitsee filosofiaa, jotta parresian ero totuuden puhumisena suhteessa valheelliseen retoriikkaan

voidaan tehdä. Filosofia ottaa siis *parresian* monopolin, koska se pystyy esittämään itsensä operaationa, jolla voi erottaa toden ja väärän. (Foucault 2010b, 304–305.) Foucault'n mukaan Platonin voidaan sanoa käynnistävän filosofian historian ymmärrettynä eräänlaisena totuuden puhumisen (*veridiction*) käytäntönä. (Foucault 2010b, 340.) Jakonen tulkitsee, että Foucault esittää filosofian voidaan sanoa syntyvän poliittisen *parresian* siirtymisestä toiselle alueelle (Jakonen 2009, 9).

3.3 Parresia eettisenä käytäntönä

3.3.1 Sokraattinen parresia

Edellisessä alaluvussa tarkastelin *parresian* poliittisia merkityksiä, jotka hahmottuvat Foucault'n *parresiaa* koskevilla luennoilla. Seuraavaksi tarkastelen lyhyesti *parresian* eettisiä merkityksiä. *Parresian* eettiset merkitykset liittyvät esille mainitsemaani *parresian* probematisoitumiseen ja siirtymiseen yhtäältä demokratian alueelta kohti yksityisen aluetta eli psyykeä koskevaksi. Toisaalta Foucault kuitenkin korostaa *parresian* liittyneen yksilön ethokseen jo sen ollessa demokraattista *parresiaa*.

Foucault tarkastelee *parresian* eettisiä merkityksiä erityisesti Sokrateen²⁹ hahmon ja sokraattisen *parresian* kautta. Sokrates ei omien sanojensa mukaan ole poliittinen *parresia*stikko. Hän on päättänyt elää yksityisen ihmisen elämää, koska ateenalainen demokratia ei toimi niin, että *parresia* olisi mahdollinen ilman pelkoa hengen menettämisestä. Thomas Flynnin mielestä Platonin Sokrateen rooli on keskeinen *parresian* muutoksessa poliittisesta moraaliseksi hyveeksi (Flynn 1988, 103).

Sokrateen kautta Foucault siis tarkastelee eettistä *parresiaa*. Hän kuvailee Sokratesta henkilönä, joka on valmis kohtaamaan kuoleman enemmän kuin luopumaan totuuden puhumisesta. Sokrates ei kuitenkaan harjoita toden puhumista julkisesti, neuvoston edessä.

²⁹ Foucault tarkastelee sokraattista *parresiaa* erityisesti teoksessa *The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II), Lectures at the Collège de France 1983–1984*.

Sokrateen *parresia*³⁰ on ”sielujen testaamista ironisella ristikuulustelulla” (Foucault 2011, 73.) Sokrateen hahmossa merkillepantavaa on, että hän ei halua puhua totta julkisesti, koska hänen sisäinen äänensä (*daimōn*) kieltää häntä osallistumista politiikkaan (Foucault 2011, 77). Syy, miksi Sokrates ei halua lausua totuutta julkisesti, liittyy osaltaan demokraattisen *parresian* toimimattomuuteen. (Foucault 2011, 78.) Foucault tarkastelee sokraattista *parresiaa* erityisesti Platonin *Apologia eli Sokrateen puolustupuhe* -tekstin kautta.

Sokrateen puolustupuhe on Platonin laatima esitys Sokrateen puolustuspuheesta oikeudessa, kun Sokrates joutui syytteeseen nuorison turmelemisesta ja jumalattomuudesta (Remes, Oksala, Itkonen-Kaila ja Thesleff 1999, 279–280). Sokrates toteaa puolustuspuheessaan, että jos hän olisi lähtenyt mukaan politiikkaan, hän olisi kuollut jo aikaa sitten. (Platon 1999, 25). Foucault kiinnittää huomion Sokrateen ristiriitaiseen lausahdukseen: Vaikka Sokrates ei omien sanojensa mukaan sekaannu politiikkaan, hän joutuu kuitenkin tilanteisiin, joissa hän ei hyväksy yrityksiä vaihtaa itseään kiristämällä tai uhkailemalla. Hänen oma elämänsä on Foucault'n mukaan esimerkki siitä, että yksilö voi riskeerata elämänsä kertomalla totuuden demokraattisen hallinnon pelissä. (Foucault 2011, 78.) Sokrateen puolustupuheen kertoja, Sokrates, esittää neuvostolle, kuinka hän neuvostossa ollessaan riskeerasi henkensä äänestämällä yleistä mielipidettä vastaan. Äänestyksessä oli kyse yhteistuomion langettamisesta ja Sokrates vastusti laitonta tuomiota. (Platon 1999, 26.)

Foucault'n mukaan Sokrateen tapaus todistaa, että puhuessaan lain, oikeuden ja totuuden puolesta puhuja vaarantaa henkensä demokratiassa. Vaikka Sokrates siis toteaa, ettei hän ole ottanut osaa politiikkaan, hän itse asiassa tekee juuri niin ja vaarantaa henkensä poliittisena *parresia*stikkona. (Foucault 2011, 79.) Foucault'n mukaan Sokrateen pidättäytyminen politiikasta johtuu osittain vaaroista: ei kuolemanpelosta sinänsä vaan koska kuolleen hänestä ei olisi ollut hyötyä itselleen ja ateenalaisille. Samalla hän suojeli

30 Esimerkkitekstinä Foucault käsittelee *Sokrateen puolustuspuhetta*, joka on luonteeltaan oikeuspuhe. Foucaultin mukaan niin *Puolustuspuheessa* kuin Sokrateen viimeisiä hetkiä käsittelevässä *Faidonissa* tulee ilmi itsensä unohtamisen vaara: suhde totuuden, itsen ja toisaalta itsensä unohtamisen kanssa kulkee tärkeänä aiheena läpi edellä mainittujen tekstien. (Foucault 2011, 75.)

myös daimoninsa hänelle antamaa tehtävää. (Foucault 2011, 80–81.) Apologiassa Sokrates kuvailee puolustuspuheessaan suhdettaan ateenalaisiin, muihin ihmisiin kuvailemalla, miten hän on neuvonut muita ja pyrkinyt saamaan heidät ajattelamaan hyvettä (Platon 1999, 25).

Foucault'n mukaan on tärkeää saada kiinni Sokrateen asenteen singulaarisuudesta. (Foucault 2011, 82). Tästä hän ottaa esimerkiksi sen, kuinka Sokrates käsittelee kysymystä, kuka on Kreikan viisain mies (Foucault 2011, 83). Sokrates kertoo vertauskuvallisen tarinan puolustuspuheessaan. Sokrateen ystävä Khairefon kysyy oraakkelilta, kuka on Kreikan viisain mies ja oraakkeli vastaa: ”Sokrates”. Sokrates haluaa kuitenkin selvittää, puhuuko oraakkeli totta. Niinpä hän selvittää asiaa väittelemällä eri yhteiskuntaluokkien ihmisten kanssa poliitikoista käsityöläisiin. Sokrates tulee siihe tulokseen, että jokainen hänen tapaamansa ihminen uskovat tietävänsä asioita, joita he eivät oikeasti tiedä. (Platon 1999, 13–15.)

Foucault'n mukaan vuorovaikutus oraakkelin ja kuulijan välillä oli yleisesti ottaen tulkintaa ja näkyjen toteutumisen odottamista. Sokraattinen asenne on kuitenkin täysin toisenlainen. Tulkitseminen sijaan kyseessä on Foucault'n mielestä tutkimus, joka pyrkii tarkistamaan oraakkelin lausuman totuuden. (Foucault 2011, 83.) Foucault'n mukaan Sokrates pyrkii painottamaan selvitystyöllään omaa tietämättömyyttään muiden oletetun tiedon rinnalla. Siten Sokrates myös näyttäytyy henkilönä, joka tietää enemmän kuin muut. Foucault toteaa: ”Näin Sokrateen sielusta tulee koetinkivi (*basanos*) muiden sieluille.” (Foucault 2011, 84.)

Foucault'n mukaan edellä kuvattu Sokrateen parresia eroaa perustaltaan poliittisesta parresiasta. Sokrates harjoittaa tätä uutta parresiaa hyvin erityisellä tavalla. Foucault'n mukaan kyseessä on tehtävä, jota Sokrates harjoittaa aina loppuun saakka. Sitä voi myös kuvailla velvollisuudeksi. Sokrates eroaa myös toisesta totuuden puhujan eli viisaan (*sage*) muodosta. Viisas on henkilö, joka tulee aina tarpeen vaatiessa paikalle. (Foucault 2011, 85.) Foucault'n mukaan Sokrateen missiona on katsoa muiden perään ja huolehtia heistä

kuin he olisivat isiä tai veljiä. Huolehtiminen tarkoittaa huolehtimista itsestä eli omasta järjestä, totuudesta ja sielusta.

Sokrateen tehtävän kautta hahmottuu siis hyvin erilainen parresia suhteessa poliittiseen parresiaan eli poliittiseen totuuden puhumiseen. Parresiasta muodostuu etiikan keihäänkärki. Foucault korostaa, että sen tehtäväksi tulee saada ihmiset huolehtimaan itsestään. Sokraattista totuuden puhumista Foucault hahmottaa kolmen piirteen kautta: etsiminen (*zētēsis*), sielun tutkiskelu ja testaaminen (*eksetasis*) ja itsestä huolehtiminen (*epimeleia*). Edellä mainitut piirteet kuuluvat siis Sokrateen tehtävään. Ne kuvaavat myös sitä, miten sokraattinen parresia eroaa poliittisesta parresiasta. Poliittiseen parresiaan ei esimerkiksi kuulu tutkimista vaan se kilpistyy kykyyn kertoa totuus. Poliittiseen parresiaan eivät myöskään kuulu sielujen tutkiskelu vaan se sanotaan rohkeasti neuvostolle tai tyrannille, joka ei välttämättä haluaisi sitä kuulla. Poliittinen parresia sanoo heille, mitä heidän tulisi tehdä ja lähtee sen jälkeen pois. Siihen ei myöskään kuulu rohkaisua huolehtia itsestä. Sokrateen daimonin panna, joka rajoitti Sokrateen julkista puhumista on Foucault'n mukaan merkittävässä asemassa siinä, kuinka kreikkalaisessa ja länsimaisessa ajattelussa on erotettu poliittinen totuuden kertominen ja sokraattinen totuuden kertomisen käytäntö toisistaan. Molemmat parresian muodot näyttävät kuitenkin Foucault'n mukaan yhtä vaarallisina. (Foucault 2011, 86–87.)

Sokrateen parresiaa, joka tulee ilmi *Apologiassa* Foucault nimittää *eettiseksi parresiaksi*. Foucault kuvailee sitä totuuden rohkeutena, joka tulee ilmi ei-poliittisena parresiana. Se tapahtuu sielun testauksen muodossa. Kuitenkin eettinen parresia on myös yhtä lailla hyödyllistä kaupunkille, koska siinä rohkaistaan muita huolehtimaan itsestään. (Foucault 2011, 90.)

Foucault'n mukaan kysymys totuuden etiikasta on yleensä esitetty länsimaisessa ajattelussa subjektin puhdistumisen muodossa. Pythagoralaisista aina moderniin filosofiaan saakka totuutta on käsitelty puhdistumisen kautta. Ajatellaan, että jotta subjektilla olisi pääsy totuuteen, hänen tulee irrottautua aistimaailman erheistä ja haluista. Foucault'n mukaan

kartesiolainen lähestymistapa voidaan nähdä myös katarsiksen näkökulmasta. Kartesiolaisuudessa subjekti pyrkii rakentamaan itsensä puhtaana katseenä ja riippumattomana yksityisestä halusta ja siten saavuttamaan totuuden.(Foucault 2011, 125.)

Foucault'n mukaan puhdistuminen eli *katharsis* on kuitenkin vain yksi näkökulma totuuden etiikkaan. Toinen näkökulma liittyy totuuden rohkeuteen: millaista taistelua (ei vain uhrautumista) yksilö on valmis kohtaamaan saavuttaakseen totuuden? Kyse on siis totuudentahdon analysoimisesta eri näkökulmasta kuin puhdistumisena. Totuudentahtoa voi analysoida uteliaisuuden, taistelun, rohkeuden, päätöksen ja kestävyuden näkökulmasta. Näin tapahtuu esimerkiksi Platonin dialogissa *Lakhes*. *Lakhes*-dialogista voidaan Foucault'n mukaan löytää lähtökohta totuuden etiikan tarkastelemiselle edellä mainituista näkökulmista. (Foucault 2011, 125.)

Vertailtaessa *Lakhes* ja *Alkibiades* -dialogia voidaan Foucault'n mukaan erottaa kaksi filosofisen reflektion ja käytännön suurta linjaa: 1.) filosofia sielun tietona, joka tuottaa tietoa sielun ontologian muodossa 2.) filosofia elämän (*bios*) testinä, joka on eettistä materiaalia ja taiteen objekti itsessään. (Foucault 2011, 127.) Foucault'n mukaan *Lakheessa*, toisin kuin *Alkibiadeessa*, korostuu itsestä huolehtiminen elämästä (*bios*) huolehtimisena sielun sijaan. (Foucault 2011, 128.)

Platonin *Lakhes*-dialogissa muun muassa kysymystä hyveiden opettamisesta. Dialogissa Sokrates neuvottelee muun muassa Lysimakhoksen ja Melesiaksen kanssa heidän lastensa kasvatuksesta. (Platon 1999, 59–86.) Foucault korostaa, että dialogissa tulee esille jälleen sokraattinen *parresia*. Lisäksi dialogista löytyy itsestä huolehtimisen -käsite (Foucault 2001, 92). Sokrates toteaa dialogin lopussa huolehtivansa itsestään ja pojistaan (Platon 1999, 85). Dialogissa *parresia* ilmenee politiikan sijaan kasvatuksen kontekstissa. Kysymys on siis siitä, kuinka voidaan päättää, mistä hyvä kasvatus rakentuu ja kuka on kompetentti opettamaan. (Foucault 2001, 92–93.)

Foucault'n mukaan on tärkeä huomata, että parresiastikkona Sokrates korostaa parresian pelin edellyttävän kasvotusten tapahtuvaa kohtaamista ja keskustelua. Sokraattisessa parresiassa suhde kuulijaan on myös erilainen kuin poliittisessa parresiassa. Sokraattisessa parresiassa kuulija johdatetaan sokraattisen logoksen kautta tekemään tiliä itsestään. Foucault huomauttaa kuitenkin, että kyseessä ei ole tunnustaminen tai omaelämäkerrallisen tilityksen muoto kristillisessä mielessä. Tilinteossa sokraattisessa mielessä on kyse sen osoittamisesta, onko yksilöllä elämässään suhde rationaalisen diskurssin eli logoksen ja elämän välillä. Sokrates siis tutkii, onko logoksen ja henkilön elämän tyylin välillä harmoninen yhteys. (FS 2001, 95–97.) Sokraattinen parresia ei siis liity siihen, millaisia esi-isiä henkilöllä on ollut tai millainen perinne on mahdollistanut tiedon siirtymisen kyseiselle henkilölle. Se ei tarkoita myöskään sen kuulustelua, mitä tekoja henkilö on tehnyt. Sokraattisessa parresiassa henkilöä pyydetään ”tekemään tiliä itsestään” eli osoittamaan suhteensa järkeensä. Kysymys ei ole kuitenkaan kompetenssista tai tekniikasta vaan siitä, kuinka henkilö elää. ”Kyseessä on siis olemassaolon alue, olemassaolon muoto, elämäntyyli, johon Sokrateen diskurssi ja parresia keskittyy.” (Foucault 2011, 144.)

Miten sokraattinen parresia suhteutuu Foucault'n etiikkaa kohtaan esitettyyn kritiikkiin ja esimerkiksi Johanna Oksalan kysymyksiin siitä, millainen on toisen asema Foucault'n etiikassa? Kysymystä voi lähestyä tarkastelemalla sokraattisen parresian piirteitä siitä näkökulmasta, millainen suhde siinä hahmottuu toiseen. Vaikka sokraattinen parresia vaikenekin jossakin määrin poliittisella areenalla, se on Foucault'n mukaan edelleen hyödyksi kaupungille. Siinä myös yhdistyvät ajatukset itsen ja muiden elämästä huolehtimisesta. Tässä mielessä voidaan sanoa, että Foucault'n eri parresian muodoissa korostama sosiaalinen piirre tuo uusia sävyjä hänen itsesuhdetta korostavaan etiikkaansa.

3.3.2 Parresia vallankumouksena politiikan ja etiikan leikkauspisteessä

Foucault tarkasteli kyynikoiden parresiaa viimeisellä Collège de France'ssa pitämällään luentosarjalla, josta on julkaistu teos *Courage de la vérité*. Foucault'n mielestä kyynikoiden käytäntöihin kuului vaatimus erityisestä elämänmuodosta ominaispiirteinen, tarkasti

määriteltyine sääntöineen, ehtoineen sekä muotoineen. Nämä säännöt ja piirteet olivat myös voimakkaasti sidottuja totuuden kertomisen periaatteeseen. Kyynikoiden mielestä totuus oli kerrottava vailla pelkoa häpeästä ja niin rohkeasti, että sitä voi luonnehtia jopa ”sietämättömäksi julkeudeksi”. (Foucault 2011, 165.)

Kyynikot siis yhdistivät totuuden kertomisen ja elämänmuodon. Foucault kuvailee tätä yhdistymistä luonteeltaan perustavaksi. Foucault on kiinnostunut kyynisyydessä tietynlaisen elämäntavan yhteydestä totuuden puhumiseen. Erityisesti huomio kiinnostaa Foucault'a siksi, koska kyynikoiden teoreettinen viitekehys oli hyvin kehittymätön tai ainakin hyvin paljon pienemässä roolissa kuin esimerkiksi platonismissa. (Foucault 2011, 165.) Foucault'n mielestä kyynisyys on esimerkki filosofiasta, jossa elämänmuoto ja totuuden kertominen ovat suoraan yhteydessä toisiinsa. Kyynisyys eroa Foucault'n mukaan radikaalisti sokraattisesta harjoituksesta ja muista tuon ajan elämänmuotoa (*form of life*) painottaneista filosofisista liikkeistä. Parresia mainitaan kyynikoiden kuvauksissa lähes aina. (Foucault 2011, 166.) Kuuluisan kyynikon, Diogeneksen, mukaan hienointa maailmassa on sananvapaus (Laertios 2002, 220). Foucault'n mukaan Diogenes viittaa kyseissä kohdassa juuri parresiaan ja hänen mukaansa kyse on siitä, mikä on kauneinta ihmisissä (Foucault 2011, 166).

Epiktetos kuvailee kyynikkoa tiedustelijaksi, joka katsoo, mitä asiat ovat ystävällisiä ihmisille ja mitkä vihamielisiä. Kyynikon tulee olla tiedustelijana tarkka ja palata sitten kertomaan totuus ilman pelkoa niin, että kyynikko ei kuvaa vihollisina niitä, jotka eivät ole sellaisia. Kyynikko ei saa häiriintyä ulkoisista impressioista. (Epiktetos 1982, 139.) Foucault'n mielestä kyynikkoa voikin sotilastermein kuvailla tiedustelijaksi, joka tarkasta etukäteen, mitkä asiat ovat ihmiselle suositeltavia ja mitkä kartettavia. Koska kyynikko lähetetään edeltä käsin tutkimaan vihollisen armeijoita, hänellä ei ole kotimaata, suojaa tai kotia. Kun kyynikko on hoitanut tehtävänsä, hän palaa ja julistaa totuuden antamatta itsensä halvaantua pelosta. Foucault toteaa kyynikosta: ”Hän on ihminen, joka vaeltaa ihmiskunnan edellä.” (Foucault 2011, 167.)

Foucault'n mukaan kyynikoiden parresialle on tyypillistä, että sitä luonnehtivat äärimmäisen tarkasti määritellyt käyttäytymisen muodot. (Foucault 2011, 169.) Kyynikon elämään kuuluu kerjäläisen pussi, viitta, paljaat jalat tai sandaalit ja ulkoisesti kyynikoita kuvaavat pitkä parta ja likaisuus. Kyynikko kuljeskelee ympäriinsä eikä ole integroitunut yhteiskuntaan saati esimerkiksi perheeseen. Kyynikko kerjää elääkseen. Kyynikoita kuvaavat määrittelyt eivät ole kaunistuksia vaan Foucault'n mukaan on olemassa useita kuvauksia siitä, että kyynikoiden elämä todellakin meni yksiin kyynikoiden filosofian kanssa. (Foucault 2011, 170.)

Kyynikoiden elämänmuodon merkitys ei ole kuitenkaan vain vastata harmonisesti kyynikoiden diskurssiin ja totuuden kertomiseen. Sillä ei ole samanlaista homofonista funktiota kuin Sokrateen elämällä ja hänen parresiallaan. Foucault korostaa, että kyynikoiden elämäntyyli on tarkat tehtävät suhteessa parresiaan. Ensinnäkin elämänmuodolla on välineellinen rooli, jotta toden kertominen olisi mahdollista. Jos ihminen haluaa olla ihmiskunnan ”tiedustelija” ja kertoa totuuden sitä uhkaavista vaaroista ja sen vihollisista, ei hänellä voi olla sitoumuksia. (Foucault 2011, 170.) Epiktetos kuvailee, kuinka kyynikot naureskelevat ihmisille, jotka etsivät onnellisuutta väärästä paikasta, esimerkiksi ruumista ja omaisuuksista. (Epiktetos 1982, 139). Sitoumukset tarkoittavat myös esimerkiksi perhettä, jota kyynikoilla ei voinut olla (Foucault 2011, 171).

Foucault erottaa kyynikoiden parresiassa kolme eri tyyppiä: 1) kriittinen saarnaaminen, 2) skandaalimainen käytös ja 3) provokatiivinen dialogi. Kriittisen saarnauksen aiheita olivat esimerkiksi vapaus ja luksuksesta luopuminen sekä kritiikki poliittisia instituutioita ja moraalikoodeja kohtaan. Foucault'n mukaan kyynisyyden voidaan sanoa saarnauksella myös aukaisseen tietä kristillisille teemoille. (Foucault 2001, 119) Kyynisessä saarnauksessa on vähän positiivista opillista sisältöä. Siten kyynikoiden saarnausta ei ole suoraa hyvän tai pahan affirmointia (Foucault 2001, 120).

Vapaus ja itseriittoisuus muodostavat kyynikoille tärkeimmän kriteerin arvioida käyttäytymistä tai elämänmuotoa. Onnellisuuden ehtona on itseriittoisuus tai itsenäisyys

(*autarkeia*). Itseriittoisuudella tarkoitetaan Foucault'n mukaan sitä, että tarvittu tai päätetty on riippuvaista vain itsestä. Kyynikoiden luonnollisen elämäntyylin voisikin ajatella olevan tämän seurausta. Luonnollisella elämäntyyllillä pyrittiin myös välttämään riippuvaisuutta esimerkiksi yhteiskunnasta ja kulttuurista. Suurin osa kyynikoiden saarnoista kohdistuikin yhteiskunnallisiin instituutioihin sekä lakien mielivaltaisuuteen. (Foucault 2001, 120.) Stonen mielestä kyynikot olivat ”suoran, riskejä ottavan totuuden kertomisen mestareita” (Stone 2011, 152).

Kyynikoiden elämänmuodolla on Foucault'n mukaan pelkistävä funktio suhteessa. Kyynikoille pelkistävä funktio tarkoittaa kaikkien ilman luonnollista tai järjellistä perustaa olevien ja tyhjänpäiväisten velvollisuuksien karsimista. Pelkistävä funktio on samalla suhteessa parresiaan ja tällä ”riisuuntumisella” kaikesta turhasta pyritään paljastamaan totuus. Edelleen kyynikoille tyypillistä elämänmuotoa voidaan ajatella totuutta koskevana testinä. Se paljastaa ihmiselämälle välttämättömät asiat, jotka muodostavat elämän yhtäältä perustavimman ja toisaalta alkeellisimman olemuksen. (Foucault 2011, 171.)

Kyynisyys ei siis tyydy vastaavuussuhteen tai harmonian muodostamiseen diskurssin ja elämän välille. Se ei pyri siihen, että elämä toteuttaisi diskurssissa saneltuja ehtoja. Sen sijaan kyynikkous tekee olemassaolosta, *bioksesta*, totuuden manifestin, *alēthurgian*. (Foucault 2011, 172.) Foucault korostaa kyynikoiden totuuden olevan luonteeltaan myös ruumiillista ja materiaalista. Kyynikoiden elämää kuvaa totuuden manifestointi elämänmuotona, joka on konkreettista ja yhteydessä materiaalisuuteen niin esimerkiksi yksilön ruumiin, toiminnan kuin pukeutumisen kautta. (Foucault 2011, 173.) Tällä tavoin hänen tavoitteenaan on osoittaa, että vastoin yleistä käsitystä, kyynisyys ei ole vain outo ja unohdettu figuuri antiikin filosofiassa. Kyseessä on historiallinen kategoria, joka eri muodoissaan ilmenee kautta länsimaisen historian. (Foucault 2011, 174.)

Foucault kuvaileekin kyynisyyttä populaarifilosofiaksi, mikä myös osittain selittää sen teoreettisen köyhyden. Toisaalta kyynisyyden ytimessä oli juuri ajatus, että filosofiassa tulee olla rajoitettu ja pieni opillinen viitekehys. Tämä vaikutti myös kyynikoiden

käsitykseen filosofisesta elämästä, ja filosofisen opettamisen sekä filosofisen elämän välisestä yhteydestä. Kyynikkojen tarkoituksena ei esimerkiksi ollut vain välittää tietoa eteenpäin, vaan antaa intellektuaalista ja moraalista koulutusta. Tarkoitus oli valmistaa ihmisiä tulevien tapahtumien kohtaamiseen. Kyynikoita tukivat Foucault'n mukaan niin lapset kuin merimiehetkin. (Foucault 2011, 204.)

Kyyninen peli osoittaa Foucault'n mukaan, että toden elämän periaatteiden mukaan eletty elämä on toisenlainen kuin ihmisillä yleensä, erityisesti filosofeilla. Idea siitä, että tosi elämä on toisenlainen elämä, merkitsee Foucault'n mukaan tärkeää hetkeä niin kyynisyyden historiassa kuin filosofian historiassa ja länsimaisen etiikan historiassa. (Foucault 2011, 244.) Kyynisyys herättää kysymyksen: ”Jotta elämä voisi olla totuudenmukaista elämää, eikö sen silloin täydy olla toinen elämä, elämä joka on radikaalisti ja paradoksaalisesti toinen?” Ajatukseen toisesta elämästä liittyy myös vahvasti ajatus *toisesta maailmasta*. (Foucault 2011, 245.)

Kyynisyydessä oli myös samankaltaisia piirteitä kuin modernin Euroopan vallankumouksellisessa perinteessä: vallankumous ei ollut vain poliittinen projekti vaan myös elämänmuoto. (Foucault 2011, 183.) Vallankumouksellinen elämä voidaan Foucault'n mukaan nähdä esimerkiksi salaisena yhteisöllisyytenä ja juonitteluna vallitsevana yhteiskuntaa vastaan. Toisena ääripäänä on Foucault'n mukaan *militantismi*, joka ei enää ota salaisen yhteisön muotoa vaan esiintyy näkyvästi. Militantti organisaatio pyrkii tuomaan tavoitteensa ja toimintansa yhteiskunnalliselle ja poliittiselle alueelle. Tällaisia organisaatioita ovat esimerkiksi ammattiliitot ja vallankumoukselliset poliittiset puolueet. (Foucault 2011, 184.) Militantismien kolmantena piirteenä on olemassaolon tyylin kautta tapahtuva todistaminen. Tämä tarkoittaa, että yksilö todistaa elämällään eli rikkomalla yhteisön arvoja, konventioita, ja tapoja. Foucault'n mukaan kyseessä on *toisen eli toden* elämän manifestoinnista jatkuvan harjoituksen kautta. Edellä mainitussa on kyse samasta toden elämän temasta kuin Sokrateella. Teema on edelleen olemassa länsimaisessa ajattelussa. (Foucault 2011, 184.)

Kristillisessä asketismissa on Foucault'n mukaan jotain samaa kyynikoiden periaatteiden kanssa. Kyynikoiden ajattelun voidaan sanoa siirtyneen kristilliseen Eurooppaan osittain kristillisen kulttuurin askeettisten käytäntöjen ja instituutioiden ansiosta. (Foucault 2011, 181.) Kyynisyys on näkynyt myös ajatuksessa taiteilijasta ja hänen elämästään eräänlaisena taideteoksena. Sen lisäksi taide itsessään on ollut kyynisten ajatusten välittäjä. Moderni taide voidaan Foucault'n mukaan nähdä antiplatonistisena ”tavallisuuden pahoinpitelynä”. Taide rakentaa poleemisen ja kieltävän suhteen esimerkiksi kulttuuriin ja sosiaalisiin normeihin. ”Kaikessa taiteessa on jonkinlaista kyynistä suhtautumista vakiintuneeseen taiteeseen.” (Foucault 2011, 188.)

Thomas Flynnin mielestä Foucault käsitteli kyynikoiden kautta kysymystä olemassaolon estetiikan ja toden elämän välisestä suhteesta. (Flynn 1998, 109). Filosofianhistoriallisesti tarkasteltuna Foucault antoi kyynikoille roolin eräänlaisena vaihtoehtona platonismille. Kyynikot käänsivät siis nurin platonistien toden elämän ja yhdistivät sen parresiaan elämäntyylinä. Siihen kuului myös itsestä huolehtimisen periaate ymmärrettynä valheellisten instituutioiden, uskomusten ja käytäntöjen haastamisena. Kyynikot jättivät pois ajatuksen sielun metafysiikasta sekä toisesta maailmasta, mikä luonnehtii myös myöhempää platonistista filosofista perinnettä. (Flynn 1988, 111.)

Vanessa Lemmin mukaan Foucault'n parresian taustalla on kysymys kilpailusta tai *agonismista* filosofisen elämän ja poliittisen elämän välillä. Lemmin mielestä sekä Foucault että filosofi Hannah Arendt voidaan nähdä filosofisen elämän puolustajina siihen liittyvien eettis-poliittisten vaikutusten myötä. ”Arendt argumentoi, että sokraattinen filosofinen elämä on elämää, joka sallii etäisyyden ruumiiseen ja siten asettaa vastarinnan siihen, mitä Esposito kutsuu poliittisen ruumiin sulkeutumiseksi itseensä, mikä on tyyppillistä 'totalitaristiselle' politiikalle.” Lemmin mukaan Foucault'n analyysi kyynikoista on kontrasti Arendtin ajatukselle. Kyynikoiden kautta Foucault tuo Lemmin mukaan ajatuksen filosofisesta elämästä, jossa totuus paljastuu materiaalisena elämän ruumiina. (Lemm 2014, 208–209.)

Lemmin mielestä Foucault asetti platonis-sokraattisen filosofisen elämän ideaalin vastakkain kyynikoiden toden elämän kanssa. Lemm väittää, että Foucault näki kyynikoissa filosofisen elämän ideaalin, jonka avulla voitaisiin vastustaa modernia liberaalia elämän hallintaa avaamalla horisontti uudelleenlaiselle poliittiselle yhteisölle (Lemm 2014, 209). Lemm korostaa, että Foucault'n mukaan filosofin tehtävä eli arvojen kääntäminen oli poliittinen tehtävä. Kyynikoilla oli siis Lemmin mukaan ajatus, että poliittinen parresia voidaan ylittää vain filosofisen ”totuuden ruumiillistaman” elämän kautta. (Lemm 2014, 211).

3.3.3 Parresia totuuden estetiikkana

Tunnetun Foucault-tutkija Thomas Flynnin mielestä Foucault'n viimeinen luentosarja ei suoraan viittaa totuuden politiikkaan vaan herättää kysymyksen totuuden *estetiikasta*. Flynnin mielestä Foucault jatkaa parresiaa koskevilla luennoillaan *L'usage des plaisirs* ja *Le souci de soi* teoksissa esiintyvää olemassaolon estetiikan teeman käsittelyä. Foucault'n tavoitteena oli osoittaa, kuinka totuuden peliin osallistuminen sattumalta tai vapaaehtoisesti on joka tapauksessa vallan käyttöä. (Flynn 1988, 112–113.) Flynn siis korostaa totuuden käytäntöjen tarkastelujen jatkavan osin Foucault'n vallan tuottavuuden tarkastelua.

Flynn näkee Foucault'n strategian antiplatonistisena ja nominalistisena: Foucault pyrkii purkamaan käsityksen metafysisestä, historiattomasta totuudesta. (Flynn 1988, 112–113.) Flynnin mielestä Foucault'laisessa totuuden estetiikassa tapahtumilla ja totuuksilla on kiinteä yhteys, jota Flynn nimittää *riimitykseksi*. Tästä esimerkkinä on sokraattinen parresia, jossa *logos* ja elämä ovat keskenään harmoniassa, ja joka siten edustaa *esteettistä* käsitystä totuudesta.³¹ Sokraattisessa parresiassa totuus voidaan Flynnin mukaan hahmottaa asiana, jonka yksilö pikemminkin tekee tai elää kuin sanoo. (Flynn 1988, 113.)

31 Flynnin mielestä Foucault'n voidaankin nähdä lähestyvän käsitystä totuudesta subjektiviteettina niin kuin Kierkegaardilla. (Flynn 1988, 113.)

Flynn muistuttaa, että Foucault'n viimeisiä luentoja tulisi lukea pitäen mielessä, että Foucault jatkoi edelleen ”subjektin uudelleenajattelun” projektia. Flynnin mielestä Foucault'n parresia-tarkastelu ei kuitenkaan tuo selvyyttä kysymykseen, millaista on subjektin ”aktiivisuus” itsemuodostuksen prosessissa. Epäselväksi siis jää, onko subjekti vain rakenteellisten muutosten heijastuma. Tulisiko Foucault'n myöhäiskauden luentoja siis tulkita marxismin tai strukturalismin tapaan ei-moraalisina? (Flynn 1998, 114.)

Flynn korostaa, että Foucault'n viimeisten vuosien ajattelussa korostuivat moraalisen subjektin merkitys sekä vallan ja totuuden keskinäinen suhde, mikä viittaa siihen, että Foucault'n ajattelussa on enemmän tilaa moraalille luovuudelle kuin esimerkiksi Marxin tai strukturalistien ajattelussa. Kuitenkin Flynnin mielestä Foucault ei edellenkään nostanut subjektia jalustalle vaan jatkoi projektiaan subjektin uudelleenajattelusta. (Flynn 1998, 114.)

Flynnin mielestä *Seksuaalisuuden historian* viimeisissä niteissä Foucault ihailee *tyyliksi* ymmärrettyä etiikkaa, joka erottuu moraalista ymmärrettynä universaalina käyttäytymiskoodina. Flynnin mielestä Foucault kuitenkin epäonnistuu viimeisillä luennoillaan etiikan ja moraalien erottamisessa. Flynnin mukaan Foucault'n parresiaa koskevista tarkasteluista voidaan erottaa eettinen ja moraalinen parresia. Eettinen parresia tarkoittaa harmonista elämää, jossa tyyli on esteettisen halun kohde. Se ei ole sidottu metafysiikkaan ja esimerkkinä eettisestä parresiasta voidaan ymmärtää Foucault'n esille nostama kyynikoiden parresia. Moraalisessa parresiassa keskiössä on moraalinen hyve ja sen arvioiminen suhteessa olemiseen periaatteisiin. (Flynn 1998, 114.) Flynnin esittelemä jako eettiseen ja moraaliseen parresiaan on mielenkiintoinen. Flynn itse ei tarjoa esimerkkejä moraalista parresiasta, mutta nähdäkseni sokraattinen parresia voitaisiin jossain määrin ymmärtää moraalisenä parresiana.

Flynnin mukaan Foucault itse asemoituu eettiseen parresiaan ja laajempaan keskusteluun totuuden tuottamisesta sosiaalisen kontrollin sekä itsen hallinnan näkökulmasta. Foucault'n totuutta, valtaa ja subjektivaatiota koskevat tarkastelut voidaan Flynnin mielestä

nähdä osana Foucault'n pyrkimystä erota merkityksen antavan subjektin näkökulmasta.
(Flynn 1998, 115.)

4 POLITIIKAN JA TODEN PUHUMISEN PROBLEMATIIKKA PARRESIAN NÄKÖKULMASTA

Kolmannessa luvussa taustoitin Foucault'n käsitystä parresian määritelmästä ja sen poliittisista ja eettisistä merkityksistä. Neljännessä luvussa laajennan näkökulmaani todenpuhuminen ja politiikan viitekehykseen pyrkien näin hahmottamaan Foucault'n parresiaa laajemmassa keskustelussa ja toisaalta kysymään, mikä sen anti voisi olla suhteessa siitä käytävään keskusteluun. Kysyn, millä tavalla Foucault'n parresiaa koskevia tarkasteluja voitaisiin ymmärtää suhteessa laajempaan keskusteluun poliittisen debatin luonteesta. Millainen on Foucault'n parresia-tarkasteluissa poliittinen toimija? Kysymykset liittyvät kiinteästi tutkielmani pääkysymykseen Foucault'n parresian poliittisesta ja eettisestä merkityksestä.

Neljännen luvun lopussa laajennan tarkasteluani peilaamalla Foucault'n parresiaa suhteessa Hannah Arendtin ajatuksiin totuuden ja politiikan suhteesta sekä Jan-Werner Müllerin määritelmään populismista.

4.1 Parresia näkökulmana politiikkaan

Seuraavaksi tarkastelen lyhyest parresiassa hahmottuvaa itsesuhdetta politiikan näkökulmasta ja kysyn sitä kautta, millainen poliittinen toimija parresiassa hahmottuu. Tarkastelen, millä tavalla totuuden puhumista voidaan tarkastella suhteessa poliittisten toimijoiden välisiin suhteisiin ja millä tavalla näitä suhteita voidaan parresian diskurssin kautta hahmottaa. Tarkastelen ensiksi Foucault'n huomioita parresiassa hahmottuvasta itsesuhteesta, jonka jälkeen esittelen Nancy Luxonin huomioita aiheesta.

4.1.1 Itsesuhteen korostuminen parresiassa

Foucault tarkasteli totuuden puhumista useaan otteeseen esille kristinuskon tunnustusperinteen.³² Vertailemalla hellenistisen ja roomalaisajan itsekulttuuria kristinuskoon Foucault pyrki osoittamaan eron parresiasin ja kristillisen tunnustusperinteen välillä ja sitä kautta kuvailemaan eroa kristillisen ja hellenistisen subjektikäsitteen välillä. Foucault'n mukaan kristinuskossa ja esimerkiksi Augustinuksella subjektin suhde totuuteen ei tarkoita, että yksilöstä tulisi *todenpuhumisen* subjekti. Kristillisessä³³ perinteessä painopiste on siinä, kuinka yksilö voi sanoa totuuden *itsestään*. (Foucault 2006, 362;)

Foucault'n mukaan hellenistisen ja roomalaisajan itsekulttuurissa kysymys siitä, onko subjekti objektivoitavissa, ei nouse esille. Kuitenkin tietoa kuitenkin taivutettiin Foucault'n mukaan niin, että tieto maailmasta saa tietynlaisen muodon ja hengellisen arvon subjektin kokemukselle sekä vapahdukselle. Foucault jatkaa kuvaillen, kuinka subjektia ja käytännön todellisuutta tarkasteltaessa subjekti nähdään usein lain käsitteen kautta. Kysymys koskee siis sitä, mihin asti ja millä perusteilla ja millä rajoilla subjektin tulisi alistua laille. Sitä vastoin kreikkalaisessa, hellenistisessä ja roomalaisessa itsekulttuurissa subjektin on suhteessa käytäntöihin. Kun subjekti ajatellaan suhteessa käytäntöihin kysymykseksi nousee, millä tavoin subjekti voi toimia ja olla niin, että hän ei vain tunne totuutta vaan myös puhuu ja harjoittaa sitä. (Foucault 2006, 318.)

Parresian perusta on Foucault'n mukaan yhtäpitävyydessä (lat. *adaequatio*) puhuvan subjektin ja hänen käytöksensä välillä. Tämä yhteys antaa myös mahdollisuuden ja

32 Foucault kuvailee kristinuskoa uskonnoksi, joka asettaa harjoittajilleen velvollisuuden kertoa totuus. Velvollisuus totuuteen tulee ilmi esimerkiksi dogmaattisissa väittämässä, joita tulee pitää totena, tiettyjen kirjojen pitämisessä totena sekä velvollisuudessa hyväksyä tiettyjen auktoriteettien päätös totuudeksi. Jokainen kristitty on myös velvoitettu tutkimaan itseään, virheitään sekä viettelyksiä, joille hän on mahdollisesti altistunut. Jokaisen velvollisuus on kertoa näitä asioita muille ja todistaa itseään vastaan. (Foucault 1997a, 178.) Foucault huomauttaa, että totuuden velvollisuuksiin liittyvät piirteet ovat katolisessa ja reformoidussaperinteessä erilaisia. . (Foucault 1997c, 242–243.)

33 Tunnustuksellisuuden lisäksi kristillisyyteen liittyy Foucault'n mukaan voimakkaasti itsestä luopumisen teema. ”Läpi kristillisyyden on olemassa itsensä paljastamisen teema, dramaattinen tai verbalisoitu, ja itsestä luopumisen teema. Hypoteesini näitä kahta tekniikkaa tarkasteltaessa on, että verbalisaatiosta tuli tärkeämpi.” (Foucault 1997c, 249.) Foucault'n mielestä 1700-luvulta nykypäivään vallitsee kehityskulku, jossa verbalisaation tekniikat asettuvat humanististen tieteiden vaikutuksesta eri kontekstiin. Erona entiseen on, että tekniikat eivät enää tähtää itsen kieltämiseen vaan uuden itsen positiiviseen rakentamiseen. (Foucault 1997c, 249.)

oikeuden puhua perinteisten muotojen ulkopuolella sekä puhua itsenäisesti ilman retoriikan vaatimuksia. Parresia on vapaa retoriikan säännöistä, mutta samalla sen tulee sopeutua tilanteeseen, tapahtumaan ja kuulijan erityisyyksiin. Ennen kaikkea siinä korostuu varsinkin puhujan näkökulmasta puheen sitoumusluonne. Puhe muodostaa tietynlaisen sopimuksen puheen subjektin ja käytöksen subjektin välille. Puhuva subjekti ”sitoo” itsensä. (Foucault 2006, 406.)

Nancy Luxon korostaa teoksessaan *Crisis of authority* (2013) itsesuhteen merkitystä Foucault'n parresiassa: yksilö sitoo itsensä sanomaansa totuuteen (Luxon 2013, 149). Puhujan auktoriteetti ei parresiassa perustu uskontoon, järkeen, yleiseen hyötyyn tai tieteeseen moraalisen doktriinin tai epistemologisen muodon mielessä, Luxon painottaa. Luxonin mielestä parresiastisille käytännöille on tyypillistä, että niissä etsitään mahdollisuuksia strategisiin interventioihin politiikan alueelle ja mahdollisuuksia poliittiseen dramatiikkaan, joka voi ylläpitää tällaista puhetta. Parresiassa itsen hallinta ja poliittinen hallinnan kohtaavat toisensa. ”Tämä seuraus saavutetaan, kun käännetään kohti politiikan melskeitä (*la politique*) poliittisen järjestyksen (*le politique*) sijaan.” (Luxon 2013, 150.)

Luxonin mielestä Foucault pyrki parresiaa koskevilla luennoillaan osoittamaan ”sokean pisteen” nykyisissä käytännöissä. Tähän suuntaan viittaa juuri edellä esitetty Foucault'n tapa nähdä parresia pyrkimyksenä tarttua mahdollisiin tilaisuuksiin politiikan kontekstissa. Luxonin mukaan modernin ihmisen sokeat pisteet liittyvät itsemuodostukseen. ”Ensinnäkään moderni ihminen ei pysty ajattelemaan sellaista itsemuodostusta, joka kehittyisi suhteessa muuhun kuin lakiin tai haluun... Toiseksi sokea piste estää hahmottamasta, kuinka itsemuodostus voisi organisoitua ’alhaalta’.” (Luxon 2013, 150.) Luxon tarttuu siis Foucault'n ajatukseen siitä, että antiikissa subjektinmuodostus ei tapahtunut suhteessa lakiin. Luxon korostaa, että Foucault ei muotoile ajatusta poliittisesta hallinnasta, joka perustuisi staattiselle ihanteelle itseään hallitsevasta yksilöstä. (Luxon 2013, 150.)

Luxonin mielestä on olennaista säilyttää tunne subjektiviteetista suhteessa kokemukseemme sosiaalisesta ja eettisestä maailmasta. Tämä myös helpottaa politiikan ja etiikan erottamista toisistaan, niin että niistä voidaan puhua eri tavoin. Tällä Luxon ei kuitenkaan tarkoita, että politiikka ja etiikka olisivat erillisiä toisistaan. Pikemminkin Luxonin kuvailemat suhteet, kuten parresia, saattavat etiikan ja politiikan jännitteiseen keskinäiseen suhteeseen. Tällainen suhde voi myös tuottaa uudenlaista puheaktiiviteettiä, joka auttaa uudelleen arvioimaan eettisiä ja poliittisia normeja. (Luxon 2013, 37.)

Millaista modernia subjektiviteettia Foucault sitten Luxonin mukaan hahmottelee? Luxon ymmärtää Foucault'n viimeisillä luennoillaan ja parresiassa hahmottaman subjektin *ekspressiivisenä*. Ekspressiivisyydellä Luxon tarkoittaa, että eettisen itsehallinnan käytännöt parresia mukaan lukien valmistavat yksilöitä eettiseen subjektiivisuuteen ja kannustavat poliittiseen toimintaan. Lisäksi käytännöissä korostuu Luxonin mukaan suhde toisiin sen sijaan, että käytännöt perustettaisiin tietoon. (Luxon 2013, 178–179.) Luxonin mielestä ekspressiivisen subjektiviteetin käsite tarjoaa käytäntöjä, jotka tarjoavat ulospääsyn humanismin ”epistemologisesta kieliopista”. Siten ne tarjoavat Foucault'n luonnehtiman ”erilaisen tien” (Luxon 2013, 179.) Epistemologisella kieliopin käsitteen Luxon lainaa David Owenin teoksesta *Maturity and Modernity*. Owen ymmärtää kieliopin koostuvan ”muotoutumisen säännöistä”, jotka siis organisoivat erilaisia kokoonpanoja tiedosta ja jotka voidaan ymmärtää historiallisina *a prioreina*. (Luxon 2013, 179.)

Foucault'n lähtökohtana ei siis Luxonin mukaan ole yksilön jakaminen poliittiseen ja moraaliseen *itseeseen*. Sen sijaan Foucault tutkii Luxonin mielestä ”henkilökohtaisia suhteita, jotka sitovat tekijän tekoon ja henkilön toiseen” (Luxon 2013, 179). Luxonin mielestä Foucault'n lähtökohtana eivät siis ole eristetyt ihmiset vaan ihmisiä yhteen sitovat suhteet. Tästä Luxon jatkaa todeten, että Foucault ei ymmärrä eettistä vastuullisuutta ”herooisena persoonallisuutena” tai ”traagisena *ethoksena*”. Vastoin esitettyä kritiikkiä Foucault'n *parresian* subjekti ei siis Luxonin mukaan implikoi esteettistä itseensä kääntymistä. Ekspressiivinen subjekti rakentuu pikemminkin parresiastisen suhteiden strukturaalisen dynamiikan kautta ja antaa siten toiminnalle eettis-poeettisen (*ethopoetic*) sisällön.

Luxonin mielestä parresia kannustaakin ihmisiä toimimaan. (Luxon 2013, 179.) Luxon tuo nähdäkseni esiin parresian korostuvan sosiaalisuuden ja sen, että yksilö on sidottu toiseen totuuden puhumisen käytännöissä. Luxon kiinnittää huomiota myös parresiaan elimellisesti kuuluvaan toiminnallisuuteen. Toiminnallisuuden voi ymmärtää parresiaan sisältyvänä kannustuksena toimintaan tai ylipäätään huomiona parresian luonteesta totuuden puhumisen käytäntönä.

Foucault'n parresiaa koskevaa luentaa ja Luxonin ajatuksia seuraten voidaan parresiassa hahmottuvaa itsesuhdetta verrata myös Tuija Pulkkinen tarkastelemaan erottelun liberaalin ja hegeliläis-marxilaisen käsityksen välillä. Foucault jatkaa parresiaa koskevissa tarkasteluissaan geneologista lähestymistapaan eli parresian tarkastelemista käytännön näkökulmasta. Parresiassa korostuu itsesuhde mutta nähdäkseni kyse ei ole hegeliläis-marxilaisesta itsesuhteesta yhteiskuntasubjektina (ks. Pulkkinen 2003, 111.) tai liberaalista subjektista, jonka ajatellaan olevan irrallinen vallasta tai politiikasta. Foucault korostaa parresiassa olevan kyse käytännöstä ja siten diskurssista, jossa subjekti muotoutuu totuuden puhumisen kautta. Foucault'n voi siis sanoa jatkavan parresiaa koskevilla tarkasteluillaan myös valtaa koskevia tutkimuksia.

4.1.2 Poliittisten suhteiden hahmottaminen *parresian* kautta

Edellisten seikkojen lisäksi Nancy Luxon tarkastelee muun muassa kysymystä poliittisesta toimijuudesta subjektin itsemuodostuksen ja auktoriteetin käsitteiden kautta. Luxon pyrkii teoksessaan hahmottamaan modernia eettistä subjektia sekä uudelleen tarkastelemaan jossain määrin arvon alennusta kärsineitä poliittisen auktoriteetin, totuuden kertomisen ja luottamuksen käsitteitä. Näitä asioita Luxon tarkastelee Foucault'n parresian ja Freudin psykoanalyttisen analyytikko–potilas -suhteen kautta.³⁴ (Luxon 2013, 2.)

34 En keskity Luxonin ajatuksiin Freudin psykoanalyysistä vaan rajaan tarkasteluni siihen, miten Luxon tulkitsee Foucault'n *parresiaa* ja sen poliittisia sekä eettisiä merkityksiä.

Luxon argumentoi, että nykyisin subjektin muotoutumista ja toimijuutta tarkastellaan pikemminkin vallan kuin auktoriteetin (authority) käsitteen näkökulmasta. Auktoriteetin käsite liitetään usein muuttumattomaan järjestykseen. Käsite nähdään myös konservatiivisena, koska se vaikuttaa viittaavan jonkinlaiseen oikeutamiseen. Sodan jälkeen ei ole Luxonin mukaan ollut jonkinlaista yksittäistä järjestystä, joka sitoisi yhteen esimerkiksi lain, moraalin ja politiikan. Auktoriteetti on siis muodostunut epämuodikkaaksi käsitteeksi. (Luxon 2013, 2–3.)

Luxon ehdottaa, että auktoriteetin tulisi ymmärtää rakentuvan riskialttiista suhteesta, jota Luxon kuvailee kasvattajan ja oppilaan väliseksi. (Luxon 2013, 2.) Luxonin mukaan totuuden puhumisen ja luottamuksen käytännöillä ei vaikuttaisi olevan paikkaa sellaisen politiikan kontekstissa, joka on kiinnittynyt valtaan. Luxonin mielestä totuusväitteiden samaistaminen valtaan vie pois mahdollisuuden eettisestä kasvatuksesta. Tämän seurauksena luottamus ja totuuden kertominen muuttuvat myös epäilyksenalaisiksi, koska ei voida puhua merkityksellisesti poliittisesta yhteisöstä, auktoriteetista ja legitimitaation prosessista. ”Auktoriteetin sanaston menettäminen kaventaa mahdolliset hallinnan ja hallittavien suhteet yksinkertaiseksi määräämisen ja kurin suhteiksi. Kuitenkin sodan vastarinta osoitti purevasti, että luottamus ja totuuden kertominen ovat ehtoja poliittiselle vapaudelle.” (Luxon 2013, 5.)

Luxon pyrkii osoittamaan, että poliittista auktoriteettia tulisi ajatella asiana, joka ammentaa kolmesta epätäydellisesti toistensa päälle menevästä suhteesta: *suhteesta itseen, suhteesta toiseen ja suhteesta totuuden kertomiseen*. Nuo kolme asiaa ovat Luxonin mukaan konteksti eettiselle ja poliittiselle osallistumiselle. (Luxon 36–37.) Kriittisesti voidaan kuitenkin kysyä, eikö auktoriteetti ole kuitenkin yksi vallan muoto. Toinen kysymys on, missä määrin Luxonin ajatus eettisen kasvamisen tai kasvatuksen (*cultivation*) mahdollistamisesta auktoriteetin käsitteen avulla on relevantti. Luxon siis olettaa jonkinlaista eettisen kultivoinnin perustaa luottamukselle suhteessa poliittiseen yhteisöön. Nähdäkseni tämä on melko kaukana Foucault'n korostamasta etiikasta ja parresiasta, joita Foucault ei pohjaa siinä mielessä yksilöiden välisiin suhteisiin, että hän ajattelisi

esimerkiksi luottamuksen lisäämisen olevan päämäärä. Kyse on ennen kaikkea suhteesta itseensä, joka kuitenkin rakentuu suhteessa muihin.

Luxon kysyy, millaisia suhteita voitaisiin kuvitella tai ajatella demokraattiseen eettiseen yhteisöön. Hän peräänkuuluttaa sellaisten suhteiden etsimistä, jossa roolit ja dynamiikka ovat vähemmän jäykkiä ja joiden epäsymmetriat eivät muotoudu valmiiksi poliittisiksi hierarkioiksi. Luxonin mukaan psykoanalyysistä ja parresiaista löytyvä kasvattava malli voisi toimia lähtökohtana uudenlaisten poliittisten suhteiden ajattelemiselle. Tällaisissa suhteissa Luxon tarkoittaa, että henkilöiden ei tulisi kiinnittyä hierarkkisiin aseisiin vaan pikemmin suhteisiin ja niiden seurauksiin. (Luxon 2013, 36.)

Luxonin mukaan *parresia* ei nojaa legitiimiin julkiseen kontekstiin. Parresia ja psykoanalyysi tarjoavatkin Luxonin mukaan jotakin, mikä on lähempänä puhuttelun näyttämöä, jonka ovat tasapuolisesti luoneet niin puhuja kuin kuulijat. Nämä tilanteet nousevat Luxonin mukaan keskeytyksestä ja ovat kuin välikysymys, joka sitoo yhteen puhujan ja kuulijan. (Luxon 2013, 38.)

Luxon esittää, että auktoriteettiä voidaan tarkastella myös autoratiivisen puheen kautta. Tämä tarkoittaa totuuden puhetta, jonka autorisoidaan esimerkiksi laillisin keinoin tai moraalisisilla väitteillä. Nykypoliitikassa on tyypillistä käsitellä puhetta esimerkiksi *neuvotteluna*, joka tapahtuu tilanteessa, jossa on keskeneään kilpailevia arvoja³⁵. Luxonin mukaan parresian ja psykoanalyysin puheen suhteen ei voida kuitenkaan tehdä oletuksia puheesta tai puheen kontekstista, mikä edellä mainitussa tapauksessa on tyypillistä. Luxonin mukaan poliittisen teorian pyrkimystä etuoikeuttaa tietyt formaalit ehdot³⁶ saada aikaan ”vapaa” puhe eivät kuitenkaan päde parresiaan tai psykoanalyttiseen puheeseen. (Luxon 2013, 38.) Luxon tarkasteleekin parresiaa puheaktiviteetinä, jonka kautta yksilö voi kultivoida tarvittavia ominaisuuksia poliittiseen tekijyyteen (Luxon 2013, 42).

35 Esimerkkinä Luxon mainitsee Jürgen Habermasin ja Seyla Benhabibin (Luxon 2013, 37).

36 Tällaisia ehtoja ovat esimerkiksi avoimuus, läpinäkyvyys, julkisuus (Luxon 2013, 38).

Luxon esittää, että hänen luentansa parresiasta pyrkii ymmärtämään, miten ihmiset voivat olla yhtä aikaa ”alistettuja” subjekteja mutta pystyvät kuitenkin tulemaan muutoksen tekijäagenteiksi. (Luxon 2013, 134.) Luxonin mielestä Foucault ei pyrkinyt parresia-tarkasteluillaan tai vetoamalla totuuden puhujiin palaamaan arkkityyppisiin kasvattajien ja lääkäreiden rooleihin, jotka sitovat yhteen vallan ja tiedon. Foucault'n parresian tarkastelussa ei ole siis kyse modernin asiantuntijuuden haikailusta. Sen sijaan Foucault'n tarkastelu pyrki muotoilemaan parresiaistisen auktoriteetin uudestaan niin, että interaktiot loisivat luottamusta ja kasvattaisivat yksilöitä. Luxonin mielestä Foucault siis löysi antiikista jotain enemmän kuin vain esihistorian kristilliselle tunnustusperinteelle tai psykoanalyttiselle kohtaamiselle. (Luxon 2013, 136.)

Parresia ei pyri suostutteluun poliittisen neuvottelun tapaan tai tavoittele eettisiä imperatiiveja. (Luxon 2013, 172.) Parresia haastaa Luxonin mielestä käytäntönsä ja pedagogiikan kautta yleisen poliittisen deliberaation tai neuvottelun viitekehyksen. Sitä ei siis voida ymmärtää vain yhtenä julkisella alueella tapahtuvan osallistumisen muotona. (Luxon 2013, 172.)

Luxonin mukaan Freudia ja Foucault'a voi molempia tarkastella suhteessa poliittiseen osallistumiseen. Luxonin mielestä nykyisen poliittisen ajattelun ongelmana on, että vallan epäsymmetrisien suhteiden dynamiikkaa on tulkittu väärin. Sen sijaan, että suhteen osapuolet nähtäisiin dynaamisina, toinen osapuoli kartoitetaan vain joukkona riskejä, välttämättömyyksiä ja haavoituksia. Tämän seurauksena Luxon pitää eräänlaista passivoitumista. Luxonin mukaan seurauksena on, että itse asiassa riskit ja haavoittuvuudet jäävät piiloon, eivätkä ne enää häiritse niitä, jotka hallitsevat. Samalla myös tilanteisiin paikantuva dynamiikka, joka tekee hallinnoimisesta vaikeaa, jää piiloon. Hallitut eivät yhtäältä halua tulla hallituiksi ja toisaalta eivät halua hallita. Luxonin mukaan kysymys on siitä, että he luulevat etteivät osaa hallita ja että hallinnassa olisi kyse totuuden tiedosta tai halujen hallinnasta. Luxon peräänkuuluttaakin hallitsemisen oppimista ja sitä, että yksilöt tulisivat toiminnan tekijöiksi. (Luxon 2013, 305–306.)

Torben Bech Dyrberg esittää teoksessaan *Foucault on the Politics of parrhesia* (2014), että Foucault'n parrhesia yhdistää politiikan henkilökohtaisen ja institutionaalisen aspektin ja painottaa velvollisuutta sanojen ja tekojen yhtäpitävyyteen. Dyrbergin mukaan Foucault'n lähestymistapa erosi niin tuon ajan radikaalien kuin valtavirrankin näkemyksistä demokratian ja politiikan välisestä suhteesta. Dyrbergin mielestä Foucault oli tyytymätön länsimaiseen poliittiseen diskurssiin, joka on kärsinyt negatiivisesta suhteesta poliittiseen valtaan. Poliittinen valta on nähty kielteisenä ja tämä on johtanut laajalle levinneeseen käsitykseen, jonka mukaan valta yleensä ja erityisesti poliittinen valta on vastakkaista esimerkiksi totuudelle, vapaudelle, oikeudenmukaisuudelle ja yksilöllisyydelle. Niinpä demokratia on näyttäytynyt poliittisen sorron epäpolitisoinnina, konfliktien muuttamisena konsensukseksi ja yksityisten ihmisten suojelemisena julkiselta vallalta. Dyrbergin mukaan parrhesia on vitaalinen osa Foucault'n yrityksiä paljastaa ja kritisoida erilaisia tottelevaisuuden muotoja – oli kyse sitten tukahduttamisesta tai normalisaatiosta. (Dyrberg 2014, 3.)

Dyrberg korostaa tarkastelevansa teoksessaan Foucault'n poliittista teoriaa sen näkökulmasta, mitä sanottavaa sillä on auktoriteettien ja maallikoiden välisistä suhteista. Dyrbergin mukaan parrhesian kautta voidaan lähestyä näitä kysymyksiä, koska se halkoo sellaisia juurtuneita jakoja kuin henkilökohtainen–poliittinen, johtaja–kansalainen, etiikka–reaalipolitiikka jne. (Dyrberg 2014, 8.)

Dyrberg jaottelee politiikan ns. panos- ja tuottopuoleen. (Dyrberg 2014, 5.) Dyrbergin mielestä Foucault'n parrhesian tarkastelut keskittyvät poliittisten prosessien tuottopuoleen eli niihin poliittisiin prosesseihin, joissa päätöksiä tehdään ja jossa ne vaikuttavat (Dyrberg 2014, 6). Dyrbergin mielestä Foucault'n ajattelu liittyy politiikan tuottopuoleen eli siihen, kuinka valta transformatiivisena kapasiteettina muuttaa yhteiskuntaa. Tästä esimerkkinä voisi olla poliittisten auktoriteettien tarttuminen tilaisuuteen toimia tai vastaaminen riskeihin ja kriiseihin, jotka koetaan välttämättöminä. (Dyrberg 2014, 14.) Dyrbergin mielestä Foucault'n poliittisten prosessien tuottopuoleen keskittyminen ilmenee siinä, että Foucault keskittyy esimerkiksi siihen, kuinka toimia oikealla tavalla konkreettisten riskien

kohdalla sen sijaan, että hän keskittyisi siihen, kuinka yhdistää preferenssejä kollektiivisesti sitoviin päätöksiin (Dyrberg 2014, 80).

Dyrberg korostaa, että Foucault'n kritiikki on poliittista, ei tiedollista. Foucault ei siis pyri paljastamaan ”totuutta” tai vapauttamaan ihmisiä jonkinlaiseen alkuperäiseen olemukseensa. (Dyrberg 2014, 33–34.) Dyrbergin mielestä foucaultlaiseen kritiikkiin kuuluu kokeellinen asenne, jossa ajattelun ja puheen tulee kohdata tekeminen. Kritiikkiin sisältyykin oman *ethoksen* kultivoiminen, missä henkilökohtainen ja yhteisöllisyyden poliittiset aspektit yhdistyvät. Foucault'n kritiikkiin kuuluu myös ajatus itsensä luomisesta, mikä liittyy esimerkiksi kykyyn reflektoida, toimia ja päättää ja on siten ehtona toisten hallitsemiselle. Kyseessä on yhtä aikaa henkilökohtainen ja julkinen asia. Itsensä luominen ei kuitenkaan tarkoita jonkinlaisen yksityisen toden itsen löytämistä vaan pikemminkin sen kyseenalaistamista ja kieltämistä, miksi yksilö on tullut. Itsensä luominen liittyy siis yksilöä identifioivien ja tiettyyn positioon laittavien rajojen ylittämiseen. Siten kritiikkiin kuuluu desubjektivaatio, joka vaatii rohkeutta. Rohkeus on Dyrbergin mukaan Foucault'n parresia-luennan keskeinen teema. (Dyrberg 2014, 34.)

Dyrberg toteaa, että parresia liittyy valistuksen kritiikin perinteeseen ja toisaalta myös poliittiseen kurin ja ylivallan vastustamiseen. Parresian voi ymmärtää puhumisena yleistä mielipidettä ja voimakkaita intressejä vastaan: se vaatii kuitenkin Dyrbergin mukaan puhujalta henkilökohtaista integriteettiä, rohkeutta ja hyvää arvostelukykä. Dyrbergin mielestä parresia viittaakin poliittisesti sitoutuneeseen henkilöön, joka on luotettava ja puhuu totuudenmukaisesti. Parresian kautta hahmottuu Dyrbergin mielestä poliittinen etiikka, koska parresia ”painottaa poliittista suhdetta *par excellence*”. Parresia siis keskittyy auktoriteetti–kansalainen-akselille ja ottaa huomioon politiikkaan liittymiseen kuuluvat riskit sekä mahdollisuudet. (Dyrberg 2014, 67.)

Dyrbergin mielestä parresian poliittinen arvo on yhteydessä luottamuksen käsitteeseen. Luottamus taas liittyy vastuun tai tilivelvollisuuden käsitteeseen. Luottamuksella ja vastuulla on käsitteinä tärkeä merkitys demokratialle, koska ne liittyvät kysymykseen siitä,

hyväksytäänkö auktoriteetti. Ne liittyvät myös siihen, kuinka yksilöt ja kollektiiviset toimijat elävät ja toimivat suhteessa periaatteisiinsa. Parresia liittyikin Dybergin mielestä keskeisesti hallintaan ja erityisesti demokraattiseen hallintaan. (Dyrberg 2014, 67.)

Dyrberg kysyy, miksi kukaan ei ole löytänyt Foucault'n argumentista poliittisen vallan ja kritiikin kaksoisaspektia: totuuden puhuminen vallalle ja vallan mahdollisuus puhua totuudenmukaisesti ovat saman kolikon kaksi puolta. Dyrbergin mielestä realistisessa poliittisen tieteen ilmapiirissä ajatus siitä, että valta puhuisi totta, on ehkä ollut hankalaakin. Dyrbergin mielestä parresia osoittaa, että Foucault ei määritellyt valtaa vain negatiivisin termein intressien konfliktina, ylivalta tai hierarkiana tms. (Dyrberg 2014, 4.) Dyrberg kiinnittääkin huomiota parresian vastavuoroisuuteen. Sen lisäksi, että parresia tarkoittaa totuuden puhumista auktoriteetille, se jättää oven auki mahdollisuudelle, että poliittinen valta voi puhua totta siitä, mitä tulee tehdä. On myös mahdollista, että poliittinen määräysvalta voi tuolloin erottautua sen yksittäisistä intresseistä. Dyrberg korostaa, että poliittisten auktoriteettien toden puhuminen ja kansalaisten sananvapaus ovat yhteydessä toisiinsa. Sananvapaus on yksi keino pitää poliittiset auktoriteetit tilivelvollisina. Dyrberg korostaa, että parresiaa koskevissa keskusteluissaan Foucault harjoittaa tosiasiallisesti politiikan etiikkaa, joka perustuu sen kysymiseen, mitä poliittinen toiminta tarkoittaa. (Dyrberg 2014, 71.)

Dyrbergin mielestä olennainen teema Foucault'n parresiassa on, että siinä ohjataan muita totuuden kertomisen kautta: parresian sopimus itse asiassa sitoo yksilöt ja auktoriteetit poliittiseen yhteisöön (Dyrberg 2014, 87-88.) Parresiassa olennaista on totuuden kertominen ilman peittelyä ja parresiastinen sopimus puhujan ja kuulijan välillä. Dyrberg korostaa, että puhujan lisäksi kuulijalta vaaditaan rohkeutta hyväksyä kuulemansa haavoittava totuus. Dyrbergin mielestä parresiastinen sopimus edellyttää kansalaisten välistä perustavaa poliittista tasa-arvoa. Poliittisia auktoriteetteja ei voi siten yhdistää hierarkiaan ja legitiimin dominaatioon, kuten useimmat politiikan tutkijat ajattelevat. Dyrbergin mielestä auktoriteetin vallasta ei loogisesti seuraa ylivaltaa. Auktoriteetin valtaa ei myöskään tarvitse legitimoida viittaamalla enemmistön yksimielisyyteen tai

konstitutionaaliseen järjestykseen. Foucault'n parresian oivallus onkin, että poliittisessa yhteisössä auktoriteettien ja ei-auktoriteettien välisen suhteen ei tarvitse olla hierarkkinen ymmärrettynä dominaationa tai kurina. Parresia siis kiinnittää Dyrbergin mielestä ennen kaikkea huomion eroon sen välillä, että vain muutamat tekevät päätöksiä ja suurin osa ei tee päätöksiä. Parresia jättää Dyrbergin mukaan oven auki mahdollisuudelle, että poliittinen valta tekee päätöksiä, joiden ajattelee olevan parhaita mahdollisia. (Dyrberg 2014, 99.)

4.2 Hannah Arendt ja kysymys totuuden puhumisesta politiikan alueella

Saksalainen filosofi ja politiikan teoreetikko Hannah Arendt (1906–1975) on tullut tunnetuksi erityisesti yksityisen ja julkisen alueen välisen eron teoretisoinnista sekä poliittisen osallistumisen puolestapuhujana. Antiikki on toiminut Arendtille maaperänä, josta ammentaa, ja antiikin *poliksen* on sanottu olevan eräänlainen lähtökohta hänen poliittiselle filosofialleen. Hannah Arendt tuli tunnetuksi erityisesti totalitarismia koskevista tutkimuksistaan ja lisäksi hän tarkasteli vallan ja auktoriteetin kysymyksiä. Arendt on kirjoittanut myös politiikan ja totuuden suhteesta sekä populismista.

Saksalais-juutalainen Arendt joutui jättämään Saksan vuonna 1933, ja hän eli tuon jälkeen Pariisissa työskennellen erilaisissa juutalaisten pakolaisten organisaatioissa. Arendt muutti Yhdysvaltoihin vuonna 1941, missä hän työskenteli useissa eri akatemisissa positioissa ja julkaisi tunnetuimpia teoksiaan. Arendtin merkittävimpiä teoksia ovat muun muassa natsien ja Stalinin hallintoa tutkiva *Totalitarismin synty* (1951) ja *Vita Activa* (1958), jossa Arendt tutki *vita activan* -käsitettä. Arendtilla jäi kesken teos *The Life of the Mind* (1981), josta hän ehti saada valmiiksi kaksi osaa ennen kuolemaansa. Teoksessa Arendt tarkastelee *vita contemplativaa* eli ajattelua, tahtomista ja arvostelukykyä. (d'Entreves, 2018.)

Seuraavaksi tarkastelen lyhyesti Arendtin ajatuksia totuudesta politiikan kontekstissa suhteessa Foucault'n parresiaan. Tarkastelen erityisesti Arendtin artikkelia *Truth and Politics* (1967), jossa hän perehtyy kysymykseen totuuden ja politiikan suhteesta.

Arendtin totuutta ja politiikkaa koskevien ajatusten tarkasteleminen rinnakkain Foucault'n parresian kanssa antaa perspektiiviä siihen, millaisia ovat Foucault'n parresian poliittiset ja eettiset merkitykset. Käytän Arendtia myös Foucault'n ajatusten problematisoimiseen. Arendtin kautta sidon parresian käsittelyn myös laajempaan totuuden puhumisen ja politiikan viitekehykseen ja siihen, miten kysymystä voi filosofisesti lähestyä.³⁷ Arendtin tekstien kautta Foucault'n ajattelua voidaan problematisoida ja toisaalta voidaan vertailla keskenään näiden ajattelijoiden näkemyksiä aiheesta ja sitä kautta syventää kysymystä totuuden ja subjektin sekä totuuden ja politiikan suhteista.

4.2.1 Arendtin käsitys politiikasta suhteessa Foucault'hon

Hannah Arendt pyrki etsimään sellaista filosofista ajattelutapaa, joka tekisi oikeutta ihmisen toiminnalle ja ihmiselämän erikoislaadulle. Arendt kritisoi länsimaisen filosofian tapaa korostaa ajattelua toiminnasta täysin erillään olevana asiana. Platonista alkaen filosofia on korostanut ihmisen maailmasta vetäytyvää kontemplaatiota ja väheksynyt toimintaa ja tekemistä, *vita activaa*. Arendtin (2002, 24) mielestä kontemplaation arvo länsimaisen filosofian perinteisessä hierarkiassa on hämärtänyt *vita activaan* kuuluvia erotteluja ja jäsenyyksiä.

Mika Ojakangas (2013) kuvailee Arendtin kehittäneen 1960-luvulla ja erityisesti teoksessa *Life of the Mind* omaa käsitystään omatunnosta. Ojakankaan mukaan Arendt näki ajattelun hiljaisena kanssakäymisenä itsen kanssa. Omatunto sen sijaan on Arendtille tietoa, joka aktualisoituu ajatusprosessissa. Ojakangas kuitenkin toteaa, että ajatteleva omatunto (*thinking conscience*) voi tilanteen mukaan estää henkilökohtaisia katastrofeja. Tietyissä tapauksissa omatunto voi siis olla eräällä tapaa toiminnan käynnistäjänä. Ojakankaan

37 Arendtin lisäksi on monia muitakin politiikan filosofeja, jotka olisivat mielenkiintoisia ja hedelmällisiä viitepisteitä totuuden puhumisen ja politiikan tarkastelulle. Foucaultin parresiaa olisi mielenkiintoista tarkastella esimerkiksi suhteessa Habermasin ja Honnethin ajatuksiin kommunikatiivisesta diskurssietiikasta sekä tunnustusteoriasta. Tutkimukseni rajoissa Arendt on kuitenkin sopivampi, koska hän käsittelee suorimmin juuri kysymystä totuudesta.

mukaan ajatteleva omatunto pysyy Arendtilla kuitenkin marginaalisena asiana suhteessa yhteiskuntaan. (Ojakangas 2013, 24–25.)

D'Entreves (2018) mukaan Arendtia on ajattelijana hankala luokitella. Hänen filosofiaansa ei voida pelkistää konservatismiin, liberalismiin tai sosialismiin kategorioihin. Kuitenkaan Arendtia ei voida kutsua anti-liberalistiseksi ajattelijaksi, koska Arendt puolusti voimakkaasti esimerkiksi konstitutionalismia, perustavia ihmisoikeuksia ja kritisoi perinteisiin, uskonnollisiin tai etnisiin identiteetteihin nojaavia poliittisia yhteisöjä. Arendtin voidaan sanoa korostaneen ajattelussaan kansalaisosallistumisen ja poliittisen neuvottelun tärkeyttä. (d'Entreves, 2018.)

Tässä suhteessa Arendt ponnistaa ajattelussaan antiikista ja erityisesti antiikin käsityksestä politiikasta ja julkisesta alueesta. Poliittika on Arendtille ennen muuta toiminnan alue. Arendt käsittelee ihmisen toimintaa ja julkista aluetta vuonna 1958 julkaistussa teoksessaan *Vita activa (The Human Condition)*. Tässä teoksessa Arendt tuo esille poliittisen ja sosiaalisen rinnastumisen nyky-yhteiskunnassa. (Arendt 2002, 35.)

”Vaikka poliittisen ja sosiaalisen väärinymmärtäminen ja rinnastaminen juontuu yhtä kaukaiselta ajalta kuin kreikkalaisten termien kääntäminen latinaan ja niiden sovittaminen roomalais-kristilliseen ajatteluun, niiden modernissa käytössä ja tavassa ymmärtää yhteiskunta vallitsee vielä suurempi sekaannus.” (Arendt 2002, 35).

Arendt kuvailee *sosiaalisen aluetta* verrattain uudeksi ilmiöksi, joka ilmestyi uutena aikana kansallisvaltioiden tulon myötä. Nykyaikana sosiaalisen ja poliittisen alue eivät ole enää erilliset. (Arendt 2002, 40.) Sosiaalisen alue on yksityisen ja julkisen välimaastoon. Arendt esittää, että vielä antiikin kaupunkivaltioissa oli selkeä ero yksityisen ja julkisen alueen, kotitalouden ja politiikan välillä. Arendt korostaa, että jaottelut ovat nykypäivänä hämärtyneet. (Arendt 2002, 35–36.)

Arendt kuvailee antiikin *poliksen* eronneen yksityisen piiristä muun muassa siinä, että poliiksen alueella yksilöt olivat keskenään vertaisia. Kodin piiri taas oli eriarvoinen. Arendt korostaa, että kreikkalaisille vapaus tarkoitti sitä, että ihminen ei ollut toisten määräysvallan alainen. Arendt kuitenkin huomauttaa, että poliittisen alueen tasa-arvoisuus oli erilaista verrattuna nykyiseen käsitykseen. (Arendt 2002, 39.)

Arendtin mielestä julkinen alue on paikka, jossa ihmisen ainutkertaisuus toteutuu täysimääräisesti (Arendt 2002, 55). Arendtille julkinen elämä on tärkeää, koska sen alueella ihmiset voivat olla muiden nähtävissä ja kuultavissa. ”Muiden nähtävissä ja kuultavissa oleminen on tärkeää siksi, että kaikki näkevät ja kuulevat asiat kukin eri asemasta.” (Arendt 2002, 63.) Tähän liittyen Arendt näkikin *massayhteiskunnan* ongelmana sen, että todellisuuden takaa ”ihmisten yhteinen luonto” sen sijaan, että ihmiset nähtäisiin eri positioissa ja todellisuus koostuisi näkökulmien moninaisuudesta, jotka ovat tekemisissä saman kohteen kanssa (Arendt 2002, 63).

Edelleen Arendt kuvailee eroa yksityisen ja julkisen alueen välillä luonteeltaan samankaltaiseksi kuin ero esimerkiksi vapauden ja välttämättömyyden sekä väliaikaisuuden ja pysyvyyden välillä. Arendtille ero onkin itsestään selvä ja tarkoittaa ilmaisullaan sitä, että osa asioista pitää tuoda esiin julkisesti kun taas osa täytyy kätkeä. Hän myös esittää erotteluja siitä, kummalle alueelle eri aktiviteetit, kuten esimerkiksi työ kuuluvat. (Arendt 2002, 78.) Arendt näkee, että on olemassa luonnollinen jaottelu yksityiseen ja julkiseen. Näkemys poikkeaa Foucault'n tavasta käsitellä politiikkaa ja politiikan aluetta, koska Foucault ei Arendtin tavoin erota yksityisen ja julkisen aluetta.

Ajatus ihmisten moninaisuudesta on Arendtille tärkeä ja hän näkee sen ihmisen toiminnan ja puheen perusedellytyksenä. Puhe ja toiminta erottavat ihmiset toisistaan ja ne paljastavat ihmisen yksilöllisyyden (Arendt 2002, 178). Arendt katsoo, että juuri sanojen ja tekojen kautta *itse* liittyy osaksi inhimillistä maailmaa (Arendt 2002, 179). ”Tämä liittyminen on kuin toinen syntymä, jonka kautta sekä vahvistamme että hyväksymme alkuperäisen olemassaolomme fyysisisinä olentoina.” (Arendt 2002, 179.)

Toiminta ja puhe tapahtuvat aina ihmisten välillä ja ne säilyttävät kykynsä paljastaa toimijansa, vaikka sisältö olisikin objektiivinen (Arendt 2002, 185). Toiminnalla ja puheella on siis paljastavia ominaisuuksia, jotka tulevat esille ihmisten ollessa toistensa keskuudessa, yhdessäolossa. Paljastuessaan puheen ja toiminnan kautta muiden joukossa ihminen ottaa riskin, koska hän ei voi etukäteen tietää, kuka hänen sanojensa ja tekojensa takaa paljastuu. (Arendt 2002, 182.) Puhuessaan paljastumisesta Arendt korostaa sitä, että ihminen itse asiassa tulee poliittiseksi subjektiksi tai yksilöksi vasta toimiessaan muiden ihmisten kanssa. Arendt korostaa siis toiminnan merkitystä *toimijan* synnyssä ja *toimijuuden* kannalta. Arendt korostaa, että toiminta muuttuu suoritukseksi, jos se ei paljasta tekijäänsä. (Arendt 2002, 182.)

Arendtin tavassa korostaa toimintaa ja puhumista on nähtävissä yhtäläisyyksiä Foucault'n tapaan käsitellä *parresiaa* käytäntönä, jolla on seurauksia poliittisessa tilassa. Arendt ei kuitenkaan käsittele totuuden diskurssia tai totuuden kertomisesta vaan ennen kaikkea puhetta ja toimintaa, jossa toimija tulee ilmi. Kyse on siis jotakin mielipiteen kaltaisesta.

Amy Allenin (2002) mukaan Foucault'ta ja Arendtia yhdistävät sellaiset ajattelijat kuten Kant, Nietzsche ja Heidegger. Molemmat myös käsittelevät filosofista tutkimusta historiallisella otteella sen sijaan, että hegeliläiseen ja marksilaiseen tapaan tekisivät historian filosofiaa. Allen korostaa molempien kritisoineen normalisaatiota sekä massayhteiskuntaa. Molempien eettisessä ja poliittisessä ajattelussa voidaan nähdä viehtymystä esteettiseen malliin sekä kriittinen suhtautuminen metafyyysiin totuuteen ja foundationalistiseen perusteluihin. Keskeistä heidän ajattelussaan on myös vallan, subjektiviteetin ja agenttiuden käsitteiden ja suhteiden tarkastelu. Allenin mukaan sekä Foucault että Arendt kyseenalaistavat vallan ymmärtämisen *suvereniteettinä* ja pyrkivät ”katkaisemaan pään kuninkaalta”. (Allen 2002, 1–2.)

4.2.2 Arendt ja totuuden puhuminen politiikan kontekstissa

Arendt käsitteli totuutta erityisesti kuuluisaksi tulleessa ja debattia herättäneessä artikkelissa *Truth and Politics* (1967). Seuraavaksi käyn lyhyesti läpi artikkelia.

Arendtin artikkeli *Truth and Politics* (2006) tarkastelee kysymystä totuuden ja politiikan suhteesta ajoittain hyvin sarkastisellakin otteella ja korostaa totuuden ja politiikan välistä paradoksaalistakin suhdetta. Artikkelissa Arendt kysyy, millaista vahinkoa poliittisen vallan on mahdollista tuottaa totuudelle. Arendt täsmentääkin, että hän tarkastelee asioita pikemminkin poliittisista kuin filosofisista syistä, eikä näin ollen pyri vastaamaan siihen, mitä totuus on, vaan käyttää sitä ihmisten yleisesti ymmärtämässä mielessä. (Arendt 2006, 182). *Truth and Politics* ilmestyi Arendtin *Eichmann in Jerusalem* (1963) -teoksen jälkeen osittain vastauksena sen aiheuttamaan kohuun (Kauppinen 2007, 42).

Arendtin mielestä on selvää, että kukaan ei kyseenalaista totuuden ja politiikan vaikeaa suhdetta ja että totuudellisuutta ei ole koskaan varsinaisesti pidetty poliittisena hyveenä. Sarkastisesti Arendt toteaa, että *valheita* on Arendtin mukaan aina pidetty välttämättöminä politiikan työkaluina niin poliitikoille kuin demagogeille. (Arendt 2006, 180.) Arendt kysyy, mitä tämä tarkoittaa poliittisen todellisuuden (ja sen arvokkuuden) ja toisaalta totuuden sekä totuudellisuuden luonteen sekä arvokkuuden näkökulmasta. ”Onko totuus luonnostaan voimatonta ja valta luonnostaan pettävää? Millaista todellisuutta totuuteen sisältyy, jos se on voimaton julkisella alueella? Onko voimaton totuus yhtä halveksittavaa kuin valta, joka ei kunnioita totuutta?” (Arendt 2006, 180.)

Arendt siis esittää kysymyksen totuuden ja politiikan suhteesta ennen kaikkea kysymyksenä totuuden laadusta ja toisaalta kysymyksenä totuuden ja vallan välisestä suhteesta. Toisin kuin Foucault, hän ei tarkastele kysymystä totuudesta itseen liittyvänä suhteena tai puhumisen muotona. Foucault ei esimerkiksi kysy, millainen on politiikassa ilmenevä totuus, vaan käsittelee sitä, miten totuutta tuotetaan, tai parresian tapauksessa, miten yksilö sitoo itsensä totuuteen puhuessaan. Esitän, että Foucault käsittelee kysymystä totuudesta totuuskäytäntöjen kautta kun taas Arendt lähestyy kysymystä tiettyssä mielessä totuuden itsensä kautta.

Arendt korostaa totuuden tärkeyttä: Totuuden voi hänen mukaansa laittaa vanhaan roomalaiseen sanontaan oikeuden paikalle: ”Antaa *totuuden* tapahtua tai maailma voi hävitä.” (Arendt 2006, 181.) Arendtin mielestä totuus on siis yhtä tärkeää ellei jopa tärkeämpää kuin esimerkiksi oikeus tai vapaus: totuus on ihmisille tärkeää jo olemassaolon kannalta. Äkkiseltään Arendt näyttäytyy ”Truth and Politics” -artikkelissa totuuden puolestapuhujana poliittisessa diskurssissa.

Jari Kauppinen (2007) korostaa, että Arendt erotti ajattelussaan *filosofin totuuden* ja *kansalaisen mielipiteen*. Totuuden ja politiikan välillä oli siis Arendtin mukaan ero; Heidegger ja Platon tekivät Arendtin mielestä suuria virheitä politiikassa, mutta ei kuitenkaan voida sanoa, että he olisivat valehdelleet. (Kauppinen 47, 2007.) Historiallisesti konflikti totuuden ja politiikan välillä kumpusi Arendtin mielestä antiikin vastakkainasettelusta filosofin elämän ja kansalaisen elämän välillä. Kansalaisen mielipiteet ihmisiä koskevista asioista olivat muuttuvia kun taas filosofi esitti ikuisia totuuksia, joista voitiin johtaa sosiaalisia suhteita vakauttavia periaatteita. Totuuden vastakohtana nähtiin mielipide, joka rinnastettiin näennäisyyteen. Tämä mielipiteen väheksyminen katkerointi filosofian suhteessa politiikkaan: vallan edellytyksiin kuuluu mielipide, ei totuus. Arendt mainitseekin James Madisonin lausuman: ”Kaikki hallitukset ovat rakentuneet mielipiteelle.” Arendt korostaa, että autoritaarisinkin tyranni ei voi nousta valtaan ilman samanmielisten tukea. (Arendt 2006, 183–184.)

Arendtin mukaan Platon esitteli *Gorgiaassa* dialektiikan ja retoriikan toisilleen vastakkaisina kommunikaation muotoina: dialektiikka edusti filosofista totuuden tavoittelua ja retoriikka massojen suostuttelua. Tämä asetelma toisintaa Arendtin mukaan totuuden ja mielipiteen välistä vastakkaisuutta. Valistuksen myötä filosofian ja politiikan välinen konflikti on Arendtin mukaan melko lailla hävinnyt ja sen painotus on muuttunut. (Arendt 2006, 183–184.)

Arendtin mukaan nykypäinänä ei ole enää olemassa muinaista antagonismia filosofin rationaalisen totuuden ja torien mielipiteiden moneuden välillä. Arendtin mukaan on kuitenkin väärin olettaa, että vanha konflikti totuuden ja politiikan välillä olisi kadonnut. Se on kuitenkin muuttanut muotoaan: nykypäivänä keskeisessä asemassa on faktatotuuden ja politiikan konflikti. Faktatotuus, tosiasiat, kohtaavat Arendtin mukaan tänä päivänä voimakasta vihamielisyyttä, mikäli ne sattuvat sotimaan jonkin intressiryhmän etua vastaan. (Arendt 2006, 186–187.)

Arendt nostaakin esille nykypäivään läheisesti resonoivan ajatuksen toteamalla, että nykypäivänä faktuaalinen totuus ja politiikka ovat törmäyskurssilla. Arendt on itse huolissaan julkisen keskustelun tabuista: sellaisia asioita, joita ihmiset kohtelevat salaisuuksina, vaikka ne eivät sitä ole. Esimerkkinä Arendt mainitsee kuinka natsi-Saksassa oli vaarallisempaa puhua keskitysleireistä (jotka eivät olleet salaisuuksia) kuin esittää ideologisesti vastakkaisia ja vääriä näkemyksiä kommunismista, anti-semitismistä ja rasismista. Arendtin mielestä häiritsevää onkin, että epätoivottuja faktatotuuksia tulkitaan mielipiteinä tai kuinka epätoivottuja faktuaalisia totuuksia siedetään. Arendt painottaa, että faktatotuus on ensisijaisen tärkeä poliittinen ongelma. (Arendt 2006, 186.)

4.2.3 Jaottelu faktoihin ja rationaalisiin totuuksiin

Arendt jaottelee totuudet rationaalisiin ja faktatotuuksiin niiden alueen ja luonteen mukaan. Arendtin mukaan rationaalisia totuuksia ovat esimerkiksi matemaattiset ja filosofiset totuudet. Faktatotuuksia taas ovat tosiasiat ja tapahtumat. Ne ovat nimittäin äärettömän paljon hauraampia kuin aksioomat tai teorit, joita ihmismieli on tuottanut. (Arendt 2006, 182–183.)

Faktatotuus on Arendtin mukaan aina suhteessa toisiin ihmisiin: se koskee tapahtumia ja olosuhteita, jotka koskettavat monia. Faktat perustuvat silminnäkijöiden todistuksiin. Faktatotuudet ovat olemassa vain, kun niistä puhutaan. Arendtin mukaan faktatotuus on myös luonteeltaan *poliittista*. Arendt käsittelee myös faktojen ja mielipiteiden suhdetta ja

toteaa: ”Faktat ja mielipiteet eivät olet vastakkaisia toisilleen, vaikka ne tulisi pitää erossa; ne kuuluvat samalle alueelle.” (Arendt 2006, 187.) Kuten esitin aiemmin alaluvussa, Arendtille mielipiteeti ovat tärkeitä sellaisen toiminnan kannalta, jossa ihminen paljastaa itsensä julkisesti eli on politiikan piirissä. Arendt toteaaakin, että faktat itse asiassa informoivat mielipiteitä (Arendt 2006, 187).

Mielipiteet rakentuvat intresseille ja passioille ja voivat Arendtin mukaan vaihdella suuresti. Ne ovat Arendtin mukaan legitiimejä aina, kun ne kunnioittavat faktoja. Faktuaalisen totuuden tehtävä on siis informoida poliittista ajattelua. Rationaalinen totuus informoi filosofista spekulatiota. (Arendt 2006, 187.)

Arendt tuo esille, että huolimatta siitä, että faktuaaliset totuudet ovat kaikkien relevanteimpia niin siitä huolimatta konflikti totuuden ja politiikan välillä esitettiin ensimmäisenä suhteessa rationaaliseen totuuteen. Tämän jälkeen Arendt jatkaa toteamalla, että yleisesti ajatellaan rationaalisesti totuudenmukaisen väitteen vastakohtana olevan joko virhe tai välinpitämättömyys tai illuusio ja mielipide. Faktuaalisen totuuden vastakohtana taas pidetään tahallinen valhe. Arendt kysyykin melko sarkastiseen sävyyn, miksi totuuden ja politiikan kauan kestäneessä debatissa Platonista Hobbesiin kukaan ei ole pitänyt organisoitua valehtelua vaarana totuudelle. (Arendt 2006, 183.)

Politiikan näkökulmasta totuus on *despoottista*. Tyrannit vihaavat totuutta ja se on Arendtin mukaan haavoittuvaisessa asemassa pelkoon perustuvissa hallinnoissa. Faktat ovat sopimisen ja suostumuksen ylittäviä. Faktat, jotka eivät ole tervetulleita, omaavat jääripäisyyttä, jota vain puhtaat valheet voivat horjuttaa. Arendtin mukaan ongelma on siinä, että faktatotuus, kuten muutkin totuudet, vaatii lähtökohtaisesti *tunnustamista* ja siten edeltävät poliittista debattia, joka muodostaa poliittisen elämän perusluonteen. Arendt korostaa faktojen luonnetta poliittisen debatin tai väittelyn ulkopuolella korostamalla, että faktoja ei voida sopia eivätkä ne perustu yksimielisyydelle. (Arendt 2006, 188–189.)

Poliittisen ajattelun ongelmana on siis Arendtin mukaan totuuden luonteen ja toisaalta toisten ihmisten mielipiteiden huomioimisen välisessä ristiriidassa. Faktatotuus, kuten muutkin totuudet, sulkee pois debatin ja toisaalta hakee tunnustusta. Debatti taas on poliittisen elämän perusta. Totuutta koskeva ajattelu ja kommunikaatio on lähtökohtaisesti hallitsevaa poliittisesta näkökulmasta. Totuudet eivät ota muiden ihmisten mielipiteitä huomioon, kun taas poliittisen ajattelun tunnusmerkinä on juuri mielipiteiden huomioiminen. (Arendt 2006, 190.)

Faktatotuuksia tarvitaan informoimaan mielipiteitä. Faktatotuuksien ongelmana on niiden sameus, sillä faktat ovat kontingenteja, eivät välttämättömiä. Faktat on myös helppo ohittaa toteamalla niiden olevan vain mielipiteitä (Arendt 1967, 10). Tämä tekee faktatotuuksista rationaalisia totuuksia hauraampia. Arendtin mukaan tämän hämäryyden takia esimoderni filosofia ei suostunut ottamaan faktojen läpitunkemaa ihmisten aluetta tosissaan tai uskomaan, että mitään merkittävää totuutta voisi löytää ”sattumanvaraisuuden melankoliasta” (Kantin ilmaisu). Myös moderni filosofian historia on Arendtin mielestä epäonnistunut rauhan solmimisessa faktojen kanssa. Tilalle on päinvastoin tullut hegeliläinen maailmanhengen välttämättömyys tai marxismin koostamat materiaaliset olosuhteet. (Arendt 2006, 190–191.)

Arendt toteaa, että filosofiselle totuudelle on ominaista, että se koskee ihmistä tämän singulaarisuudessa ja on siten luonteeltaan epäpoliittista. (Arendt 2006, 193). Arendtin mukaan Sokrateen sanat ”On parempi kärsiä vääryyttä kuin tehdä väärin” eivät ole mielipide vaan rationaalisenä totuutena esiintyvä väite. Sokrates päätti omistaa elämänsä totuudelle, ja Arendt korostaa, että tämä on ainoa suostuttelun muoto, johon filosofinen totuus pystyy ilman vääristelyä. Filosofinen totuus voi olla ”käytännöllistä” ja inspiroida toimintaan rikkomatta poliittisen alueen sääntöjä vain manifestoitumalla esimerkin tai mallin muodossa. (Arendt 2006, 194–195.)

Edellä esitin lyhyesti Arendtin ajatuksia totuuden ja politiikan suhteesta. Esitellyn perusteella voidaan sanoa, että Arendt ei tarkastele Foucault'n tapaan totuuden puhumista

tai totuuden diskurssin käytäntöjä vaan hänen lähtökohtanaan on erilaisten totuuksien tarkastelu. Tästä huolimatta Arendt ei varsinaisesti tarkastele totuutta episteemisenä kysymyksenä siinä mielessä, että hän olisi kiinnostunut totuuden metafyyysisestä perustasta. Olennaista Arendtin ajattelussa on sen sijaan jaottelu rationaalisiin ja faktuaalisiin totuuksiin. Arendt itse on kiinnostuneempi faktuaalisista totuuksista, joita hän myös pitää lähtökohtaisesti poliittisina ja politiikan kannalta relevantteina. Tällä Arendt ei kuitenkaan tarkoita, että faktoilla käytäisiin poliittista debattia vaan että poliittinen debatti rakentuu mielipiteiden vaihdosta. Totuus on Arendtin mukaan metaforisesti perusta ja taivas, joka on yläpuolellamme (Arendt 2006, 206).

Arendtin tulokulma totuuden ja politiikan suhteen on erilainen suhteessa Foucault'iin, mutta niistä löytyy myös yhteneväisyyksiä ainakin siltä osin, että molemmat huomioivat totuuden ”ongelmallisen” luonteen. Arendt nostaa esille valehtelun, manipuloinnin ja toisaalta faktuaalisten totuuksien sietämisen ongelmakenttänä liittyen totuuden ja politiikan suhteeseen. Arendt myös suhtautuu etäisesti filosofisiin totuuksiin.

Selvimpänä erona Foucault' ja Arendtin välillä on varmasti se, että Foucault tarkastelee totuutta ainoastaan *totuudentuotantona*. Foucault'ille totuus on jo siis lähtökohtaisesti poliittinen ja jotakin, mitä hän ei tarkastele Arendtin tavoin jonkinlaisen käytännöllisen tai normatiivisen jaon periaattein. Tietyissä mielessä totuuden genealogia on myös Foucault'ille työkalu tarkastella vallan ja hallinnan mekanismeja. Arendtin jaottelun pohjalta taas on hankalampi lähteä tarkastelemaan totuuden diskursseja ymmärrettynä käytäntöinä, jotka luovat jatkuvasti esimerkiksi tapoja käsitteellistää asioita.

4.3 Parresian suhde populismiin

Seuraavaksi tarkastelen lyhyesti Foucault'n parresiaa suhteessa politiikantutkija Jan-Werner Müllerin (2017) määritelmään populismista.³⁸

38 Jan-Werner Müllerin mukaan populismista ei itse asiassa ole olemassa tarkkaa tai laajasti hyväksyttyä määritelmää, mikä vaikuttaa myös ilmiön tunnistamiseen, ymmärtämiseen ja käsittelyyn.

Tällainen tarkastelu on perusteltua, sillä Foucault käsitteli parresian yhteydessä jossain määrin samoja kysymyksiä kuin Müller. Parresia on populismin tavoin politiikan kontekstissa tapahtuvaa puhetta ja sitä luonnehtii suorapuheisuus sekä välittömyys, jotka ovat myös tietyssä mielessä populismille tyypillisiä piirteitä. Parresian voidaan kuitenkin sanoa eroavan monessakin eri mielessä populistisesta puheesta; vertailun kautta voidaankin nähdäkseni paremmin ymmärtää parresian poliittisia ja eettisiä merkityksiä ja kysymystä siitä, pelkistyykö parresia vain elitistiseksi ja dandyistiseksi puheeksi. Jatkan keskustelua Müllerin ajatusten kanssa tuomalla esille hänen näkemyksensä populismin ja demokratian välisestä suhteesta ja siitä, kuinka populismi voidaan jossain määrin nähdä demokratian itse aiheuttamana ongelmana.

4.3.1 Müller: populismi demokratian rappeutuneena muotona

Müllerin populismin määritelmän mukaan populistin välttämättömänä mutta ei riittävänä ehtona on olla kriittinen eliittejä kohtaan (Müller 2017, 16). Toiseksi populistit ovat antielitismien lisäksi moniarvoisuuden vastustajia. Müllerin pääväitteen mukaan kaikki vallanpitäjien kriitikot eivät kuitenkaan ole populistiteja, vaan merkittävin kriteeri populistille on väite, että ”hän ja vain hän edustaa todellista kansaa” (Müller 2017, 9). Müller toteaa, että tämä väite yksinoikeudesta edustaa on aina moraalinen, ei empiirinen.³⁹. Populistit kieltäytyvät tunnustamasta vastustajiaan legitimeiksi ja heidän logiikkansa mukaan se, joka ei kannata populistipuolueita, ei kuulu ”kunnon kansaan”. Populistit väittävät siis olevansa ”100 prosenttia” sen sijaan, että toteaisivat olevansa ”99 prosenttia”. Populismi on aina myös identiteettipolitiikan muoto, vaikkakaan kaikki identiteettipolitiikan muodot eivät Müllerin mukaan ole populistisia. (Müller 2017, 17.)

Müller ehdottaa, että populismi tulisi ymmärtää moralistisena tapana hahmottaa politiikka, jossa moraalisesti puhdas ja yhtenäinen kansa asetetaan vastakohtaksi eliitille. Müller

39 Müllerin mukaan populistit pitävät loppuun saakka kiinni väitteistään, jotka ovat luonteeltaan moraalisia ja symbolisia. Ne eivät ole empiirisiä, eikä niitä siten voi todistaa vääriksi. (Müller 2017, 54.)

kuitenkin huomauttaa, että kyseessä on siis viime kädessä *kuvitteellisesta* kansasta. Eliitti taas samaistetaan moraaliseen rappioon. Kriittisyys eliittiä kohtaan on välttämätön mutta ei riittävä ehto sille, että on populistisi. Elitismien kritisoimisen lisäksi populistit vastustavat aina moniarvoisuutta. (Müller 2017, 35.)

Populismi liittyy edustukselliseen demokratiaan, jonka myötä se nousee esille. Müllerin mukaan populistit tahtovat politiikan tutkija Nancy Roseblumin termein poliittista ”holismia” eli jakamatonta yhteiskuntaa ja kansaa – sitä, että kaikilla kansalaisilla olisi yksi todellinen edustaja. (Müller 2017, 35.) Populismi siis edellyttää *pars po toto* (osa edustaa kokonaisuutta) -argumenttia (Müller 2017, 36). Müller kuitenkin muistuttaa, että kaikki kansaan vetoaminen tai kansan idealisoiminen ei välttämättä ole populismia. Müller nostaa esimerkiksi ulossuljettujen puolustamisen, jolloin samaan aikaan voidaan myös kritisoida eliittejä. Müllerin mukaan populistisi väittää ensinnäkin, että osa kansasta on todellinen kansa. Sen lisäksi väitteeseen kuuluu, että vain populistisi tunnistaa todellisen kansan ja edustaa sitä. (Müller 2017, 37–38.)

Müller korostaa, että moniarvoisuuden hylkääminen ei sinänsä tee populistisia. Esimerkkinä hän mainitsee leninistit ja suvaitsemattomat uskonnolliset toimijat, jotka saattavat pitää kansaa moraalisesti turmeltuneena. Populistit taas olettavat kansan olevan itsessään jalo ja moraalisesti puhdas. (Müller 2017, 40.) Vastoin yleistä käsitystä populistit eivät myöskään vastusta edustuksellisuutta sinänsä. Edustuksellisuus on populistien mielestä hyvä, kunhan ”oikeat” edustajat edustavat oikeaa kansaa. Yksittäisen väitteen määrittelemisen joko populistiseksi tai demokraattiseksi on kuitenkin ajoittain vaikeaa: ei-demokratioissa esimerkiksi väite ”me olemme kansa” on Müllerin mukaan perusteltu ei-populistinen väite. (Müller 2017, 88.) ”Demokraattiset poliitikot erottaa populisteista se, että edelliset esittävät edustusväitteitä eräänlaisina hypoteeseina, jotka voidaan kumota empiirisesti säännöllisten menettelytapojen ja vaalien kaltaisten instituutioiden pohjalta.” (Müller 2017, 54.)

Leimaako Müllerin analyysi sitten populistisiksi niin kutsutut edustusväitteet, jotka väittävät jotain kansasta, kansalle tai kansalta? Tulisiko politiikka rajata vain virallisten poliittisten instituutioiden väliseen kanssakäymiseen? Müllerin mukaan demokratian perusluonteeseen kuuluu, että jokainen voi esittää edustusväitteen ja siten katsoa, reagoiko jokin äänestäjäkunta siihen tai samaistuuko joku symboliseen esitykseen ryhmäidentiteetistä. (Müller 2017, 82–83.) Müller korostaa, että ei pidä populismina ns. ulossulkemisväitteitä tai väitettä, että nykyjärjestelyt ovat pielessä. Hänen mukaansa ongelma on väitteessä, ”jonka mukaan kriitikko ja vain kriitikko voi puhua ’kansan’ puolesta”. (Müller 2017, 83–85.) Müllerin mukaan ”hyvin toimivan demokratian pitäisi olla suunniteltu moninkertaistamaan edustusväitteitä mutta viime kädessä myös koettelemaan niitä empiirisesti.” (Müller 2017, 84–85.)

Parresiaa on hyödyllistä verrata populismiin ennen kaikkea molemmissa hahmottuvan itsesuhteen näkökulmasta. Toisin kuin populistisessa puheessa, parresiassa ei esitetä edustusväitettä. Parresiastikko ei väitä edustavansa tiettyä osaa kansasta tai tiettyä aatetta, vaikkakin esimerkiksi kyynikoiden parresiassa on piirteitä jonkinlaisesta ryhmäidentifikaatiosta ja militantismista. Foucault korostaa parresian kohdalla itsesuhdetta ja puhujan sitoutumista totuuteen; samalla puhuja sitoutuu kuulijaan, joka myös tarvitsee parresiaa. Nähdäkseni populistisessa puheessa ei korostu suhde itseen reflektiivisenä suhteena.

Toisaalta parresiaan sisältyy myös vahva jaottelu niihin, joilla on oikeus parresiaan ja niihin joilla ei ole. Voidaanko parresiassa korostuva sitoutuminen totuuden puhumiseen ymmärtää samankaltaisena argumentaationa kuin populismissa tapahtuva sitoutuminen siihen, että vain puhuja edustaa kansaa? Aiemmin esittämäni huonon parresian voi jossakin määrin sanoa muistuttavan populistista puhetta siinä mielessä, että se pyrkii vaikuttamaan kuulijoihin esimerkiksi suostuttelun keinoin.

Kuitenkin populistisesta puheesta puuttuu Foucault'n erityisesti parresiassa hahmottama itsesuhde. Foucault'a seuraten voisi ehkä ajatella, että populistien totuuden diskurssissa on kyse kristillisen ”totuuden diskurssin” jatkosta: populistille on tärkeää ”totuus itsestä”

toisin sanoen kansan todellisesta luonteesta. Foucault'n mukaan kristillisessä perinteessä korostuu jonkinlaisen ”toden itsen” havainnointi ja toisaalta tämän toden itsen tuottaminen esimerkiksi tunnustamisen diskurssissa.

Müllerin mukaan populismi on demokratioita uhkaavista vaaroista suurin. Hän nimittääkin populismia ”demokratian rappeutuneeksi muodoksi”. Ironisesti populismi lupaa toteuttaa demokratian korkeimmat ihanteet eli antamalla kansan hallita. (Müller 2017, 20.)

Populismi on ristiriitaista: se puhuu demokraattisten arvojen kieltä mutta sen lopputuloksena on selvästi demokratian vastainen politiikan muoto. Jotta voitaisiin taistella populismia vastaan onkin Müllerin mukaan tärkeää pystyä erottamaan demokratia ja populismi toisistaan. Siihen tarvitaan poliittista arvostelukykä. (Müller 2017, 20–21.)

5 PÄÄTÄNTÖ

Olen tarkastellut tutkielmassani Michel Foucault'n parresian käsitettä erityisesti totuuden puhumisen ja politiikan viitekehysessä. Tutkielmani pääkysymys oli, millaisia poliittisia ja eettisiä merkityksiä parresia Foucault'n luennassa saa. Tämän lisäksi tarkastelin parresiaa suhteessa laajempaan kysymykseen totuuden puhumisen ja politiikan suhteesta. Foucault'n etiikka toimi tutkielmassani osin viitekehystenä parresian tarkastelulle ja samalla pyrin osoittamaan, että parresia oli osin jatkoa Foucault'n antiikin etiikan genealogiselle tarkastelulle. Osoitin, että Foucault'n genealogisen tarkastelun kautta parresia hahmottuu totuuden puhumisen käytäntönä, jossa yksilö rakentaa itsestään totuuden puhumisen subjektia suhteessa muihin. Parresia on siten kytköksissä hallinnallisuuden käsitteeseen, joka on yhdistelmä itseen ja muihin kohdistuvia tekniikoita.

Esitin, että Foucault'n parresiassa hahmottuva suhde sitoo sekä puhujan että kuulijan vahvasti toisiinsa. Molempia tarvitaan parresian onnistumisessa. Näkisin, että Foucault'n parresian tarkastelu onkin ennen kaikkea sen kysymistä, miten yksilö tuottaa itsensä totuuden kertomisen subjektina ja miten tämä tapahtuu aina tietyssä historiallisessa todellisuudessa. Yhtäältä parresia voidaan siis tulkita poliittis-eettisenä totuuden puhumisen muotona, jossa totuuden puhumisen subjekti muotoutuu ja toisaalta totuuden kertomisen muotojen kriittisenä analyysinä, joka huomioi vallan ja totuuden yhteenkietoutumisen.

Tutkielmani ensimmäisessä varsinaisessa luvussa esittelin Foucault'a ajattelijana sekä kuvailin lyhyesti hänen ajattelunsa keskeisiä piirteitä. Tarkastelin parresian ymmärtämisen ja genealogisen tulkinnan kannalta keskeisiä käsitteitä: genealogiaa, valtaa, totuutta, hallintaa ja hallinnallisuutta. Keskityin luvussa avaamaan Foucault'n antiikin etiikkaa koskevien tutkimusten pääkysymyksiä ja metodeja ja toisaalta kysyin, millaista etiikkaa Foucault kenties itse hahmotteli. Esitin, että Foucault tarkasteli etiikkaa ensi sijassa *käytäntöjen* näkökulmasta, *suhteena itseen ja itsetekniikoina*.

Paneuduin tarkastelemaan itsestä huolehtimisen -käsitettä, joka on yhteydessä parresiaan. Käsitteen tarkastelun kautta toin esille, kuinka Foucault'n mukaan kreikkalais-roomalaisessa kulttuurissa tieto itsestä ei ollut niin merkittävässä asemassa kuin esimerkiksi myöhemmin kristinuskossa. Pikemminkin antiikin tunne itsesi -periaate oli osa itsestä huolehtimisen laajempaa viitekehystä. Toin tutkielmassani myös esille, että Foucault korosti, että antiikissa etiikka ei rakentunut suhteessa esimerkiksi juridiseen käsitykseen subjektista tai uskonnollisiin käytäntöihin. Käsittelin lyhyesti Foucault'n etiikan tarkasteluihin kohdistunutta kritiikkiä. Toin esille, että yhdyn jossain määrin Johanna Oksalan huomioihin Foucault'n etiikan liiallisesta keskittymisestä aktiiviseen itseen. Esitin kuitenkin, että Foucault'n parresia tarkasteluissa subjektien väliset suhteet ja käytännön sosiaalinen puoli kuitenkin korostuvat.

Tutkielmani toisessa varsinaisessa luvussa tarkastelin parresian määrittelyä, minkä jälkeen esittelin Foucault'n parresian poliittisia ja eettisiä merkityksiä. Toin esille Foucault'n *Ion* tragedian luennan kautta parresian merkityksen yksilölle poliittisen puheoikeuden merkityksessä sekä parresian, joka on valtasuhteessa tapahtuvaa alemman puhumista ylemmälle. Esitin, että parresia voidaan siis nähdä eräänlaisena poliittisen repämän mahdollistajana saamalla aikaan agonistisen konfrontaation tilanteen. Parresia puheoikeuden merkityksessä liittyy kreikkalaiseen demokratiaan ja sen rakenteeseen. Foucault korostaa, että esimerkiksi Euripideen aikaisessa demokratiassa parresialla oli merkitys poliittisena puheoikeutena ja suoruutena erotettuna sananvapaudesta, joka oli varattu vain tietyille osalle kansasta, eli niin sanottujen etummaisten joukkoon kuuluville. Foucault'n luenta *Ionista* korostaa kuitenkin parresian monipaikkaisuutta ja tapahtumallista luonnetta: Foucault paikantaa parresian sekä institutionaaliseen että ei-institutionaaliseen viitekehukseen. Esitin, että parresiaan kuuluu aina jonkinlainen riski puhujalle, joka voi tarkoittaa esimerkiksi kasvojen menettämistä tai jopa kuolemanvaaraan joutumista.

Toin esille Foucault'n *Ion* luennan kautta parresian kautta hahmottuvan demokratiaakin koskevan kysymyksen: mikä voi taata puheen totuuden ja kenellä on oikeus totuuden

puhumiseen? *Ionin* kautta Foucault tuo esille antiikin jaottelun vallankäytön (*dynasteia*) ja valtiomuodon (*politeia*) välillä. Foucault'n mukaan parresia suorapuheisuutena ja totuuden kertomisena kuuluu dynasteian alueelle. Foucault esittää, että parresia liittyy kysymykseen vallankäytöstä ja siitä, kuinka itse hallitsee itseä ja toisaalta muita. Toin esille, että Foucault jatkoi parresia tarkasteluidensa kautta vallan muotojen sekä valtasuhteiden analyysiä.

Kuvailin työssäni, kuinka parresia problematisoitui antiikissa ja siirtyi politiikan alueelta kohti etiikan aluetta. Parresian voisi tulkita epäpolitisoituvan. Vastoin tätä esitin tutkielmassani, että Foucault ei tulkinnassaan korosta tätä näkökulmaa vaan tuo esille, kuinka eettisellä parresialla on myös poliittisia vaikutuksia. Tulkitsin myös, että Foucault'n tarkastelema poliittinen parresia sisältää myös eettisiä merkityksiä korostamalla subjektin itsesuhdetta ja velvollisuutta kertoa totuus. Toisen varsinaisen luvun loppuosiossa esittelin kyynikoiden parresiaa, jonka kautta Foucault tuo esille parresian kenties radikaaleimman muodon. Esitin, että kyynikoiden parresian radikaalius tulee esille tosiasiaista, että totuuden kertominen muuttuu koskettamaan koko elämää myös materiaalisessa mielessä. Kyynikoiden parresia on jonkinlaista ulkopuolelta tulevaa kritiikkiä yhteiskunnan tapoja, lakeja ja normeja kohtaan niin materiaalisella kuin puhumisen tasolla.

Toisen varsinaisen tutkimuslukuni lopussa jäsentelin parresiassa hahmottuvaa suhdetta puhujan ja kuulijan välillä ja vertasin sitä Foucault'n etiikkaa koskevaan kritiikkiin. Argumentoin, että parresiassa lähtökohtana on subjektien välinen suhde. Vaikka Foucault liittääkin parresian ennen kaikkea kysymykseksi siitä, kuinka subjekti sitoo itsensä totuuteen, niin lähtökohtana on ennen kaikkea aktiivinen itseen kohdistuva toiminta, joka ei olisi olemassa ilman kuulijaa. Parresiaan saattoi liittyä myös ajatus, että voidakseen puhua totta, yksilö tarvitsee toisen ihmisen parresiaa. Ajattelen, että Foucault'n tarkastelu jättää kuitenkin edelleen auki kysymyksiä niistä lähtökohdista, miksi subjekti osallistuu totuuden puhumisen diskurssiin tai mistä parresia kumpuaa, jos se ajatellaan vastarinnan positiona ja eräänlaisena poliittisen repeämän avaamisena.

Osittain Foucault vastaa kysymyksiin korostamalla esimerkiksi parresian kriittistä luonnetta. Johanna Oksalan kritiikkiin yhtyen, väitän, että Foucault'n tarkasteluista jää uupumaan jonkinlaisen toiseuden ulossulkemisen huomiointi. Yksi tutkimuksellinen jatkotehtävä voisikin olla tarkastella kriittisesti Foucault'n oletusta, jonka mukaan vastarinta lähtee suhteesta itseän ja toisaalta sitä, mitä Foucault'lainen etiikka ja parresia voisivat poliittisen vastarinnan alkupisteenä olla.

Kolmannessa varsinaisessa tutkimusluvussani tarkastelin parresian merkityksiä poliittisena käytäntönä ja laajensin kysymystäni siihen, millaisia näkökulmia parresia antaa totuuden puhumisen ja politiikan suhteen tarkasteluun. Nancy Luxonin kautta toin esille, että Foucault'n parresiassa hahmottuvaa subjektia voi luonnehtia ekspressiiviseksi. Parresia siis kyseenalaistaa hierarkkisia positioita poliittisen vallan ja toisaalta politiikan tilaan tulevan puhujan välillä. Luxon argumentoi, että parresian kautta voitaisiin hahmottaa uudestaan kysymystä poliittisesta auktoriteetista ja sitä kautta myös poliittisesta toimijuudesta. Parresiassa korostuu toiminta ja osallistuminen politiikkaan ilman asiantuntijuuden korostusta.

Luxonin ohella tarkastelin Torben Bech Dyrbergin huomioita parresian suhteesta politiikkaan. Dyrbergin kautta esitin, että parresian voidaan ajatella korostavan totuuden puhumista asiana, joka tekee poliittisen vallan tilivelvolliseksi ja toisaalta tuo samalla poliittiseen keskusteluun näkökulman, jonka mukaan poliittinen valta voi puhua totta. Dyrbergin mukaan parresian kautta voidaan hahmottaa maallikoiden ja poliittisten auktoriteettien suhdetta niin, että se ymmärrettäisiin mahdollisemman tasa-arvoisena: parresia tiettyssä mielessä sitoisi sekä maallikot että poliittisen vallan poliittiseen yhteisöön. Parresia avaa siten myös mahdollisuuden tarkastella politiikkaa luottamuksen käsitteen näkökulmasta.

Otin työssäni vertailukohdaksi parresialle Hannah Arendtin totuuden ja politiikan suhdetta koskevan ajattelun sekä Jan-Werner Müllerin määritelmän populimista. Esittelin lyhyesti Arendtin poliittista ajattelua, jossa on kaikuja antiikin tavasta

ymmärtää julkisen sekä yksityisen piiri. Kuvailin Arendtin tapaa hahmottaa kysymys totuuden ja politiikan suhteesta ennen kaikkea totuuden käsitteen kautta. Arendtin jaottelee totuudet rationaalsiin ja faktuaalsiin totuuksiin, joista jälkimmäiset ovat politiikan kannalta keskeisiä. Arendtin mielestä faktuaalisten totuuksien tulisikin olla jonkinlainen perusta politiikalle: viime kädessä poliittinen debatti on kuitenkin mielipiteiden vaihtoa. Esitin, että Arendtin ja Foucault'n lähestymistavat kysymykseen ovat jossain määrin erilaisia: Foucault lähestyy kysymystä totuuden tuottamisen näkökulmasta kiinnittämättä huomiota totuuden luonteeseen tai siihen, mitä ovat totuudet, joiden kanssa politiikan peliä pelataan. Foucault'lle poliittinen debatti ei ole niin tarkkaan rajattu viitekehys kuin julkisen aluetta korostavalle Arendtille. Korostin osiossa, että Foucault vaikuttaisi painottavan enemmän totuuden suhdetta valtaan kuin Arendt, joka esimerkiksi erottaa faktuaalisen totuuden mielipiteestä.

Vertailin Foucault'n parresiaa suhteessa Jan-Werner Müllerin määritelmään populismista ja toin esille, että populismista puuttuu parresiassa korostuva suhde itseen. Parresiassa ei ole myöskään oletusta jonkinlaisesta todesta kansasta, jota puhuja edustaa. Foucault'n mielestä huonossa parresiassa voi olla joitakin populistisia piirteitä kuten puhumisen sitomista yleiseen mielipiteeseen ja siten pyrkimystä miellyttää kuulijoita. Esitin, että Foucault'n kristinuskoa koskevia analyyse seuraten populismissa voidaan nähdä samankaltainen ajatus jonkin toden itsen löytämisestä.

Yhteenvetona voidaan sanoa, että parresia avaa mielenkiintoisia näkökulmia suhteessa keskusteluun esimerkiksi totuuden ja politiikan välisestä suhteesta sekä esimerkiksi kysymykseen politiikan ja etiikan keskinäisestä suhteesta. Jatkotutkimuksen kannalta olisi mielenkiintoista tarkastella parresiaa tarkemmin suhteessa hallinnallisuuden käsitteeseen ja Foucault'n biovaltaa koskeviin tarkasteluihin.

6 LÄHDELUETTELO

Alhanen, Kai (2007): *Käytännöt ja ajattelu Michel Foucault'n filosofiassa*. Helsinki: Gaudeamus.

Allen, Amy (2002), *Power, Subjectivity, and Agency: Between Arendt and Foucault* . International Journal of Philosophical Studies Vol. 10 (2), 131–149. Saatavilla www-muodossa: <http://www.urbanlab.org/articles/Allen%202002%20Power%20Foucault%20and%20Arendt.pdf>

Katsottu 9.5.2018

Arendt, Hannah (2002): *Vita activa*. Tampere: Vastapaino.

Arendt, Hannah (2006) *Truth and Politics. Teoksessa Between past and future : eight exercises in political thought*. New York : Penguin Books, 180–203.

Davidson, I. Arnold (1995) *Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics, and ancient thought* (1994) teoksessa Gutting Gary (toim.) *Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press, 115–140.

Dyrberg, Torben Bech (2014): *Foucault on the Politics of Parrhesia*. Basingstoke, England ; New York : Palgrave Macmillan. Saatavilla www-muodossa:

<https://ebookcentral.proquest.com/lib/jyvaskyla-ebooks/detail.action?docID=1647523>

Katsottu 9.5.2018.

Dreyfus, Hubert L. ja Rabinow, Paul (1983): *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The Univeristy of Chicago Press.

d'Entreves, Maurizio Passerin (2018) "Hannah Arendt", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Saatavilla www-muodossa:

<https://plato.stanford.edu/entries/arendt/>

Epiktetos (1982): *The Discourses: Books III–IV, Fragments; The Encheiridion*. Cambridge, MA : Harvard University Press. Saatavilla [www-muodossa](http://www.muodossa):

<https://helka.finna.fi/Record/helka.2667098>

Katsottu 10.5.2018

Euripides (2007): *Ion*. Esipuhe, käännös ja kommentaari, K.H. Lee. Oxford: Oxford University Press.

Flynn, Thomas (1984): *Foucault as parresiast: his last course at the college de france*. Teoksessa Hames Bernhauer, Rasmussen David (toim.) *The final Foucault*. Cambridge: MIT Press, 102–118.

Fontana Alessandro & Ewald François (2010): Foreword. Teoksessa Frédéric Gros, François Ewald, Alessandro Fontana ja Arnold I. Davidson. *The government of Self and Others, Lectures at the Collège de France 1982–1983*. London: Palgrave Macmillan.

Foucault, Michel (2014): *Itsekniikat*. Teoksessa Defert Daniel, François Ewald ja Jacques Lagrange (toim.): *Michel Foucault: Parhaat*. Käännös Tapani Kilpeläinen, Simo Määttä ja Johan L. Pii. Eurooppalaisen filosofian seura ry: Tampere, 298–330.

Foucault, Michel (2011): *The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II), Lectures at the Collège de France 1983–1984*. Toimittanut Gros Frédéric, François Ewald, Alessandro Fontana ja Arnold I. Davidson. Käännös Graham Burchell. London: Palgrave Macmillan.

Foucault, Michel (2010a): *Turvallisuus, alue, väestö*. Helsinki: Tutkijaliitto.

Foucault, Michel (2010b): *The government of Self and Others, Lectures at the Collège de*

France 1982–1983. Toimittanut Gros Frédéric, François Ewald, Alessandro Fontana ja Arnold I. Davidson. Käännös Graham Burchell. London: Palgrave Macmillan.

Foucault, Michel (2006): *Hermeneutics of the subject. Lectures at the Collège de France, 1981–82*. Toimittanut Gros Frédéric, François Ewald, Alessandro Fontana ja Arnold I. Davidson. Käännös Graham Burchell. Picador: New York.

Foucault, Michel (2005): *Tiedon arkeologia*. Suomentanut Tapani Kilpeläinen. Tampere: Vastapaino.

Foucault, Michel (2001): *Fearless speech*. Toimittanut Joseph Pearson. Los Angeles: Semiotext(e) Saatavilla www-muodossa:
https://monoskop.org/images/b/ba/Foucault_Michel_Fearless_Speech.pdf Vierailtu 1.5.2018

Foucault, Michel (1998a): *Nietzsche, genealogia, historia* teoksessa Mika Ojakangas, Kuparinen Antti ja Hintsu Merja (toim.) *Foucault/Nietzsche*. Käännös Jussi Vähämäki. Helsinki: Tutkijaliitto, 62–104.

Foucault, Michel (1998b): *Seksuaalisuuden historia*. Käännös Kaisa Sivenius. Helsinki: Gaudeamus.

Foucault, Michel (1997a) *Sexuality and Solitude*. Teoksessa Paul Rabinow (toim.) *Michel Foucault. Ethics: Subjectivity and Truth*. Käännös Robert Hurley and others. New York: The New Press, 175–184.

Foucault, Michel (1997b) *The Ethics of the concern of the self as a practice of freedom*. Teoksessa Paul Rabinow (toim.) *Michel Foucault. Ethics: Subjectivity and Truth*. Käännös Robert Hurley and others. New York: The New Press, 281–301.

Foucault, Michel (1997c): *Technologies of the Self*. Teoksessa Paul Rabinow (toim.) *Michel Foucault. Ethics: Subjectivity and Truth*. Käännös Robert Hurley and others. New York: The New Press, 223–251.

Foucault, Michel (1995) *Kant ja moderni filosofia nykyisyyden ontologiana* teoksessa Koivisto Juha, Markku Mäki ja Timo Uusitupa (toim.) *Mitä on valistus?* Tampere: Vastapaino, 248–260.

Foucault, Michel (1984a): *Truth and Power*. Teoksessa Rabinow Paul (toim.): *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 51–75.

Foucault, Michel (1984b): *On the genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*. Teoksessa Rabinow Paul (toim.): *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 340–372.

Foucault, Michel (1984c): *What is Enlightenment?* Teoksessa Rabinow Paul (toim.): *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 32–50.

Foucault, Michel (1983): *Subject and Power*. Teoksessa Hubert L. Dreyfus ja Rabinow Paul (toim.) Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago, 208–226.

Graham, Burchell (2010): *Translator's note*. Teoksessa *The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II), Lectures at the Collège de France 1983–1984*. Toimittanut Gros Frédéric, François Ewald, Alessandro Fontana ja Arnold I. Davidson. London: Palgrave Macmillan. *The government of Self and Others, Lectures at the Collège de France 1982–1983*. Toimittanut Gros Frédéric, François Ewald, Alessandro Fontana ja Arnold I. Davidson. Käännös Graham Burchell. London: Palgrave Macmillan.

Gutting, Gary (2013): "Michel Foucault", The Stanford Encyclopedia of Philosophy

(Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Saatavilla www-muodossa:

<<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/foucault/>> Katsottu 26.9.2017

Hadot, Pierre (1995) *Reflections on the idea of the cultivation of the self*. Teoksessa Hadot, Pierre, Arnold I. Davidson (toim.) *Philosophy as a way of life*. Oxford : Blackwell cop., 206–213.

Helen, Ilpo (2016): *Elämän politiikat*. Helsinki: Tutkijaliitto

Jakonen, Mikko (2009) *Politiikasta filosofiaan ja takaisin*. Tiede ja edistys (4/2009), 310–319.

Kant, Immanuel (2005): *Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus?* Teoksessa Juha Koivisto, Mäki Markku ja Uusitupa Timo (toim.) *Mitä on valistus?* Tampere: Vastapaino, 76–86.

Kannisto, Toni (2014): Kant, Immanuel. LOGOS-ensyklopedia. Saatavilla www-muodossa: <https://filosofia.fi/node/2422> Vierailtu 2.5.2018

Kauppinen, Jari (2007): *Hannah Arendt totuudesta ja valehtelusta politiikassa*. Teoksessa Kimmo Nuotio ja Gylling Heta Aleksandra (toim.) *Oikeus ja politiikka, filosofisia esseitä*. Julkaisusarjassa *Suomalaisen lakimiesyhdistyksen julkaisuja, E-sarja, ISSN 1458-0446; n:o 18*. Helsinki : Suomalainen lakimiesyhdistys.

Koivusalo, Markku (2012): *Kokemuksen politiikka. Michel Foucault'n ajattelujärjestelmä*. Helsinki: Tutkijaliitto.

Laertios, Diogenes (2002) *Merkittävien filosofien elämä ja opit*. Helsinki: Summa.

Lemm Vanessa (2014): *The Embodiment of Truth and the Politics of Community: Foucault and the Cynics* teoksessa Vanessa Lemm ja Vatter E. Miguel (toim.) *The government of life: Foucault, biopolitics, and neoliberalism*. New York : Fordham University Press 2014,

208–223.

Lewis, T. Charlton & Short, Charles (1879): *A Latin Dictionary. Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary* <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0059:entry=ethos> Katsottu 2.5.2018.

Liddell, Henry & Robert Scott (1940): *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Dparrhsi%2Fa> Katsottu 2.5.2018

Luxon, Nancy (2013): *Crisis of authority: politics, trust, and truth-telling in Freud and Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press.

Miller, Peter ja Rose, Nikolas (2010): *Miten meitä hallitaan*. Vastapaino: Tampere.

Müller, Jan-Werner (2017): *Mitä on populismi?* Tampere: Niin & Näin.

Ojakangas, Mika (2013): *The Voice of conscience*. New York: Bloomsbury Academic

Oksala, Johanna (2007): *How to read Foucault*. London: Granta Books.

Oksala, Johanna (2005): *Foucault on freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Oksala, Johanna (2001): Järjen ja tahdon tuolla puolen, etiikan mahdoton subjekti.

Teoksessa Sara Heinämaa ja Oksala Johanna (toim.) *Rakkaudesta toiseen*. Gaudeamus: Helsinki, 54–82.

Olssen, Mark (2003): *Structuralism, post-structuralism, neo-liberalism: assessing Foucault's legacy*. Journal of Education Policy Volume 18, 2003. Saatavilla myös www-

muodossa: https://issuu.com/gfbertini/docs/structuralism__post-structuralism__and_neo-liberal Katsottu 6.5.2018.

Pietarinen, Juhani ja Poutanen, Seppo (1997): *Etiikan teorioita*. Käytännöllisen filosofian julkaisuja Vol 8. Turku: Turun yliopisto.

Paloheimo, Heikki ja Wiberg, Matti (1996): *Politiikan perusteet*. Helsinki: WSOY.

Platon (1990): *Teokset VII*. Helsinki: Otava

Platon (2007): *Valtio*. Helsinki: Otava.

Platon (1999): *Teokset I*. Helsinki: Otava

Pulkkinen, Tuija (1998): *Postmoderni politiikan filosofia*. Helsinki: Gaudeamus

Rabinow, Paul (1984): *Introduction*. Teoksessa Paul Rabinow (toim.) *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 3–29.

Remes, Unto; Oksala, Pellervo; Itkonen-Kaila, Maila ja Thesleff Holger (1999): *Esittelyjä ja selityksiä*. Teoksessa Platon, *Teokset I*. Helsinki: Otava

Stone Brad Elliot, *Subjectivity and truth* (2011): teoksessa Dianna Taylor (toim.) *Michel Foucault: Key concepts*. Durham : Acumen. Saatavilla www-muodossa: <http://web.b.ebscohost.com.ezproxy.jyu.fi/ehost/detail/detail?vid=0&sid=d078214d-0947-48b2-bc11-21f80867451a%40pdc-v-sessmgr01&bdata=JnNpdGU9ZWhvc3QtbGl2ZQ%3d%3d#AN=924390&db=nlebk> Katsottu 1.4.2018

Tenkku, Jussi (2007): *Esittely ja selitykset*. Teoksessa Platon, *Valtio*. Keuruu: Otava, 383–428.

Tiisala, Tuomo (2014): Foucault, Michel. LOGOS-ensyklopedia. Saatavilla www-muodossa: <http://filosofia.fi/node/5351> Vierailtu 26.9.2017

Thucydides (2008): *The history of the Peloponnesian War*. Käännös Richard Crawley. [Auckland, N.Z.] : The Floating Press. Saatavilla www-muodossa: <http://web.b.ebscohost.com.ezproxy.jyu.fi/ehost/detail/detail?vid=0&sid=53079e3c-8ea8-4791-9788-979c5497bc59%40sessionmgr104&bdata=JnNpdGU9ZWhvc3QtbGl2ZQ%3d%3d#AN=314141&db=nlebk> Katsottu 10.5.2018

Velasco, Jesus R (2016): Forging Words. Foucault 13/13. Saatavilla www-muodossa: <http://blogs.law.columbia.edu/foucault1313/2016/02/07/forging-words/> Katsottu 9.5.2018.

Veyne, Paul (1997): *The final Foucault and his ethics*. Teoksessa Arnold Ira Davidson (toim.) *Foucault and his interlocutors*. Chicago: University of Chicago cop., 225–233.

West, David (1996): *An introduction to continental philosophy*. Cambridge: Polity Press.