

# **TOISEKSI TULEMISEN TAITO**

**Etiikka ja vastarinta Michel Foucault'n filosofiassa**

**Antti Sadinmaa  
Pro gradu-tutkielma  
Filosofia  
Yhteiskuntatieteiden  
ja filosofian laitos  
Jyväskylän yliopisto  
syksy 2007**

## **TOISEKSI TULEMISEN TAITO**

### **Etiikka ja vastarinta Michel Foucault'n filosofiassa**

Tekijä: Antti Sadinmaa  
Filosofia  
Pro gradu-tutkielma  
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos  
Jyväskylän yliopisto  
Ohjaaja: Jussi Kotkavirta  
Syksy 2007  
132 s.

Tutkimuksen tehtävänä on tarkastella Michel Foucault'n (1926-1984) etiikkaa suhteessa hänen genealogiseen valta-analytiikkaan. Tarkastelun näkökulma määrittyy vastarinnan käsitteestä käsin, toisin sanoen etiikkaa pyritään tarkastelemaan eräänlaisena vastarinnan muotona, johon liittyy olennaisella tavalla ulkopuolen käsite. Ulkopuoli ei kuitenkaan viittaa mihinkään esidiskursiiviseen vaan pikemminkin siinä on kyseessä vallan dispositiivien tuottama raja, joka on avoin mahdollisille transgressioille.

Tutkielmassa väitetään, että genealogiaan olennaisella tavalla liittyvät nykyisyyden kontingenssin sekä perspektivismiin käsitteet muodostavat eräänlaisen perustan Foucault'n etiikkaan liittyvälle ajatukselle uusien elämisen tyylien luomiselle. Perspektivismiin voi tutkimuksen mukaan katsoa problematisoivan ulkopuolen käsitteen tavalla, joka kieltää kaiken vetoamisen mihinkään esidiskursiiviseen, mutta jättää kuitenkin ulkopuolen mahdollisuuden avoimeksi. Nykyisyyden kontingenssi, sen tekeminen tapahtumaksi, puolestaan voidaan ymmärtää sen tuomisena kosketukseen ulkopuolen kanssa, joka itsessään on tietyn valtajärjestyksen mahdollistamaa, mutta ei kuitenkaan sen määräämää.

Lisäksi tutkielmassa tarkastellaan ulkopuolen käsitettä suhteessa Foucault'n valtakäsitykseen ja argumentoidaan sen puolesta, että valtakäsityksessä tapahtunut siirtymä sodankäynnistä hallinnolliseen valtamalliin voidaan käsittää vapauden muodon ottavan ulkopuolen paluuna Foucault'n ajatteluun. Viime kädessä tässä siirtymässä on kyse vastauksesta kysymykseen ”mistä vastarinta tulee ja miten se on mahdollista?”. Foucault'n valtakäsityksen muutosta tarkastellaan suhteessa sitä heijastaviin Martin Kuschin ja Tuija Pulkkinen Foucault-tulkintoihin. Lisäksi Foucault'n ajatus ulkopuolesta kytketään Gilles Deleuzen ajatukseen radikaalisti määräytymättömästä virtuaalisuudesta.

Ulkopuoleen yhteydessä oleva vastarinta saa lopullisen muotonsa Foucault'n eettisessä pyrkimyksessä luoda uusia subjektiivisuuden muotoja vaihtoehtoina valtastrategioiden penetroimille subjekteille. Ajatus elämästä muovailtavana materiaana uusille olemassaolon tavoille pitää tutkimuksen sisällään ajatuksen radikaalisti määräytymättömästä ulkopuolesta, joka muodostaa eräänlaisen pysyvän vastustuksen lähteen vallan strategisille haltuunottoyrityksille. Tutkielman lopuksi tarkastellaan niin Foucault'ta vastaan esitettyä kritiikkiä kuin hänen merkitystään omalle ajallemme.

**Avainsanat:** Filosofia, valta, etiikka, genealogia, subjekti, Foucault

## SISÄLLYSLUETTELO

<b>FOUCAULT’N TEOKSISTA KÄYTETYT LYHENTEET .....</b>	<b>1</b>
<b>JOHDANTO .....</b>	<b>5</b>
<b>1. GENEALOGIA .....</b>	<b>9</b>
1.1. Foucault, genealogia, historia.....	9
1.2. Tapahtuman kontingenssi .....	19
1.3. Identiteetti, ruumis ja raja.....	27
1.4. Perspektivismi ja ulkopuolen mahdollisuus .....	33
1.5. Totuuden fiktiivisyys ja fiktion totuus.....	40
<b>2. VALTA.....</b>	<b>48</b>
2.1. Vallan luurangot .....	48
2.2. Valta tuottavina suhteina .....	51
2.3. Kaksi Foucault’ta.....	59
2.4. Yksilöiden ortopediasta väestön hallintaan .....	66
2.5. Re/aktiivinen vastarinta? .....	76
<b>3. ETIIKKA .....</b>	<b>86</b>
3.1. Minuustekniikat.....	86
3.2. Matka antiikkiin.....	92
3.3. Itsen ylittäminen .....	99
3.4. Ulkopuoli ja etiikan vapaus .....	106
3.5. Etiikka nykyisyyden kritiikkinä .....	114
<b>LOPUKSI.....</b>	<b>119</b>
<b>LÄHTEET.....</b>	<b>130</b>

# FOUCAULT’N TEOKSISTA KÄYTETYT LYHENTEET

## Monografiat

- TA *Tiedon arkeologia*. Suom. Tapani Kilpeläinen. Vastapaino, Tampere, 2005.  
(Alkuteos: *L’archéologie du savoir*. Gallimard, Paris, 1969.)
- TR *Tarkkailla ja rangaista*. Suom. Eeva Nivanka. Otava, Helsinki, 2000.  
(Alkuteos: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard, Paris 1975.)
- TT ”Tiedontahto”. Teoksessa *Seksuaalisuuden historia I-III*. Suom. Kaisa Sivenius. Gaudeamus, Helsinki, 1998.  
(Alkuteos: *Histoire de la sexualité I: La volonté du savoir*. Gallimard, Paris 1975.)
- NK ”Nautintojen käyttö”. Teoksessa *Seksuaalisuuden historia I-III*. Suom. Kaisa Sivenius. Gaudeamus, Helsinki, 1998.  
(Alkuteos: *Histoire de la sexualité II: L’usage des plaisirs*. Gallimard, Paris 1984)
- HI ”Huoli itsestä”. Teoksessa *Seksuaalisuuden historia I-III*. Suom. Kaisa Sivenius. Gaudeamus, Helsinki, 1998.  
(Alkuteos: *Histoire de la sexualité III: Le souci de soi*. Gallimard, Paris 1984)

## Artikkelit, esseet, luennot ja haastattelut

- B/P ”Body/Power”. Teoksessa *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972–1977*. Toim. Colin Gordon, käänt. Colin Gordon. Harvester Press, Brighton, 1980, 55 – 62.
- CQP ”Clarifications on the Question of Power”. Teoksessa *Foucault Live. Collected Interviews 1961–1984*. Toim. Sylvère Lotringer. Käänt. Lysa Hochroth ja John Johnston. Semiotext(e), New York, 255–263.

- ECSPF "The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom. Teoksessa *Ethics, Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault 1954–1984*. Toim. Paul Rabinow. Penguin Books, London, 2000, 281–301.
- EP "The Eye of Power". Teoksessa *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972–1977*. Toim. Colin Gordon, käänt. Colin Gordon. Harvester Press, Brighton, 1980, 146–165.
- FWL "Friendship as a Way of Life". Teoksessa *Ethics, Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault 1954–1984*. Toim. Paul Rabinow. Penguin Books, London, 2000, 135–140.
- HN "Human Nature: Justice versus Power". Teoksessa *Foucault and His Interlocutors*. Toim. Arnold I. Davidson. University of Chicago Press, Chicago, 1997, 107–145.
- HS "History of Sexuality". Teoksessa *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972–1977*. Toim. Colin Gordon, käänt. Colin Gordon. Harvester Press, Brighton, 1980, 183–193.
- IMF "Interview with Michel Foucault". Teoksessa *Power. Essential Works of Foucault 1954–1984*. Toim. James Faubion. Penguin Books, London, 2000, 239–297.
- IP "Intellectuals and Power". Teoksessa *Language, Counter-memory, Practice. Selected Essays and Interviews*. Toim. D.F. Bouchard. Cornell University Press, Ithaca, 205–217
- LD *L'Ordre du discours*. Gallimard, Paris, 1971.
- LIM "Lives of Infamous Men". Teoksessa *Power. Essential Works of Foucault 1954–1984*. Toim. James Faubion. Penguin Books, London, 2000, 157–175.
- MAW "Madness, the Absence of Work". Teoksessa *Foucault and His Interlocutors*. Toim. Arnold I. Davidson. University of Chicago Press, Chicago, 1997, 97–104.
- NFM "Nietzsche, Freud, Marx". Teoksessa *Aesthetics, Method, and Epistemology. Essential Works of Foucault 1954–1984*. Toim. James Faubion. Penguin Books, London, 2000, 269–278.
- NGH "Nietzsche, genealogia, historia". Teoksessa *Foucault/Nietzsche*. Toim. Mika Ojakangas, Antti Kuparinen ja Merja Hintsa. Suom. Jussi Vähämäki. Tutkijaliitto, Helsinki, 2003, 63–107.

- OGE “On the Genealogy of Ethics”. Teoksessa *Ethics, Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault 1954–1984*. Toim. Paul Rabinow. Penguin Books, London, 2000, 253–280.
- QM ”Questions of Method”. Teoksessa *Power. Essential Works of Foucault 1954–1984*. Toim. James Faubion. Penguin Books, London, 2000, 223– 238.
- OP “On Power”. Teoksessa *Michel Foucault. Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings 1977–1984*. Toim. Lawrence D. Kritzman. Käänt. Alan Sheridan et al. Routledge, New York, 1988, 96–110.
- PAWS “Passion According to Werner Schroeter”. Teoksessa *Foucault Live. Collected Interviews 1961–1984*. Toim. Sylvère Lotringer. Käänt .Lysa Hochroth ja John Johnston. Semiotext(e), New York, 313–334.
- PPP “Polemics, Politics and Problematization”. Teoksessa *Ethics, Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault 1954–1984*. Toim. Paul Rabinow. Penguin Books, London, 2000, 111-119.
- PrT ”Prison Talk”. Teoksessa *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972–1977*. Toim. Colin Gordon, käänt. Colin Gordon. Harvester Press, Brighton, 1980, 37–54.
- PT “Preface to Transgression”. Teoksessa *Aesthetics, Method, and Epistemology. Essential Works of Foucault 1954–1984*. Toim. James Faubion. Penguin Books, London, 2000, 69–87.
- RAUN ”Revolutionary Action: Until Now”. Teoksessa *Languange, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*. Toim. Donald Bouchard. Cornell University Press, New York, 1977, 218–235.
- RH ”Return to History”. Teoksessa *Aesthetics, Method, and Epistemology. Essential Works of Foucault 1954–1984*. Toim. James Faubion. Penguin Books, London, 2000, 419–432.
- RM “Return of Morality”. Teoksessa *Foucault Live. Collected Interviews 1961–1984*. Toim. Sylvère Lotringer. Käänt .Lysa Hochroth ja John Johnston. Semiotext(e), New York, 1996, 465–473.
- SP “Subject and Power”. Teoksessa *Power. Essential Works of Foucault 1954–1984*. Toim. James FaubFion. Penguin Books, London, 2000, 326–364.
- SPPI “Sex, Power and Politics of Identity”. Teoksessa *Ethics, Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault 1954–1984*. Toim. Paul Rabinow. Penguin Books, London, 2000, 163–173.

- SPS "Structuralism and Post-structuralism". Teoksessa *Aesthetics, Method, and Epistemology. Essential Works of Foucault 1954–1984*. Toim. James Faubion. Penguin Books, London, 2000, 431–458.
- ST "Subjectivity and Truth". Teoksessa *Ethics, Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault 1954–1984*. Toim. Paul Rabinow. Penguin Books, London, 2000, 87–92.
- STP *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France, 1977-78*. Toim. Arnold I. Davidson. Käänt. Graham Burchell. Palgrave MacMillan, New York, 2007.
- T&P "Truth and Power". Teoksessa *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972–1977*. Toim. Colin Gordon, käänt. Colin Gordon. Harvester Press, Brighton, 1980, 109–133.
- TJF "Truth and Juridical Forms". *Power. Essential Works of Foucault 1954-1984*. Toim. James Faubion. Penguin Books, London, 2000, 1–89.
- TL "Two Lectures". Teoksessa *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972–1977*. Toim. Colin Gordon, käänt. Colin Gordon. Harvester Press, Brighton, 1980, 78–108.
- TP "Theatrum Philosophicum". Teoksessa *Aesthetics, Method, and Epistemology. Essential Works of Foucault 1954–1984*. Toim. James Faubion. Penguin Books, London, 2000, 341–368.
- TS "Technologies of the Self". Teoksessa *Ethics, Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault 1954–1984*. Toim. Paul Rabinow. Penguin Books, London, 2000, 223–252.
- WC "What is Critique?". Teoksessa *The Politics of Truth*. Toim. Sylvere Lotringer & Lysa Hochroth. Semiotexte, USA, 1997, 23–82.
- WE "What is Enlightenment?". Teoksessa *Ethics, Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault 1954–1984*. Toim. Paul Rabinow. Penguin Books, London, 2000, 303–320.

## JOHDANTO

Michel Foucault'n filosofiaa on yleisesti tapana jäsentää jakamalla se yhtäältä arkeologiseen ja genealogiseen kauteen tai puhumalla näiden kahden lisäksi myös etiikasta eräänlaisena kolmantena vaiheena hänen työlleen. Kuten Tuija Pulkkinen on huomauttanut, tätä jakoa arkeologiseen ja genealogiseen vaiheeseen on perusteltu metodologisella katkoksesta, jonka tuloksena Foucault siirtyi diskursiivisten muodostelmien analyysistä tiedon ehtoja tuottaviin materiaalistien valtakäytäntöjen tarkasteluun. Pulkkinen mukaan tämä jaottelu on kuitenkin ongelmallinen sillä, se ei huomioi sitä kuinka Foucault kiinnitti huomiota tiedon ehtojen muodostumiseen jo arkeologisella kaudellaan ja siten kyseessä ei ole kaksi toisistaan kokonaan erillistä metodologiaa. (Pulkkinen 2003, 92–93.)

Arkeologiaan ja genealogiaan perustuvan jaottelun lisäksi Foucault'n tuotannosta on myös eroteltu ns. eettinen kausi kokonaan omaksi alueekseen. Eettisellä käänteellä tarkoitetaan Foucault'n viimeisiä kirjoituksia, jotka käsittelevät niin antiikin seksuaalietiikkaa sekä siihen liittyviä yksilöiden vapaaehtoisesti omaksumia tapoja rakentaa itseään oman käyttäytymisensä moraalisisubjekteina. Foucault'n huomion siirtymistä modernin vallan kysymyksistä antiikin minuustekniikoihin on tulkittu niin ”subjektiin otetun perspektiivin vaihdoksena (Oksala 2002, 17)”, ”täydennyksenä hänen aiempiin kirjoituksiin (Pere 1999, 65)” kuin ”koko hänen ulkoisten voimien vastakkainasettelulle perustuvan valtateoriansa hylkäämisenä (Ojakangas 199, 66).” Jotkut ovat pitäneet sitä jopa ihmisen kuolemaa julistaneen Foucault'n ”kääntymisenä” aiemmin vastustamansa humanismin kannattajaksi (Wolin 2006). Tulkintojen moninaisuus ei ole sattumaa, sillä Foucault'n myöhäistuotanto vaikuttaa muodostavan kummallisen poikkeaman suhteessa hänen aiempiin kirjoituksiinsa. Ensinnäkin siinä on kyse huomattavan pitkän ajanjakson ottamisesta tarkastelun keskiöön, ulottuen antiikin Kreikasta keskiajan kristillisyyden kautta valistuksen ajan alkuun. Lisäksi se – vallan ja tiedon yhteenliittymien seikkaperäisen analyysin sijaan – keskittyy lähes poikkeuksetta subjektin ja erilaisten elämisen mahdollisuuksien muotojen luomisen ympärille.

Tämän pro gradu-työn tarkoituksena onkin tarkastella Foucault'n etiikkaa ennen kaikkea suhteessa yhtäältä hänen aiempiin kirjoituksiinsa vallasta ja vastarinnasta sekä toisaalta



hänen genealogiseen viitekehukseensä. Kyseessä on sen kehityskulun jäljittäminen, joka alkaa kurivallan analyyseista ja kulkee hänen viimeisiin kirjoituksiinsa saakka. Mielestäni Foucault'n etiikkaa ei kuitenkaan voida pitää minään radikaalina irtiottona hänen aiempiin kirjoituksiinsa vaan sen ilmaantumisen tausta voidaan paikallistaa Foucault'n 1970-luvun loppupuoliskolla muovaamaansa hallinnon käsitteeseen. Toisin kuin esimerkiksi edellä mainitsemani Ojakangas väittää, etiikassa ei mielestäni ole kyseessä voimien vastakkainasettelulle perustuvan valtakäsityksen hylkääminen vaan sen uudelleenmuotoilu.

Tarkastelen etiikan syntyä ennen kaikkea Foucault'n valtakäsityksessä tapahtuvan muutoksen mahdollistamana vastarinnan muotona. Samalla etiikassa on kyse myös ulkopuolen ja rajojen sekä transgression tulemisesta mahdolliseksi, toisin sanoen pyrin osoittamaan kuinka etiikan kantavana ajatuksena on yhteyden muodostamisesta ulkopuoleen ja pyrkimyksestä mahdollistaa sellaisten olemisen tyylien luominen, joka saa alkunsa historiallisesti määräytyneestä valtasuhteiden kokonaisuudesta, mutta jonka tulos ei milloinkaan palaudu nykyisyyteen vaan on luonteeltaan täysin ennakoimatonta. Kuten tulen argumentoimaan, tämä tulkinta tuo samalla Foucault'n mielenkiintoisella tavalla lähelle Gilles Deleuzen filosofiaa ja näkemykseni mukaan tämä läheisyys, kaikista jännitteistään huolimatta, muodostaa pohjan hyvinkin hedelmälliselle jatkotutkimukselle.

Työn ensimmäisessä osassa käsittelen Foucault'n genealogiaa sekä siihen liittyviä ajatuksia historiasta, alkuperästä identiteetistä sekä perspektivismistä. Tarkastelen aluksi genealogiaa suhteessa historian tutkimukseen sekä sen syntyä eräänlaisena vastareaktiona niin strukturalismille kuin ”perinteiselle” historiankirjoitukselle, jonka jälkeen pyrin esittelemään lyhyesti joitain genealogian ydinkohtia. Lopuksi tarkastelen genealogista perspektivismiä sekä siihen liittyvää ajatusta ulkopuolesta. Jos kaikki on viime kädessä sidoksissa johonkin perspektiiviin, mihin nämä perspektiivit oikein suuntautuvat? Tämä kysymys on mielestäni Foucault'n yhteydessä olennainen, sillä ajatus ulkopuolesta on tärkeä hänen vastarintakäsityksensä ymmärtämisen kannalta. Tämä ulkopuoli ei kuitenkaan ole luonteeltaan esidiskursiivinen vaan pikemminkin jatkuvassa historiallisen muotoutumisen tilassa. Lopuksi käsittelen genealogiaa eräänlaisena totuusefektejä tuottavana fiktiona, jonka tarkoituksena on tuottaa repeämiä nykyisyyteen.

Toisessa kappaleessa tarkastelen Foucault'n valtakäsitystä ja pyrin osoittamaan kuinka Foucault'n käsitys vallasta muuttuu 1970-luvun kuluessa. Kiinnitän huomiota tämän siirtymän taustalla oleviin historiallisiin ja käsitteellisiin tekijöihin ja pyrin tarkastelemaan sen valossa Tuija Pulkkisen Martin Kuschia vastaan esittämää kritiikkiä, joka mielestäni tekee muutamia hieman ongelmallisia oletuksia suhteessa Foucault'n myöhäistuotantoon, koskien erityisesti hänen artikkeliaan "Subject and Power". Pulkkisen mukaan tässä artikkelissa ilmaistu valtakäsitys vaikuttaa oletettavan jonkinlaisen transsendenttisen subjektin olemassaolon sekä lähentää Foucault'ta liaksi perinteiseen liberaaliin valtakäsitykseen. Oma käsitykseni asiasta on lähestulkoon päinvastainen ja pyrin osoittamaan kuinka kyseinen artikkeli on tulosta pyrkimyksestä historialliseen tarkkuuteen ja ulospääsyyn siitä käsitteellisestä umpikujasta, johon Foucault'n aiempi valtakäsitys oli hänet johtanut. Tällä umpikujalla tarkoitan ennen kaikkea genealogia-luvussa esittelemäni virtuaalisen ulkopuolen peittymistä vallan dispositiivien alle ja siitä seuraavaa vastarinnan reaktiivisuutta. Lopuksi esitän kuinka siirtymä hallinnointiin mahdollistaa yhtäältä radikaalisti määrätymättömän ulkopuolen paluun Foucault'n filosofiaan sekä subjektivaation akselin tulemisen teoreettisen analyysin osaksi. Tämä samalla tekee ymmärrettävämmäksi Foucault'n huomion vaihtumisen vallan subjekteja tuottavista mekanismeista subjektien aktiiviseen itsesuhteeseen.

Kolmannessa kappaleessa otan viimein Foucault'n etiikan käsittelyyn. Aluksi esitän muutamia yleisiä huomioita koskien muutamia etiikan peruskäsitteitä sekä Foucault'n tapaa tulkita antiikin kirjoituksia. Tämän jälkeen pyrin osoittamaan kuinka etiikassa ei ole kyse subjektin paluusta vaan pikemminkin subjektivaatiosta ilman mitään foundationaalista subjektia. Tämä on mielestäni tärkeä huomio, sillä se samalla mahdollistaa etiikkaan liittyvän antihumanistisen vapauskäsityksen ymmärtämisen. Lopuksi pyrin kytkemään yhteen niin genealogia-kappaleessa esittämäni ajatukset ulkopuolesta kuin valta-osiossa jäljittämäni käsitteellisen muutoksen Foucault'n valta-analytiikassa ja tarkastelen etiikasta vastarintana, jonka muoto on transgressiivis-refleksiivinen ja jonka ontologisena edellytyksenä on virtuaalinen ulkopuoli, joka mahdollistaa niin vallitsevien olemassaolon tyylien hylkäämisen kuin nykyisyyttä määrittäville dispositiiville vieraiden tyylien luomisen..

Aivan työni lopuksi pyrin tarkastelemaan Foucault'n myöhäistuotantoa "nykyisyyden pysyvänä kritiikkinä" ja vastaamaan häntä vastaan esitettyyn antinormatiivisuus-kritiikkiin,

jonka yhtenä tunnetuimmista esittäjistä voidaan pitää Nancy Fraseria. Vaikka puolustankin Foucault'ta Fraserin kritiikkiä vastaan, pyrin silti tuomaan esille joitain hänen etiikkaansa liittyviä ongelmallisia kohtia. Yhtäältä Foucault vaikuttaa jättävän auki yhdessä toimimisen mahdollisuuden eikä hän juurikaan keskity kysymykseen siitä, millainen kollektiivinen toiminta voisi ottaa lähtökohdakseen moninaisuuden kollektiivisen identiteetin sijaan. Tämän lisäksi Foucault'n pyrkimys luoda nykyisyyden ontologiaa voidaan kääntää myös häntä itseään vastaan. Missä määrin Foucault on vielä ajankohtainen? Missä määrin oma nykyisyytemme eroaa Foucault'n vastaavasta? Tarkastelen vielä lopuksi tätä kysymystä vertaamalla Foucault'ta Gilles Deleuzen esittämään näkemykseen kontrollista kurinpidon korvaavana vallan muotona.

Foucault'ta käsittelevät kommentaarit ovat yleensä keskittyneet perinteisesti hänen valtakäsityksensä ympärille, mutta viime aikoina myös hänen etiikkansa on saavuttanut suurempaa suosiota Foucault -tutkimuksen piirissä. Esimerkiksi Suomessa etiikkaa on tarkasteltu niin estetiikan (Seppä 2003) kuin fenomenologian (Oksala 2002) näkökulmasta. Viimeaikaisessa ulkomaisessa Foucault-tutkimuksessa etiikkaa on pyritty painottamaan myös omana itsenäisenä tutkimusalueena, vaihtoehtona perinteiselle normatiiviselle etiikalle (O'Leary 2002). Huolimatta näiden teosten pääosin korkealaatuisesta sisällöstä, ne eivät kuitenkaan kiinnitä huomiota siihen kehityskulkuun, joka mahdollistaa etiikan synnyn eivätkä analysoi kovinkaan yksityiskohtaisesti sen suhdetta Foucault'n 1970-luvun valtaa koskeviin kirjoituksiin. Mielestäni tämän sisäisen liikkeen havaitseminen on kuitenkin olennaista, sillä se yhtäältä sitoo Foucault'n myöhäistuotannon hänen aiempien kirjoitustensa asettamaan ”kontekstiin” sekä toisaalta paljastaa eräitä mielenkiintoisia lankoja hänen ajattelussaan, jotka mielestäni ovat yksityiskohtaisemman tutkimisen arvoisia.

# 1. GENEALOGIA

*Meidän yhteiskuntaamme vaivaa hyvin kummallinen ja paradoksaalinen sairaus, jolle emme ole vielä löytäneet nimeä. Tällä mielen sairaudella on erittäin mielenkiintoinen oire, nimittäin se, että sairaus itse syntyi omasta oireestaan.*

Michel Foucault (HN, 140, käänös AS.)

*Tiedon voima ei ole sen totuudessa, vaan sen iässä, siinä, miten se on muuttunut lihaksi ja vereksi, siinä, että se on elämänehto.*

Friedrich Nietzsche (1972, 107.)

## 1.1. Foucault, genealogia, historia

Aluksi on syytä tehdä muutama käsitteellinen tarkennus. Ensinnäkin ymmärrän genealogian varsin laajahkossa merkityksessä Foucault'n nietzscheläisesti vaikuttuneena metodologisena viitekehyksenä, jonka asettamissa puitteissa hän pyrkii tarkastelemaan todellisuuden rakentumista historiallisen kamppailun tuloksena. Genealogiassa ei ole kyse mistään rajusta metodologisesta katkoksesta arkeologiaan vaan pikemminkin arkeologian paikantamien ei-diskursiivisten tekijöiden positiivisten vaikutusten ottamista tarkastelun lähtökohdaksi.<sup>1</sup> Toiseksi itse genealogian käsite on peräisin Friedrich Nietzscheltä, mutta en tule kiinnittämään juurikaan huomiota Foucault'n Nietzsche-tulkinnan uskollisuuteen tässä asiassa. Mielestäni kysymys siitä, missä määrin Foucault onnistuu tavoittamaan sen merkityksen, jossa Nietzsche käyttää genealogian käsitettä, olisi aihe kokonaan omalle työlleen.<sup>2</sup> Lisäksi Foucault ei itse pitänyt juurikaan tärkeänä klassikkojen tulkittamista pysymällä uskollisena tekijän alkuperäiselle käsitykselle. Sen sijaan hänelle oli tärkeämpää käyttää niitä tietoisesti ”väärin”:

---

<sup>1</sup> Foucault korosti jo ”arkeologisella kaudellaan” ei-diskursiivisten tekijöiden muotoilevan diskursia sisältymättä implisiittisesti itse diskursiin tai olematta mitään sille ulkopuolista (ks. esim. TA, 92). Mielestäni genealogia voidaan ymmärtää yrityksenä tavoittaa näiden tekijöiden positiivisuus, niiden tuottavat vaikutukset.

<sup>2</sup> Foucault'n ja Nietzschin genealogioiden välisestä suhteesta katso Rahkola 2003, 41–44. Rahkolan mukaan Foucault ylitulkitsi Nietzscheä ja liioittelee hänen historiakäsityksensä tapahtunutta siirtymää teosten *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle* sekä *Moraalin alkuperästä* välillä. Tätä voidaan pitää yhtenä ominaispiirteinä Foucault'n tavalle käyttää muita ajattelijoita ajatuksiensa tukena. Foucault'n esittämät tulkinnat eivät kuitenkaan ole välttämättä ”väärää”, joskin hyvin usein liioiteltuja. Sen sijaan, että kysyttäisiin kuinka uskollinen Foucault on jollekin tietylle ajattelijalle tai tapahtumalle omissa tulkinnoissaan, on mielestäni kuitenkin hedelmällisempää kysyä minkä johdosta Foucault esittää niitä tulkintoja kuin mitä esittää. Esimerkiksi Nietzschin tapauksessa – kuten Rahkola toteaa – Foucault'n motiivina katkoksen dramatisoinnille on etäisyydenotto Nietzschin monumentaaliseen ja antikvaariseen historiaan, jotka vaikuttavat olevan osittaisessa ristiriidassa genealogisen historiankäsityksen ytimettömyyden kanssa.

Minusta on mielekästä hyödyntää niitä kirjoittajia joista pidän. Ainoa perusteltu tapa osoittaa kunnioitusta vaikkapa Nietzscheen ajatuksille on käyttää niitä, muotoilla ne uudelleen, saada ne valittamaan ja protestoimaan. Ja kysymys siitä olenko kommentaattorien mielestä uskollinen Nietzscheelle vai en, ei todellakaan kiinnosta minua. (PrT, 53–54, käännös AS.)

Vuonna 1971 ilmestynyt artikkeli *Nietzsche, genealogia, historia* on ensimmäinen kirjoitus, jossa Foucault eksplisiittisesti tuo esiin omaa genealogista metodologiaansa verhoamalla sen Nietzsche-tulkinnan muotoon. Foucault'n mukaan genealogia suuntautuu kohti historiaa, mutta ei etsi sieltä mitään alkuperää vaan moninaisia toisilleen vastakkaisia ja ristiriitaisia ilmaantumisia (entstehung) ja polveutumisia (herkunft). Ilmaantuminen on yhtäältä ilmestymistä ja toisaalta herruuden saavuttamista historiallisessa kamppailussa. Sen analyysi on näin ollen heterogeenisten ja hajautuneiden tekijöiden jäljittämistä, jotka toimivat katalyytteina prosessissa, jonka tuloksena jokin tietty ajatustapa, instituutio tai idea saavuttaa itsestäänselvyyden ja luonnollisuuden.

Ilmaantumisen analyysi ei kuitenkaan ole täydellistä ilman polveutumisen käsitettä. Polveutuminen liittyy ryhmään kuulumiseen. Sen analyysi ei pyri löytämään yleisiä lajiominaisuuksia vaan tapoja, joilla erilaiset ainutkertaiset ja yksilöllisyyttä halkovat merkit risteytyvät keskenään. Polveutumisen analyysi kohdistuu siis syntytapaan ja sen tehtävänä on Foucault'n mukaan osoittaa ”heterogeenisuutta siinä mikä kuviteltiin yhteneväiseksi itsensä kanssa” ja siten mahdollistaa Minän hajottaminen tuomalla esiin ”tuhansia nyttemmin kadonneita tapahtumia”. (NGH, 72–75.) Foucault ei pidä edes ruumista irrallisena historiallisesta polveutumisesta vaan asettaa sen analyysinsä keskiöön ja korostaa ruumiin olevan viime kädessä historian muovaama ”kielen merkitsemien tapahtumien kaivertama pinta”, jonka historisiteetin genealogia ottaa tehtäväkseen osoittaa. (NGH, 78.)

C.G. Pradon (2000, 36) mukaan polveutumisen analyysin tehtävänä on ymmärtää alkujen kirjavuutta. Ilmaantumisen analyysi kohdistuu puolestaan erilaisiin tulemisen prosesseihin, joilla Foucault tarkoittaa yhtäältä niin jonkin ilmaantumista faktuaalisesti olevaksi tiedon kohteeksi kuin sitä historiallista kamppailua, jonka muodossa ilmaantuminen tapahtuu. Nämä kaksi analyysin muotoa täydentävät Pradon mukaan toisiaan ja mahdollistaa siten synnyn taustalla niin vaikuttavan moninaisuuden (originative diversity) kuin tämän moninaisuuden mahdollistamien yhteenliittymisten tapojen ottamisen ymmärryksen

kohteeksi. Voidaankin sanoa, että Foucault korvaa näillä kahdella analyysin muodolla alkuperän ja homogeenisen jatkuvuuden käsitteisiin perustuvan tavan tarkastella historiaa ja pyrkii siten tarkastelemaan asioita vailla mitään viittauksia ajassa samana säilyviin identiteetteihin:

[A]lkuperän etsiminen on yritys löytää uudelleen ”se, mikä jo oli”, itseään täydellisesti vastaavan kuvan ”itsessään”; se merkitsee kaikkien odottamattomien tapahtumien, kaikkien juonien ja naamioitumisten pitämistä sivuseikkoina; se yrittää poistaa kaikki naamiot paljastaakseen lopulta ensimmäisen identiteetin. Entä jos genealogi mieluummin kääntää korvansa kuunnellakseen historiaa kuin lisää uskoa metafysiikkaan, mitä hän silloin oppii? Hän saa tietää, että asioiden takaa löytyy ”täysin toinen asia”: ei niiden ajaton ja olemuksellinen salaisuus vaan se salaisuus, että niillä ei ole olemusta tai että niiden olemus on kokoonpantu pala palalta osista, jotka ovat niille itselleen vieraita. (NGH, 68.)

Genealogian ytimettömyyttä voidaan ajatella tonaalisuuden ja atonaalisuuden käsitteiden kautta. Tonaalisuudella tarkoitetaan yleisesti musiikin teoriaa, joka määrittelee eri sävelten korkeuden suhteessa johonkin ensisijaiseen tonaaliseen keskukseen, toisin sanoen tonaalisuudessa sävelen paikka määrittäytyä aina hierarkkisessa suhteessa johonkin samana pysyvään pohjavireeseen (overtone). Genealogiaa on puolestaan ”atonaalista” siinä mielessä, että se ei tukeudu mihinkään kiinteinä pysyviin vakioihin tai jatkuvuuksiin vaan pyrkii pikemminkin vapauttamaan samuuden ja harmonian naamioiman, perustavaa laatua olevan ”asioiden riitasointuisuuden ja yhteensopimattomuuden (Emt., 69).” Sen olennaisena sisältönä on vastakkaisuus kaikelle alkuperän etsimiselle. Foucault nostaa esille Nietzscheä kolme historiallisen aistin käyttötapaa, joiden perustana on vastakkaisuus alkuperälle. Nämä genealogian modaliteetit ovat todellisuuden parodioiminen, identiteetin hajottaminen sekä tiedon subjektin uhraus (NGH, 99–106; katso myös Prado 2000, 42–43).

Todellisuuden parodioiminen on vastakkaista historialle muistamisena (NGH, 99). Siinä essentialististen ideoiden rinnalle pyritään tuomaan vaihtoehtoisia identiteettejä, joiden tarkoituksena ei suinkaan ole pitää yllä ajatusta historian läpi kulkevasta transsendentista tai muuttumattomasta perustasta vaan pikemminkin hajottaa käsityksemme nykyisyydestä asettamalla sen synty erilaisiin, toinen toistaan ironisempiin juonikuvioihin. Tutkimuksissaan Foucault pyrkii esimerkiksi osoittamaan kuinka niin raakojen kuolemantuomioiden katoamisen kuin seksuaalisen emansipaation taustalta ei välttämättä

löydykään historiallista kehitystä kohti humanitaarisuutta kuin pyrkimys uudenlaiseen ja entistä tiukempaan kontrolliin.

Identiteetin hajottaminen (vastakohtana historialle tradition jatkuvuutena) puolestaan tähtää identiteettien purkamiseen osoittamalla kuinka olemassa olevissa identiteeteissämme ei ole mitään luonnollista. Genealogia pyrkii identiteetin kiihkeään hävittämiseen, sen tarkoituksena on tehdä näkyviksi kaikki lävitsemme kulkevat epäjatkuvuudet ja paljastaa ne ”heterogeeniset järjestelmät, jotka – minämme naamioimina – kieltävät meiltä kaiken identiteetin (emt., 102–103).” Siinä missä historian parodinen käyttö pyrkii nyrjäyttämään nykyisyyden sijoiltaan tuottamalla sen synnystä lukuisia ironisia tulkintoja, pyrkii historian hajottava käyttö puolestaan osoittamaan kuinka vallitsevat identiteetit eivät sisällä mitään ajassa samana pysyvää ydintä vaan sen sijaan niiden tarkastelu paljastaakin ”moninaisten, erillisten ja yhteenkään synteisiin alistumattomien elementtien monimutkaisen järjestelmän (emt., 102).”

Historian kolmas käyttötapa, tiedon subjektin uhraaminen, asettuu puolestaan tiedon objektiivisuutta vastaan. Historiatieteen tuottama tieto vaikuttaa neutraalilta, mutta sen neutraalius on vain naamio, joka kätkee alleen piilotettuja ja alhaisia intressejä. Tämän kaiken totuuden tavoittelun taustalla olevan tiedontahdon analyysi puolestaan paljastaa kuinka ”[...] ei ole olemassa tietoa, joka ei perustu epäoikeudenmukaisuuteen ja kuinka tiedolla itsellään ei ole oikeutta totuuteen tai toden perustaan (emt., 104)”. Historian uhraava käyttötapa osoittaa myös kuinka tiedontahto ei lähesty universaalia totuutta vaan pikemminkin tiedon subjektin itsensä tuhoa:

[tiedontahto] ei tarjoa ihmiselle luotettavaa ja selkeää luonnon herruutta; päinvastoin se ei lakkaa moninkertaistamasta riskejä; kaikkialla se lisää vaaroja; se kaataa illusorisia suoja-aitoja; se lyö hajalle subjektin ykseyden; se päästää siinä irti kaiken sen, mikä on omiaan hajottamaan tai tuhoamaan sen. (Emt., 014)

Yhteenvetona voidaan todeta, että Foucault’n Nietzscheä poimimista genealogian teemoista välittyy kuva genealogiasta niin jatkuvuuden käsitteen, ylihistoriallisten olemusten kuin tiedon objektiivisuuden kritiikkinä. Lisäksi voidaan havaita kuinka paljon Foucault’n Nietzsche-tulkinta jo ennakoii hänen myöhempiä kirjoituksiaan vallan ja tiedon

välisestä suhteesta sekä seksuaalisuudesta valtasuhteiden rakentaman keinotekoisien identiteetin olennaisena osana.

Käsittelen myöhemmin tässä luvussa kaikkia näitä genealogian kolmea modaliteettia. Näkemykseni mukaan genealogian osoittamaa vastakkaisuutta jatkuvuutta korostavaan historiaan voidaan pitää tapahtuman ensisijaisuuden puolustamisena sellaisia selitysmalleja vastaan, jotka korostavat yksinkertaista kausaalisuutta tai teleologista selittämistä. Identiteettiä vastaan esitetty kritiikki puolestaan voidaan ymmärtää itsen moneuden asettamisena itseidenttisyyttä vastaan, toisin sanoen luopumisena transsendentista subjektista jollain tapaa historialle ”ulkoisena” oliona. Samalla kyseessä on myös ruumiin hylkääminen ylihistoriallisena vakiona ja sen niveltymisen osaksi historiallisesti muuttuvia valtajärjestelmiä. Lisäksi genealogia tiedon kritiikkinä asettuu objektiivisuuden käsitettä vastaan osoittamalla kuinka tieto on aina sidoksissa tiettyyn historiallisesti rakentuneeseen perspektiiviin. Tähän liittyen genealogialle on ominaista irreaalinen konstruktivismi, jonka mukaan niin tiedon kohteet kuin sen subjektitkin eivät ole mitenkään annettuja vaan pikemminkin sosiaalis-historiallisesti määräytyneitä.

Viime kädessä kaikille näille eri genealogian modaliteeteille on ominaista niiden hyökkäys Samuuden ylivaltaa vastaan Eron ja singulaarisuuksien vapauttamisen nimissä. Genealogian tavoitteena on toisin sanoen tuottaa sirpaloitunut kuva niin menneestä kuin nykyisyydestä ja avata samalla uusia toiminnan mahdollisuuksia nykyhetkeen, jota luonnehtii radikaali kontingenssi. Tämä ajatus on mielestäni tärkeä, sillä se esiintyy implisiittisenä mutta kantavana teemana niin Foucault’n 1970-luvun tuotantoa dominoivassa tieto/valta-analytiikassa kuin myöhemmässä subjektin hermeneutiikassakin. Erityisesti puhuessaan genealogiasta ”tapahtumien palauttamisena” tai problematisaationa Foucault’lla vaikuttaa olevan mielessään juuri eron ja saman välisten rajojen tuominen esille niiden potentiaalisen transgression nimissä.

Foucault erottelee toisistaan genealogian ”todellisena historiana” (wirkliche Historie) ja asettaa sen monissa yhteyksissä vastakkain perinteisen historian kanssa. Eräänlaiseksi erimielisyyden kulminaatiopisteeksi muodostuu tapahtuman käsite, jonka arvon genealogia pyrkii palauttamaan asettumalla vastakkain sellaisen historian kanssa, ”[...] joka pyrkii sulauttamaan ainutkertaisen tapahtuman ideaaliseen jatkuvuuteen – teleologiseen liikkeeseen tai luonnolliseen jatkuvuuteen (NGH, 88.)” Tämän johdosta genealogia –



harmaana, pikkutarkkana ja kärsivällisen dokumentaarisenä metodina – ottaa tavoitteekseen kirjata ylös tapahtumien ainutkertaisuuden kaiken monotonisen finalismin ulkopuolella (Emt., 63). Yhtäältä tämä tarkoittaa epäjatkuvuuksien paikallistamista sieltä, missä aiemmin on nähty jatkuvuutta, toisaalta tapahtumien diffuusien kerrosten löytämistä sieltä, mistä aiemmin on löydetty syitä ja merkityksiä. Tämä merkitsee myös perinteisen historian hylkäämistä uudenlaisen historian tieltä, joka ei enää oletta mitään historialle ulkopuolista vaan omaksuu täysin ”positivistisen” metodin, toisin sanoen keskittyy siihen mikä on todellista, vailla metafysisistä painolastia.

Foucault’n hyökkäys perinteistä historiaa vastaan tapahtuu useista eri rintamista käsin. Ensinnäkin perinteinen historia syntyy tietyn poliittisen järjestelmän sisällä, jossa sen tehtäväksi tulee yhtäältä oikeuttaa porvariston asema hallitsevana luokkana sekä vastaavasti tehdä sen horjuttaminen mahdottomaksi tukeutumalla historian vääjäämättömyyteen. Vallitseva poliittinen tilanne on täysin historian determinoima ”hitaasti kypsynyt hedelmä,” joka vääjäämättömän menneisyyden kehityskulun seurauksena projisoi myös muuttumattoman tulevaisuuden. (RH, 423.) Tämä näkemys historian tavasta legitimoida nykyhetkeä tulee esille myös Nietzscheillä, joka näkee modernin historiatieteen synnyssä myös 1800-luvun rappioituneen ja oman identiteettinsä kadottaneen Euroopan kaunan menneitä aikoja kohtaan, jonka johdosta oli tarpeen luoda tiede, joka pystyisi osoittamaan nykyhetken suuruuden näyttämällä menneisyyden pienuuden (NGH, 96–97).

Toiseksi perinteisen historian kytkytyminen tiettyyn poliittiseen tehtävään vaikuttaa myös sen omaksumiin metodeihin. Historian on yhtäältä osoitettava, kuinka nykyisyys on tulosta kehityskulusta, joka ei olisi voinut päättyä toisin ja toisaalta verhottava tämä objektiivisuuden kaavun alle. Foucault kohdistaa erityisen huomionsa historian pyrkimyksiin tukeutua evoluution käsitteeseen, jossa piilee hänen mukaansa pyrkimys paitsi ”tieteellistä” historia biologian avulla, myös luoda sellainen poliittisesti halvaannuttava selitysmalli, joka tekee mahdottomaksi äkillisen ja väkivaltaisen muutoksen:

1800-luvulta alkaen evoluutio ja siihen liittyvät käsitteet ovat olleet kovassa käytössä yrityksissä jäljittää ja analysoida muutoksia yhteiskunnissa tai ihmisten käytännöissä ja toiminnoissa. Tämä biologinen metafora [...] tuotti niin epistemologisen kuin ideologisenkin edun. Epistemologinen etu oli se,

että biologia tarjosi selitysmallin joka voitiin vain transponoida käsite käsitteeltä historiaan. Näin tekemällä toivottiin, että historia, muuttuessaan evolutiiviseksi, olisi lopulta yhtä tieteellistä kuin biologia. Mitä ideologiseen etuun tulee niin [...] jos historia todellakin on sidoksissa aikakehykseen joka on analoginen elämälle itselleen, jos samat evolutiiviset prosessit ovat toiminnassa niin elämässä kuin historiassa, niin siinä tapauksessa ihmisten yhteiskunnilla ei ole mitään erityisasemaa eivätkä ne noudata mitään muita lainmukaisuuksia kuin elämää itseään. Ja koska elämä ei pidä sisällään väkivaltaisia vallankumouksia vaan ainoastaan häviävän pienten mutaatioiden hidasta kertymistä, niin vastaavasti ihmisten historialla ei voi olla potentiaalia väkivaltaiseen vallankumoukseen; se ei voi pitää sisällään mitään muuta kuin tuskin havaittavissa olevia muutoksia. Metaforisoimalla historia elämän analogiaksi voidaan siis varmistua siitä, että ihmisyhteiskunnat ovat kykenemättömiä vallankumoukseen. (RH, 431, käännös AS.)

Foucault'n mukaan historia pyrkii myös kätkemään olemassa olevien valtasuhteiden häilyvyyden säilyttääkseen poliittisen status quon:

Laajimmassa mahdollisessa mielessä sekä tapahtumien olemus että vallan tosiasia ovat poikkeuksetta suljettuina ulkopuolelle tiedosta, jonka kulttuurimme on tuottanut. Tämä ei ole mikään yllätys, sillä tietyn luokan käyttämän vallan (joka määrittää tietoa) täytyy näyttäytyä tapahtumien ulkopuolella olevalta; ja tapahtuma, sen vaarallinen aspekti, täytyy alistaa ja sulattaa tämän luokan ylläpitämän, määrittelemättömän vallan jatkuvuuteen. (RAUN, 221, käännös AS.)

Historian piilotetun konservatiivisuuden lisäksi Foucault kritisoi sen tapaa käsitellä historiallisia lähteitä. Perinteinen historiantutkimus pitää historiallisia dokumentteja ensisijaisesti jonkin kätketyn sosiaalisen tai henkisen todellisuuden ilmentyminä, minkä johdosta historiantutkijan tehtäväksi tulee tulkita ja paljastaa tuo piilossa oleva kerros, johon viime kädessä paikallistuvat kaikkien näkyvissä olevien tapahtumien syyt ja merkitykset (emt., 427). Tämän johdosta historia ei ensinnäkään kykene käsittämään epäjatkuvuuden ajatusta ja samaten se redusoi näkyvissä olevat tapahtumat aina johonkin näkymättömissä olevaan pohjakerrokseen.

Foucault'n esittämä kritiikki perinteisen historiaan konservatiivisuutta kohtaan kohdistuu siis seuraaviin perinteisen historian piirteisiin:

- 1) Aika homogeenisena jatkuvuutena
- 2) Vahva determinismi
- 3) Tukeutuminen ”historian ulkopuolisiin” vakioihin

Vastaavasti genealogisen kritiikin kohteena on ensinnäkin historiatieteen tapa naamioida alkujaan ”alhaiset intressit” tieteelliseksi objektiivisuudeksi, jonka turvin se voi onnistuneesti vaatia itselleen monopolia menneisyyttä koskevaan tietoon. Historiatieteen metodologiset periaatteet sekä ontologiset oletukset ajasta ja menneisyydestä tuottavat kuvan menneisyydestä, jossa tapahtumat ovat kytkettyinä peräkkäiseksi sarjaksi lineaarisessa ajassa sekä viime kädessä redusoitavissa erilaisiin historian ulkopuolella oleviin syväkerroksiin, jotka ainoastaan hermeneuttinen historiallinen metodi voi paljastaa. Näiden syväkerrosten olemassaolo on myös sen takeena, että historiantutkija on viime kädessä se instanssi, joka osoittaa kuinka nykyisyys ei voi lopulta olla muuten kuin miten se on.

Mielestäni voidaan kuitenkin perustellusti epäillä onko olemassa mitään todellista historian muotoa, joka todella pitäisi sisällään kaikki ne piirteet, joita Foucault korostaa ”perinteisen historian” ominaisuuksina. Lisäksi vastakkainasettelua perinteisen historian ja genealogian välillä voidaan pitää ainakin jossain määrin kyseenalaisena ja yksinkertaistavana, etenkin jos otetaan huomioon historiatieteessä viimeisen 30 vuoden aikana tapahtuneet muutokset. Mika Ojakankaan mukaan vielä 1970-luvun alussa marginaaliin sysätyt tiedon muodot ovat sittemmin tulleet osaksi historiantutkimuksista, suurilta osin mikrohistorian ja vähemmistöidentiteettejä koskevissa historiankirjoituksissa. Ojakangas pitää kuitenkin genealogiaa edelleenkin vastakkaisena historialle, sillä genealogia ei hänen mukaansa ole mikään historiallinen metodi vaan antihistoriaa, joka painottaa tilallisuutta ajallisuuden suhteen eikä pyri ”löytämään” kadoksissa olleita identiteettejä vaan pikemminkin hajottamaan niitä. (Ojakangas 2003, 18.) Mielestäni Ojakankaan luonnehdinta genealogisesta metodista on osuva, mutta hänen erottelunsa genealogian ja historiantutkimuksen välillä on hieman yksinkertaistava, varsinkin jos otetaan huomioon Foucault’n huomattava vaikutus nykyiseen historiantutkimukseen, jolle identiteetin ja dekonstruktion käsite on huomattavan paljon läheisempää kuin ”perinteistä historiaa” karakterisoivat tavat tukeutua zeitgeist-tyyppisiin selityksiin tai evoluutiomalliin. Samaten voidaan huomauttaa, että yksistään tilallisuuden painottamista ajallisuuden sijaan ei voida pitää yksinomaan genealogian tuomana uutuuksena historiantutkimukseen saati minään ”antitieteellisenä” lähestymistapana. Huomauttihan Foucault (EP, 148–149) itsekin kuinka annalistihistorioitsijoiden Marc Blochin ja Fernand Braudelin tutkimukset maanviljelyksestä ja merenkäynnistä sekä Philippe Aries’n 1700-luvun arkkitehtuuria

koskevat kirjoitukset loivat perustan tilan tutkimiselle ja siten valmistivat maaperää hänen genealogiselle metodilleen.

Mielestäni Foucault'n näkemykset ”perinteisestä historiasta” tulisikin ymmärtää ennen kaikkea oman aikansa (1960- ja 1970-luvun vaihde) kontekstissa, jolle oli ominaista sekä edellä mainittujen Blochin, Braudelin ja Aries'n edustaman Annales-koulun että strukturalismin vaikutus historiantutkimukseen. Näiden kahden koulukunnan yhteisponnistusten tuloksena tapahtuman käsite oli joutunut huonoon valoon sodanjälkeisessä Ranskassa (Kusch 1993, 138–139). Tämän ”tapahtumakielteisyyden” eräänlaisena tiivistyksenä voidaan pitää Braudelin näkemystä tapahtumista eräänlaisena historian meren pintana, joiden merkitys on pelkästään siinä, mitä ne kertovat syvemmistä virtauksista. Annalistien saavuttama suosio perustui osaltaan heidän hyökkäykselle siihenastista historiaa dominoinutta rankelaista paradigmaa vastaan, joka korosti erityisesti historian narratiivisuutta sekä poliittisen historian ensisijaisuutta suhteessa muihin historian aloihin.

Peter Burken (1991, 236) mukaan näiden kahden eri paradigman ero voidaan tiivistää seuraavalla tavalla. Perinteinen narratiivisuutta suosiva historia pyrki tukeutumaan (vallanpitäjien) yksilöllisiin luonteenpiirteisiin ja intentioihin selittäessään tapahtumia (ikkuna rikkoutui, koska P. heitti siihen kiven; käskykirje saapui myöhässä, koska Filip II ei kyennyt tekemään nopeaa päätöstä) tai, mikäli kyseessä oli kollektiivinen toimija, sen personifikaatioon. Vastaavasti rakenteita painottava historia välttää historiallisten tapahtumien selittämistä yksilöllisten tai kollektiivisten tekojen ja intentioiden kautta tukeutuen selityksiin, jotka redusoivat historiallisen tapahtuman viime kädessä yliyksilöllisiin tekijöihin (ikkuna rikkoutui, koska lasi oli haurasta; käskykirje saapui myöhässä, koska 1500-luvun laivoilta kesti kauan ylittää Välimeri). Vaikka Burke myöntääkin jaottelun olevan yksinkertaistava (voidaanhan rakenteita painottavaa selitysmallia pitää yhtenä narratiivina muiden joukossa), voidaan siinä silti havaita joitain Foucault'n kannalta mielenkiintoisia seikkoja. Mikäli, Burken tavoin, määrittelemme narratiivin kapeassa mielessä ainoastaan eräänlaiseksi historiallisen selityksen muodoksi, joka perustuu yksinkertaiselle jatkuvuudelle ja vastaavasti deskription rakenteelliseksi selitystavaksi, jonka lähtökohta on tilallisuus ajallisuuden sijaan, voidaan Foucault'n genealogiaa pitää näiden kahden jonkinlaisena äpärälapsena. Se asettuu vastakkain perinteisen narratiivisen historian kanssa, mutta vastustaa myös rakenteellisia

selitysmalleja, sillä molemmat asettavat historiaan jotain, mitä sinne ei kuulu - liikaa antropologiaa tai liikaa determinismiiä. Tämän jännitteen vuoksi on ymmärrettävää, miksi Foucault suhtautuu monissa yhteyksissä sympaattisesti annalisteihin ja strukturalisteihin, vaikka hän pyrkikin samalla tekemään selkeän pesäeron heihin.

Esseessään *Return to History* Foucault korostaa kuinka vasta strukturalismi ja annalistien sarjallisen historian metodi pystyivät todella käsittämään epäjatkuvuuden idean historiankulussa. Foucault aloittaa esseensä tarkastelemalla strukturalismia vastaan esitettyä yleistä kritiikkiä, jonka mukaan strukturalismi ei kykene huomiomaan muutosta ja on siksi luonteeltaan epähistoriallista. Koska strukturalismi korostaa loogis-synkronisia suhteita temporaalis-kausaalisten suhteiden sijasta sekä asettaa rakenteen ihmisten toiminnan edelle, päätyy se kriitikkojen mukaan näkemykseen, joka ei voi antaa minkäänlaista sijaa historialle. Strukturalismin vastainen kritiikki sai alkunsa niin fenomenologian kuin eksistentiaalismin piirissä, mutta siihen ovat myöhemmin yhtyneet myös osa marxilaisista (Althusseria lukuun ottamatta), joko toistamalla aiempia näkemyksiä tai korostamalla strukturalismin epäpoliittisuutta, toisin sanoen sen etäisyyttä vallankumouksellisista liikkeistä. (RH, 421–422.)

Foucault'n mukaan kuitenkin juuri strukturalismi kykenee tavoittamaan muutoksen käsitteen, sillä sen kohteena ovat ensinnäkin muuttuvat järjestelmät ja toisaalta se tutkii nimenomaan niitä ehtoja, joiden puitteissa järjestelmän sisäiset muutokset tapahtuvat (emt., 426). Muutos on siis jotain, joka ei sovi yhteen yksinkertaiselle jatkuvuudelle perustuvan aikakäsityksen kanssa vaan sen erityinen luonne voidaan paljastaa vain hyväksymällä ajatus erilaisista aikatasoista, jotka tuottavat epäjatkuvuuksia. Mielestäni tämä vastaus ei kuitenkaan loppujen lopuksi kumoakaan millään tavalla strukturalismin vastaista kritiikkiä, jonka ydinkohtana on mielestäni strukturalistien kyvyttömyys selittää järjestelmän muuttumista koskevien ehtojen *sinänsä* muutosta, toisin sanoen näkemykseni mukaan strukturalismille olennaisesta rakenteen ensisijaisuudesta johtuen se ei voi kuin palauttaa nämä ehdot johonkin ylideterministiseen rakenteeseen. Foucault'n ratkaisu on kuitenkin väistää koko kritiikki tekemällä käsitteellinen siirtymä ajasta yksinkertaisena jatkumona aikaan moninkertaisina diffuuseina tasoina.

Muutoksen tavoittaminen kuitenkin edellyttää irtautumista ylideterminoivasta rakenteesta ja tämän johdosta hän siis hyväksyy idean moninaisista aikatasoista, mutta toisin kuin

strukturealistit, hän kytkee sen merkittävyyden tapahtuman palauttamiseen eikä rakenteen ensisijaisuuteen. Vaikka strukturalistinen historiantarkastelu onnistuikin Foucault'n mukaan irtautumaan aiempaa historiantutkimusta riivanneesta evolutiivisesta historiankäsitteestä, oli sen hintana tapahtumien redusointi ylideterminoivaan rakenteeseen:

:

Strukturalismia voidaan pitää systemaattisimpana yrityksenä poistaa tapahtuman käsite [...] äärimmäisessä muodossaan myös historiasta. Näin ollen en tiedä, kuka voisi olla enemmän strukturalismia vastaan kuin minä. On kuitenkin tärkeää välttää tekemästä tapahtuman käsitteelle sitä mitä tapahtui rakenteen käsitteelle. Kyse ei ole kaiken paikallistamisesta tapahtuman tasolle vaan sen käsittämisestä, että on olemassa kokonainen erilaisten tapahtumien tasojen järjestys, jossa tapahtumat eroavat toisistaan sekä niiden synkronisen ja kronologisen laajuuden että vaikutuskyvyn perusteella. Ongelmana on tapahtumien välitön erottaminen toisistaan, niiden verkostojen ja tasojen erottelu joihin ne ovat kytköksissä sekä niiden linjojen muodostaminen uudelleen, joiden kautta tapahtumat kytkeytyvät toisiinsa ja synnyttävät toisiaan. (T&P, 114, käänös AS.)

Genealogian uutuus niin strukturalismiin kuin ”perinteiseen historiaan” nähden voidaankin mielestäni paikallistaa juuri sen uudenlaiseen suhtautumiseen tapahtuman käsitteeseen. Se muotoutuu strukturalismin ja perinteisen historian välisen konfliktin kautta eräänlaisena kolmantena vaihtoehtona, joka tapahtuman ”pelastamisen” sijaan pyrkii määrittelemään ja löytämään sen uudelleen. Se hylkää yhtäältä perinteiset toimijoiden intentioihin perustuvat selitykset, mutta toisaalta välttää tukeutumisen rakenteellisiin selitysmalleihin paljastamalla tapahtumien kontingentin ja prosessinomaisen luonteen.

## **1.2. Tapahtuman kontingenssi**

Martin Kuschin mukaan tapahtuman kategorian puolustaminen on Foucault'lle tärkeää, koska hänen ensisijaisena kiinnostuksen kohteena ovat vallan mekanismit ja vaikutukset sekä vallan ja tiedon väliset keskinäiset suhteet (Kusch 1993, 141). Tätä näkemystä puoltaa myös Foucault'n näkemys historiasta agonististen voimien synnyttämien tapahtumien ilmaantumisina:

Historian voimat eivät tottele kohtaloa eivätkä mekaniikkaa; niitä ohjaa sattuma ja taistelu. Ne eivät näyttäydy alkuperäisen tarkoituksen toisiaan seuraavina muotoina; ne eivät myöskään omaksu käytöstään lopputuloksen

perusteella. *Ne näyttäytyvät aina tapahtuman ainutlaatuisuudessa [...] todellisen historian maailma ei tunne kuin yhden valtakunnan eikä siinä ole jumalallista johdatusta eikä lopullista syytä – ainoastaan sattuman noppalaatikkaa ravistava välttämättömyyden rautainen käsi.* (NGH, 89, oma painotus.)

Koska tapahtumien ilmaantuminen ei tapahdu minkäänlaisessa teleologisessa tai finalistisessa viitekehyksessä, jää jäljelle ainoastaan tapahtuman perustavaa laatua oleva sattumanvaraisuus. Martin Kuschin erottelua heikon ja vahvan kontingenssi välillä voidaan tässä yhteydessä pitää erittäin osuvana tapana tavoittaa Foucault'n ajatus tapahtuman radikaalista kontingenssista. Kuschin mukaan vallitsevaa asiantilaa *a* voidaan pitää heikosti kontingenttina jos (1) jokin aikaisempi teko tai tapahtuma ajankohtana *t* olisi voinut estää sen että *a* vallitsee nyt, mutta (2) ajankohdan *t* jälkeen mikään teko tai tapahtuma ei enää olisi voinut estää sitä, että *a* vallitsee nyt. Vastaavasti asiantilaa voidaan pitää vahvasti kontingenttina jos kohta (1) on voimassa, mutta (2') estämisen mahdollisuus säilyy myös ajankohdan *t* jälkeen siihen saakka kunnes *a* alkaa vallita. (Kusch 1993, 142.)

Tapahtumien tarkastelu niiden ”omassa ainutlaatuisuudessaan” edellyttää näin ollen sellaista tutkimismetodologiaa, joka onnistuu tavoittamaan niiden radikaalin kontingenssin, joka pystyy tavoittamaan ne voimat toiminnassa, jotka tuottavat ilmaantumisen tilan (NGH, 79). Foucault luonnehtiikin toisaalla genealogiaansa toimintana, jonka tavoitteena on nimenomaan tapahtumien palauttaminen (eventalization<sup>3</sup>). Tapahtumien palauttamista luonnehtii ensinnäkin pyrkimys rikkoa itsestäänselvyyksiä tuomalla esille singulaarisuuksia paikoissa, joissa olisi kiusaus tukahduttaa ne jonkin historian ulkopuolella olevan selityksen alle. Toisena määrittelevänä piirteenä Foucault mainitsee ”syiden moninkertaistamisen” (multiplication of causes), jonka avulla pyritään muodostamaan uudelleen ne yhteydet, strategiat ja voimien väliset pelit, jotka tiettyinä hetkenä määrittävät sen mitä myöhemmin aletaan pitää itsestään selvänä, universaalina ja välttämättömänä. Lopuksi Foucault korostaa kuinka tapahtumaa tulee näin ollen tarkastella ottaen lähtökohdaksi sitä konstituovien moninaisten syiden avoimen joukon, joka

---

<sup>3</sup> Foucault'n käyttämälle sanahirviölle on miltei mahdotonta löytää yksinkertaista suomenkielistä vastinetta. Olen päättänyt kääntämään termin ”tapahtumien palauttamiseksi” korostaakseni sen vastakkaisuutta rakenteita painottavaan historiantutkimukseen sekä tuodakseni ilmi sen olennaisen kaksisuuntaisuuden. Tapahtuman palauttaminen on siis samanaikaisesti sekä erityisen arvon palauttamista tapahtuman käsitteelle menneisyydessä että erilaisten tapahtuman olennaista kontingenssia peittävien (yli)historiallisten vakioiden kyseenalaistamista nykyisyydessä. Muita mahdollisia, joskin kömpelöitä, vaihtoehtoja ko. käsitteelle olisivat toki esimerkiksi ”tapahtumistaminen” tai ”tapahtumoiminen”. Vastaavasti de-eventualization kääntyy mielestäni parhaiten tapahtumien poistamiseksi, niiden palauttamiseen homogeeniseen kausaliteettiin.

muodostaa singulaarisen tapahtuman ympärille eräänlaisen ymmärrettävyyden ”monitahokkaan”, jonka sivujen lukumäärä ei ole annettu etukäteen. Tapahtumien palauttaminen asettuu siten sellaista historiaa vastaan, jonka tarkastelun päämääränä on paljastaa jokin sellainen taloudellinen mekanismi, antropologinen rakenne tai demografinen prosessi, johon tapahtuman ainutlaatuisuus voitaisiin viime kädessä redusoida. (QM, 226–228.)

Foucault’n näkemykset tapahtumasta rinnastuvat mielenkiintoisella tavalla mikrohistorian yhtenä pioneerina pidetyn Emmanuel Le Roy Ladurien näkemykseen tapahtumasta rakenteiden välisestä siirtymästä, joka tapahtuu eräänlaisessa välttämättömyyksen välisessä sattumanvaraisuuden tilassa:

[e]pävarmat siirtymät yhdestä rakenteesta toiseen [...] jäävät usein niin historiassa kuin biologiassakin kaikkein hämmäntävimmäksi vyöhykkeeksi, jossa sattuma näyttelee merkittävää roolia. Kun tämä vyöhyke on saavutettu, usein mysteerisiltä vaikuttavat tekijät muotoilevat välttämättömyyden napoja mahdollisuuksien kentän sisällä: niiden tultua näkyviin, niiden oleminen on itsestään selvää – mutta hetkeä ennen ilmaantumisestaan ne olivat yhtä ennakoimattomia kuin ennenkuulumattomiakin. (Le Roy Ladurie 1979, 114, käänös AS.)

Le Roy Ladurie kritisoi Foucault’n tavoin rakenteita painottavaa historiankäsitystä ja ehdottaa kuinka tapahtuman erityisyyden huomioiva metodi voisi ottaa lähtökohdaksi tarkastelun kohdistamisen annettuun rakenteeseen, jonka

[...] olemassaolo on empiirisesti ilmeistä, mutta jonka syntymispesäkkeet (origins) ovat hämärän peitossa ja etsiä alkuperäistä traumaattista tapahtumaa joka saattoi toimia katalyyttina sen ilmaantumiselle. Tapahtuma itsessään tulisi siten paikallistaa uudelleen niiden rakenteiden sisällä, jotka vallitsivat sen tapahtumisen hetkellä, pitäen kuitenkin mielessä sen sattumanvaraiset piirteet. (Le Roy Ladurie 1979, 115, käänös AS.)

Myös Le Roy Ladurielle tapahtuman käsite on jotain, joka voidaan eristää vallitsevista rakenteista ja joka tulee ottaa tarkastelun kohteeksi omassa erityisyydessään. Le Roy Ladurien mukaan tapahtuma on kontingentti siirtymä rakenteesta toiseen, jota luonnehtii radikaali ennakoimattomuus, toisin sanoen se ei milloinkaan palaudu kokonaan sitä edeltäviin rakenteisiin vaikka syntyykin niiden sisällä. Tapahtuma ja rakenne muodostavat eräänlaisen välttämättömyyden ja sattuman välisen leikin, jossa rakenteiden syntyhistoria



paikallistuu tapahtumaan, joka puolestaan muovautuu (osittain) tietyn rakenteen sisällä. Koska rakenne ei missään vaiheessa pysty täysin liuottamaan tapahtumaa itseensä, on tapahtuman analyysin siirryttävä rakenteista kohti sen sattumanvaraisia piirteitä. Le Roy Ladurien ongelmana on kuitenkin mielestäni se, että hän tukeutuu rakenteen käsitteeseen määrittelemättä sitä kuitenkaan sen tarkemmin. Tapahtuman sattumanvaraisuus jää näin ollen hieman mystiseksi epäjatkuvuudeksi kahden rakenteen välillä.

Foucault puolestaan välttää rakenteen käsitteen deterministisen konnotaation puhumalla niiden sijaan ”heterogeenisista järjestelmistä (NGH, 103)”, ”toisiinsa ketjuuntuneiden mekanismien verkostoista (SH, 39)” tai ”käytäntöjen järjestyksistä (QM, 225)”. Tämä terminologinen ero on seurausta Foucault’n tavasta käsittää historiankulun ontologia ennen kaikkea kamppailuna, jossa jokaista vastustajan siirtoa seuraa vastasiirto (B/P, 57).<sup>4</sup> Eri tilanteet ovat siten tulosta eri tavoista, joilla historian voimat järjestäytyvät toisiaan ja niitä voidaan näin ollen pitää eräänlaisina ”avoimina tiloina”, joita määrittää ainoastaan puhdas etäisyys. Foucault’n mukaan luonnollisina pidettyjen instituutioiden, ideoiden sekä arvojen ilmaantuminen tapahtuu aina ”ei-paikassa” tai ”välissä”, eikä ketään voida pitää siitä viime kädessä vastuullisena. (NGH, 81.) Tästä seuraa se, ettei tapahtumaa voida selittää sen kummemmin yksilöiden intentioista kuin yliyksilöllisistä rakenteistakaan käsin vaan sen sijaan on tyydyttävä sen kuvailuun sellaisen verkostoihin perustuvan analyysin kautta, joka ottaa huomion erilaisten vaikuttavien tekijöiden viimekätisen rajattomuuden. Kamppailun käsite tekee historiallista muutoksista ja pysyvyyksistä eräänlaisia strategisia tiloja, joita määrittää jatkuva avoimuus muutokselle, toisin sanoen ne eivät koskaan ole täydellisen määräytyneitä vaikka voivatkin sisältää tiettyä pysyvyyttä.

Niin Le Roy Ladurie kun Foucault vaikuttavat asettavan tapahtumien deskription niiden kausaalisen selittämisen edelle. Heidän käsitteellinen eronsa suhteessa tapahtumaa edeltävään asioiden tilaan (rakenne–strateginen tila) vaikuttaa myös heidän näkemykseensä siitä mitä tapahtuma viime kädessä on. Tässä Foucault onnistuu strategisen tilan käsitteensä ansioista olemaan hieman yksityiskohtaisempi kuin Le Roy Ladurie. Le Roy Laduriele tapahtuman erityisyys piilee sen tuomassa kontingenssissa kahden rakenteen

---

<sup>4</sup> Niin Foucault kuin Marxkin näkevät historian ennen kaikkea anomaalisena konfliktina. Marx kuitenkin käsitteellistää historian sotamaisuuden ennen kaikkea luokkataisteluna, Foucault’n filosofiassa konflikti on kuitenkin jotain huomattavan paljon monimutkaisempaa ja sotkuisempaa, se edeltää niin yksilö- kuin ryhmäintressejä eikä sitä voida redusoida kahden subjektin väliseksi. Marxin ja Foucault’n eroista katso esimerkiksi Kusch 1993, 144–145.

välille. Tapahtuma tuo toisin sanoen pysyvyyden keskelle kontingenssia, se aiheuttaa repeämän ja avaa samalla mahdollisuuden muutoksen. Foucault'lle puolestaan tapahtuman käsite on tärkeä, sillä se paljastaa kaikenlaisten rakenteiden tai pysyvyyksien illusorisen luonteen, toisin sanoen kontingenssi ei viime kädessä liity pelkästään tapahtumaan itseensä vaan se on viime kädessä historian itsensä olemista. Tapahtuma tuo omassa kontingenssissaan esille sen, että historia on viime kädessä jatkuvaa liikettä, jonka yksittäiset tilanteet ovat vain osia yhdessä suuressa tulemisen tapahtumassa (Rahkola 2003, 48; katso myös NGH, 63).

Toisin kuin Le Roy Ladurie, Foucault kytkee tapahtuman erityisyyden valtasuhteisiin, jotka vaikuttavat kaiken historiallisen tapahtumisen taustalla. Mikäli historiallinen ilmaantuminen ja polveutuminen tapahtuvat aina anomaalisesti, muodostaa tapahtuma sen kohdan, jossa kamppailua määrittävät valtasuhteet muuntuvat ja synnyttävät kokonaan toisenlaisen strategisen tilan. Näin ollen voidaankin sanoa, että tapahtuman synty piilee *vallitsevan strategisen tilan sisällä tapahtuvassa taktisessa muutoksessa*:

[T]apahtuma ei ole valtaa tai taistelua vaan voimasuhteiden kääntymistä, vallan pakkoluovutusta, sanaston valtaamista, ja kääntämistä sen käyttäjiä vastaan, naamioidun toisen astumista sisään. (NGH, 89.)

Yleisen sattumanvaraisuuden sijaan Foucault siis korostaa kuinka tapahtuma on ennen kaikkea muutos vallitsevissa valtasuhteissa, joka synnyttää jotain vierasta ja uutta. Tämä ajatus lähentää Foucault'ta Gilles Deleuzen filosofiaan. Deleuze oli myös kiinnostunut tapahtumasta ja hänen yhdessä Felix Guattarin kanssa ilmaisemansa näkemys toukokuusta 1968 ”puhtaana tapahtumana” resonoi mielenkiintoisella tavalla Foucault'n kanssa. Puhdas tapahtuma on Deleuzen ja Guattarin mukaan vapaa kaikesta normaalista ja normatiivisesta kausaliteetista. Se tuottaa repeämän nykyisyyteen ja hajottaa todellisuutta avaamalla samalla kokonaan uuden mahdollisuuksien tilan:

[Toukokuu 1968] oli kollektiivinen ilmiö muodossa ”Tukehdun ilman mahdollista”. Mahdollinen ei ole olemassa ennalta, se luodaan tapahtumassa. Kyse on elämästä. Tapahtuma luo uuden olemassaolon ja tuottaa uuden subjektiviteetin (uudet suhteet ruumiin, ajan, seksuaalisuuden, ympäristön, kulttuurin ja työn kanssa...). (Deleuze 2005, 44.)

Deleuzelle tapahtuma on jotain, joka nousee tietystä asioiden tilasta, mutta jonka merkitystä ei voida palauttaa sen kummemmin asioihin itseensä (referenttinä) tai tietävään subjektiin (tulkintana). Sen sijaan merkitys on löydettävissä sanojen ja asioiden ”välistä”. Tapahtuma (ja merkitys) pakenevat yrityksiä jähmettää niiden virtaavuus niin referenssiin, merkitykseen kuin rakenteeseen. Tapahtuma ei myöskään ole linkki sitä edeltävän menneisyyden ja sitä seuraavan tulevaisuuden välissä, toisin sanoen tapahtuma ei ”nouse” menneisyydestä, se ei ole läsnä menneessä vielä toteutumattomana mahdollisuutena eikä se suuntaudu kohti tulevaisuutta toteutuvana mahdollisuutena. Foucault’n (TP, 351) mukaan tapahtuman kategorian käsittämisen on olennaista hylätä niin uuspositivismi (tapahtuman merkitys on löydettävissä tutkimalla objektia), fenomenologia (tapahtuman merkitys on itseyden rakenteissa) kuin filosofian historia (tapahtuma tulevana menneisyytenä joka säilyttää sisältönsä identiteetin). Sen sijaan tapahtuma on immateriaalinen ja se sisältää niin nykyisyyden kuin infinitiivin, se on toistumista erilaisena. (TP, 352; ks. myös Colwell 1997.)

Mitä sitten tarkoittaa se, että tapahtuma on toistumista erilaisena? Vastaus löytyy Deleuzen erittelyssä aktuaalisen ja virtuaalisen välillä, jonka hän asettaa vastakkain mahdollisen ja reaalisen kanssa. Tämän vastakkainasettelun taustalla on kysymys tapahtumaa olennaisesti luonnehtivasta tulemisesta, joka ei perustu mahdollisuuksien realisoitumiseen vaan virtuaalisen aktualisoitumiseen. Deleuzen (1991, 96 – 97) mukaan mahdollisen tuleminen reaalisesti tapahtuu yhtäältä samankaltaisuuden (resemblance) ja toisaalta rajoittumisen (limitation) sääntöjen ohjaamana, jossa tietyt mahdollisuudet toteutuvat periaatteessa äärettömästä mahdollisuuksien joukosta toisten mahdollisuuksien tullessa vastaavasti torjutuksi pääsystä reaaliseseen. Näin ollen reaalista voidaan pitää eräänlaisena toteutuneiden mahdollisuuksien alajoukkona, joka sisältyy kaikkien mahdollisten mahdollisuuksien joukkoon. Koska reaalinen erottautuu mahdollisesta nimenomaan eliminaatioprosessin kautta (joidenkin mahdollisuuksien toteutuminen edellyttää vaihtoehtoisten mahdollisuuksien tuhoutumista), voidaan näin ollen väittää, että tulevaisuus on itse asiassa jatkuvasti läsnä nykyisyydessä toteutumattomien mahdollisuuksien rajattuna joukkona. Mahdollinen on reaalisen peili.

Deleuze pitää kuitenkin tätä näkemystä riittämättömänä ottamaan huomioon tulemisen radikaalin kontingenssin. Mahdollisen ja reaalisen käsitteet kahlitsevat tulevaisuuden radikaalin avoimuuden viitekehykseen, jossa nykyisyys aina jossain määrin rajoittaa

tulevaisuutta. Ensinnäkin nykyisyys on sen mukaan tulosta tiettyjen mahdollisuuksien toteutumisesta, eräänlaisesta supistumisesta äärettömässä mahdollisuuksien joukossa ja vastaavasti tulevaisuus erkanee nykyisyydestä myös ty pistymisen kautta. Sen lisäksi, että tämä malli pitää sisällään varsin rajoittuneen käsityksen todellisuudesta, se perustuu myös representaatiolle mahdollisen ja reaalisen välillä (reaalinen on toteutunut mahdollisuuksien joukko, toisin sanoen se koostuu mahdollisuuksista, jotka *ovat olemassa* reaalina) eikä näin ollen kykene sisällyttämään itseensä radikaalia epäjatkuvuutta nykyisyyden ja tulevaisuuden välillä. Mahdollisen ja reaalisen välinen erottelu pitää sisällään oletuksen nykyisyydessä läsnä olevasta tulevaisuudesta, joka ei ole vielä toteutunut. Tuleva todellisuus ei siten koskaan ole mitään todella uutta, toisin sanoen nykyisyydelle käsittämätöntä, vaan pelkkä sen ”steriili toisinto”. (Deleuze 1991, 98; Tuhkanen 2005, 9.) Tämän vuoksi Deleuze pyrkiikin analysoimaan tulevista virtuaalisen ja aktuaalisen käsitteiden kautta päästäkseen käsiksi sen radikaaliin kontingenssiin.

Miten virtuaalinen sitten eroaa mahdollisesta ja aktuaalinen vastaavasti reaalista? Ensinnäkin virtuaalinen ei toteudu vaan se aktualisoituu. Tämä tarkoittaa sitä, että aktuaalisen eriytyminen virtuaalisesta on olennaisesti uutta luova prosessi. Aktualisoituminen ei perustu samankaltaisuuteen vaan sitä luonnehtii radikaali ero niin sen ottamien erilaisten linjojen kuin sen virtuaalisen alkupisteen kanssa (Deleuze 1991, 97). Asia ei ole niin monimutkainen kuin miltä se ensi näkemältä saattaa vaikuttaa. Esimerkiksi vapaa improvisaatio musiikissa on jotain, jonka voidaan sanoa perustuvan juuri virtuaalisuuksien aktualisoitumiselle. Improvisaatio lähtee annetusta musiikin virtuaalisuudesta (toisin sanoen siitä eriytymättömien potentiaalisuuksien varastosta joka muusikolla on käytettävissään), mutta sen aktuaalistuminen on kaikkea muuta kuin representaation luomista virtuaalisuuteen. Vapaa improvisaatio on tuon varaston aktualisoimista tavalla, joka ei ensinnäkään ole mitenkään ennustettavissa virtuaalisuudesta käsin ja joka, sen sijaan että toteuttaisi teleologisesti jotain mahdollisuutta, pyrkii aktualisoituessaan samalla avaamaan virtuaalisuuden kenttää luomalla koko ajan uusia virtuaalisten potentiaalisuuksien tiloja sitä mukaa kuin soitto etenee. Vapaa improvisaatio on ennen kaikkea jatkuvaa uuden luomista, toisin sanoen eriytymistä, joka luo virtuaalisuuden avaruuksia.

Virtuaalinen poikkeaa mahdollisesta myös siinä mielessä, että sen olemassaolo on jotain mitä ei voi luokitella ”todelliseksi” tai ”epätodelliseksi”. Mahdollisella ei varsinaisesti ole

mitään faktuaalista olemassaoloa vaan se tulee faktuaaliseksi vasta muuttuessaan mahdollisesta reaalisesti. Virtuaalinen puolestaan on läsnä nykyisyydessä, mutta sen olemassaolo ei ole sen kummemmin konkreettista kuin potentiaalistakaan. Asiaa voidaan selventää muistin käsitteen avulla. Muisti ja muistaminen eivät ole liikettä kohti mennyttä vaan menneisyyden tuomista nykyisyyteen. Toisin sanoen muisti on virtuaalista, se sisältää koko menneisyyden nykyisyyden sisällä. Muistaminen ei siten ole menneisyyden representaatiota nykyisyydessä vaan sen aktuaalistumista, toisin sanoen epämääräisen ja järjestäytymättömän menneisyys-aineuksen muotoutumista tietyiksi nykyisyys-sarjoiksi. Vaikka muistaminen voisi ollakin intentionaalista, on siinä aina tietty napanheittäminen elementti mukana, meillä ei koskaan ole täyttä kontrollia sen suhteen miten virtuaaliset elementit järjestäytyvät – muistaminen on menneisyyden satunnaista tuleamista nykyisyyteen. (Colwell 1997.)

Kuten Todd May (2005, 48) huomauttaa, mahdollinen on jotain, joka voi tai olisi voinut tulla todelliseksi, mutta virtuaalinen on jo todellista eikä siihen tarvitse ”lisätä” mitään, jotta se tulisi todelliseksi. Aivan kuten koko menneisyys on läsnä muistissa organisoitumattomana materiaalina, on virtuaalinen jotain joka ”on” nykyisyydessä.<sup>5</sup> Samalla virtuaalisuus on myös jotain, jota luodaan aktualisaation prosesseissa. Virtuaalisuuden aktualisoituminen on samalla uusien virtuaalisuuksien muodostumista, joka ei perustu rajaamiseen tai representaatioon vaan eriytymiseen ja luovuuteen. Näin ollen voidaankin mielestäni ajatella, että Deleuzen puhuessa tapahtumassa luotavasta mahdollisesta, hän viittaa – paradoksaalisesti – virtuaalisuuteen. Kuten jo aiemmin tuli ilmi, aktuaalinen ja virtuaalinen eivät ole toistensa kaltaisia siten kuin mahdollinen ja reaallinen (jotka ovat järjestäytyneet samalla tavalla ja joita erottaa ainoastaan olemassaolo). Aktuaalinen on jotain, mikä on suoraan havaittavissa (toisin sanoen, jotain johon pääsemme fenomenologisesti käsiksi), virtuaalinen on puolestaan aktuaalisuuden edellytys. Näin ollen voidaan sanoa, että tapahtuman rakenne on virtuaalinen, se ei kytkeydy lineaariseen aikaan eikä se varsinaisesti ole (aktuaalisesti) olemassa nykyisyydessä. Tapahtumaan sisältyy sekä infinitiivi että preesens, toisin sanoen

---

<sup>5</sup> Jukka Peltokoski (2005) avaa virtuaalisuuden käsitettä puhumalla raudan olemisesta. Raudan voi sanoa olevan virtuaalisesti läsnä kaikkialla, mutta sen olemassaolo ei ole varsinaisesti sidottu mihinkään tiettyyn aikaan tai paikkaan. Rauta on olemassa vailla erityisiä ilmenemismuotoja, mutta se ei kuitenkaan ole ominaisuudetonta, puhdasta materiaa. Rauta voi aktualisoitua sosiaalisessa todellisuudessa erilaisiksi esineiksi (tykinkuula, kellonviisari, miekka, aura...), mutta yksikään näistä mahdollisuuksista ei sisälly mitenkään annettuna raudan virtuaalisuuteen. Raudasta eriytyneet aktuaaliset ilmaisut ovat olemassa aikansa kunnes ”virtaavat” taas takaisin virtuaalisuuteen. Peltokosken mukaan virtuaalisuus voidaankin ymmärtää ennen kaikkea voimina, jotka eriytyessään muodostavat erilaisia aktuaalisen tason asioita.

tapahtuma on nykyisyyden siirtymistä paikaltaan ja infinitiivin ikuista toistoa. (TP, 350; ks. myös Colwell 1997.) Tapahtumassa on kyse aktuaalisuuden palautumisesta takaisin virtuaalisuuteen ja siten se ei ole jo olemassa olevan mahdollisen realisoitumista vaan pikemminkin avoin virtuaalinen tila, joka mahdollistaa määräytymättömän aktualisaation.

Tulen vielä myöhemmin tässä työssä osoittamaan, että Deleuzen käsitys virtuaalisuudesta tarjoaa hedelmällisen lähtökohdan Foucault'n näkemyksille valtasuhteisiin liittyvästä vastarinnasta sekä hänen käsitykselleen eettisestä askeesista pyrkimyksenä luoda uusia olemassaolon tyylejä. Tässä vaiheessa riittäneekin siis sen toteaminen, että tapahtuman kategorian puolustaminen voidaan ymmärtää kontingenssin tulemisena nykyisyyteen, jonka aktuaalisuus lepää aina virtuaalisella pohjalla. Deleuzelaisittain sanottuna kyseessä on eräänlainen nykyisyyden uudelleenaktualisaatio, toisin sanoen sen aktuaalisuuden palauttaminen virtuaaliseen. Tässä ei ole kyse mistään tapahtuman keksimisestä tai ”paljastamisesta” vaan pikemminkin niiden asettumisesta erilaisiin sarjoihin.

Tapahtuma on kaikesta kausaliteetista vapaata kontingenssia, joka voidaan ymmärtää eräänlaisena puhtaana tulemisena, jossa historialliset ”säännönmukaisuudet” hajoavat ja muodostuvat uudelleen. Se ei toisin sanoen synny mistään missään kausaalisessa mielessä eikä suuntaudu mitään tiettyä kohti missään teleologisessa mielessä vaan on pikemminkin repeämä, aktuaalisuuden palautumista takaisin virtuaalisuuteen. Jotta tämä ei jäisi pelkäksi postmoderniksi sanahelinäksi, on kuitenkin kysyttävä mistä itse asiassa puhumme kun puhumme aktuaalisuuden muotojen palautumisesta virtuaalisiksi. Eräänä lähtökohtana voidaan pitää näkemystä tapahtumasta Saman ja Toisen välistä kohtaamisen, jossa yksilö on paradoksaalisesti mukana samanaikaisesti sekä osana sedimentoitunutta historiallista järjestystä että myös muutoksen agenssina (O'Farrell 1989, 33). Toisin sanoen on aloitettava identiteetistä ja siirryttävä kohti niitä rajoja, jotka erottavat sen järjestäytymättömien erojen maailmasta.

### **1.3. Identiteetti, ruumis ja raja**

Identiteetillä ymmärretään yleisesti kunkin asian suhdetta omaan itseensä sekä samuutta. Molemmissa merkityksissään identiteetti syntyy erojen kautta, toisin sanoen suhteessa siihen, mikä ei ole identtistä itsen kanssa. Erottautumisen lisäksi identiteettiin liittyy myös

jonkinlainen sisäinen homogeenisuus. Identiteetti on samuutta vastakohtana erilaisuudelle eli toisin sanoen identiteetti itsessään ei sisällä eroja vaan on sisäisesti suhteellisen koherentti ja homogeeninen sekä ajassa (suhteellisen) samankaltaisena säilyvä. Foucault'n genealogian yhteydessä identiteetti voidaan mielestäni ymmärtää yhtäältä niin sosiaalisena identiteettinä (esimerkiksi sukupuoli-identiteetti) kuin toisaalta laajemmin vaikkapa tietyn legitiimin tiedon eli hyväksytyjen institutionalisoituneiden diskurssien joukkona. Olennaista on, että nämä molemmat identiteetin muodot ovat rakentuneita ja siten myös purettavissa osiin. Tämä on myös genealogian tavoite:

[G]enealogisen historian tavoitteena ei ole kaivaa identiteettimme juuria vaan päinvastoin sen kiihkeä hävittäminen; se ei yritä löytää tätä ainutlaatuista ydintä, josta kaikki on kotoisin, tätä ensimmäistä osaa, johon paluuta metafysikat lupaavat; se yrittää tehdä näkyviksi kaikki lävitsemme kulkevat epäjatkuvuudet. (NGH, 102.)

Miksi genealogia pyrkii identiteetin ”kiihkeään hävittämiseen”? Mitä on nämä epäjatkuvuudet, joiden paljastaminen on tärkeää? Toisin sanoen, mitä vapautetaan identiteetin destruktiossa? Vastaus on kaikki ne erot, jotka identiteetti naamio ykseydeksi ja jotka viime kädessä tekevät identiteetin mahdottomaksi, toisin sanoen ”genealogia paljastaa heterogeenisiä järjestelmiä, jotka – minämme naamioimina – kieltävät meiltä kaiken identiteetin” (emt., 102). Tässä mielessä genealogia pitääkin kaikkia identiteettejä sisäisesti repressiivisinä, sillä ne tukahduttavat erot homogeenisuuteen. Kuten vielä myöhemmin tässä työssä tulen osoittamaan, Foucault tarkoittaa identiteetin hävittämisellä desubjektivaatiota, jonka lähtökohtana on identiteetin rajojen tekeminen nestemäisiksi, jossa itseä ja toista ei enää voi erottaa toisistaan. Identiteetin repressiivisyys, sen tapa peittää eroja, toimii myös Foucault'n uusiin subjektiivisuuksien muotoihin tähtäävän etiikan ensisijaisena maalitauluna.

Koska identiteetillä ei ole mitään luonnollista perustaa, jää se jäljelle ainoastaan eräänlaisena parodian muotona. Se toimii ikään kuin verhona, joka ironisesti kätkee sisälleen ainoastaan sen salaisuuden, että mitään salaisuutta ei edes ole. Verhon takaa ei löydy mitään epähistoriallista muuttumatonta ydintä – ainoastaan lakkaamalla toisiaan vasten iskeytyvät voimat, joiden herruuspyrkimyksen tulosta identiteetti viime kädessä on. Identiteetti on tulosta polveutumisesta, se on heterogeenisten merkkien epävakaa kokonaisuus.

Genealoginen polveutumisen analyysi tuo esille merkkien risteymien tavat sekä erottelee merkit toisistaan, toisin sanoen sen tehtävänä on osoittaa kuinka luonnollisena pidetyn identiteetin ilmaukset ovat viime kädessä ne tekijät, jotka konstruoivat identiteetin. Vastaava näkemys löytyy myös ehkäpä vaikutusvaltaisimman foucault'laisesti vaikuttuneen queer-teoreetikon Judith Butlerin käsityksessä performanssin kautta rakentuvasta sukupuoli-identiteetistä. Butler kirjoittaa:

Sukupuoli [gender] on aina tekemistä, joskaan ei tekemistä sellaisen subjektin toimesta, jonka voitaisiin sanoa edeltävän tekoa ... sukupuolen ilmaisujen takana ei ole sukupuoli-identiteettiä; kyseinen identiteetti on juuri niiden ”ilmaisujen” performatiivisesti konstituoiama, joiden väitetään olevan sen tuloksia. (Butler 1990, 25, käännös AS)

Butlerin mukaan sukupuolella ei ole mitään luonnollista vaan pikemminkin ne olemisen tavat, jotka nähdään luonnollisen sukupuolen ilmentymänä, tuottavat viime kädessä koko sukupuoli-identiteetin. Sukupuoli on näin ollen konstruktio, joka säännöllisesti kätkee oman syntyhistoriansa. Sukupuoli-identiteetti konstituoituu *performatiivisesti*, toisin sanoen erilaiset teot ja eleet, artikuloitujen ja esitettyjen halut, luovat illusion sisäisestä organisatorisesta sukupuoliytimestä. (Emt., 136, 140.) Käsitys siitä, että eleet ja teot olisivat tietyn luonnolliseksi oletetun identiteetin ilmaisuja, osoittautuu täten nurinkuriseksi illuusioksi. Tämä illuusio on kuitenkin tarpeellinen heteroseksuaaliselle matriisille, jossa subjektit jaotellaan binäärisesti kahteen eri sukupuoleen, joihin kumpaankin liittyy halu toista sukupuolta kohtaan sekä tietty sosiaalinen rooli (Pulkkinen 2003, 180).

Butlerin näkemysten kriittinen kärki on suunnattu perinteistä *sex/gender*-erottelua kohtaan, jossa *sex* nähdään annettuna ja biologisena sukupuolena, *gender* puolestaan kulttuurin määrittelemänä sosiaalisena sukupuolena. Sosiaalinen sukupuoli rakentuu tämän näkemyksen mukaan siis ikään kuin biologisen sukupuolen ”päälle” eli biologia on viime kädessä sukupuolen perusta. Kuitenkin Butlerin (1990, 7) mukaan ”biologisen sukupuolen tuottaminen esidiskursiivisena pitäisi ymmärtää sosiaalisen sukupuolen määräämän kulttuurisen tuotantokoneiston vaikutuksena.” Butler kyseenalaistaa koko erottelun biologisen ja sosiaalisen välillä ja väittää, että biologinen sukupuoli on viime kädessä sosiaalisen sukupuolen tuottamaa ja siten diskursiivisesti rakentunutta.



Butlerin tavoin myös Foucault kyseenalaistaa jaottelun biologisen ja historiallisen välillä. Ruumista ei tule pitää mitenkään annettuna vaan sen sijaan

[...] se on tuotava näkyviin analyysissa, jossa biologista ja historiallista ei nähdä keskeytymättömänä jatkumona (kuten ensimmäisten sosiologioiden evolutionismissa), vaan toisiinsa yhä monimutkaisemmin tavoin liittyvinä (sitä mukaa kun modernit elämän kohteekseen ottavat valtatieteologiat kehittyvät). Kysymys ei suinkaan ole ”mentaaliteettien historiasta”, joka käsittelee ruumista vain niiden tapojen kautta, joilla sitä on havainnointu tai joilla sille on annettu merkitystä ja arvoa. Sen sijaan kysymys on ”ruumiiden historiasta” ja tavasta, jolla ruumiin materiaalisin ja elävin aines on ladattu. (TT, 108; katso myös Kusch 1993, 151<sup>6</sup>.)

Foucault etenee antiessentialistisessä identiteettidiskurssissaan johdonmukaisesti niin pitkälle, että hän pitää viime kädessä myös ruumista historiallisesti muovautuvana oliona, jota leimaa vahva kontingenssi:

”Todellinen historia” [...] ei tukeudu yhteenkään vakioon: ei mikään ihmisessä – ei edes hänen ruumiinsa – ole riittävän muuttumatonta tehdäkseen mahdolliseksi toisten ihmisten ymmärtämisen tai itsensä tunnistamisen heissä. (NGH, 87.)

Ruumista ei ole historian ulkopuolella vaan siihen kiinteästi sidoksissa oleva muodoton moninaisuus, joka on jatkuvassa hajoamisen ja uudelleenrakentumisen tilassa:

[Ruumis on] tapahtumien kaivertama pinta (sikäli kuin kieli merkitsee ne ja ideat hajottavat ne), Minän hajoamisen paikka (Minän, jolle se yrittää antaa substantiaalisen ykseyden illuusion), jatkuvasti sirpaloituva teos. Genealogia polveutumisen analyysina on siksi ruumiin ja historian niveltymistä. Sen tehtävänä on näyttää historian täysin leimaama ruumis ja ruumista raunioittava historia. (NGH, 78.)

Historian ja ruumiin niveltymisen paljastaminen on samalla ruumiin moneuden tuomista esiin keinotekoisien ykseyden alta. Asiaa voidaan lähestyä tarkastelemalla seksualisoitua ruumista. Foucault korostaa ”Seksuaalisuuden historian” johdanto-osassa kuinka sukupuoli on ennen kaikkea kuvitteellinen elementti, jonka tehtävänä on sitoa meidät tiettyyn seksuaali-identiteettiin. Tämä operaatio on tärkeää seksuaalidispositiivin eli seksuaalisuutta tuottavan valta- ja totuuspuolelta ylläpitämisen kannalta. (TT, 112.) Seksuaalisuus ja seksuaalinen identiteetti ovat tapoja kodifioida ruumis niin sukupuolihalun sekä

---

<sup>6</sup> Kuschin kirjaan on päässyt pieni virhe. Hän viittaa *Power/Knowledge*- teokseen vaikka ko. sitaatti löytyykin *Seksuaalisuuden historian* ensimmäisestä osasta.

totuuden kautta, toisin sanoen kyseessä on seksin kytkeytyminen seksuaalisuuteen niin sukupuolihalun subjektin kuin halun nautinto-objektien muotojen tuotannon kautta. Foucault'n mukaan kyse on homogeenisuuden tuottamisesta liittämällä yhteen heterogeenisiä elementtejä, toisin sanoen ”anatomisten elementtien, biologisten funktioiden, käyttäytymisten, tuntemusten ja nautintojen uudelleenluokittamisesta keinotekoiseksi ykseydeksi” (emt., 110).

Genealogia on purkamista, mutta samalla myös vapauttamista ja uusien mahdollisuuksien luomista. Tämä tulee ilmi Foucault'n puhussa kehoista ja nautinnoista eräänlaisena lähtökohtana vastahyökkäykselle seksuaalidispositiivisia kohtaan (emt., 113). Esimerkiksi sadomasokismissa ei ole Foucault'n mukaan pohjimmiltaan kyse alitajuisista sadistisista tai masokistisista taipumuksista vaan mahdollisuuksien luomisesta uusille, nykyisyyden näkökulmasta käsittämättömille nautinnoille.

Ajatus sadomasokismista alitajuisen aggression purkautumisena on typerä. Me tiedämme, että se mitä nämä ihmiset tekevät ei ole aggressiivista. He keksivät uusia mahdollisuuksia nautinnoille käyttämällä omituisia kehonosia erotisoimalla kehon. Kyseessä on tietynlainen luomisprosessi, jonka yhtenä pääpiirteensä on nautinnon deseksualisaatio. Jos jokin on mielestäni väärin niin ajatus siitä, että seksuaalinen nautinto olisi aina kaiken mahdollisen nautinnon, myös ruumiillisen nautinnon, alku ja juuri. Nämä käytännöt näyttävät, että voimme tuottaa nautintoa hyvin oudoilla esineillä, hyvin outojen ruumiinosien kautta, hyvin omituisissa tilanteissa. (SPPI, 165, käännös AS.)

Judith Butlerin sekä Tuija Pulkkisen mielestä Foucault'n elättelemät ajatukset kehosta ja nautinnosta ovat kuitenkin ristiriidassa hänen genealogiaan olennaisesti kuuluvan perustattomuuden kanssa. Butlerin mukaan esimerkiksi Foucault'n näkemys Herculine Barbinin, 1800-luvulla eläneen hermafrodiitin, olemisesta eräänlaisessa epämääräisen ruumiin tuottamassa ”onnellisessa limbossa” pitävät sisällään käsityksen alkuperäisestä ruumiista, joka on olemassa jollain tavalla seksuaalidispositiivin ulkopuolella toimien siten eräänlaisena esidiskursiivisena lokuksena määrittymättömille nautinnoille. Butlerin mukaan Herculinen epämääräisen seksuaalisuuden taustalla ovat kuitenkin konkreettiset valtakäytännöt, jotka järjestävät hänen seksuaalisuutensa tietynlaiseksi. Näin ollen puhuessaan epämääräisen kehon tuottamista nautinnoista Foucault asettuu ristiriitaan oman genealogiansa kanssa ja postuloi eräänlaisen ontologisen perustan huolimatta siitä, että

genealogia vastustaa kaikenlaisia historian ulkopuolisia olemuksia.<sup>7</sup> (Butler 1990, 96–97; Pulkkinen 2003, 178).

Mielestäni Butlerin ja Pulkkinen huomiot ovat omassa perspektiivissään oivaltavia, mutta niiden taustalla vaikuttaa olevan melko yksinkertaistava ja jossain määrin ehkä jopa deterministinen käsitys kehosta kauttaaltaan seksuaalidispositiivin läpäisemänä. He eivät myöskään huomioi Foucault’lle tärkeää ajatusta omien historiallisten rajojen kyseenalaistamisesta transgressiivisissa kokemuksissa, johon hän mielestäni viittaa puhuessaan nautinnon deseksualisaatiosta. Mielestäni ajatus kehosta ja nautinnosta ei väistämättä edellytä viittaamista mihinkään esidiskursiiviseen vaan siinä on pikemminkin kyse viittaamisesta siihen, mikä pakenee dispositiivin muodostaman ymmärryksen verkon rei’istä ja näyttäytyy sille puhtaasti ei-ymmärrettävänä.

Kuten Johanna Oksala erinomaisesti tuo asian esille, Foucault’n puhe kehoista ja nautinnoista ei viittaa mihinkään esidiskursiiviseen kehoon vaan pikemminkin kokeelliseen (experimental) kehoon, joka nimenomaan ollessaan tietyn dispositiivin määrittämää kykenee samalla muodostamaan sille tuntemattomia nautinnon muotoja. Oksalan mukaan

kokeellinen keho ei sijaitse normien ulkopuolella mutta ei myöskään ole täysin niiden sisäpuolella. Sitä ei voi redusoida kumpaakaan näistä vaihtoehdoista. Itse normalisaation prosessi asettaa rajat normaaleille kokemuksille, mutta nämä rajat avaavat samalla mahdollisuuksia transgressiiville, joka affirmoi kehon potentiaalista rajattomuutta. (Oksala 2002, 180, käänös AS).

Toisin sanoen keho, josta Foucault puhuu määrätymättömien nautinnon lähteenä, ei ole mikään alkuperäinen keho vaan sen sijaan ”tapahtumien kaivertama pinta”, joka jokaisessa haltuunottoyrityksessä konstituoii uusia pakolinjoja ulos normeista. Nautinnossa on kyse tapahtumasta kehon pinnalla:

[N]autinnolle ei ole olemassa patologiaa, toisin sanoen ei ole olemassa nautintoa, joka olisi jollain tavalla epänormaali. Nautinto on tapahtuma

---

<sup>7</sup> Butler myös vihjaa, että Foucault’n tapa romantisoida Herculinen seksuaalista epämääräisyyttä johtuu hänen kokemistaan henkilökohtaisista vaikeuksistaan olla avoimesti homoseksuaali, mikä argumenttina on samanaikaisesti sekä epätarkka että myös jokseenkin tomppelimainen (katso Pulkkinen 1998, 179, alaviite 265). Henkilöhistoriaan viittaaminen perusteluna jollekin filosofiselle käsitykselle ei edusta kovinkaan korkealaatuista argumentaatiota, vaikkakin sillä voi olla tietty kurioositeetti-arvo. Mitään selityksiä tai tulkintoja ko. väitteet eivät kuitenkaan missään kestävässä mielessä ole.

subjektin ulkopuolella tai subjektin rajalla, jonkin sisällä, mikä ei ole ruumis eikä sielu, ei sisäpuoli eikä ulkopuoli. Lyhyesti sanottuna nautinto on käsite joka ei ole sisäinen millekään eikä sisäistettävissä mihinkään. (Macey 1993, 365, käännös AS.)

Puhdas nautinto on tapahtuma siinä mielessä, että sitä ei voida palauttaa ensinnäkään haluavaan identiteettiin. Siinä missä halu voi olla normien mukaista tai epänormaalia (toisin sanoen ”normaaliin” tai ”poikkeavaan” identiteettiin kiinnittävää), nautinto on pakoa subjektivoitumisesta. Foucault’n korostamassa nautinnossa on kyse ruumiin sirpaloitumisesta osiksi vailla yhtenäisyyttä, toisin sanoen seksistä. Nautinto on repeämä aktuaalisuudessa, aktuaalisuuden palautumista virtuaalisuuteen, ulkopuolen tulvimista sisälle. Se on kosketusta subjektin rajojen kanssa sekä myös niiden mahdollista transgressiota.

Mielestäni Foucault’n käsitys ruumiista voidaan tämän valossa ymmärtää eräänlaisena voimien kokonaisuutena, joka ei sinällään edellytä tai determinoi mitään tiettyä muotoa. Ruumis on ennen kaikkea kykyjä, jotka asettuvat erilaisiin muotoihin kytkeytyessään erilaisiin historiallisesti muuntuviin valtasuhteiden järjestelmiin. Nämä muodot järjestävät ruumiin tietynlaiseksi (esimerkiksi määrittävät sen tietyt alueet erogeenisiksi tai ei-erogeenisiksi), mutta samalla ne luovat myös potentiaalisia transgression paikkoja. Tämän perustalta voidaan myös ymmärtää ruumiissa implisiittisenä oleva vastarinnan elementti, toisin sanoen ne tavat joilla se asettuu vastustamaan sitä muovaavaa voimaa (NGH, 87). Transgressio on rajan ylittämistä, kosketusta ulkopuoleen, joka on aina jotain tuntematonta. Yksi genealogian tehtävistä on noiden rajojen nostaminen esille ja pääsyn avaamista virtuaalisuuteen niiden transgression kautta.

#### **1.4. Perspektivismi ja ulkopuolen mahdollisuus**

Ajatus ulkopuolesta voivat kuulostaa Foucault’n yhteydessä omituisilta, sillä eikö juuri Foucault kyseenalaistanut kaikenlaiset ylihistorialliset vakiot? Miten siis mikään voi paeta kulttuuria rakentumisprosesseja ja muodostaa niihin ulkopuolen? Kuten aiemmin kehon ja nautintojen yhteydessä toin esille, esimerkiksi kehon voi kuitenkin ajatella muodostavan rajan määräytyneisyyden ja määräytymättömyyden välille, muodostaen siten avoimen kamppailun kentän, jatkuvien transgressioiden tilan. Toinen tapa lähestyä ulkopuolen ja

rajan käsitettä on löydettävissä Foucault'n genealologiaan olennaisesti kuuluvasta perspektivismistä.

Perspektivismi on käsitys, jonka mukaan kaikki tieto on aina sidoksissa johonkin tiettyyn perspektiiviin eikä mitään objektiivista, perspektiiveistä vapaata tietoa voi olla olemassa. Perspektivismi on hyvin lähellä myös konstruktionismia, jonka mukaan todellisuutta koskeva tieto on viime kädessä inhimillisen toiminnan myötä rakentunutta eikä siten heijasta todellisuutta vaan pikemminkin tuottaa sitä. Ajatus ulkopuolesta perspektivismin ja konstruktionismin näkökulmasta onkin sikäli kiintoisa, että ne molemmat vaikuttaisivat problematisoivan sen olemassaolon. Mitä ulkopuoli voi oikein tarkoittaa, jos kerran pääsyä perspektiivien ulkopuolelle ei ole? Viittaako Foucault'n ajatus ulkopuolesta pohjimmiltaan Kantin noumenaaliseen? Esittelen aluksi perspektivismiä lähinnä epistemologisena oppina, jonka jälkeen siirryn tarkastelemaan sen mahdollisia ontologisia implikaatioita. Tämän jälkeen tarkastelen perspektivismiä vastaan esitettyä relativismi-kritiikkiä ja pyrin eksplikoimaan niin Martin Kuschin kuin Deleuzen ajatusten pohjalta Foucault'n tapaa käsittää genealogia vastamuistin luomiseen tähtäävänä kritiikin muotona.

Perspektivismin klassinen muotoilu on peräisin Nietzsche'n *Moraalin alkuperä*- teoksesta:

Meidän, hyvät herrat filosofit, on [...] varottava vanhaa käsitetarua, joka on määritellyt ”puhtaan, tahdottoman, kivuttoman, ajattoman tiedon-subjektin”, meidän on varottava sellaisten kontradiktoristen käsitteiden kuin ”puhdas järki”, ”absoluuttinen henkisyys”, ”tieto sinänsä” lonkeroita: - niissä vaaditaan aina ajattelemaan katsetta jota ei ensinkään voida ajatella, katsetta jolla ei saa olla mitään suuntaa, jossa pitää estää, josta pitää puuttua *ne aktiiviset ja tulkitsevat voimat joiden vaikutuksesta näkeminen vasta muodostuu jonkin näkemiseksi*, niissä vaaditaan katseelta aina järjettömyyttä ja käsittämättömyyttä. *On olemassa vain perspektiivistä näkemistä, vain perspektiivistä tietämistä.* (Nietzsche 1969, 116 – 117, kursivointi AS.)

Juuso Rahkola kuvaa perspektivismin ajatusta osuvasti käyttämällä näköhavaintoa heuristisena esimerkkinä perspektiivisestä tietämisestä. Rahkolan mukaan perspektivismin ajatus voidaan ilmaista allegorisesti vertaamalla sitä esimerkiksi vuoren havaitsemiseen. Vuorta voidaan tarkastella lukuisista, periaatteessa äärettömän monista, eri kulmista käsin ja siitä saadut havainnot voivat poiketa toisistaan hyvinkin radikaalisti eikä niiden keskinäisellä vertailulla voida edes päätellä, että havainnot on todella tehty samasta objektista. (Rahkola 2002, 116.) Näin ollen perspektiivinen tietäminen tapahtuu aina

tietystä positiosta eikä positioista vapaata tietämistä ole. Luonnollisesti positioita voi vaihtaa, aivan kuten vuoren havaitsemisessakin voidaan siirtyä esimerkiksi pohjoisrinteeltä etelärinteelle tai satelliittikuviin, mutta näissäkin tapauksissa on kyse pelkästään siirtymisestä yhdestä rajallisesta positiosta toiseen.

Foucault'n mukaan genealogia puolestaan on absoluutteihin kohdistuva hajottava katse, joka pyrkii paljastamaan moninaisuuden kaikessa hajautuneisuudessaan, vangitsematta sitä minkään totaliteetin alaiseksi (NGH, 85–86). Genealogia kieltää ajatuksen yhdestä ylihistoriallisesta tietoisuudesta, joka pystyisi muodostamaan objektiivisen ja koherentin kokonaisuuden kaikista historiallisista perspektiiveistä. Tämän sijaan Foucault korostaa kuinka

[G]enealogia ei pyri paljastamaan alkuperään liittyvää totuutta, sillä hänelle totuus on ainoastaan yksi erehdyksen muoto. Sen sijaan että hän pyrkisi rakentamaan diskurssien ykseyden (joka on aina tiettyjen diskurssien ulossulkemista), hän pyrkii paljastamaan diskurssien välisten strategisten suhteiden moninaisuuden, joka viime kädessä konstituoii *paitsi tietämisen kohteet myös sen subjektit*. (NGH, 70, kursivointi AS.)

Tässä tulee jo esille monia genealogiseen perspektivismiin liittyviä seikkoja. Ensinnäkin genealogia vastustaa sellaista totuuden korrespondenssiteoriaa, joka perustuu alkuperälle tai olemukselle totuuden kriteerinä (toisin sanoen totuus on olemuksen representaatiota). Tämän sijaan totuus on ainoastaan yksi erehdyksen muoto, tosin sanoen totuus on aina jollain tapaa ”vajaa” tai ”epäpuhdas” koska se ankkuroituu viime kädessä perspektiiviin eikä mihinkään annettuun todellisuuteen. Lisäksi yhtenäinen ja objektiivinen diskurssi, joka väittää kertovansa totuuden jostain, perustuu aina joiden muiden diskurssien sulkemiselle, toisin sanoen ”totuus” on jotain joka ilmaantuu diskurssien välisessä kamppailussa hegemoniasta. Genealogia pyrkii paljastamaan tämän kamppailun jäljet ja sen strategisen tilan, jonka sisällä jokin asia ilmaantuu tiedon kohteeksi, toisin sanoen osoittamaan sen perspektiivin, johon tietävä subjekti on kahlittuna. Näin ollen genealoginen perspektivismi voidaan käsittää niiden ehtojen ja rajoitusten (nietzscheläisittäin niiden aktiivisten ja tulkitsevien voimien) paljastamiseksi, jotka muovaavat tiedon tietynlaiseksi. Genealogia toimii siis tässä yhteydessä kaksisuuntaisesti: se paljastaa sekä tiedon kohteen että sen subjektin rakentuneisuuden.

Rakentuneisuus liittyy myös ajatukseen konstruktionismista. Martin Kusch pitää foucaultlaisen genealogian olennaisena elementtinä irrealistisesta konstruktionismista, jonka mukaan tieteelliset tosiasiat ovat viime kädessä tulosta inhimillisestä toiminnasta, toisin sanoen irrealistisen konstruktionismin näkökulmasta tosiasiat *tehdään*, eikä niitä löydetä. Konstruktionismin ei välttämättä tarvitse olla kuitenkaan irrealistista ja Kusch asettaakin irrealistisen konstruktionismin vastakkainen reaaliseksi kutsumansa konstruktionismin kanssa, jolle on ominaista uskomus riippumattoman todellisuuden olemassaoloon, joka toimii enemmän tai vähemmän rajoittavana instanssina sosiaalisille tosiasioille. (Kusch 1993, 160.) Esimerkiksi aiemmin mainitun Judith Butlerin sukupuolikäsitystä voidaan pitää malliesimerkkinä irrealistisesta konstruktionismista, jossa sukupuoli – niin sosiaalisessa kuin biologisessakin mielessä - nähdään viime kädessä kulttuurisesti rakentuneena ja jonka rakentumista ei millään tavalla rajoita mikään kulttuurin ulkopuolella oleva luonnollinen ja esidiskursiivinen ”sex”. Vastaavasti perinteinen sex/gender- jaottelu perustuu puolestaan jonkinlaiselle realistiselle konstruktionismille, jonka mukaan sosiaalisesti ilmenevän genderin perustana on kuitenkin vielä kulttuurista riippumaton biologinen sukupuoli.

Foucault’n konstruktionismi tulee ilmi hänen korostaessaan kuinka

Tulkitseminen ei voi koskaan saavuttaa päätöstänsä siitä yksinkertaisesta syystä, että ei ole mitään mitä tulkita. Mitään tulkintaa ehdottomasti edeltävää ei ole, sillä loppujen lopuksi kaikki on jo tulkintaa. Yksikään merkki ei itsessään ole olio joka asettuu tulkinnan kohteeksi vaan pikemminkin jo tulkinta muista merkeistä. (NFM, 275, käänös AS.)

Mitä tästä seuraa sitten todellisuuden kannalta? Jos merkki itsessään on tulkinta muista merkeistä, eikö tästä seuraa että todellisuus ikään kuin katoaa tai liukenee merkkien alle. Mielestäni asiaa voi lähestyä kahdella eri tavalla. Yhtäältä voimme todellakin olettaa, että konstruktionismi todella hävittää kokonaan todellisuuden sinänsä jättäen jäljelle pelkän fenomenalisen maailman, toisin sanoen tulkinnat ja perspektiivit ovat se mitä todella on eikä niiden takana ole mitään. Mielestäni tämä käsitys ei kuitenkaan sovi Foucault’lle, korostaahan hän edellisessä viitteessä, että mitään tulkintaa *ehdottomasti* edeltävää ei ole olemassa. Tulkinta ei siis ole jonkin tavoittamattoman todellisuuden rajoittamaa, mutta siitä ei seuraa etteikö maailmaa kuitenkaan olisi. Siitä, että tosiasiat tehdään eivätkä ne ole valmiina ja ”löydettävänä” maailmassa, ei mielestäni kuitenkaan voi seurata, että maailmaa

enää olisi olemassa lingvistisen sfäärin ulkopuolella. Ainoa välttämätön seuraus on se, että totuus ei enää sijaitse maailmassa vaan kielessä, mikä tulee esille myös Foucault'n korostaessa kuinka

Joissain totuuspeleissä totuus on konstruktio, toisissa puolestaan ei. Voimme kuvitella esimerkiksi totuuspelejä, joka koostuu asioiden kuvailemisesta tietyllä tavalla. Esimerkiksi henkilö, joka esittää antropologisen kuvauksen yhteiskunnasta ei tuota konstruktioita vaan deskriptioita, joka sinänsä on alisteinen historiallisesti muuttuville säännöille ja sen johdosta jossain määrin konstruktioivinen suhteessa toisiin deskriptioihin. *Tämä ei tarkoita sitä, että kaikki ilmaantuisi tyhjästä tai että kaikki olisi lopulta mielikuvituksen tuotetta.* (ECSPF, 297, käännös ja kursivointi AS.)

Totuus on ennen kaikkea käsite, joka on käyttökelpoinen diskurssien sisällä, toisin sanoen väitteitä voidaan luokitella tosiin ja epätosiin suhteessa tiettyyn diskursiiviseen muodostelmaan. Esimerkiksi väite ”tiettyjen mielenterveyden häiriöiden taustalla on aivokemiallinen epätasapaino” on totta tietyn diskursiivisen muodostelman sisällä, mutta sen totuusarvon perustana ei ole mikään korrespondenssi mihinkään luonnollisen, riippumattoman maailman ilmiöön, jota diskurssi representoi. Kysymys onkin viime kädessä siitä, miten jokin käsitys saavuttaa totuuden, toisin sanoen missä vaiheessa ja miten olemme alkaneet havaita tietyn poikkeavan käytöksen taustalla jotain, jota kutsumme kemialliseksi epätasapainoksi. Foucault ei kuitenkaan väitä, että kaikki olisi puhtaan mielikuvituksen tuotetta vaan hän pyrkii kyseenalaistamaan ainoastaan tosiasioiden korrespondenssin ”luonnollisiin” olemuksiin. Asia on pohjimmiltaan yksinkertainen ja looginen. Siitä, että totuus on pohjimmiltaan perspektiivistä, sosiaalisesti määräytynyttä eikä se representoi mitään riippumatonta todellisuutta, ei voi minkään väistämättömyyden nojalla seurata sitä, että maailmaa ei ole olemassa missään ontologisessa mielessä.

Eräänlaisena maltillisempänä lähestymistapana voidaan pitää jo aiemmin esille tulleen Martin Kuschin käsitystä irrealistisesta konstruktionismista, joka koskee ensisijaisesti *tieteellistä epistemologiaa* jättäen avoimeksi kysymyksen ontologisen puolen. Kuschin mukaan Foucault'lle irrealistinen konstruktionismi on ennen kaikkea metodologinen ja heuristinen väline, ei niinkään ontologinen positio. Foucault pyrki toisin sanoen tutkimaan tieteellisiä diskursseja ikään kuin niiden takana ei olisi mitään niiden konstruoitumista rajoittavaa noumenaalista todellisuutta, mutta hän ei varsinaisesti kiellä tuon todellisuuden



olemassaoloa. (Kusch 1993, 161.) Kuschin luonnehdinta on osuva, sillä Foucault todellakin on kiinnostunut nimenomaan tieteellisten tosiasioiden diskursiivisesta rakentumisesta ja pyrkii tyhjentämään oman filosofiansa niin pitkälle kuin mahdollista kaikenlaisesta metafyyisistä painolastista. Kuitenkin, kuten myöhemmin tässä luvussa tulen esittämään, Foucault'n genealogia avaa kuitenkin eräänlaisen takaoven kysymykselle ulkopuolesta sekä sen ontologisesta luonteesta.

Foucault ei siis missään tapauksessa kannata väitettä, jonka mukaan ”kaikki” on diskursiivisesti rakentunutta eikä diskurssin ulkopuolella ole mitään. Hän ei kuitenkaan osoita myöskään mitään innostusta sen pohtimiseen, mitä diskurssin ulkopuolella mahtaa olla. Sen sijaan häntä kiinnostaa kaikki ne pisteet, joissa ulkopuoli ja sisäpuoli kohtaavat toisensa. Tämä tulee ilmi hänen luonnehtiessaan omaa projektiansa eräänlaiseksi filosofiseksi eetokseksi, jota

[...]voidaan kutsua raja-asenteeksi (limit-attitude), millä ei ole mitään tekemistä torjumisen kanssa. Meidän on siirryttävä sisäpuoli-ulkopuoli-vaihtoehdon tuolle puolen, meidän täytyy olla rajoilla. Kritiikki on rajojen analyysia sekä reflektointia. Mutta toisin kuin kantilainen kysymys, joka koski niiden rajojen tietämistä, jotka tiedon on hylättävä liiallisina, meidän kysymyksemme nykyään on jotain positiivisempaa. Mikä sija kaikessa meille annetuissa universaalissa, välttämättömässä ja pakollisessa on asioilla, jotka ovat singulaarisia, kontingenteja ja arbitraaristen rajoitteiden tuottamia? (WE, 315, käänös AS.)

Foucault'n projektin tavoitteena ei ole sen kummemmin koko todellisuuden diskursiivisen rakentuneisuuden osoittaminen kuin esidiskursiivisen todellisuuden paljastaminen vaan niiden historiallisten rajojen ja ehtojen löytäminen, jotka ohjaavat diskursiivista rakentumista. Foucault korostaa kuinka tämä kritiikki on luonteeltaan yhtäältä arkeologista, sillä se ei pyri paljastamaan mitään tiedon universaaleja rakenteita vaan osoittamaan niiden historiallisuuden (toisin sanoen, sen tehtävänä on osoittaa aprioristen kategorioiden historiallisuus). Toisaalta raja-asenne on genealogista muodoltaan, sillä se pyrkii erottamaan siitä kontingenssista, joka on tehnyt meistä sellaisia kuin olemme, mahdollisuuden olla jotain muuta. (Emt., 315.)

Mitä merkitystä ulkopuolen käsitteellä on Foucault'lle ja mitä se oikeastaan pohjimmiltaan tarkoittaa? Miten konstruktivismi ja ulkopuoli voivat elää rauhanomaista rinnakkaiseloa?

Judith Butlerin mukaan ulkopuoli ei ole mitään ontologista vaan se muodostuu ulossulkemisen prosessin kautta:

Diskursiivisesti rakentuneelle on olemassa ”ulkopuoli”, mutta se ei ole mikään absoluuttinen ”ulkopuoli, joka muodostaisi jollain tavalla ontologisen ”tuonpuoleisen” (thereness) joka ylittäisi tai asettuisi vastakkain diskurssin rajojen kanssa. Konstitutiivinen ”ulkopuoli” on jotain, jota voidaan – silloin kun se on mahdollista – ajatella ainoastaan suhteessa diskurssiin, sen äärimmäisinä rajoilla tai rajoina. (Butler 1993, 8.)

Butlerin mukaan siis ”ulkopuoli” on olemassa, mutta - kuten jo Butlerin käyttämistä lainausmerkeistä käy ilmi - siinä ei ole kyse mistään diskurssia edeltävästä ontologisesta apriorista vaan se muodostuu pikemminkin abjekteista, jotka diskurssi tekee mahdolliseksi käsittää. Toisin sanoen Butlerin näkemyksen mukaan ulkopuoli ei ole esidiskursiivista vaan pikemminkin symbolisen järjestyksen itsensä tuottamaa, se koostuu kaikesta siitä mikä ei ”mahdu” vallitsevaan diskursiiviseen järjestykseen. Ulkopuoli koostuu kaikista niistä olemisen ja elämisen muodoista, jotka ovat käsittämättömiä nykyisyyden näkökulmasta ja siten myös ulkopuoli muuttuu symbolisessa järjestyksessä tapahtuvien muutoksen kautta. Viime kädessä ulkopuoli onkin laitettava lainausmerkkien sisälle, koska kyseessä on symbolisen järjestyksen tuottama abjekti ulkopuoli.<sup>8</sup>

Olen samaa mieltä Mikko Tuhkasen (2005) kanssa, jonka mukaan Butlerin käsitys ulkopuolesta jää kuitenkin tietynlaisen teleologisen kehyksen vangiksi eikä se näin ollen välttämättä onnistu tavoittamaan Foucault'n genealogiaan liittyvää ajatusta radikaalista kontingenssista, joka esimerkiksi tapahtuman käsitteessä tulee ilmi pyrkimyksenä vapautua kaikenlaisesta kausaliiteetista ja teleologisuudesta. Butlerin käsitys nimittäin edellyttää, että abjektit oliot ovat jo läsnä nykyisyydessä eräänlaisena potentiaalisuutena, jonka vallitseva symbolinen järjestys (heteroseksuaalinen matriisi tai hegemonia) on tuottanut. Ulkopuolen tavoittaminen on puolestaan noiden potentiaalisuuksien toteuttamista, toisin sanoen olemassaolon tuomista potentiaalisuuteen. Nykyisyys siis tietyllä tavallaan tuottaa ulossulkemisen mekanismien kautta ne muodot, jotka näyttäytyvät sille käsittämättöminä.

---

<sup>8</sup> Näin ollen voidaankin mielestäni perustellusti ihmetellä, miksi Butlerin näkemys nautinnoista ja kehoista on niin kielteinen. Mielestäni käsitys kehosta jonain, joka on yhtäältä koodattu tietyn normiston mukaan, mutta juuri sen johdosta avoin pinta erilaisille transgression muodoille, sopii vallan mainiosti yhteen Butlerin symbolisen ulkopuolen tuottaman abjektin käsitteen kanssa. Performatiivisuudessa on kyse vallitsevien sukupuolidiskurssien käyttämisestä materiaalina abjektien seksuaalisuuden muotojen luomisessa enkä näe mitään syytä miksei erilaisia nautintoja voitaisi aivan yhtä hyvin pitää abjekteina mahdollisuuksina, jotka tietty dispositiivi tuottaa.

Kuten tapahtuman käsitteen yhteydessä argumentoin, mielestäni tämä näkemys sitoo genealogiaan liittyvää ajatusta vahvasta kontingenssista jonkinlaisen teleologisen mallin alaiseksi, jonka mukaan tulevaisuus on jo abjektina läsnä nykyisyydessä. Deleuzen termein, Butlerin käsitys tulemisesta on viime kädessä mahdollisen realisoitumista, toisin sanoen siihen liittyy tietynlainen ajatus kontrollin alaisena olevasta tulevaisuudesta joka voidaan jopa ennustaa nykyisyyden perusteella. Tämän johdosta Butlerin malli ei lopulta onnistu tavoittamaan tulemiseen liittyvää radikaalia kontingenssia.

Toinen mahdollinen avain ulkopuolen käsitteeseen löytyy puolestaan tapahtuman ja Deleuzen yhteydessä esille tulleessa jaottelussa aktuaalisen ja virtuaalisen välillä. Tämän perusteella voidaankin ajatella, että ulkopuoli on luonteeltaan virtuaalista. Se on järjestäytymätöntä menneisyyttä, joka on läsnä nykyisyydessä eräänlaisena varastona, joka mahdollistaa periaatteessa äärettömän monen eri muodon aktualisoitumisen ilman mitään teleologiaa tai kausaliiteettia. Toisin kuin Butler, jonka käsittelyssä genealogia muuttuu eräänlaiseksi hegeliläisesti määrittyneeksi dialektiikaksi, joka pyrkii palauttamaan eron jossain määrin samuuteen (toisin sanoen pitää käsittää abjektit tietyn symbolisen järjestyksen ”tuottamiksi”), deleuzelainen lukutapa onnistuu mielestäni tavoittamaan genealogiaan olennaisesti liittyvän kontingenssin erojen puhtaana tulemisena. Palaan tähän ajatukseen vielä myöhemmin tässä työssä pyrkiessäni tarkastelemaan yhtäältä ulkopuolen käsitteen merkityksen tarkasteltaessa Foucault’n ajatuksia vastarinnasta sekä toisaalta sitä kuinka Foucault’n etiikasta voidaan paikallistaa tietty deleuzelainen viire.

## **1.5. Totuuden fiktiivisyys ja fiktion totuus**

Genealoginen perspektivismi on siis relativistista, sillä se hylkää käsityksen objektiivisesta tiedosta, joka ikään kuin ”löytyisi” tietämisen aktissa ja olisi siten ikään kuin valmiiksi jo ”siellä”. Tämä perspektivistinen relativismi tekee genealogian kuitenkin alttiiksi monenlaiselle kritiikille. Ensinnäkin genealogiaa vastaan voidaan väittää, että se *olettaa* kaiken alkuperän viime kädessä koostuvan sille itselleen vieraista osista, eikä se sen johdosta voi löytääkään mitään muuta kuin alkuja ja polveutumisia? Esimerkiksi Johanna Oksala kuvaa genealogiaa seuraavalla tavalla:

Foucault'n mukaan genealogiaa määrittää nimenomaan pysyvien yksiköiden puute: se ei paljasta historiasta mitään tunnistamisia [recognitions] tai ”itsemme uudelleen löytämisii”. *Se ei tee minkäänlaisia oletuksia perustoista, vakioista tai ”luonnollisista” alkuperistä.* (Oksala 2002, 157, käännös ja kursivointi AS.)

Oksalan näkemyksessä huomio kiinnittyy oletus-sanankäyttöön. Jos oletamme, että mitään alkuperää ei ole, eli toisin sanoen jokainen alkuperä on aina purettavissa heterogeeniseksi osiksi, niin siitähän vaikuttaisi seuraavan, että alkuperän osoittaminen joksikin muuksi kuin keksityksi ykseydeksi on mahdotonta. Genealogin absoluutteihin kohdistama ”hajottava katse” olisikin näin ollen eräänlaisen valikoivan sokeuden määrittämä tapa nähdä historia tietyn perspektiivin kautta, jonka ehtoihin kuuluu alkuperän mahdottomuus. Tämän johdosta genealogia syyllistyy vakavaan kehäpäätelmään ja kumoaa lopulta itse itsensä eikä sitä sen vuoksi tule pitää mitenkään vakavasti otettavana vaihtoehtona perinteiselle historiantutkimukselle. Toisin sanoen:

- (1) Genealogia ei oletakaan mitään luonnollista, ei-purettavissa olevaa alkuperää.
  - (2) Alkuperän sijaan genealogia etsii erilaisia polveutumisia ja ilmaantumisia, jotka tuottavat illuusion luonnollisesta alkuperästä.
  - (3) Kaikki luonnolliset alkuperät ovat illusorisia ja aina purettavissa osiin eivätkä ne näin ollen ole sen kummemmin luonnollisia kuin alkuperiäkään.
- 
- (4) Mitään luonnollista alkuperää ei ole.

Tätä vastaan voitaisiin argumentoida väitteellä, jonka mukaan tämä genealogiaa kohtaan esitetty kritiikki voidaan aivan yhtä helposti kääntää esittäjänsä vastaan pelkästään siirtämällä todistuksen taakkaa. Väittäessämme nimittäin alkuperän mahdottomuuden seuraavan sitä koskevista oletuksista käytämme itse asiassa diskurssin käsitettä tismalleen samassa merkityksessä kuin mitä Foucault'kin tekee, eli toisin sanoen oletamme sen tuottavan myös omat kohteensa. Näin ollen väitteemme on itse asiassa seuraava: genealoginen diskurssi tuottaa käsityksen alkuperän mahdottomuudesta eikä se näin ollen kykene havaitsemaan alkuperää siellä missä se todella on. Samalla kuitenkin aukeaa mahdollisuus kritiikin kääntämiseen sitä diskurssia vastaan, josta käsin me itse puhumme. Genealogi voi nimittäin huomauttaa, että aivan yhtä hyvin oman diskurssimme luonteeseen kuuluu, että se tuottaa alkuperän sinne missä sitä todellisuudessa ei ole eli toisin sanoen kritiikkimme muoto on sellainen, että se voidaan kääntää myös meitä itseämme vastaan. Mielestäni koko tämän tyyppisessä polemiikissa on kuitenkin se vaara, ettei se välttämättä

johda hedelmälliseen lopputulokseen vaan päätyy tietynlaiseen ”muna vai kana”-tyyppiseen umpikujan – ad infinitum, ad nauseam. Ulospääseminen tästä umpikujasta vaatisi tukeutumista johonkin sellaiseen metatason diskurssin käsitteeseen, joka jollain tavalla pystyisi välittämään objektiivista tietoa todellisuudesta jossain korrespondenssimielessä ja joka voisi siten toimia muiden diskurssien kriteerinä, mahdollisuus jonka genealogia tunnetusti kieltää.

Genealogia luonnollisesti kiistää kaikenlaisten objektiivisten tiedon kriteerien olemassaolon ja korostaa kuinka niiden taustalla ovat aina perspektiivit. Tämä näkemys kuitenkin johtaa uudenlaiseen kehäpäätelmään, jota kutsutaan yleisesti itseviittaavuuden ongelmaksi. Pohjimmiltaan kysymys on siitä, kuinka genealogiaa voi kiistää yleispätevien totuuksien olemassaolon ilman tukeutumista johonkin universaaliin ja objektiiviseen positioon. Toisin sanoen genealogia kaivaa omaa hautaansa julistaessaan kaiken tiedon olevan viime kädessä aina sidoksissa johonkin tiettyyn perspektiiviin sidottua, sillä – määritelmän mukaisesti – tämän on pädetävä myös genealogian itsensä tuottamaan tietoon. Käytännössä väite on seuraava:

(1) Perspektivismin mukaan kaikki tieto on sidoksissa johonkin perspektiiviin eikä mitään objektiivista tietoa ole.

(2) Väitteen (1) täytyy siis myös olla sidoksissa johonkin perspektiiviin eikä sitä voida näin ollen pitää objektiivisena

-----  
(3) Perspektivismi itsessään on perspektiivistä.

Tämän johdosta genealogialle jää vain kaksi vaihtoehtoa, joista kumpikaan ei vaikuta kovinkaan houkuttelevalta. Sen on joko a) myönnettävä oma perspektiivisyytensä ja hyväksyttävä ajatus siitä että objektiivinen tieto on mahdollista jossain toisessa perspektiivissä tai b) astuttava oman perspektiivinsä ulkopuolelle ja väitettävä että, on olemassa ainakin jotain joka on väistämättä totta kaikissa mahdollisissa perspektiiveissä.

Käytännössä edellä esitetty on identtinen klassisen relativistisen kehäpäätelmän kanssa, jonka mukaan relativismi, väittäessään arvostelmien olevan aina sidoksissa johonkin kulttuuriseen tms. viitekehykseen, on myös itse relatiivista. Relativismin relativistisuuden osoittaminen ei kuitenkaan nähdäkseni ole riittävä syy kumota koko ajatus vaan, kuten Kusch (1993, 163) huomauttaa, kyseessä on näppärä tempku, joka kumoamisen sijaan tulee itse asiassa toistaneeksi relativismin keskeisen sisällön. Relativismin syyttäminen

relativistisuudesta johtaa tilanteeseen, jossa kritiikki on väistettävissä siirtämällä todistuksen taakkaa – yhtä hyvin voimme vaatia antirelativistilta ei-relatiivisia perusteita miksi relativismi tulisi hylätä. Tosin tätäkään ei kuitenkaan voida pitää minään debatin lopullisena ratkaisuna, sillä se ei millään tavalla kumoa antirelativistista positiota.

Sen sijaan, että tyydyttäisiin tuomitsemaan ja niputtamaan Foucault vain yhdeksi relativistiksi muiden joukossa, on nähdäkseni mielenkiintoisempaa tarkastella hänen relativisminsa luonnetta. Ensinnäkään Foucault ei kiistä toden ja epätoden käsitteiden käyttämisen mielekkyyttä. Vaikka meidän käsityksemme todesta ja epätodesta ovatkin historiallisesti muotoutuneita, ei se estä niiden käyttöä oman historiallisen viitekeh्यksemme sisällä – ainoastaan yleistäessämme oman viitekeh्यksemme jollain tavalla objektiiviseksi viitekeh्यkseksi teemme genealogian kannalta katsoen ratkaisevan virheen. Esimerkiksi Martin Kuschin (1993, 172–173) mukaan Foucault’n relativismi tuleekin ymmärtää lähinnä universaalien rationaalisuuden kriteerien kiistämisenä sekä sen osoittamisena, että rationaalinen arvottaminen tapahtuu aina historiallisesti kontingenttien kriteerien perusteella. Kusch korostaa myös kuinka Foucault’n tapa osoittaa toden ja epätoden kategorioiden historiallisuus ei kuitenkaan tarkoita siirtymistä mihinkään anything goes- tyyppiseen ajatteluun, sillä vaikka tiedon kategoriat ja kriteerit ovatkin historiallisesti rakentuneita, niiden rakentuminen ei ole totaalisen vapaata vaan rakentuminen tapahtuu aina tiettyjen sääntöjen ja käytäntöjen järjestelmissä.

Kolmantena Foucault’n perspektivistisen tiedonkäsityksen ongelmana voidaan mainita sen itsensäoikeuttamisen ongelma. Viime kädessä tämä kysymys koskee sitä, miksi meidän tulisi uskoa Foucault’n tarjoamia historiallisia selityksiä ja pitää niitä jollain tavalla totuudellisempina, eivätkö nekin kuitenkin ole vain tulkintoja muiden joukossa. Minkälaista tietoa voi tuottaa sellainen historiantutkimus, jonka tavoitteena on osoittaa tosi/epätosi-jaottelun historiallisuus? On selvää, että genealogia ei voi oikeuttaa itseään viittaamalla mihinkään totuuteen missään korrespondenssimielessä, sillä se olisi vastoin sen omia periaatteita. Kysymykseksi jääkin tällöin mikä on genealogisen totuuden luonne?

- (1) Genealogian mukaan totuudet ovat konstruktioita eivätkä siis korrespondenssissa objektiivisen todellisuuden kanssa.
- (2) Genealogiset totuudet ovat näin ollen myös konstruktioita.
- (3) Genealogian mukaan konstruktivistien väitteiden totuusarvoa ei voi mitata tukeutumalla korrespondenssin käsitteeseen.

---

(4) Genealogiset väitteet eivät ole sen todempia kuin muutkaan väitteet.

Aiemmin tuli jo ilmi genealogiaan liittyvää itseviittaavuuden ongelma, toisin sanoen se kuinka genealogia itsessään on myös sidoksissa omaan perspektiiviinsä eikä voi näin ollen esittää kaikissa perspektiiveissä tosia väitteitä maailmasta. Tähän kiinteästi sidoksissa olevana itseoikeuttamisen ongelmana voidaan pitää puolestaan sitä, millä perusteilla genealogia voi väittää esittävänsä edes jossain määrin todempia väitteitä esimerkiksi tilanteessa, jossa sen esittämiä väitteitä vastaan voitaisiin esittää ristiriitaisia väitteitä. Lyhyesti sanottuna, miksi meidän tulisi pitää genealogisia väitteitä muita väitteitä uskottavimpina? Miksi siis valita kaikista perspektiiveistä juuri genealoginen perspektiivi?

Kuschin mukaan Foucault'n on tässä yhteydessä pakko sitoutua jonkinlaiseen löyhään korrespondenssiin tai ainakin tunnustaa todellisuuden sinänsä vaikutus teorianmuodostukseen, jotta hän voisi säilyttää uskottavuutensa, sillä ” [...] jos luonnon ja yhteiskunnan ilmiöt eivät lainkaan määräisi teorioita ja uskomuksia, ei olisi mitään syytä uskoa Foucault'n tarinoita yhteiskunnasta ja historiasta (emt., 162).” Mielestäni asia on kuitenkin toisin. Vaikka, kuten aiemmin osoitin, Foucault ei väitäkään, että kaikki on diskursiivista ja myöntää riippumattoman todellisuuden olemassaolon, hän on kuitenkin hyvin johdonmukainen siinä, että mitään korrespondenssia minkään riippumattoman todellisuuden ja sitä koskevien väitteiden välillä ei ole eikä häntä kiinnosta ne tavat, joilla riippumaton todellisuus vaikuttaa diskursseihin. Sen sijaan Foucault'lle on tärkeää se kuinka todellisuutta koskevat väitteet ovat alistettuja lukuisille säännöille ja rajoitteille, mutta nuo rajoitteet eivät suinkaan ole peräisin mistään asioiden tilasta vaan niissä on kyse kielipelin itsensä asettamista diskursiivis-normatiivisista rajoitteista. Lisäksi, niin valitettavalta kuin se voikin tuntua, mielestäni meillä ei ole mitään syytä uskoa Foucault'n tarinoita ”tosiksi” mikäli se edellyttää jonkin riippumattoman todellisuuden vaikutuksen postuloimista. Foucault'n tarinoissa historiasta ja yhteiskunnasta ei ole kyse niinkään tosien väitteiden tuottamisesta historiasta vaan pikemminkin fiktiosta, joka tuottaa totuusefektejä. Tämä oli myös asia, josta Foucault itse oli tietoinen:

Olen hyvin perillä siitä etten ole koskaan kirjoittanut muuta kuin fiktioita. En sanoisi kuitenkaan, että tämän johdosta niistä ei ole löydettävissä totuutta. Minusta näyttää siltä, että fiktiolla on oma mahdollisuutensa toimia totuuden sisällä, fiktionaalinen diskurssi voi tuottaa totuusefektejä ja tuoda esille sen, että tosi diskurssi synnyttää tai ”tuottaa” jotain, mitä vielä ei ole olemassa eli

toisin sanoen fiktiot [fictions] sitä. Historiaa kuvitellaan sellaisen poliittisen todellisuuden pohjalta, joka tekee siitä totta, historiallisen totuuden pohjalta voi kuvitella politiikkaa, *jota ei ole vielä olemassa*. (HS, 193, käännös ja kursivointi AS.)

Mielestäni Foucault'n filosofian yksi ongelmallinen kohta onkin sen kykenemättömyys antaa meille mitään muuta kuin viime kädessä retorisia perusteita sen todenmukaisuudelle. Toisaalta on myös totta, että genealogia ei pyrikään olemaan mikään varsinaisesti tieteellinen metodi. Foucault kirjoittaa:

[genealogia] ei pelkää olla muuta kuin perspektiivistä tietoa. Historioitsijat yrittävät kaikin mahdollisin tavoin hävittää sen, joka voi paljastaa – heidän tiedossaan – paikan, josta käsin he katsovat, ajankohdan johon he kuuluvat, näkökannan, jonka he ottavat, heidän passioidensa välttämättömyyden. Historiallinen aisti [...] tunnustaa perspektiivinsä; se ei kiellä oman epäoikeudenmukaisuutensa järjestelmää. (Emt., 92–93.)

Koska genealogia myöntää olevansa perspektiiviin sidottua, ei voida nähdäkseni mitenkään perustellusti väittää – niin genealogin kuin sen kriitikonkaan toimesta – että genealogia ensinnäkin antaisi jollain tapaa objektiivisemmän kuvan siitä mitä on tapahtunut saati että se tämän johdosta olisi jollain tapaa ”totuudenmukaisempi” tarkastella historiaa. Foucault'n militantti retoriikka tosin paikoitellen antaa sen kuvan, että historiallisena aistina genealogia olisi jollain tapaa ”totuudellisempaa” tai rehellisempää kuin historia, koska genealogia myöntää rehellisesti oman perspektiivinsä eikä pyri peittelemään sitä. Totta tämä onkin siinä mielessä, että genealogia voi aivan hyvin altistaa myös itsensä genealogisen tarkastelun alaiseksi ja on tässä mielessä terveen itsereflektiivistä, mutta mielestäni genealogia ei kuitenkaan voi viime kädessä tukeutua objektiivisuuden käsitteeseen joutumatta sisäiseen ristiriitaan itsensä kanssa. Tämän itsestäänselvyyden sijasta onkin mielenkiintoisempaa tarkastella tarkemmin sitä, mikä on sen totuuden luonne ja funktio, johon genealoginen analyysi pyrkii.

On selvää, Foucault ei puhu totuudesta minään korrespondenssina väitteiden ja todellisuuden välillä. Samaten on myös selvää, ettei totuus voi olla mitään objektiivista vaan pikemminkin aina suhteellista. Näin ollen oleellista onkin tarkastella tarkemmin niitä tapoja joilla Foucault käyttää totuuden käsitettä. Esimerkiksi vuonna 1976 Alessandro Fontanalle antamassaan haastattelussa Foucault korostaa kuinka totuus tulee käsittää



lausumien tuottamista, säätelyä ja jakautumista koskevien säännönmukaisten menettelytapojen järjestelmäksi ja kuinka nämä järjestelmät ovat aina jollain tavalla kytkeytyneet aktuaalisiin valtajärjestelmiin (T&P, 132). Toisaalla Foucault puhuu vastaavasti totuusdiskurssista ”alueiden ja objektien sekä niihin kohdistuvien verifioituvien tai falsifioituvien diskurssien vastavuoroiseksi muodostumiseksi (QM, 237).” Näissä kahdessa lainauksessa tulee ilmi jo useampia totuuden käyttötapoja. Yhtäältä totuus vaikuttaa viittaavan eräänlaisiin kriteereihin, joiden perusteella jokin tietty lausumajoukko sulkee ulos toisia lausumia ja muodostaa tietyn diskursiivisen kokonaisuuden. Toisaalta totuus viittaa myös niihin tapoihin, joilla aktuaaliset valtajärjestelmät kytkeytyvät ja muokkaavat näitä kokonaisuuksia. Lisäksi genealogia puhuu totuudesta myös konstruktivistisessä mielessä korostaen sen olevan prosessi, joka samanaikaisesti tuottaa niin diskurssit kuin niiden kohteetkin.

Vaikuttaisi kuitenkin siltä, että Foucault’lla on mielessä myös jonkin muun tyyppinen totuus kun hän puhuu omasta genealogiastaan fiktiona, joka *synnyttää totuusefektejä*. Foucault’n mukaan hänen kiinnostuksen kohteena eivät ole pelkästään tiedon kohteiden ja diskurssien samanaikainen muodostuminen vaan myös niiden vaikutus siihen reaaliseen mihin ne ovat kytkeytyneet (emt), toisin sanoen siihen tapaan jolla ne muovaavat meitä sekä tapaamme hahmottaa meitä ympäröivää todellisuutta Vastaavasti toisaalla Foucault tarkentaa oman projektinsa luonnetta:

Tarkoituksenani ei ole tyydyttää ammattihistorioitsijoita. Pyrkimyksenäni on muokata itseäni sekä tarjota muille mahdollisuus jakaa kokemus siitä mitä me olemme, ei ainoastaan menneisyytemme vaan myös nykyisyytemme suhteen, sellainen kokemus modernisuudesta, joka muuttaa meidät. (IMF, 242, käännös AS.)

Mielestäni juuri pyrkimys saada aikaan tietynlainen kokemus tai totuusefekti on yksi Foucault’n filosofian kantavista teemoista. Pradoon mukaan Foucault’n empirismissä tai eksperimentaalisisessa totuuskäsityksessä ei ole niinkään kyse totuuden itsensä luonteesta vaan sen omaksumistavasta. Foucault’n empirismi ilmenee hänen projektinsa pyrkimyksenä tuottaa tietynlainen kokemus rajoista, jotka avaavat, tai oikeastaan, pakottavat omaksumaan uuden perspektiivin. (Prado 2000, 130–131.) Tämä edellyttää ensinnäkin sitoutumista vahvan kontingenssin käsitteeseen, toiseksi identiteettien näkemistä konstruktiona ja siten avoimena muutokselle ja lopulta ulkopuolen käsitettä, joka on avain transformaatioon. Genealogia onkin tässä mielessä enemmän käytäntöä kuin

teoriaa, tai tarkemmin sanottuna teoriaa käytäntönä. Se vastaa Deleuzen yhdessä Foucault'n kanssa (IP, 208) esittämään näkemykseen teoriasta praksiksena, jolla ei ole mitään tekemistä representaation kanssa vaan joka pikemminkin on muutokseen tähtäävää käytäntöä, joka pitää sisällään myös tekijän itsensä.<sup>9</sup> Genealogian tehtävänä on tarjota välineet transgressioon ja siksi se pyrkii paikallistamaan sisäisyydessä implisiittisesti läsnä olevia reittejä kohti ulkopuolta.

Yhteenvetona voidaan todeta, että genealogia pitää sisällään ajatuksen ulkopuolesta, jossa ei kuitenkaan ole kyseessä paluu mihinkään esidiskursiiviseen. Sen sijaan tämä ulkopuoli voidaan ymmärtää joko Butlerin tavoin symbolisten mahdollisuuksien kokonaisuutena tai deleuzelaisittan erojen virtuaalisena varastona. Genealogiassa on kyseessä tapa paikallistaa tuon ulkopuolen niveltymisen historiallisesti määrätyn nykyhetkeen ja siten avata nykyisyys mahdollisten transgressioiden kohteeksi. Näkemykseni mukaan Foucault'n ns. eettinen käänne voidaan ymmärtää johdonmukaisena pitäytymisenä genealogiaan liittyvään kokemuksen politiikkaan, mikä saa lopullisen muotoilunsa problematisaation käsitteessä. Sitä ennen on kuitenkin tarkasteltava Foucault'n valtakäsitystä sekä siihen liittyviä elementtejä, jotka johtivat Foucault'n ajattelun kriisiin sen kadottaessa kosketuksen ulkopuoleen nimenomaan pakolinjojen muodon ottavan vastarinnan virtuaalisina mahdollisuuksina.

---

<sup>9</sup>. Deleuzen kommentti Proustista kiteyttää myös osuvasti Foucault'n filosofiaa luonnehtivan motivaation: ”On omituista, että juuri Proust, joka niin usein on mielletty puhtaaksi intellektuelliksi, tiivistä asiaan niin hyvin: *kohtelee kirjaani kuin se olisi ulkopuolta kohti kohdistetut silmälasit, jos ne eivät sovi sinulle niin etsi toiset.*” (IP, 208, kursivointi oma.)

## 2. VALTA

*Uskon, että he jotka ovat tunnistaneet heitä kietovat valtasuhteet ja päättäneet vastustaa tai paeta niitä, voivat keksiä tuhansia eri tapoja toimia. Tästä näkökulmasta katsottuna koko tutkimukseni perustuu absoluuttiseen optimismiin.*

Michel Foucault (IMF, 294, käänös AS.)

*Ajatus ulkopuolesta on ajatus vastarinnasta.*

Gilles Deleuze (2006, 74, käänös AS.)

### 2.1. Vallan luurangot

Foucault'ta on yleisesti pidetty vallan teoreetikkona huolimatta siitä, että hän itse piti ensisijaisena kiinnostuksen kohteenaan vallan sijaan subjektin rakentumista (SP, 327). Foucault ei myöskään pyrkinyt luomaan mitään varsinaista teoriaa vallasta vaan pikemminkin paikallista, tiettyyn historialliseen tilanteeseen soveltuvaa valta-analytiikkaa. Hän ei puhu vallan olemuksesta tai sen kausaalisista syistä vaan sen aktuaalisesta toiminnasta, toisin sanoen hän ei kysy ”mitä valta on?” vaan ”miten sitä harjoitetaan?” Tämä tarkoittaa huomion kiinnittämistä valtaan erityisinä, aktuaalisina ja ei-isomorfisina suhteina, toisin sanoen analyysin keskipisteessä ovat juuri valtasuhteet eikä ”valta” itsessään. (SP, 337, 339; SPS, 451.) Siinä missä teoria toimii objektivoinnalla kohteensa, ovat valta-analytiikan kohteena niin käsitteellistämisen taustalla vaikuttavat historialliset ehdot kuin sen todellisuuden luonne, jonka kanssa kulloinkin ollaan tekemisissä. (SP, 327.)

Gilles Deleuzen mukaan Foucault'n valta-analytiikka syntyi erityisenä reaktiona 1970-luvun alun tilanteeseen, jossa silloisen (ranskalaisen) vasemmiston pyrkimykset luoda uusia lähestymistapoja vallan problematiikkaan eivät kyenneet ohittamaan tai murtamaan tiettyjä marxilaisuuden teoreettisia elementtejä ja taustaoletuksia. Juuri tämän Gordionin solmun avaaminen on Deleuzen mukaan *Tarkkailla ja rangaista* -teoksen ydin. Deleuze tarkastelee Foucault'n valtakäsitystä lähtemällä liikkeelle sen eroista niihin postulaatteihin, jotka ovat perinteisesti karakterisoineet vasemmiston positiota. Nämä postulaatit koskevat niin vallan pitämistä omaisuutena kuin sen samaistamista valtioon ja sen instituutioihin. (Deleuze 2006, 22.)

Deleuzen rekonstruktion mukaan se käsitys vallasta, jonka Foucault otti tehtäväkseen hylätä, määrittyy ennen kaikkea possessiivisesti tietyn luokan voittamana omaisuutena,

joka on paikallistettavissa valtiokoneistoon muiden ”yksityisten” vallan muotojen näyttäytyessä vain näennäisesti siitä erillisenä. Lisäksi tämä valtiokoneistoon sidottu valta on alisteinen tietylle tuotantomuodolle sekä sen infrastruktuurille, toisin sanoen valta on ennen kaikkea pyramidista ja tuotantosuhteiden determinoimaa. Koska valta on ensisijaisesti valtiovaltaa, se toimii yhtäältä valtion väkivaltakoneiston (poliisi), toisaalta ideologian kautta (propaganda). Deleuze liittyy myös tähän valtakäsitykseen näkemyksen vallasta ominaisuutena tai olemuksena, toisin sanoen valta on jotain, joka erottaa toisistaan ne, joilla sitä on suhteessa niihin, jotka ovat sen harjoittamisen kohteena ja siten riistettyjä vallasta. Lopuksi tämä vallan ilmaisumuotona on laki, joka voidaan ymmärtää eräänlaisena vapaaehtoisen antautumisen tai suoran pakottamisen tuloksena saavutettuna kamppailun keskeytymisenä. Lain vastakohtana on luonnollisesti laittomuus (illegality), jonka tämä rauhantila määrittää poissulkemisen kautta päätyen siten tilanteeseen, jossa kaikenlaisen vallankumouksellinen toiminnan on oikeuttava itsensä ennen kaikkea vetoamalla toisenlaiseen vaihtoehtoiseen legaliteettiin, jonka saavuttaminen edellyttää viime kädessä uudenlaisen valtiokoneiston asettamista. (Emt., 23 – 25.)

Tuija Pulkkinen puolestaan korostaa Foucault’n eroa liberaaliin valtakäsitykseen, joka hänen mukaansa perustuu ennen kaikkea oletukselle transsendentista, omien intressiensä ohjaamasta subjektista, joka edeltää kaikkia valtasuhteita. Transsendentit yksilöt ovat ikään kuin jatkuvassa vapaassa liikkeessä olevia kappaleita ja valta puolestaan ilmenee kykynä rajoittaa tuota liikettä. Toisin sanoen valta on kykyä estää jotakuta toimimasta jossain määrin tai kokonaan omien intressiensä mukaisesti, vapaan liikkeen ollessa puolestaan rajoittamatonta intressien ohjaamaa intentionaalista toimintaa.<sup>10</sup> Koska vallan kohteena on näin ollen sitä edeltävä subjekti, jolla on omat intressinsä sekä kyky toimia niiden mukaan, eroaa valta myös sellaisesta suorasta pakottamisesta, jossa subjektille ei jää mitään valinnanvaraa toiminnan suhteen. Pulkkinen mukaan esimerkiksi tilanne, jossa henkilö saadaan allekirjoittamaan asiakirja siten, että toinen henkilö ohjaa väkisin hänen kättään, ei ole valtaa vaan suoraa pakottamista. Vastaavasti tilanne, jossa häntä esimerkiksi uhataan fyysisellä rangaistuksella tai materiaalisella menetyksellä, on valtaa, sillä siinä subjektilla on vapaus valita myöntymisen tai tottelemattomuuden välillä. Lisäksi liberaalin

---

<sup>10</sup> Pulkkinen vertaa liberaalia valtakäsitystä galileilaiseen fysiikkaan. Galileilaisen fysiikan, kuten myös myöhemmän newtonilaisen mekaniikan, peruslakina voidaan pitää inertiaperiaatetta, jonka mukaan kaikki kappaleet jatkavat tasaisella pinnalla matkaansa samaan suuntaan ja tasaisella nopeudella ellei niitä häiritä. Pulkkinen liittyy tämän metaforan osaksi hobbesilaista näkemystä luonnontilasta korostaen omien intressiensä mukaisesti toimivien yksilöiden olevan myös kappaleita vapaassa liikkeessä. (Pulkkinen 1998, 89.)

valtakäsitykseen liittyy negatiivinen asenne valtaan, joka ilmenee vapaan tilan ihanteena eli aktiivisena pyrkimyksenä sellaiseen tilanteeseen, jossa valtaa olisi mahdollisimman vähän ja yksilöt voisivat toimia mahdollisimman vapaasti omien intressiensä pohjalta. (Pulkkinen 2003, 88–90.)

Niin Deleuzen kuin Pulkkisen esityksissä vallan olennaisena piirteenä on sen omistettavuus. Pulkkiselle tämä kuitenkin edustaa liberaalille ontologialle olennaista tapaa hahmottaa valta ensisijaisesti toimijoiden välisenä ulkoisena suhteena, jonka lähtökohtana on toisen osapuolen omistama valta suhteessa toiseen. Deleuze puolestaan liittää omistettavuuden valtaan ominaisuuden postulaattina, toisin sanoen attribuuttina, joka mahdollistaa erottelun dominoivan ja dominoidun välillä. Varsinainen ero Deleuzen esittämän marxilaisen ja Pulkkisen liberaalin valtakäsityksen välillä puolestaan sijaitsee niiden eriävistä käsityksestä koskien vallan alkuperää. Marxilaisessa käsityksessä valta on ensisijaisesti seurausta taloudellisista rakenteista ja on muodoltaan valtion valtaa. Näin ollen talous muodostaa vallan perimmäisen syyn ja valta on ikään kuin toissijaista tarkasteltaessa sosiaalisen todellisuuden rakentumista. Liberaali valtakäsitys puolestaan lähtee liikkeelle transsendenteista yksilösubjekteista, joiden toiminnan seurausta kaikki muut sosiaalisen todellisuuden ilmiöt puolestaan ovat. Tässäkin näkemyksessä valtaa voidaan pitää alisteisena yksilösubjektien intresseille (valta palautuu viime kädessä yksilösubjekteihin) eikä se näin ollen toimi itse todellisuuden rakentumisen välittömänä instanssina vaan ainoastaan eräänlaisena omistettavissa olevana välineenä.

Vallan omistettavuutta sekä sen toissijaisuutta sosiaalisen todellisuuden rakentumisessa, voidaan pitää eräänlaisina ydinkohtina, joita vastaan Foucault'n valta-analytiikka kohdistuu. Foucault itse asetti valtakäsityksensä vastakkain yhtäältä marxilaiseen, toisaalta hänen juridiseksi nimittämänsä käsitykseen vallan luonteesta. Hänen mukaansa molemmat suuntaukset ovat kykenemättömiä käsittämään valtaa muuten kuin tietyn ekonomismin mukaisesti. Toisin sanon, juridinen traditio korostaa vallan olevan vaihdettavissa ja omistettavissa oleva ”tavara”, marxilaisten löytäessä sen perimmäisen syyn aina taloudellisista tuotantosuhteista. (TL, 88–89.) Vallan omistettavuuden ansiosta sen alkuperä aina paikallistettavissa. Samalla sen toiminta on aina vertikaalista ja kulkee niin keskuksesta periferiaan kuin suvereenista alamaiseen (emt., 63).

## 2.2. Valta tuottavina suhteina

Mikä erottaa Foucault'n valtakäsityksen aiemmista tavoista lähestyä vallan problematiikkaa? Lähtökohtana voidaan pitää sitä genealogista viitekehystä, josta käsin Foucault pyrkii tarkastelemaan valtasuhteita. Tälle viitekehykselle on ominaista ensinnäkin todellisuuden rakentumisen olevan tulosta historiallisesta kamppailusta. Toiseksi genealogia pyrkii jäljittämään tämän kamppailun jälkiä menneisyydestä nykyisyyteen olettamatta mitään pysyviä, ajassa muuttumattomina säilyviä olemuksia tai identiteettejä. Lisäksi genealogian tavoitteena on tuottaa todellista historiaa, joka perustuu erojen vapauttamiselle samuuden ikeestä. Sen poliittisena implikaationa on yhtäältä nykyisyyden uudelleenrakentuminen eräänlaisena heterogeenisena konfliktien näyttämönä sekä toisaalta kieltäytyminen mistään vapautuksen diskurssista, joka perustuu ajatukselle konfliktin (ja siten myös historian) lopusta ja tilanteesta, jossa valtaa ei enää ole.

Foucault esittää lukuisissa yhteyksissä ”metodologisiksi varotoimenpiteiksi” kutsumiansa määrittelyjä, joilla hän erottaa oman tutkimuksensa lähtökohdat aiemmista perinteisistä näkemyksistä. Esimerkiksi vuonna 1976 (toisin sanoen teosten *Tarkkailla ja rangaista* ja *Tiedontahto* ilmestymisvuosien välisenä aikana) College de Francea pitämässään luennossa Foucault esittää neljä metodologista periaatetta, jotka ohjaavat hänen valta-analytiikkaansa. Ensinnäkin hänen kohteenaan ei ole sellaiset legitiimit ja sääntöjen ohjaamat vallan muodot joilla olisi yksi yhteinen keskus. Sen sijaan Foucault ilmoittaa lähtökohdakseen vallan ymmärtämisen sen äärimmäisillä rajoilla, toisin sanoen kohdissa, jossa ”[...] valta voittaa sitä organisoivat ja rajoittavat oikeuden säännöt ja ulottaa itsensä niiden tuolle puolen, sijoittaa itsensä instituutioihin, ilmentää itseään tekniikkoina ja varustaa itsensä välineillä ja lopulta jopa väkivaltaisilla materiaalisien intervention keinoilla. (TL, 96).” Tämä on Foucault'n valta-analytiikan ensimmäinen metodologinen sääntö: tutki valtaa sen äärimmäisissä pisteissä.

Toiseksi valtaa tulee tarkastella aina suhteessa käytäntöihin tai tekniikoihin, ei yksilöiden intentioihin tai intresseihin. Tämä tarkoittaa sitä, että Foucault'n analyysi ei perustu kysymyksiin siitä kenellä on valtaa tai mitkä ovat hänen intentionsa vaan sen sijaan hänen pyrkimyksensä on tutkia valtaa niissä pisteissä, joissa yksilöiden intentiot ovat totaalisesti kiinnittyneitä todellisiin ja tehokkaisiin käytäntöihin. Kysymys ei näin ollen koske sitä, miksi jotkut ihmiset haluavat käyttää valtaa toisten yli vaan pikemminkin ruumiiseemme ja

käyttäytymisemme vaikuttavien asioiden toimintaa alistamisen tasolla. (Emt., 97.) Tässä voidaan jo huomata tietty pesäero intressien ensisijaisuuteen perustuvaan liberaaliin valtakäsitykseen. Foucault kääntää asetelman ylösalaisin lähtemällä liikkeelle vallasta sen aktualisuudessa, ei sitä edeltävistä intentioista tai intresseistä. Lähtökohta on aina asioiden keskellä, ei niiden alussa.

Vallan tarkastelu suhteessa sen tekniikoihin intressien tai intentioiden sijaan tarkoittaa myös luopumista käsityksestä vallasta jonain globaalina tai homogeenisena herruutena, joka palautuisi viime kädessä yksilöihin, ryhmiin tai yhteiskuntaluokkaan. Sen sijaan valta tulee ymmärtää eräänlaisena operatiivisena verkkona, joka tekee siitä huomattavasti monimutkaisempaa kuin hierarkkinen omistus-malli:

Valtaa tulee tutkia jatkuvana liikkeenä tai jonain joka toimii ainoastaan osana laajempaa ketjua. Se ei koskaan ole paikallistunut sinne tai tänne, se ei koskaan ole kenenkään käsissä eikä sitä koskaan voida omistaa kuten omaisuutta tai tavaraa. Valta toimii. (Emt., 98, käänös AS.)

Vastaavasti toisaalla Foucault puhuu vallasta jatkuvassa jännitystilassa olevana verkostona ja kehottaa tarkastelemaan valtaa nimenomaan operatiivisesti, ottaen lähtökohdaksi vallan käytön ja käytäntöjen moninaisuuden. Vaikka valta voikin ylläpitää hallitsevan luokan asemaa, se ei kuitenkaan varsinaisesti ”ole” hallitsevalla luokalla vaan siinä on sen sijaan kyse strategisten asemien kokonaisuudesta. (TR, 41.)

Koska valta on operatiivista ja ei-paikallistettavissa, on sen toiminta aina jossain määrin ennakoimatonta. Mielestäni Foucault ei hylkää kokonaan intressin tai intention merkitystä valtasuhteen synnyssä, sillä voidaan aivan hyvin kuvitella valtasuhteen syntyvän erilaisten intentioiden iskeytyessä toisiaan vasten – tilanne, joka on jatkuvasti läsnä kaikissa ihmisten välisissä suhteissa. Foucault kuitenkin haluaa tavoittaa vallan ennakoimattomien seurausten kokonaisuuden, mikä edellyttää luopumista intresseistä vallan perimmäisinä syinä. Nämä seuraukset tuottavat strategioita, toisin sanoen eräänlaisia yleisiä herruuden muotoja tai mekanismeja, jotka puolestaan vaikuttavat takaisin paikallisiin valtasuhteisiin. Tämän johdosta valta ei kierrä täysin vapaasti, mutta se ei myöskään säteile mistään keskustasta kohti atomistisen tason periferiaa, jossa se uusintaisi itseään. Vallan strateginen ulottuvuus ei löydy mistään keskuksesta (tai makrorakenteesta) vaan se voidaan

paljastaa ainoastaan lähtemällä liikkeelle minimaalisen pienistä valtamekanismeista siirtymien kohti niitä yleisiä muotoja, jotka lävistävät ja muokkaavat niitä. (TL, 99.)

Vaikka Foucault muokkasi valta-analytiikkaansa 1970-luvun kuluessa, tietyt perusoletukset pysyivät silti samoina. Näin ollen onkin syytä koota yhteen joitain yleisiä piirteitä, jotka ovat läsnä myöhemmin esittämässäni vallan strategisessa ja hallinnollisessa mallissa:

1. *Valta on verkostomaista ja immanenttia.* Ensinnäkin valta muodostaa verkoston, jossa se kiertää paikallistumatta mihinkään tiettyyn pisteeseen, toisin sanoen valtaa ”[...] käytetään lukemattomista eri pisteistä käsin eriarvoisten, liikkuvien suhteiden pelissä (TT, 70.)” Nämä suhteet ovat puolestaan muodoltaan heterogeenisiä, eli, toisin sanoen, valta ei ole homogeeninen voima vaan monien toisistaan eroavien suhteiden kokonaisuus. Ne eivät muodosta mitään erillistä vallan piiriä vaan ovat immanenteina muissa suhteissa, olivatpa ne sitten taloudellisia tai tiedollisia ja siten vallan rooli on välittömästi tuottava. (Emt., 70.) Immanenttisuus pitää sisällään ajatuksen vallasta ennen muuta sisäisenä rakentumissuhteena kuin ulkoisena alistussuhteena. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö valta voisi olla myös repressiivistä. Kumotessaan repressiohypoteesiksi kutsumansa käsityksen seksuaalisuudesta jonain, joka tulisi ”vapauttaa” sitä repressoivan vallan ikeestä, Foucault ei tarkoita, että mitään repressiota ei ole. Hänen pyrkimyksenään on ainoastaan osoittaa, että käsitys vallasta *ensisijaisesti* repressiivisenä, ulkoisena ja rajoittavana suhteena on ”luurankomainen”, sillä se ei ota huomioon vallan tuottavuutta. Valta voi tuottaa repressiivisiä muotoja, mutta vallan olemuksen kuvaukseksi repressio on riittämätön.<sup>11</sup>

2. *Valta tuottaa subjekteja.* Mikäli valta ymmärretään ulkoisen alistussuhteen sijaan verkostomaiseksi ja kaikkialla läsnä olevaksi sisäiseksi rakentumissuhteeksi, se määrittää

---

<sup>11</sup> Esimerkiksi vuonna 1976 antamassaan haastattelussa Foucault sanoo seuraavaa: ”Jos vallan vaikutukset määritellään repressioksi, niin omaksutaan puhtaan juridinen käsitys vallasta. Toisin sanoen valta samaistetaan lakiin joka sanoo ei ja se ymmärretään ennen kaikkea estämisen voimana. Mielestäni tässä on kyseessä läpeensä negatiivinen, kapea ja luurankomainen käsitys vallasta, joka on kuitenkin levinnyt yllättävän laajalle [...] Se, mikä tekee vallan otteesta pysyvää ja hyväksyttävää, perustuu siihen, että *valta ei ainoastaan kohdistu meihin voimana joka sanoo ei. Se myös lävistää ja tuottaa asioita, aiheuttaa mielihyvää, muodostaa tietoa, tuottaa diskursseja.* Valtaa tulee ajatella tuottavana verkostona, joka lävistää koko yhteiskunnan eikä negatiivisena entiteettinä, jonka ainoa toiminto olisi repressio.” (TP, 120, käänös ja kursivointi AS.)



myös (ainakin jossain määrin) yksilön identiteettiä. Sen sijaan, että valta olisi ulkoista suhteessa yksilöihin nähden, se pikemminkin tuottaa yksilön.

Yksilöt eivät ole vallan jäykkiä tai myöntyväisiä kohteita, ne ovat aina vallan välineitä [...]Yksilöä ei tule pitää minään perustavaa laatua olevana ytimenä, perimmäisenä atomina tai jäykkänä materiana, johon valta kiinnittyisi tai jota vasten se iskeytyisi. Itse asiassa yksi vallan olennaisista vaikutuksista on jo se, että tietyt ruumiit, eleet, diskurssit ja halut rakentuvat ja identifioituvat yksilöllisinä. Yksilö ei ole vastakkainen vallalle vaan pikemminkin yksi sen ensimmäisistä vaikutuksista. Yksilö on vallan tuottama ja samanaikaisesti sekä siinä määrin sen väline - valta kulkee tuottamiensa yksilöiden lävitse. (TL, 98, käänös AS.)

Mielestäni tämä on erittäin tärkeä elementti tarkasteltaessa Foucault'n myöhempää etiikkaa, sillä se problematisoi kiinnostavalla tavalla autonomian ja vapauden käsitteen, jotka ovat hyvin tärkeitä eettiselle itsemuokkaukselle. Näkemys yksilöiden rakentuneisuudesta on sidoksissa genealogian perustavastaisuuteen ja sen käsitykseen olemuksista ja identiteeteistä keinotekoisina ykseyksinä, jotka kätkevät sisälleen toisiinsa palautumattomia heterogeenisiä elementtejä, erojen kokonaisuuksia. Kuten jo genealogian yhteydessä tuli ilmi, tästä voitaisiin puhua eräänlaisena ”ontologisena repressiohypoteesista”, jonka mukaan identiteetit ovat aina jossain määrin luontaisesti repressiivisiä, sillä ne tukahduttavat eroja ja naamioivat moneuksia ykseyksiksi.

3. *Valta muodostaa strategioita, joilla ei ole subjektia.* Valta on ei-subjektiivista, sen toiminta ei palaudu milloinkaan yksilöiden intentioihin tai intresseihin, vaikka nämä vaikuttaisivatkin jossain määrin valtasuhteiden muodostumiseen. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että valta näyttäytyisi totaalisen kaoottisena ja etteikö se itsessään olisi ymmärrettävissä. Toisin sanoen,

Valtasuhteet ovat sekä intentionaalisia että ei-subjektiivisia. Jos ne ovat todella käsitettävissä, se ei johdu siitä, että ne olisivat kausaalisia seurauksia jostakin toisesta instanssista, joka pystyy ne ”selittämään” vaan siitä, että ne ovat läpikotaisin laskelmoituja. Ei ole olemassa valtaa, joka esiintyisi ilman päämääriä ja tavoitteita. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että valta olisi seurausta yksilösubjektin valinnasta tai päätöksestä ... Mikään hallitseva kasti tai valtion koneistoja pyörittävä ryhmä tai ketkään tärkeimpiä taloudellisia päätöksiä tekevät henkilöt eivät johda yhteiskunnassa toimivaa (ja sen toimimaan saattavaa) valta verkoston kokonaisuutta. Vallan rationaalisuus on [...] taktiikoiden rationaalisuutta sillä rajoitetulla tasolla, johon ne kaiverretaan. (TT, 71.)

Hajautuneiden ja heterogeenisten voimasuhteiden kokonaisuuden rationaalinen luonne ja ylipäättään sen tuleminen ymmärryksen kohteeksi, perustuu valtasuhteiden strategiseen ulottuvuuteen. Tämä ”vallan näkymätön käsi” syntyy paikallisten taktiikoiden risteytyessä toisiinsa ja muodostaessa koneistoja, joiden logiikka ja päämäärät ovat ilmeisiä, joskaan niille ei varsinaisesti ole löydettävissä mitään perustavaa subjektia (emt., 77). Tämän johdosta valta on vakaata, se muodostaa yleisiä strategisia muotoja, jotka läpäisevät paikallisia mekanismeja. Toisaalta nämä strategiat ovat jatkuvassa liikkeessä olevien paikallisen tason prosessien synnyttämiä ja juuri tämä kaksoissidos tekee strategioista äärimmäisen herkkiä muutokselle. Valta toimii samanaikaisesti niin taktisessa kuin strategisessa ulottuvuudessa, jotka eivät ole palautettavissa toisiinsa (taktiikat strategioiden kopiona), mutta ne eivät myöskään ole toisistaan erillisiä missään mikro- ja makrotasomielessä. Näin ollen valtaan liittyy sekä väistämättömyys että sattuma, valta on se välttämättömyyden rautainen käsi, joka heittää sattuman noppaa.

4. *Valta konstituoii ymmärrettävyyden kentän järjestystä.* Valtasuhteet ovat immanenteina muissa suhteissa ja niiden rooli on välittömästi tuottavaa. Nämä suhteet pitävät sisällään myös tiedolliset suhteet eli valta myös tuottaa tietoa sekä vastaavasti tieto mahdollistaa valtasuhteiden jatkuvan levittäytymisen uusille alueille. Toisin sanoen,

[...] valta ja tieto edellyttävät toinen toistaan [...] ei ole olemassa valtasuhdetta, jolle ei muodostuisi sitä vastaavaa tietokenttää, eikä tietoa, joka ei edellyttäisi ja samalla muodostaisi valtasuhteita. Näitä vallan ja tiedon välisiä suhteita ei siis voida eritellä lähtemällä tietävästä subjektista, joka olisi joko vapaa tai riippuvainen valtarakenteista: on otettava päinvastoin huomioon, että tietävä subjekti, tunnettavat kohteet sekä tiedon soveltamistavat ovat kaikki seurausta näistä vallan ja tiedon suhteiden perusedellytyksistä ja niiden historiallisista muutoksista. (TR, 42.)

Puhuessaan tiedosta Foucault’lla on mielessä ennen kaikkea tieteellinen tieto, ymmärrettynä ennen kaikkea ihmistieteiden tuottamaksi tiedoksi.<sup>12</sup> Ihmistieteet ovat

---

<sup>12</sup> Foucault’sta viittaa tietoon kahdessa eri merkityksessä. Yhtäältä hän puhuu tiedosta merkityksessä *connaissance*, jolla hän tarkoittaa työtä, joka mahdollistaa tietämisen kohteena olevien asioiden rationaalisuuden ymmärtämistä tavalla, joka säilyttää tietävän subjektin pysyvyyden. *Savoir* puolestaan viittaa prosessiin, jonka tuloksena subjekti muuttuu tietämisen tuloksena, tai itse tietämisen aktissa. (IMF, 256.) Nämä kaksi tiedon muotoa ovat kytköksissä toisiinsa, toisin sanoen tietävän subjektin suhde tietämisen kohteeseen edellyttää samalla subjektin rakentumista tietynlaiseksi. Siinä, missä arkeologia pyrki tarkastelemaan tiedon kerrostumien muodostumista, kohdistuu Foucault’n genealogia ja valta-analytiikka ennen kaikkea tiedon yksilöitä muokkaaviin vaikutuksiin.

sidoksissa valtaverkostoon jo pelkäänsä sen vuoksi, että ihmisen käyttäytymisen tuleminen tieteellisen tutkimuksen kohteeksi edellyttää tiettyjä valtamekanismeja. Esimerkiksi pakkolaitoksiin liittyvät tarkkailu- ja pakottamiskäytännöt tekevät käyttäytymisestä läpeensä tiedettävissä olevaa ja siten mahdollistavat entistä tehokkaamman kontrollin. Vastaavasti tämän tiedon synty edellyttää uudenlaisia rajoittamismekanismeja, jotka tekevät mahdolliseksi ihmisten käyttäytymisen tutkimisen, toisin sanoen tekevät sen ”näkyväksi”. (Rouse 2006, 99.)

Vuonna 1978 antamassaan haastattelussa Foucault mainitsee kuinka hän on ensisijaisesti kiinnostunut tieteen institutionalisoitumisesta eräänlaiseksi vallan muodoksi. Tiede ei pelkäänsä tyydy osoittamaan väitelauseita epätosiksi tai purkamaan myyttejä vaan se harjoittaa myös valtaa.

[Tiede] on, kirjaimellisesti, valtaa, joka pakottaa sanomaan tiettyjä asioita, mikäli et halua tulla hylätyksi ei pelkäänsä siksi että olet väärässä vaan myös vakavammin ”puoskarina” [charlatan]. Tiede on institutionalisoitunut vallaksi niin yliopistolaitoksen kuin sille ominaisen rajoittavan laboratorio- ja koejärjestelykoneiston kautta. (OP, 107, käänös AS.)

Tällä Foucault viittaa tieteelle ominaiseen tapaan konstituoida omaa sisäistä järjestystään tiettyjen poissulkemisen mekanismien<sup>13</sup> kautta, toisin sanoen määrittämällä tietyt tiedon legitimitietin kriteerit, jotka samalla tuottavat ulossulkemisen kautta ”alistettuja tiedon muotoja”. Alistetut tiedonmuodot tarkoittavat ensinnäkin funktionaalisen tai formaalin koherenssin peittämiä historiallisia tiedon kappaleita, toisin sanoen erilaisia keskenään kilpailevia ja kamppailevia näkemyksiä, jotka paradigman synnyttyä lakaistaan maton alle. Lisäksi alistetut tiedon muodot viittaavat sellaisiin tietoihin, jotka eivät täytä tieteellisyyden kriteerejä, toisin sanoen ”[...] hierarkian pohjalla, tarvittavan tieteellisyyden tai kognition tason alapuolella olevaa naiivia tietoa”. (TL, 82.)

---

<sup>13</sup> Vuonna 1970 pitämässään College de Francen virkaanastujaisluennossaan Foucault erottelee tarkemmin poissulkemisen mekanismeja, jotka hän jakaa kolmeen eri alakategoriaan. Poissulkemisen säännöt käsittävät argumentointitapoja, objekteja, ryhmiä ja yksilöitä koskevat kiellot kuin binääriset jaottelut toden ja epätoden sekä rationaalisen ja irrationaalisen välillä. Sisäiset säännöt puolestaan koskevat tieteelliseksi kelpuutettujen lausumien muodostumista ja muotoilua (mm. miten tieteentekijöiden työtä tulee kommentoida, lausumien ja teorioiden liittäminen tekijöihin, tutkimuksen kohteiden ja sen käsitteellisten ja teknisten välineiden luettelointi). Kolmantena ja viimeisenä kategoriana Foucault mainitsee sisäänpääsyn ehdot, jotka pitävät sisällään ne menetelmät, joiden kautta määritellään ja säädellään legitimejä tapoja osallistua diskurssiin. (LD, 216–227, Kuschin 1993, 129–130 mukaan.)

Valtasuhteet nivELYVÄT tiedollisiin suhteisiin diskursseissa, jotka Foucault'n mukaan tulee ymmärtää eräänlaisina "taktisina bunkkereina" voimasuhteiden kentällä. Vallan tavoin myös diskursseilla on siis oma taktinen ja strateginen merkityksensä eivÄtkÄ ne ole totaalisesti alistaisia vallalle, mutta eivÄt myöskÄän sitä vastassa. (TL, 75, 76.) Diskurssit tulee käsittää pikemminkin eräänlaisiksi työkaluiksi tai välineiksi, jotka voivat olla tietyn strategisen muodon tai muodostelman palveluksessa, mutta tarvittaessa voivat myös toimia sitä vastaan kohdistetun hyökkÄyksen apuna. Toisin sanoen diskurssien oleminen tapahtuu samanaikaisesti kahdella eri tasolla, joista toista voidaan pitää lingvistisenä ja toista puolestaan strategisena. Lingvistisellä tasolla diskurssi voidaan ymmärtää säännölliseksi ja koherentiksi kokoelmaksi lingvistisiä tosiasioita, mutta diskurssi on myös muutakin. Foucault'n kannalta tärkeällä strategisella tasolla diskurssit ovat eräänlaisia "toiminnan ja reaktion" tai "haltuunoton ja väistämisen" välisiä "strategisia pelejä." (TJF, 2–3.) Tämän johdosta Foucault kuvaakin diskursseja instansseina, jotka "[...] kuljettavat, tuottavat ja vahvistavat valtaa, mutta samalla myös kaivavat maata sen jalkojen alta" (TT, 75).

Deleuze valottaa kätevästi vallan ja tiedon keskinäistä ja olennaista suhdetta. Hänen mukaansa tieto koostuu yhtÄältä siitä mitä voidaan nähdä (ei-diskursiiviset näkyvyyden muodot), toisaalta siitä mikä on ilmaistavissa (diskursiiviset ilmaisun muodot). Nämä kaksi muotoa eivÄt viittaa takaisin mihinkÄän niitä edeltävään zeitgeistiin tai mentaliteettiin eikä niiden välisessä suhteessa ei ole myöskÄän kyse signifiikaatiosta, jossa näkyvyyden muodot olisivat merkittäviä ja ilmaisun muodot puolestaan merkittäviä. Sen sijaan ne muodostavat tiettyyn rajaan asti dualistisen parin, jotka eivÄt ole redusoitavissa toisiinsa. Esimerkiksi mielisairaalan synnyssä uudella ajalla on kyse yhtÄältä hulluuden tulemisesta näkyväksi tietyn konkreettisen instituution sisällä ja toisaalta samanaikaisesta muutoksesta lääketieteessä, jossa hulluus muodostuu lausuttavaksi, toisin sanoen hulluutta koskeva diskurssi tulee mahdolliseksi. (Deleuze 2006, 41.) Nämä kaksi elementtiÄ kuitenkin vaikuttavat toisiinsa: sanat edellyttävät sellaisia valon järjestelmiä, jotka tuovat näkyviin asioita ja vastaavasti näkyvät asiat edellyttävät sellaisia kielen järjestelmiä, jossa ne muodostuvat ilmaistavaksi. Se, mikä mahdollistaa näiden keskinäisen vuorovaikutuksen säilyttäen kuitenkin niiden redusoitumattomuuden on valta niiden immanenttina syynä. Valta on viime kädessä voimaan kohdistuvaa voimaa, joka on vailla mitään tiettyä muotoa. Kytkeytyessään tiedollisiin kerrostumiin valtasuhteet saavuttavat jonkinlaisen, joskaan ei koskaan täydellisen, stabiliteetin ja muodon.

5. *Valtaan liittyy aina vastarinta.* Näkemys vallasta ei-subjektiivisena ja paikallistumattomana verkostona, jonka ensisijainen funktio on tuottava, problematisoi vastarinnan käsitteen uudella tavalla. Foucault'n mukaan vastarintaa ei tule käsittää minään ulkoisena elementtinä vallalle vaan pikemminkin osana valtasuhdetta. Toisin sanoen, vallan lisäksi myös vastarinta tulee ymmärtää suhteellisena ja heterogeenisena:

Siellä, missä on valtaa, on myös vastarintaa, joka kuitenkin (tai juuri sen vuoksi) ei ole koskaan valtaan nähden ulkopuolista [...] Ne [valtasuhteet] voivat olla olemassa vain niiden monien eri vastarintapisteiden funktiona, jotka esittävät valtasuhteissa vastustajan, maalitaulun, tukipuun tai valtauksen ovenkahvan roolia. Niinpä suhteessa valtaan ei ole olemassa yhtä suurta Kieltäytymisen kohtaa [...] Sen sijaan on olemassa moninaisia vastarintoja erityistapauksina ... [jotka] eivät määritelmän mukaan voi olla olemassa muutoin kuin valtasuhteiden strategisessa kentässä. (TT, 71 – 72.)

Vastarinta on viime kädessä se tekijä, joka tekee valtasuhteista jollain tavalla epästabiileja ja jatkuvassa muutoksen tilassa olevia. Vastarinta vallan sisäisenä elementtinä tekee vallasta eräänlaista peliä, jossa jokainen reaktio aiheuttaa vastareaktion ja jonka lopputulos on täysin ennakoimaton ja riippumaton pelaajien intentioista. Tämän johdosta vastarinta voidaan ymmärtää juuri siksi tekijäksi, joka tavallaan kuljettaa peliä eteenpäin, tuottaa muutoksia, tekee jokaisen haltuunoton aina jossain määrin epätäydelliseksi ja puhkoo pakolinjoja jokaisen muodostelman sisälle.

Toisaalta mielestäni voidaan perustellusti kysyä voiko vastarinta valtasuhteen sisäisenä osana tuottaa todellisia muutoksia? Todellisilla muutoksilla tarkoitan tässä yhteydessä sellaisia vaikutuksia, jotka ovat jollain tapaa määräytymättömiä vallitsevista strategisista muodoista käsin katsottuna. Toisin sanoen, mikäli vastarinta on jollain tapaa sisäistä valtasuhteille, eikö siitä seuraa, että se on jo määritelmällisesti reaktiivista, toisin sanoen kykenemätöntä tuottamaan muuta kuin erilaisia jo valmiiksi rekuperoituja vaikutuksia? Vaikka tämä kritiikki vastarinnan mahdollisuudesta onkin jo moneen kertaan toistettua eikä välttämättä kovinkaan uusia uria halkovaa, kyseessä on kuitenkin kysymys, joka jää vainoamaan Foucault'ta pitkäksi aikaa. Mielestäni hänen myöhemmät eettiset kirjoituksensa tuleekin ymmärtää, paitsi ajattelun viemisenä uudelle alueelle, myös murtautumisesta umpikujasta johon se oli vaarassa joutua. näkyy myös siinä ambivalenssissa, joka luonnehtii Foucault'n kirjoituksia vallasta. Yhtäältä hän kehottaa pitämään valtaa neutraalina verkostona eikä minään pahana, josta tulisi päästä eroon

vapauden nimissä (ECSPF, 298). Toisaalta hänen genealoginen käsityksensä identiteeteistä erojen keinotekoisena ykseytenä tekee vallasta jotain ”pahaa”, joka tukahduttaa eroja ja muokkaa yksilöitä tiettyjen normien mukaan, genealogisen metodin kohteenahan on nimenomaan identiteettien destruktio ja erojen vapauttaminen. Seuraavaksi pyrinkin tarkastelemaan Foucault’n valtakäsitystä sekä siinä tapahtuvia teoreettisia siirtymiä, jotka mielestäni voidaan tulkita, paitsi pyrkimyksenä saavuttaa tarkempi ymmärrys historian kulusta, myös vastaukseksi vastarinnan ongelmaan.

### 2.3. Kaksi Foucault’ta

Vaikka edellisessä kappaleessa mainittujen yleisten piirteiden perustalta voisikin muodostaa kuvan Foucault’n valtakäsityksestä jonain suhteellisen muuttumattomana monoliittina, asia on kuitenkin toinen. Foucault muovasi näkemyksiään ajan kuluessa eikä hänen myöhäisissä kirjoituksissa esiintyvä vallan käsite ole täysin yhteensopiva *Tarkkailla ja rangaista-* tai *Tiedontahto-* teosten aikaisen Foucault’n kanssa. Tämä ero varhaisen ja myöhäisen valtakäsityksen välillä tulee esille myös tarkasteltaessa Tuija Pulkkisen ja Martin Kuschin Foucault’n valtakäsityksestä esittämiä tulkintoja, jotka tuntuvat painottavan eri asioita vallan olennaisina piirteinä.

Martin Kuschin mukaan foucault’lainen valtakäsitys on viime kädessä tiivistettävissä 13 ehdoksi, jotka kaikki seuraavat lausetta

Kahden yksilön (tai yksilöjoukon)  $a$  ja  $b$  välillä vallitsee valtasuhde (jossa  $a$ :lla on valtaa  $b$ :hen) jos ja vain jos  $a$ :n ja  $b$ :n välillä on sellainen suhde  $S$ , että... (Kusch 1993, 102.)

Tässä yhteydessä on tarpeetonta luetella jokaista Kuschin mainitsemaa ehtoa, mutta muutama on kuitenkin syytä mainita. Ensinnäkin valtasuhteen olemassaolo on kiinni siitä, että molemmat osapuolet tunnustavat toisensa autonomisuuden, toisin sanoen ” $a$  näkee  $b$ :n toimivana ja päätöksiä tekevänä yksilönä”. Tähän autonomisuusehtoon liittyy myös  $b$ :n vapaus asettua  $S$ :a vastaan. Koska  $b$ :llä on tämä vapaus, ei valtasuhdetta voida pitää minään avoimen konfliktin tilana vaan pikemminkin eräänlaisena hauraana tasapainotilana, jossa  $b$ :n päätös alistua  $S$ :n olemassaoloon perustuu viime kädessä uskolle siitä, että hän häviäisi mahdollisen avoimen konfliktin  $a$ :n kanssa. Koska  $b$  voi kuitenkin halutessaan

toimia S:ä vastaan, on yksi valtasuhteen olennaisista edellytyksistä sen osapuolia ympäröivä vapauden sfääri, joka mahdollistaa toimimisen sitä vastaan. Tämän johdosta valtasuhde onkin viime kädessä toimintaan vaikuttavaa toimintaa tai toiminnan kentän strukturoimista, toisin sanoen sen olemassaolo mahdollistaa *a:n* vaikuttamisen *b:n* mahdollisen toiminnan alaan. (Emt., 102.)

Tämän lisäksi olennaisena voidaan pitää Kuschin viimeisenä luettelemaa ehtoa, jonka mukaan valtasuhde määrittää (ainakin) osittain *a:n* ja *b:n* identiteettiä. Tällä Kusch viittaa siihen, että yksilön identiteettiä ei voida erottaa valtasuhteista vaan valtasuhteet pikemminkin muovaavat ihmisistä subjekteja (emt., 102, 105.) Toisin sanoen, kuten jo aiemmin on tullut esille, yksilöt eivät ole ulkoisessa suhteessa valtaan eli valtasuhteiden ”takana” ei ole transsendenteja yksilöitä vaan valta tuottaa subjekteja. On huomattava, että Foucault käyttää sanaa subjekti kahdessa samanaikaisessa mielessä. Subjekti viittaa alamaiseen, joka on riippuvuus- ja hallintasuhteessa johonkin toiseen sekä myös sidottuna omaan identiteettinsä moraalitajun (conscience) tai itsekäsityksen kautta. Nämä molemmat merkitykset, hallintasuhteessa toiseen ihmiseen tai kiinnittyminen identiteettiin, edellyttävät molemmat Foucault’n mukaan valtaa, joka alistaa ja tuottaa subjekteja. (SP, 331.)

Kuschin näkemyksen perustana ovat Foucault’n vuonna 1982 julkaistussa ”Subject and Power” -artikkelissa esittämät vastaukset kysymykseen vallan olemisesta ja olemuksesta. Kyseisessä artikkelissa Foucault määrittelee valtasuhteen tuttuun tapaan operatiivisesti, toisin sanoen puhuen vallasta jonain joka on olemassa ainoastaan siellä missä sitä harjoitetaan. Foucault kuitenkin määrittelee tämän jälkeen vallan ennen kaikkea toiminnan kentän strukturoimiseksi, toisin sanoen hänen mukaansa

[...] valtasuhde on ennen kaikkea toiminnan tapa joka ei kohdistu suoraan tai välittömästi toisiin. Sen sijaan se on [...] toimintaan vaikuttavaa toimintaa, joka kohdistuu mahdolliseen tai aktuaaliseen tulevaisuuteen tai nykyisiin toimintoihin [...] Valtasuhteen välttämättömänä edellytyksenä on kaksi elementtiä: Se, että toinen osapuoli, jonka yli valtaa harjoitetaan, tunnustetaan loppuun asti toimivana subjektina ja toiseksi se, että joutuessaan valtasuhteeseen kokonainen vastareaktioiden, tulosten ja mahdollisten keksintöjen kenttä on mahdollinen. (Emt., 340, käännös AS.)

Nämä molemmat ehdot liittyvät viime kädessä siihen, että Foucault määrittelee vallan joksikin jota voidaan harjoittaa vain suhteessa vapaisiin subjekteihin (sic). Toisin sanoen valta edellyttää vapautta.

Valtaa harjoitetaan ainoastaan vapaiden subjektien yi ja ainoastaan siinä määrin kuin missä he ovat ”vapaita”. Tämä tarkoittaa yksilöllisiä tai kollektiivisia subjekteja, joille avautuu mahdollisuuksien kenttä, jossa erilaiset toiminnan muodot, erilaiset reagoinnin ja käyttäytymisen tavat ovat käytettävissä. Siellä, missä jokainen toiminnan mahdollisuus on determinoivien tekijöiden kyllästämä, ei ole valtasuhdetta: *orjuus ei ole valtasuhde ihmisen ollessa kahleissa*. (Emt., 342, käännös ja kursivointi AS.)

Valtasuhde voidaan näin ollen ymmärtää eräänlaisena vallan ja vapauden välisenä leikkinä tai pelinä, jossa vapaus toimii valtasuhteen edellytyksenä, mutta samalla myös tukena johon valta voi nojautua ja niveltä lukuisilla eri tavoilla. Näin ollen valta on jotain, joka kohdistuu ennen kaikkea toiminnan mahdollisuuksiin.<sup>14</sup> Se eroaa väkivallasta ennen kaikkea siinä, että väkivallan tarkoituksena on tuhota toiminnan edellytykset, valtasuhteelle puolestaan on tärkeää niiden ylläpitäminen ja muokkaaminen.

Kuschin pitää valtasuhdetta eräänlaisena hauraana ja epävakaana tasapainotilana, jossa olevilla on aina käytettävissä tietyt toiminnan mahdollisuudet. Hänen mukaansa tämä merkitsee vallanpitäjälle aina joitain rajoituksia vallankäyttöön eikä ihannetilaa, jossa kohteen vapaus olisi totaalisesti riistettyä ja valtasuhde näin ollen korvattavissa väkivaltaan perustuvalla suhteella. (Kusch 1993, 104.) Vaikka Kuschin voi sanoa olevankin oikeassa, hän ei kuitenkaan ota mielestäni huomioon valtasuhteen tiettyä ekonomismia. Väkivaltaan perustuva totaalinen pakottamissuhde vaatii huomattavasti enemmän resursseja kuin toiminnan mahdollisuuksiin vaikuttaminen. Toisin sanoen, sen sijaan että valvottaisiin ja kontrolloitaisiin yksittäisiä pelaajia ja heidän käyttäytymistään, on huomattavasti kätevämpää hallinnoida ja muovata *pelin sääntöjä*.

---

<sup>14</sup> Foucault viittaa tähän toimimisen tapaan käyttämällä englannin kielen sanaa *conduct*, joka voidaan kääntää niin ohjaamiseksi, kontrolloimiseksi, käyttäytymiseksi, suunnistautumiseksi kuin johtamiseksi (katso SP, 341). *Conduct* tarkoittaaakin mielestäni Foucault’lla yhtäältä juuri johtamista siinä mielessä kuin esimerkiksi orkesterinjohtaja (*conductor*) johtaa tai ohjaa orkesteria. Toisaalta Foucault viittaa tällä myös tiettyyn toimimisen tapaan, toisin sanoen itsen ohjaamisen tapoihin erilaisten mahdollisuuksien verkostossa. Foucault puhuu vallan harjoittamisesta käyttäen ilmaisua *conduct of conducts*, parhaiten tämä voidaan ymmärtää tietynlaisena käytöksen tai itsen ohjaamisen hallinnointina tai hallitsemisena. Viittaa tähän kuitenkin sujuvuuden johdosta lähinnä toiminnan ohjaamisena tai toimintaan vaikuttavana toimintana.



Kuschin mukaan Foucault'n valtakäsitys ei loppujen lopuksi poikkea läheskään niin radikaalisti perinteisestä valtakäsityksestä kuin mitä yleisesti luullaan. Kuschin mukaan vallan käsite viittaa "[...] asian perustavaan ytimeen eli niihin näkemyksiin, jotka yhdistävät kaikkea (tai lähes kaikkea) sosiaalitieteellistä ja filosofista puhetta vallasta". Käsitys puolestaan tarkoittaa tämän ytimen pohjalta muotoiltuja erilaisia teoreettisia näkemyksiä vallasta. Vaikka Kusch myöntääkin, että kaikki valtateoriat eivät pohjautu samaan vallan käsitteeseen, voidaan hänen mukaansa kuitenkin osoittaa, että Foucault'n ja "tunnetuimpien sosiologisten valtatutkimusten" valtakäsite on "jokseenkin" sama. (Kusch 1993, 99–100.)

Erottelua käsitteen ja käsityksen välillä voidaan havainnollistaa tarkastelemalla ajan käsitettä. Aikaa voidaan hahmottaa esimerkiksi niin lineaarisesti kuin syklisesti, joissa on viime kädessä kyse kahdesta erilaisesta aikakäsityksestä. Näiden eroista huolimatta voimme väittää, että ne pohjautuvat jossain määrin samaan ajan käsitteeseen, koska me voimme ylipäätään erottaa ne toisistaan ja ymmärtää ne nimenomaan aikaa koskevana käsityksinä. Mikäli niiden perustana vaikuttaisi kokonaan toisistaan poikkeavat käsitteet ajasta, ei lineaarisesta perspektiivistä asioita tarkasteleva ihminen kykenisi välttämättä havaitsemaan tai tunnistamaan syklistä aikakäsitystä nimenomaan aikaa koskevana käsityksenä.

Vastaavasti niin Foucault kuin Steven Lukes (johon Kusch enimmäkseen viittaa puhuessaan perinteisestä valtatutkimuksesta) puhuvat Kuschin mukaan vallasta viitaten jossain määrin samaan käsitteeseen, vaikkakin tämän käsitteen pohjalta muotoillut teoreettiset käsitykset ovat toisistaan poikkeavia. Lyhyesti sanottuna, molemmat pitävät valtasuhteena suhdetta, jossa sen osapuolilla on mahdollisuus valita erilaisten toiminnan tapojen väliltä. Kuten aiemmin on tullut esille, väkivalta riistää sen kohteella mahdollisen toiminnan kentän eikä näin ollen ole Foucault'lle valtasuhde, sillä siitä puuttuu valtasuhteeseen olennaisesti liittyvä vastarinnan elementti. Vastaavasti sama kontrafaktuaalinen analyysin muoto on olennainen myös perinteisille näkemyksille vallasta, joissa vallan käyttö on ennen kaikkea tapaa saada joku toimimaan toisin kuin miten hän olisi toiminut ilman vallan harjoittamista (emt., 99).

Lukes ja muut tippuvat kuitenkin Foucault'n kyydistä viimeistään siinä vaiheessa, kun aletaan tarkastella itse valtasuhteen osapuolia, jotka luonnollisesti Foucault'n ajattelussa

ovat tiukasti valtasuhteiden konstituoimia. Toisin sanoen, siinä missä käsitykset vallasta ulkoisina suhteina tukeutuvat ajatukseen transsendentista toimijasta, problematisoi ajatus vallasta sisäisinä suhteina koko toimijuuden käsitteen. Tämä ei kuitenkaan Kuschin mielestä tee Foucault'laisesta valtakäsitteestä mitenkään radikaalisti erilaista esimerkiksi Lukesiin verrattuna. (emt., 106.)

Tuija Pulkkisen mukaan Kuschin argumentti on kuitenkin ongelmallinen, sillä hänen mukaansa on mahdotonta sovittaa yhteen liberaalille ontologialle ominainen tapa tarkastella valtaa transsendenttien subjektien välisenä ulkoisena suhteena sekä Foucault'n näkemys vallasta ensisijaisesti tuottavina ja sisäisinä suhteina:

[J]os identiteetti rakentuu vallan vaikutuksesta, valtaa ei enää voi tarkastella, ei edes alkeismuodossaan suhteena *kahden pysyvän transsendentin yksilön*, a:n ja b:n välillä. Valta loogisesti edeltää näitä yksilöitä. Valta vaikuttaa niiden intresseihin ja valintoihin. Ne eivät ole olemassa ennen valtaa, vasta valta tuottaa ne yksilöinä, joilla on preferenssejä ja intressejä. (Pulkkinen 2003, 98–99, kursivointi AS.)

Pulkkisen mukaan siis on mahdotonta hyväksyä, että Foucault'n valta-analytiikan ja tavanomaisen angloamerikkalaisen valtakäsityksen taustalla olisi yksi ja sama valtakäsite:

Kuschin analyysi sisäisistä suhteista on mielestäni erittäin olennainen tarkasteltaessa Foucault'n tapaa käsitellä valtaa. Samalla se on kuitenkin ongelmallinen suhteessa siihen *Kuschin väitteeseen, että Foucault'n valtakäsite olisi sama kuin angloamerikkalainen tavanomainen määritelmä vallasta*. Mielestäni on vaikea nähdä kuinka Kuschin viimeisenä esittämä ehto eli näkemys, että valtasuhteet rakentavat identiteettiä, olisi yhdistettävä anglo-amerikkalaiseen käsitykseen vallasta. (Emt., 98, kursivointi AS.)

Tämän työn kannalta ei ole kuitenkaan ole tärkeää tarkastella Foucault'n valtakäsitteen yhteneväisyyksiä perinteiseen angloamerikkalaiseen valtakäsitteeseen tämän enempää, sen sijaan huomattavasti olennaisempaa on huomion kohdistaminen Pulkkisen kritiikin perusoletuksiin.<sup>15</sup> Näistä keskeisin vaikuttaa olevan Pulkkisen käsitys siitä, että mikäli valta käsitetään suhteena kahden olion välillä, on niiden olioiden oltava jossain määrin pysyviä. Esimerkiksi etsiessään mahdollisia tapoja puolustaa Kuschin näkemystä Pulkkinen toteaa kuinka

---

<sup>15</sup> Pulkkisen ja Kuschin näkemuserosta sekä heidän tulkintojensa suhteesta Foucault'n valtakäsitykseen katso esimerkiksi Luoto 2001, 17–19.

[...] Foucault itse on hyvin selvästi todennut artikkelissa ”The Subject and Power”, että valta on suhde kahden toimijan *a:n* ja *b:n* välillä. On mahdotonta kieltää tätä, minkä vuoksi on myös mahdotonta sanoa, että Kusch tai muut olisivat väärässä puhuessaan Foucault’n valtakäsitteestä ensisijaisesti kahden *transsendentaalisen* toimijan suhteena tai yleensä ensisijaisesti toimintaa koskevana. (Pulkkinen 2003, 99, kursivointi AS.)

Pulkkisen argumentointi vaikuttaa omituiselta. Miksi siitä, että valta on toimijoiden välinen suhde, seuraa väistämättä se, että nämä toimijat ovat transsendentaalisia? Tätä Kusch ei mielestäni missään tapauksessa väitä vaan pikemminkin korostaa valtaa nimenomaan sisäisinä, toimijoiden identiteettiä muotoilevina suhteina. Vastaavasti myös Foucault on hyvin yksiselitteinen kirjoittaessaan vallasta nimenomaan tekniikkana, joka ”tekee yksilöistä subjekteja” (SP, 331). Pulkkinen kuitenkin pitää vallan sitomista toimintaan kyseenalaisena ratkaisuna, sillä sen vaarana on genealogian poliittisen ulottuvuuden häviäminen. Halutessaan irrottaa huomion toimijoista, Pulkkinen puhuukin vallasta eräänlaisena ”yleisenä voimana, jonka seurausta kaikki oliot ovat” ja joka siten on radikaalisti erilainen kuin perinteiset valtaa koskevat käsitteellistämisen tavat (Pulkkinen 2003, 98).

Pulkkinen perustelee näkemystään tarkastelemalla ”Subject and Power” -artikkelin syntyä. Hänen mukaansa on oireellista, että Foucault kirjoitti kyseisen artikkelin ennen kaikkea Hubert Dreyfusin ja Paul Rabinowin pyynnöstä jälkisanoiksi Foucault’ta itseään käsittelevään teokseen ja sen tavoitteena oli auttaa amerikkalaista yleisöä ymmärtämään selkeämmin mitä Foucault tarkoittaa vallan käsitteellään. Tämän johdosta Foucault ryhtyy Pulkkisen mukaan artikkelissaan uuteen tehtävään ja miellyttääkseen yleisöään nostaa esille aiemmin vaille huomiota jääneen kysymyksen vallan olemuksesta. Uudenlainen kysymyksenasettelu sekä halu auttaa analyttiseen traditioon vihkiytynyttä yleisöään johtavat lopulta Foucault’n määrittelemään vallan sellaisin analyttisin termein, jotka tekevät siitä hyvin yhteensopivan perinteisten analyttisten valta-analyysien kanssa. Pulkkinen toteaa lopuksi genealogian poliittisen käyttöarvon olevan kytköksissä sen eroavuuteen perinteisiin valtanäkemyksiin nähden, jonka ansiosta se kykenee tuottamaan konkreettisia liikahduksia vallassa sen sijaan että pyrkisi vain sanoutumaan siitä irti. Tämän johdosta tulisikin Pulkkisen mukaan painottaa muita Foucault’n tekstejä kuin ”Subject and Power” -artikkelia, ainakin poliittisen käyttöarvon perusteella. (Pulkkinen 2003, 100–102.)

Pulkkisen Foucault-tulkinta eroaa Kuschin vastaavasta ensinnäkin siinä, että Pulkkisella vaikuttaa olevan suuria hankaluuksia hyväksyä valta jollain tavalla toimintaa koskevaksi, sillä tämä hän vaikuttaa olettavan tämän johtavan väistämättä tilanteeseen, jossa toimijat ovat jollain tavalla ulkoisessa suhteessa valtaan. Toisin sanoen, mikäli valta kohdistuu toimintaan ja muokkaa tai ”strukturoidu” mahdollisen toiminnan kenttä, on meidän kontrafaktuaalisen analyysin tavoin oletettava tuon kentän sisällä olevien subjektien olevan jollain tavalla kykeneviä valitsemaan erilaisten toiminnan vaihtoehtojen välillä. Pulkkiselle tämä edustaa vaarallista askelta kohti liberaalia ontologiaa ja asettumista ristiriitaan koko genealogisen projektin kanssa, jonka olennainen piirre on kielteinen asenne kaikenlaiseen perustahakuisuuteen.

Mielestäni Pulkkisen tarjoama argumentti ei kuitenkaan ole kovin vakuuttava. Sen lisäksi, että se tempaisee subjektien transsendenttisuusehdon ikään kuin tyhjästä, hänen tarjoamansa selitys ”Subject and Power” -artikkelin synnystä ei huomioi lainkaan Foucault’n valta-analytiikassa tapahtuneita muutoksia ja unohtaa kokonaan sen kehityskulun, joka johti Foucault’n kurinpidollisen vallan analyyseista hallinnoinnin problematiikan käsittelyyn.<sup>16</sup> Pulkkinen ei ole tämän suhteen yksin, sillä tämä sama puute vaivaa myös Kuschia, joka määrittelee Foucault’n valtakäsityksen samalla tavalla huomioimatta sen historisiteettia. Pulkkisen ”yleinen voima” ja Kuschin ”toiminnallinen suhde” nostavat kuitenkin esiin kaksi erilaista valtakäsityksen muotoa, jotka molemmat ovat löydettävissä Foucault’n kirjoituksista. Kuten seuraavaksi pyrin osoittamaan, Foucault’n valtakäsityksessä tapahtui niin teoreettinen kuin historiallinen siirtymä 1970-luvun kuluessa, mistä Pulkkisen ja Kuschin näkemysero on heijastumaa. Kyse on janasta, jonka alkupäässä on Pulkkisen ajatus vallasta yleisenä voimana ja loppupuolella Kusch ja valta toiminnallisina suhteina.

---

<sup>16</sup> Pulkkisen (2003, 102, alaviite 177) mukaan Foucault ei käsittele itse liberaalia poliittista ontologiaa tai liberaalia poliittista viitekehystä määriteltessään omaa valtakäsitystään vaan puhuu ennen kaikkea juridisesta valtakäsityksestä. Tämä on totta, mutta 1970-luvun lopun hallinnointia koskevissa luennoissa *Securite, territoire, population* (1977–1978) ja *Naissance de la biopolitique* (1978–1979) Foucault lähestyy liberalismien ontologiaa hänen tarkastellessaan liberalismiin liittyviä hallinnointitapoja sekä niiden genealogiaa. Toistaiseksi näiden luentojen sisältö on pysynyt ainakin Suomessa melko tuntemattomana ja onkin toivottavaa, että niiden englanninkielisten laitosten julkaisu parantaa tilannetta. Foucault’n uusliberalismin genealogiaan liittyvät tutkimukset muodostavat mielenkiintoisen tutkimuskohteen tarjoten esimerkiksi hedelmällisen vertailukohdan Antonio Negrin ja Michael Hardtin *Imperiumi* -teokselle. Lisäksi ne valottavat myös Foucault’n oman ajattelun kehittymistä kurinpidollisen vallan analyyseista hallinnointiin ja yksilön itesuhteiden problematiikkaan.

## 2.4. Yksilöiden ortopediasta väestön hallintaan

Foucault'n valtakäsityksessä tapahtuneen siirtymän kannalta oleellista on hänen vuonna 1978 College de Francessa pitämä luentosarja *Security, Territory, Population*, jossa hän analysoi populaation käsitteen syntyä ja merkitystä poliittisten toimenpiteiden kohteena. Foucault aloitti luentosarjansa käsittelemällä turvallisuudeksi nimeämäänsä vallan muotoa, sen genealogiaa sekä eroja tarkkailuun ja kuriin perustuviin vallan mekanismeihin. Hänen huomionsa kääntyi kuitenkin nopeasti hallinnon problematiikkaan ja neljää ensimmäistä luentoja lukuun ottamatta koko luentosarjasta muodostuikin ekskursio hallinnon tekniikoihin ja niiden historiallisiin muutoksiin. Mitkä olivat tämän äkillisen suunnanvaihdon syyt ja seuraukset? Tarkastelen seuraavaksi lyhyesti niitä historiallisia syitä, jotka johtivat Foucault'n muotoilemaan valtakäsitystään uudelleen ja myöhemmin kiinnittämään huomiota myös sen käsitteellisiin syihin. Kuten tulen esittämään, siirtymässä on kyse valtakäsityksen uudelleenmuokkauksesta, joka mahdollisti niin tarkemman historiallisen analyysin suhteessa valtaan kuin ulospääsyn vastarintaan liittyneestä reaktiivisuudesta.

Vuoden 1978 luento jatkaa Foucault'n *Seksuaalisuuden historian* ensimmäisessä osassa aloittamaa biopolitiikan syntyhistorian jäljittämistä. Biopolitiikka tarkoittaa lyhyesti sanottuna niitä erilaisia tekniikoita, jotka pyrkivät elämän haltuunottoon populaation tasolla. Se kohdistuu ihmiseen ennen kaikkea lajina, jolle ovat ominaisia tietyt biologiset prosessit (syntyvyys, kuolleisuus, keskimääräinen elinikä jne.) Nämä prosessit, tai tarkemmin sanottuna niiden avautumien erilaisille interventioille ja sääntelymekanismeille, muodostavat pisteen väestön hallinnoimiselle sen biologisen olemassaolon tasolla. Foucault'n mukaan 1700-luvun kuluessa tapahtuva väestön ja sen elämän ilmaantuminen poliittisen hallinnon kohteeksi tuottaa merkittävän eron aiempaan vallan muotoon. Siinä missä suvereenin hahmoon perustuva valta perustui viime kädessä oikeuteen ottaa elämä tai antaa elää, on biovallassa kyseessä ennen kaikkea valta, joka vaalii ja ylläpitää elämää tai hylkää kuoleman omaksi. Kyse on siis siirtymisestä elämän rajoittamisesta sen positiiviseen ohjaamiseen:

Oikeus päättää elämästä ja kuolemasta oli itse asiassa oikeus määrätä kuolemaan tai sallia elää. [...] Valta oli ennen muuta oikeutta ottaa: se

kohdistui tavaroihin, aikaan, ruumiiseen ja loppujen lopuksi elämään; se huipentui erioikeuteen vallata omakseen elämä sen alistamisen tarkoituksessa. Kuitenkin länsimaat ovat klassisen ajan jälkeen kokeneet erittäin syvän muutoksen näissä valtamekanismeissa. ”Verottaminen” ei tunnu enää olevan vallan perusmuoto, vaan ainoastaan osanen muiden joukossa: vallan tehtävä on kiihottaa, vahvistaa, valvoa, ohjailta, lisätä ja järjestää alistamiaan voimia. Sen päämäärä on tuottaa voimia, kasvattaa niitä suuremmiksi ja komentaa niitä eikä suinkaan estää niitä, panna ne polvilleen tai tuhota ne. (TT, 97)

Elämän haltuunotto kehittyi ”biovallan aikakaudella” Foucault’n mukaan kahdessa eri muodossa, jotka eivät ole toisilleen vastakkaisia vaan pikemminkin komplementaarisia (TT, 100). Tämä huomio kytkee Foucault’n aiemmin erittelemän kurinpidollisen vallan osaksi biovaltaa. Yhtäältä valta toimii yksilöruumiin tasolla pyrkien kasvattamaan sen hyödyllisyyttä ja muokattavuutta asettamalla yksilön eräänlaisen jatkuvan ortopedisen koulumisen. Tämä kuuliaisesta ruumiin tuottaminen tapahtuu monien eri prosessien yhteisvaikutuksena, jotka vaikuttavat niin vankiloissa, kouluissa, armeijoissa kuin tehtaissa. Ensinnäkin kuri jaottelee ihmisiä tilassa, minkä tuloksena se synnyttää toiminnallisia ja hierarkkisia tiloja, jotka osoittavat yksilöiden paikan ja arvon sekä takaavat yksilöiden tottelevaisuuden lisäksi myös tehokkaamman ajan ja liikkeen käytön. Kuri asettaa myös kiinteitä päiväjärjestyksiä, hajottaa toiminnan aikasarjoihin ja osiin, pakottaa ruumiin asennot vastaavuuteen tietyn liikkeen kanssa, yhdistää ruumiin ja esineen ja tehostaa ajankäytön äärimilleen. (TR, 202, 204–210.) Kuri ei niinkään kahlitse ruumiin voimia vaan maksimoi niitä pitäen samalla hierarkkisen valvonnan ja normaalistavien rangaistusten avulla huolen siitä, etteivät nuo voimat käänny sitä itseään vastaan. Kurinpidollisten menetelmien tavoitteena on ruumiin haltuunotto pakottamalla sen voimat ja energiat ennalta määrätyn muodon alaiseksi. Samalla ne intensivoivat voimia, mutta ainoastaan siinä määrin kuin ne toimivat asetettavan muodon edellyttävällä tavalla. Lisääntynyt alttius ja kasvanut yliote kohtaavat tehokkaammissa, kurinalaisemmassa, kuuliaisessa ruumiissa.

Siirtymässä biovallan aikakauteen on kyse myös ihmislajin elämän tulemisesta vallan kohteeksi, sen ”biologisen olemisen heijastuminen poliittiseen olemiseen (TT, 101).” Siinä missä *Tiedontahto* marssitti populaation politiikan kentälle, jatkaa Foucault biovallan ja populaation analyysiaan vuoden 1978 luennoillaan tarkastelemalla turvallisuutta populaation ja vallan niveltyiskohtana. Turvallisuudessa on kyse vallan mekanismeista, jotka pyrkivät ilmiöiden hallintaan ja säätelyyn niiden luonnollisuuden ja aktuaalisen

tapahtumisen tasolla. Tätä melko epämääräistä määritelmää voidaan valaista tekemällä lyhyt ekskursio Foucault'n analyysiin 1700-luvun Ranskassa tapahtuneesta siirtymästä merkantilismiin perustuneesta maataloudesta fysiokraattisen koulukunnan vapaaseen viljan kiertoon perustuvaan talouteen.

Foucault'n mukaan niin merkantilismissa kuin fysiokraattien maatalousmallissa on molemmissa kyse ennen kaikkea pyrkimyksestä pulan (scarcity) sekä mahdollisen nälänhädän torjumiseen. Nämä mallit kuitenkin eroavat merkittävästi toisistaan. Merkantilistinen strategia pyrkii koko ilmiön ennaltaehkäisyyn kieltoihin ja pakotteisiin perustuvan järjestelmän kautta. Sen keskeisenä ideana on pitää viljan hinta mahdollisimman alhaisena ja pakottaa vilja myyntiin mahdollisimman aikaisin. Alhaiset hinnat ja helposti saatavilla oleva vilja takaavat ensinnäkin sen, että pula on pahimmillaankin vain suhteellisen rajoittunut ilmiö eikä riskiä kapinan syntymiseen ole odotettavissa. (STP, 31–33.)

Fysiokraattien malli puolestaan lähtee liikkeelle maataloutta koskevan kielto- ja pakotejärjestelmän kumoamisesta ja pyrkimyksestä laissez faire -tyyppiseen viljan vapaaseen kiertoon. Konkreettisesti tämä mekanismi perustuu viljan hinnan pitämiseen korkealla joko rajoitteiden poistamisen (viennin ja varastoinnin salliminen) tai aktiivisen tukemisen (tukiaiset, tuonnin verottaminen) avulla. Korkea hintataso puolestaan tekee mahdolliseksi viljellyn pinta-alan kasvattamisen ja sadon suurenemisen. Suurempi sato sekä vapaa kilpailu puolestaan takaavat sen, että viljan hinta ei riistäydy käsistä ja näin ollen sekä hintatason kasvun että niukkuuden todennäköisyys alenee suhteessa toisiinsa. Mikäli sato jää huonoksi, seurauksena on luonnollisesti viljan hinta välitön nousu, mutta vapaa kilpailu estää hintojen ryöstäytymisen kokonaan käsistä. Ensinnäkin vapaa tuonti takaa, että viljaa tulee markkinoille vielä kotimaisten varantojen ehtymisen jälkeenkin. Toiseksi kaupan vapaus myös ohjaa ihmisiä myymään viljansa mahdollisimman pian, koska he eivät tiedä kuinka paljon tuotu vilja tulee vaikuttamaan hintoihin ja näin ollen heidän kannaltaan rationaalisin vaihtoehto on viljan välitön myyminen, joka takaa myös välittömän voiton. (Emt., 39.)

Fysiokraattisen mallin voidaan katsoa syntyvän vastauksena merkantilistisen mallin väistämättömälle epäonnistumiselle, mutta Foucault'n mielestä kyse on paljon

muustakin.<sup>17</sup> Hänen mukaansa kyseessä ei ole mitään vähempää kuin ”täydellinen muutos [...] hallinnoinnin tekniikoiden muutoksessa”, toisin sanoen siirtyminen vapaaseen viljan kierron malliin on osa (ja oire) samaan aikaan tapahtuvaa turvallisuuden mekanismien levittäytymistä. Ensinnäkin fysiokraattien malli on huomattavasti laajempi kuin sen merkantilistinen vastine ja sen ei perustu niinkään ihmisten toiminnan pakottamiselle tiettyyn muottiin vaan toiminnan tapojen ymmärtämiseen ja tunnistamiseen. (Emt., 34, 40.) Lisäksi sen lähtökohtana on pulan kokonaan toisenlainen käsitteellistäminen. Merkantilistisessa mallissa pula nähtiin yhtäältä kosmologisena ”epäonnena” tai ihmisten ahneuden ja pahuuden tuottamana massiivisena moraalisisena ”rangaistuksena”, joka vaikuttaa niin yksilöiden kuin populaatioiden tasolla. Fysiokraateille pula on puolestaan täysin luonnollinen ilmiö, jonka syntyä ei tarvitse enää ennaltaehkäistä vaan jonka olemassaolo on itse asiassa edellytys populaation säilymiselle. Pulasta tulee siten ilmiö, jonka syntyminen on ymmärrettävissä ja joka pitää sisällään oman itsesäätely- ja rajoitusmekanisminsa kunhan sen vain annetaan kehittyä luonnollisella tavalla. Aiemman ajattelutavan virhe oli nimenomaan tämän luonnollisuuden estäminen. (Emt., 41, 42.)

Siirtymä merkantilismista viljan vapaaseen kiertoon on ilmausta vallan tekniikoissa tapahtuneesta muutoksesta, joka on kytköksissä modernin populaation käsitteen ilmaantumiseen politiikkaan. Fysiokraattien mallissa on loppujen lopuksi kyse keskittymisestä populaatioon yksilöiden moninaisuuden sijaan, toisin sanoen sen seurauksena populaation tasolla vaikuttava pula katoaa, mutta yksilöitä tappava pula ei katoa, eikä se itse asiassa saakaan kadota, sillä juuri pulan luonnollisuus tekee siitä hallinnoitavissa olevan tapahtuman. Sen tuloksena populaation ja yksilöiden moninaisuuden välille syntyy merkittävä katkos:

Populaatio on todellinen tavoite ja yksilöt eivät enää ole relevantteja tavoitteina vaan ainoastaan välineinä, tukipisteinä tai ehtoina tiettyjen vaikutusten aikaansaamiseen populaation tasolla. (STP, 42, käänös AS.)

Siinä missä Foucault piti aiemmin kurinpitoa ja väestön biopolitiikkaa toisiaan täydentävinä vallan keinoina, vaikuttaa hän turvallisuuden mekanismien analyysissaan

---

<sup>17</sup> Merkantilistinen malli on tuomittu epäonnistumaan, sillä hintojen pakottaminen alhaiselle tasolle johtaa viime kädessä siihen, että talonpoikien saama voitto tippuu tuotantokulujen alapuolelle, minkä johdosta heidän kylvönsä pienenee. Satojen pieneminen puolestaan tekee niistä entistä alttiimpia pienimmillekin ilmastossa tapahtuville muutoksille ja näin ollen järjestelmä, joka pyrki pulan ennaltaehkäisemiseen johtaakin lopulta päinvastaisiin tuloksiin. (STP, 33.)



painottavan entistä enemmän populaation hallintaa yksilöiden kurinpidon sijaan. Painopisteen siirtyminen pakottamiseen ja ennaltaehkäisyyn perustuvasta mallista epäsuoraan ohjaamiseen perustuvaan malliin tuleekin hänen mukaansa ymmärtää ennen kaikkea siirtymänä kurinpidollisesta sekä juridisesta järjestelmästä turvallisuuden mekanismeja painottavaan vallan kokonaisjärjestykseen. Tässä ei ole niinkään kyseessä siirtyminen yhdestä aikakaudesta toiseen kuin muutos tiettyä järjestelmää tai järjestystä ensisijaisesti määrittävissä piirteissä. Foucault'n mukaan turvallisuuteen perustuvalla dispositiivilla on ominaista ensinnäkin se, että se antaa asioiden tapahtua eikä pyri ehkäisemään niiden syntyä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteikö se pyrkisi lainkaan kontrolloimaan niitä. Toisin kuin kurinpidollinen valta, jonka toiminta perustuu ensisijaisesti rajanvetoon yhtäältä kiellettyjen, toisaalta pakollisten asioiden välillä, turvallisuus pyrkii asioiden haltuunottoon niiden tapahtumisen tasolla.

Turvallisuuden dispositiivissa [...] on nimenomaan kyseessä pyrkimys välttää huomion keskittämistä siihen, mikä tulisi ehkäistä tai siihen, mikä on pakollista. Kyseessä on pikemminkin sopivan etäisyyden ottaminen, jotta on mahdollista tavoittaa se piste, jossa asiat, olivatpa kyseessä sitten haluttavat asiat tai ei. Tämä tarkoittaa pyrkimystä tavoittaa asiat niiden olemusten, tai [...] vaikuttavan todellisuuden tasolla. Turvallisuuden mekanismi toimii tämän todellisuuden perustalta, käyttäen sitä tukena ja saaden sen osaset toimimaan suhteessa toisiinsa. Toisin sanoen, laki kieltää ja kuri määrää, mutta turvallisuuden olennainen funktio, ilman kieltoja tai määräyksiä, on vastata todellisuuteen tavalla, joka pyyhkii pois [cancels out] sen todellisuuden johon se reagoi – joko mitätöiden tai rajoittaen, tarkistaen tai säädellen sitä. (Emt., 47, käännös AS.)

Koska turvallisuus toimii suoraan todellisuuden sisällä antamalla asioiden tapahtua, se edellyttää vapautta. Samalla turvallisuuden mekanismit kytkeytyvät tiivistä liberalistiseen ajatusmalliin. Foucault kuitenkin kääntää asetelman pääläelleen. Hän hylkää ajatuksen turvallisuudesta liberalistisen ideologian seurauksena ja pyrkii tarkastelemaan liberalistiseen ajatteluun liittyvä vapautta turvallisuuden mekanismien välittömänä korrelaattina:

Turvallisuuden dispositiivi [...] ei voi toimia tehokkaasti ilman vapauden edellytystä, siinä modernissa mielessä mikä sanalle annetaan 1700-luvulla: ei enää henkilöön liitettävät etuoikeudet ja erivapaudet vaan mahdollisuus liikkeeseen, paikan vaihtamiseen ja niin henkilöitä kuin asioista koskevan kierron prosesseihin [...] meidän tulee käsittää vapauden käsite tämän kierron kautta ja samalla ymmärtää se yhdeksi aspektiksi tai ulottuvuudeksi turvallisuuden mekanismien leviämisessä. (Emt., 49, käännös AS.)

Vapaus on niin turvallisuuden edellytys kuin sen tuottama seuraus. Itse turvallisuuden dispositiivin synty on kuitenkin seurausta populaation käsitteessä tapahtuneesta muutoksesta. 1700-luvun kuluessa populaatio aletaan ymmärtää omia lakejaan noudattavana luonnollisena ilmiönä eikä pelkkänä suvereenin tai valtion vallan ja vaurauden edellytyksenä. Tässä on Foucault'n mukaan kyseessä katkos kahden eri käsityksen välillä: siinä missä populaatio oli aiemmin nähty joko joukkona suvereenin tahdolle alistaisia oikeussubjekteja tai kurinpidollisten mekanismien kohteena olevana tuottavana voimana, muuttuu sen merkitys 1800-luvun kuluessa eräänlaiseksi luonnolliseksi entiteetiksi, jonka poliittinen merkitys ei ole niinkään kiellon tai kurinpidon vaan ennen kaikkea hallinnoinnin asia.

Populaation luonnollisuus ilmenee niin sen vaihteluina suhteissa esimerkiksi niin ympäristöön, ilmastoon, rahan kiertoon, lakeihin kuin arvoihin. Siihen voidaan kuitenkin vaikuttaa, mutta tuon vaikuttamisen on oltava muodoltaan hyvin erilaista kuin kurinpidolliset tai juridiset mekanismit. Kurinpidon perustuessa yksilöiden jatkuvaan tarkkailuun aamusta iltaan ja illasta aamuun, on turvallisuuden lähtökohtana populaatiossa vaikuttavien prosessien ohjaaminen. Kurinpidollisessa vallankäytössä on kyse *normaatiosta*, toisin sanoen lähtemisestä liikkeelle tietyistä normista jonka perusteella vedetään linja normaalin (normiin mukautuvan) ja epänormaalin (normiin mukautumattoman) välillä. Sen sijaan turvallisuus on *normalisaatiota* sanan varsinaisessa mielessä. Sen lähtökohtana ovat tietyille populaatiolle tyypilliset normaalisuuskäyrät (esimerkiksi tilastolliset arviot keskimääräisestä kuolleisuudesta) ja näiden käyrien hajonnan (kuolleisuus eri ikäryhmissä, eri ympäristöissä, eri ammattiryhmissä jne.) tarkasteleminen lopullisena pyrkimyksenä saada epäsuotuisin käyrä tietyn hyväksyttävän etäisyyden päähän suotuisimmasta. Toisin kuin kuri, joka lähtee liikkeelle normista johon se palauttaa kaikki poikkeamat, turvallisuus keskittyy siihen, mikä on annettua ja normaalia ja pyrkii etsimään sen optimaalisimman muodon. (Emt., 56–63)

Foucault'n huomion kiinnittyminen uusiin kontrollointitekniikoihin on sidoksissa hänen analyysiinsä ”luonnollisen” populaation käsitteen ilmaantumisesta poliittisesti ongelmaksi. Populaatiosta tulee 1700-luvun kuluessa niin objekti kuin subjekti, se on yhtäältä erilaisten säätely- ja hallinnoimismekanismien kohde kuin toisaalta aktiivinen subjektikin, sillä sen on myös ohjattava itseään sopivalla tavalla (emt., 43). Muutokselle on löydettävissä myös

korrelaatti vallan tekniikoissa ja tätä vallan tekniikoiden ottamaa muotoa Foucault alkaa kutsua hallintomentaliteetiksi tai hallinnoimiseksi<sup>18</sup>:

Hallinnoimisella tarkoitan sitä instituutioiden, toimenpiteiden, analyysien, mietintöjen, laskelmien ja taktiikoiden ryhmittymää, jonka kohteena on populaatio, tärkeimpänä tiedon muotona poliittinen taloustiede ja jonka olennaisimpana teknisenä työkaluna ovat turvallisuuden koneistot. (Emt., 108, käännös AS.)

Hallinnoinnilla on oma syntyhistoriansa ja Foucault puhuukin siitä prosessina, joka on ”[...] johtanut hallinnalle [government] ominaisen vallan muodon ylemmyyteen muihin vallan tyyppeihin [suvereeniteetti, kuri] nähden” sekä toisaalta tuon prosessin lopputuloksena, toisin sanoen valtion vähittäisenä ”hallinnollistumisena” siirryttäessä keskiajalta moderniin aikaan (emt., 108–109). Foucault’n myöhemmät tutkimukset kohdistuvatkin hallinnoinnin historiallisuuteen, joiden juuret ulottuvat aina kristinuskon yleistymiseen Euroopassa ja sen myötä tapahtuvaan pastoraalisen vallan muodon levittäytymiseen. Hallinnoiminen on myös kytköksissä modernin valtion syntyyn ja Foucault pyrkiikin tarkastelemaan valtion syntyä nimenomaan hallinnoinnin tekniikoiden kautta. Valtion suhde hallintoihin on siten samankaltainen kuin kurinpidon suhde vankilaan, toisin sanoen Foucault’n tarkastelu lähtee ulkoa (erona esimerkiksi Erwin Goffmanin analyyseihin suljetuista instituutioista). Lähtökohtana on eräänlainen yleinen verkosto, jossa moderni valtio tai instituutiot muodostavat vain tietyn solmukohdan.

Foucault paikallistaa hallinnoinnin ilmaantumisen taustan kristilliseen (pastoraaliseen) paimenvaltaan. Tälle vallalle on ensinnäkin ominaista se, että sen kohteena ei niinkään ole tietty alue vaan liikkeessä oleva moninaisuus. Paimenvalta on myös tavoitteellista, sen

---

<sup>18</sup> *Gouvernementalité* -käsitteen kohdalla törmätään jälleen miltei mahdottomaan kääntämisingelmaan. Mielestäni käsitteen kääntäminen hallintomentaliteetiksi on hieman vääristävää, sillä *gouvernementalité* ei viittaa niinkään mentaliteettiin vaan ennen kaikkea eräänlaiseen hallitsemista tai hallintoihin koskevaan ongelmien kenttään. Samaten *to govern* (ransk. *gouverner*) viittaa suomenkielessä niin hallitsemiseen, hallintoihin kuin hallintaan, eikä yksikään näistä kolmesta vaihtoehdosta pysty täysin tavoittamaan sitä vivahdetta, millä käsite on latautunut. Hallintoihin on jossain määrin muodollista tai mekaanista, joka viittaa enemmän *administration* -tyyppiseen ohjaamiseen. Vastaavasti hallinta, kuten Koivusalo 2005 osoittaa, viittaa jossain määrin omaksi ottamiseen eikä näin ollen kykene tavoittamaan *to govern* -käsitteen merkitystä sellaisten prosessien ohjaamisena, joita ei koskaan voida saada totaaliseen hallintaan. Toisaalta Koivusalon oma ratkaisu, hallitseminen, ei myöskään ole täydellinen, sillä vaikkakin se onnistuu tavoittamaan käsitteen poliittisuuden, siinä kuitenkin on pieni hiven jotain hierarkiamaista eikä se mielestäni ole tarpeeksi vapaa perinteisestä hallitsijaan viittaavasta merkityksestään. Paremmalla käännöksellä puuttuessa tydyn käyttämään em. käännösehdotuksia jossain määrin tasa-arvoisina, sillä jokainen niistä onnistuu mielestäni tavoittamaan kuitenkin jotain olennaista. Hallitseminen pitää sisällään poliittisuuden, hallintoihin paikallistumattomuuden ja sen kohteiden kontrolloimattomuuden, hallinta tavoittaa puolestaan itse kontrollin muodottomuuden, toisin sanoen sen irrallaan olemisen kaikista muodollisista ohjauksen tavoista (vrt. *administration*).

toimintojen lopullisena päämääränä on lauman jokaisen jäsenen henkilökohtaisesta pelastumisesta huolehtiminen. Lisäksi se on yksilöivää, sen kohteena on lauman kokonaisuuden lisäksi jokainen sen yksittäinen jäsen ja hänen koko elämänsä. (STP, 129; SP, 333.)

Pastoraalisen vallan muodon erityisyys piilee sen yksilöille asettamassa velvoitteessa tuottaa totuutta itsestään. Yksilön ei tule pelkästään pitää uskoa vaan hänen tulee myös näyttää, että hän uskoo ja lisäksi hänen tulee tietää, kuka hän on ja olla perillä siitä mitä hänen sisällään tapahtuu. Foucault'n mukaan tämän kristillisen tekniikka saa historian kulussa kaksi eri muotoa. *Exomologesis* on rituaali, jossa yksilön on näytettävä julkisesti muille, että hän katuu syntejään. Sen tarkoituksena ei niinkään ole oman itsen puhdistaminen vaan sen väkivaltainen hylkääminen ja kieltäminen julkisen rituaalin kautta. Foucault kuitenkin pitää toista, myöhemmin syntynyttä *exagoreusista* edellistä tärkeämpänä, sillä sen ottama muoto on olennaisesti verbaalinen. Luostareissa syntynyt *exagoreusis* on ensinnäkin oman tahdon uhraamista alistumalla totaaliseen tottelevaisuuteen ja samalla myös itsen lakkaamatonta analyysia, jonka tarkoituksena on paljastaa ajatusten takana olevan halun alkuperä. (TS, 242–246.)

Niin *exomologesis* kuin *exagoreusis* ovat molemmat tekniikoita, joiden tarkoituksena on itsen paljastaminen ja sen hylkääminen. Tunnustusmekanismien synnyn myötä erityisesti *exagoreusis* muodostui tärkeäksi tekniikaksi, joka säilyi kristinuskon keskeisenä elementtinä aina 1600-luvulle saakka. Juuri tämä muutos kristillisissä tekniikoissa, tai pikemminkin niiden kiinnittyminen osaksi modernia hallinnollisuutta uuden ajan lopulla, kiinnostaa Foucault'ta. Tunnustusmekanismeissa tapahtuneessa muutoksessa on ennen kaikkea kyseessä siirtymä itsen kieltämiseen tähtäävistä tekniikoista itseä muodostaviin ja sitä rakentaviin tekniikoihin, mikä tapahtuu tunnustustekniikoiden kiinnittyessä ihmistieteiden syntyyn. Seksuaalisuuden historian ensimmäisessä osassa Foucault puhui erityisen ”tunnustustieteen” muotoutumisesta länsimaisessa yhteiskunnassa, joka syntyy tunnustusmekanismien kietoutuessa tieteelliseen diskurssiin ja mahdollistaa siten tosien diskurssien kiskomisen sukupuolesta, siihen kohdistuvasta halusta ja sitä haluavasta subjektista (TT, 51, 54).

Foucault puhuu pastoraalisesta vallasta yksilöivänä niin alistamisen (subjection) kuin subjektivaation (subjectivation) mielessä. Se ei osoita yksilöille paikkaa hierarkiassa vaan

pikemminkin asettaa heidät eräänlaiseen tottelevaisuuden verkostoon, jossa yksilöt alistuvat ennen kaikkea toiselle yksilölle, jonka tehtävänä on ohjata hänen elämänsä kaikkia alueita. Tämän tottelevaisuuden perustana ei ole laki vaan itse suhde, toisin sanoen yksilö alistuu toiselle osapuolelle, koska tämä on toinen osapuoli. Luovuttaessaan päätäntävällän toiselle, toisin sanoen hylätessään itsensä, hän määrittyy yksilönä ainoastaan alistumisensa kautta. Pastoraalinen valta on yksilöivää siinä mielessä, että se edellyttää totuuden tuottamista itsestä, toisin sanoen yksilön on muodostettava suhde sisällään olevaan totuuteen. (STP, 184.)

Pastoraalinen valta on eräänlainen edellytys hallinnoille, sillä se mahdollistaa yksilöiden ohjaamisen ennen kaikkea moninaisuutena, joka voidaan asettaa erilaisiin ennustettavissa oleviin liikeratoihin. Modernin hallinnollisuuden ja valtion synnyn taustalla on Foucault'n mukaan pastoraalisten mekanismien leviäminen kirkollisten instituutioiden ulkopuolelle ja niiden kytkeytyminen osaksi modernia yksilöllisyyttä tuottavaa koneistoa:

Mielestäni ”modernia valtiota” ei tule pitää minään entiteettinä, joka kehittyi yksilöiden yläpuolella, unohtaen mitä he ovat tai että he edes ovat olemassa, vaan päinvastoin erittäin hienovireisenä rakenteena, johon yksilöt voidaan integroida – sillä ehdolla että tälle yksilöllisyydelle annetaan uusi muoto ja se asetetaan tarkkaan määriteltyihin kuvioihin. (SP, 332, käänös AS.)

Paimenvalta, jonka Foucault paikallistaa yhdeksi elementiksi modernin valtion ja sille ominaisen hallinnollisuuden synnyssä, muodostaa myös olennaisen lähtökohdan hänen myöhemmälle eettiselle projektilleen, jonka tavoitteena on hyökätä niitä mekanismeja vastaan, jotka sitovat yksilöt tiettyyn yksilöllisyyden muotoon. Käsittelen tätä tarkemmin vielä myöhemmin tässä työssä, joten tässä yhteydessä riittää sen huomioiminen, että Foucault'n historiallinen tutkimus biopolitiikan ja populaation synnystä johtaa hänet, monien mutkien kautta, paikallistamaan sen yleisen vallan muodon, joka on olennainen osa koko modernin yksilöllisyyden muodon rakentumista.

Lopuksi on vielä tarpeen tarkastella kahta hallinnoinnin olennaista piirrettä sekä kytkeä ne aiemmin esille tulleisiin piirteisiin Foucault'n valtakäsityksessä. Ensinnäkin hallinnoimisessa ei ole pelkästään kyse tietystä historiallisesta valtasuhteiden järjestelmästä vaan kyseessä on myös metodologinen näkökulma valtasuhteiden tarkasteluun, toisin sanoen se on ”[...] yleinen analyttinen perspektiivi valtasuhteisiin, joissa ihmiset pyrkivät

ohjaamaan toinen toisensa käyttäytymistä (STP, 388).” Hallinnointi on ennen kaikkea moninaisuuteen kohdistuvaa epäsuoraa ohjaamista, mikä tulee olennaisesti ilmi tarkasteltaessa turvallisuuden mekanismien toimintaa. Toisin kuin kurinpidollinen valta, jonka pääasiallinen toimintamuoto perustuu dualismiin pakollisten ja kiellettyjen asioiden välillä (se, mikä ei ole pakollista, on kiellettyä), hallinnointi kohdistuu ennen kaikkea toiminnan kulkuun vaikuttaviin tekijöihin, toisin sanoen se strukturoi toiminnan kenttää.

Kuten turvallisuuden mekanismien kohdalla tuli jo ilmi, luonnollisten prosessien kontrollointi ei voi toimia ilman vapautta. Se ei voi toimia muuten kuin sallimalla kohteilleen niiden oman, luonnollisen liikkeen, johon vaikuttavia tekijöitä se pyrkii muokkaamaan. Kurinpidon kannalta vapaus puolestaan on jotain, joka tulee eliminoida, onnistunut ortopedia perustuu aina määrittelemättömän kieltämiseen ja määritellyn tekemiseen pakolliseksi. Populaatioon vaikuttaminen kuitenkin edellyttää, että se jo valmiiksi ohjaa itseään. Uudenlainen vallan ja vapauden problematisaation tapa yhdistettynä yksilöivän paimenvallan paljastamiseen hallinnoinnin syntyhistoriassa mahdollistavat lopulta sen kysymisen millä tavoin me itse teemme itsemme subjekteiksi, joka on keskeinen lähtökohta Foucault’n myöhemmille antiikkia koskeville tutkimuksille..

Onko siirtymässä biovallan analyysistä hallinnollisuuden historiaan kyseessä sitten radikaali katkos Foucault’n ajattelussa? Yhtäältä on selvää, että hallinnollisuuden käsite syntyy eräänlaisena luonnollisena jatkona turvallisuutta ja populaatiota koskevaan ongelmanasetteluun, jonka biovallan käsite teki mahdolliseksi. Kyseessä on näin ollen ainoastaan uuden elementin tuominen mukaan metodologiseen kehykseen eikä sen hylkääminen. Tämä uusi elementti puolestaan avaa mahdollisuuden tutkimukseen viemiseen kokonaan toisalle, äkkiseltään hyvinkin vierailta vaikuttaville alueille.<sup>19</sup> Näin ollen Foucault’n huomion kiinnittyminen subjektivaatioon on tavallaan hyvinkin luonnollinen jatke hänen valta-analyysille, jotka mahdollistivat hallinnollisuudessa läsnä olevan pastoraalisen ja yksilöivän elementin paikallistamisen.

---

<sup>19</sup> Foucault itse luonnehtii oman työnsä kehittymistä seuraavasti: ”Olen huomannut, että olen saattanut vaikuttaa valaalta, joka aika ajoin nousee veden pinnalle läikyttäen sitä vesisuihkullaan ja uskottelee muille, tai teeskentelee uskovansa, tai haluaa uskoa, tai ehkä jopa uskookin, että syvyyksissä, kaikkien katseiden ja kontrollin ulottumattomissa, se seuraa syvällistä, koherenttia ja tarkkaan harkittua liikerataa. (TL, 79, käännös AS.)”

Toisaalta hallinnoinnin analyysien myötä jokin myös muuttuu Foucault'n valtakäsityksessä. Hallinnointi vallan muotona ei ole sama asia kuin kurinpito, ja se poikkeaa myös *Seksuaalisuuden historian* ensimmäisessä osassa esitetystä valtakäsityksestä, jossa valtaa ei niinkään määritelty toiminnan alueen epäsuoraksi ohjaamiseksi vaan eräänlaiseksi tuottavaksi mikrofyyksiseksi voimakentäksi. Seuraavaksi tarkastelen hallinnoinnin ilmaantumista Foucault'n ajatteluun nimenomaan sen käsitteellisten implikaatioiden tasolla.

## **2.5. Re/aktiivinen vastarinta?**

Hallinnollisuuden ilmaantuminen Foucault'n käsitteistöön on tulosta pyrkimyksestä entistä tarkempaan modernin valtion ja populaation synnyn analyysiin ja niiden tekniikoiden paljastamiseen, jossa tapahtuvasta historiallisesta muutoksesta tässä ilmiössä myös on kyse. Kevin Thompsonin (2003) mukaan hallinnollisuuden ilmaantuminen Foucault'n käsitteistöön liittyy myös vastarintaa koskeviin käsitteellisiin ongelmiin. Thompsonin lähtökohtana on jo aiemmin tässä työssä esille tuomani Foucault'n määritelmä vastarinnan ja vallan välisen suhteen sisäisestä luonteesta. Vaikka Foucault ei missään vaiheessa luopunut tästä ajatuksesta, tapahtui hänen valtakäsityksessään Thompsonin (2003, 113) mukaan kuitenkin ”perustavaa laatua oleva” muutos, jota hän kuvaa artikkelissaan siirtymänä strategisesta (strategic) valtakäsityksestä hallinnolliseen (governmental) valtakäsitykseen.

Strategisen valtakäsityksen perustana on vallan käsittäminen erityyppisissä sosiaalisissa suhteissa immanentteina oleviksi jatkuvan kamppailun prosessiksi. (Emt., 117.) Valta kamppailun prosesseina on voimien suoraa kohtaamista, jossa valtasuhteen tasapaino on jatkuvasti alttiina järkkymiselle. Strateginen valtakäsitys perustuu siten ajatukselle eräänlaisesta epätasa-arvoisesta, mutta epävakaaasta konfliktin tilasta, jonka inertia tai suunta voi milloin tahansa ”kääntyä”. Vallan käsittäminen tällä tapaa voimien välisiksi strategisiksi suhteiksi ei kuitenkaan tarkoita käsitystä vallasta jonain homogeenisena yleisenä voimana vaan olennaisesti suhteellisenä verkostona.

Tämä ei tarkoita [...] sitä, että valta olisi jokin kaiken itseensä sisällyttävä instituutio vaan sitä että se on ennen kaikkea suhteellista ja tämä pitää sisällään niin vastustavat kuin kannattavat linjat voimien välillä. Lyhyesti

sanottuna, valtasuhteet ovat suhteellisia siinä määrin, että tietyn voiman nousua asettuu aina vastustamaan jokin toinen voima. (Emt., 117, käännös AS.)

Näiden voimien muodostama kokonaisuudella ei ole mitään subjektia johon se viime kädessä palautuisi. Siitä huolimatta se on luonteeltaan intentionaalinen ja muodostaa oman rationaalisuutensa, josta Foucault puhuu valtasuhteiden strategisena ulottuvuutena. Strategia syntyy voimien pyrkiessä omiin päämääriinsä ja se muodostaa eräänlaisen rakenteen, joka mahdollistaa voimien harjoittamisen suhteellisen koherentilla ja pysyvällä tavalla. Toisaalta paikalliset taktiikat myös tukevat strategioita, sillä ne takaavat strategisten päämäärien toteutumisen konkreettisella tasolla. (Emt., 118.) Kuten Foucault itse asian ilmaisee:

Mikään ”paikallinen pesäke”, mikään ”muutosohjelma” ei voi toimia, ellei se ketjuuntumien sarjan läpikäytyään lopulta kirjoitautu sisään kokonaisstrategiaan. Ja kääntäen: mikään strategia ei voi taata mittavia tuloksia, ellei se saa tukea täsmällisesti määritellyiltä suhteilta, jotka eivät ole sille vain sovelluskohteita tai lopputuloksia vaan tukipisteitä ja ankkureita. (TT, 74.)

Tämä ”strateginen kaksoisehdollistuminen” avaa kuitenkin samalla dispositiivien eli valtasuhteiden strategisen kokonaisuuden avoimeksi jatkuvan kumoamisen mahdollisuudelle. Koska paikalliset taktiikat tukevat strategioita, niissä tapahtuvat muutokset kykenevät tuottamaan muutoksia myös strategioissa, toisin sanoen taktiikoissa implisiittisesti läsnä oleva kääntämisen mahdollisuus avaa samalla valtastrategiat avoimiksi muutokselle. Tämä mahdollisuus ”taktiseen kumoamiseen” on Foucault’n ensimmäinen vastaus kysymykseen vastarinnan mahdollisuudesta. Paikallisessa pisteessä suoritettu taktisten suhteiden kääntyminen ei jää pelkästään paikallisen tason ilmiöksi vaan voi myös kyseenalaistaa koko valtasuhteita koordinoivan järjestyksen olemassaolon:

Taktinen konflikti voi muuttua, vaikka se ei olisikaan välttämättä tarkoitus, taktiseksi peruuttamiseksi [tactical reversal], joka muodostaa perustan sen dispositiivin otteen murtamiselle, jonka alaisena se toimii. (Thompson 2003, 118, käännös AS.)

Asiaa voidaan havainnollistaa esimerkin kautta, joka löytyy Judith Butlerin ajatuksesta dragista vastarintana heteroseksuaaliselle matriisille, jossa sukupuoli jaetaan binäärisesti ja molempiin istutetaan halu vastakkaista sukupuolta kohtaan. Kuten genealogian



yhteydessä toin esille, Butler käsittää sukupuolen muotoutumisen performatiivisesti. Sukupuoli-identiteetin performatiivinen toisto kuitenkin mahdollistaa sen parodisen ja kumouksellisen käytön, joka perustuu sukupuoli-identiteetin toistumiseen jollain tavalla vääränlaisena kopiona, joka kyseenalaistaa sen luonnollisuuden (Butler 1990, 146). Ristiinpukeutuva henkilö luo imitaation kautta sukupuolen joka ei ole ”luonnollinen” mies eikä nainen. Samalla hän kertoo totuuden sukupuolesta dramatisoimalla eleet, joiden kautta sukupuolta yleisesti tuotetaan (emt., x; Pulkkinen 2003, 183). Koska *drag* onnistuu paikallistamaan abjekteja mahdollisuuksia kahden diskursiivisesti määritellyn sukupuolen välillä, se samalla kyseenalaistaa koko gender -järjestelmän mielekkyyden ja logiikan. Drag on myös nimenomaan taktista, sen materiaalina toimii olemassa olevat tavat tuottaa sukupuolitettuja subjekteja, mutta sen toimintalogiikkana on tuon materiaalin käyttäminen sen tuottanutta strategista ulottuvuutta vastaan.

Foucault kuitenkin luopuu myöhemmin vastarinnasta taktisena peruuttamisena sekä siihen liittyvästä käsityksestä vallasta voimien suorana iskeytymisenä toisiinsa ja alkaa puhua vallasta toiminnan ohjaamisena ja vastaavasti vastarinnasta uusien esteettisten olemassaolon tapojen luomisena. Esimerkiksi vielä vuoden 1976 luennossaan Foucault puhuu vallasta nimenomaan kamppailuna, konfliktina ja sotana:

Jos valta on [...] tapaa jolla valtasuhteet levittäytyvät ja muotoutuvat konkreettisiksi, eikö meidän pitäisi analysoida sitä lunastamisen, sopimuksen tai vieraantumisen tai funktionaalisesti tuotantosuhteiden ylläpitämisen sijaan ennen kaikkea *kamppailuna, konfliktina ja sotana*? Näin voitaisiin asettaa vallan olennaisesti repressiona käsittävälle hypoteesille toinen hypoteesi, jonka mukaan *valta on sotaa, jota jatketaan toisin keinoin*.  
(TL, 90, käännös ja kursivointi AS.)

Sota on ”voimien mittelöä, jonka päättäminen tapahtuu viime kädellä turvautumalla aseisiin” (emt., 91). Toisin sanoen sota kamppailun muotona perustuu viime kädessä suoraan konfliktiin eli pyrkimykseen tuhota toinen osapuoli. Kuitenkin myöhemmässä ”Subject and Power” -artikkelissa Foucault vaikuttaa hylänneen ajatuksen vallasta suorana ja väkivaltaisena kamppailuna:

Tietenkään valtasuhteiden muotoutuminen ei sulje pois väkivaltaa sen enempää kuin suostumuksellisuuttakaan. Vallan harjoittamisen kannalta jompikumpi tai hyvin usein molemmat ovat ilman muuta välttämättömiä. *Mutta vaikka suostumus ja väkivalta ovat vallan välineitä tai sen tuloksia, ne*

*eivät muodosta vallan periaatetta tai sen perustavaa luonnetta. (SP, 340 - 341, käännös ja kursivointi AS.)*

Vallan harjoittamine on käytöksen ohjaamista [conduct of conducts] ja mahdollisuuksien hallinnoimista. Pohjimmiltaan *valta ei ole niinkään yhteenotto kilpailevien osapuolten välillä eikä heidän yhteinen sopimukseen vaan pikemminkin "hallinnonin" kysymys [...]* Hallinnoiminen tässä mielessä on toisten mahdollisen toiminnan kenttien järjestämisestä. *Vallalle sopivaa suhdetta ei näin ollen tule etsiä väkivallasta tai kamppailusta, eikä vapaaehtoisista sopimuksista (nämä kaikki voivat parhaimmillaan olla vain vallan välineitä) vaan sen sijaan yksittäisestä, ei sodankaltaisesta eikä juridisesta, toiminnan tavasta, jota on hallinnointi. (SP, 341, käännös ja kursivoinnit AS.)*

Foucault tekee siis perinteisen pesäeron liberaaliin traditioon hyväksyessään suostumuksen ja sopimuksen ainoastaan vallan välineinä eikä sen takana vaikuttavana peruseriaatteena tai olemuksena. Uutuutena aiempiin kirjoituksiinsa Foucault kuitenkin asettaa vallan vastakkaiseksi myös suoralle kamppailulle. Hallinnoiminen tai hallinnallisuus ei siis näin ollen palaudu juridiseen eikä sodankaltaiseen malliin vaan on pikemminkin käsitettävissä eräänlaisena epäsuorana pelinä, jossa toinen osapuoli yrittää kontrolloida toisen osapuolen toiminta. Kuten Thompson (2005, 121) asian ilmaisee, vallan eri tekniikat pyrkivät muodostamaan ja avaamaan sellaisen mahdollisten toimintojen kentän, jossa toisen osapuolen käyttäytyminen noudattaa tiettyä liikerataa, tapahtuu tiettyjen ennalta muodostettujen rajojen sisällä, toisin sanoen sitä luonnehtii tietty suunnanmukaisuus. Tämä eroaa sodasta, jonka päämääränä on toisen osapuolen tuhoaminen, tai hänen toimintakenttensä supistamisen olemattomiin. Tämä, kuten aiemmin on tullut jo esille, on väkivallan, eikä valtasuhteen, ominaisuus.

Siirtymää sodankäynnistä hallinnointiin ei kuitenkaan pidä liioitella, sillä nämä kaksi vallan eri mallia jakavat keskenään joitain peruspiirteitä. Molemmat nimittäin pitävät sisällään näkemykset vallan paikallistumattomuudesta, intentionaalisuudesta sekä subjekteja tuottavasta luonteesta. Lisäksi hallinnointiin pätee sama kaksoisehdollistumisen sääntö kuin strategiseen valtamalliinkin, se lepää epävakaalla pohjalla ja on jatkuvasti alttiina taktisen tason kumouksille, jotka tuottavat häiriöitä ja järkkymisiä strategisen tason kokonaisuudelle. Tässä mielessä Thompsonin tapa asettaa hallinnollinen malli vastakkain strategisen mallin kanssa on osaltaan harhaanjohtava, sillä molemmat mallit jakavat käsityksen vastarinnasta taktisina kumouksina, jotka tuottavat liikahduksia strategiseen kokonaisuuteen eikä kyse ole välttämättä niin suuresta erosta kuin hän antaa ymmärtää.

Hallinnollisen mallin implikoimassa vastarinnassa on kuitenkin kyse myös jostain muustakin kuin taktisista peruutuksista tai kumouksista. Hallinnointi nimittäin mahdollistaa vapauden tuomisen valtasuhteiden keskiöön välttämättömänä, mutta oman erityisyytensä säilyttävänä elementtinä. Vaikka Foucault hylkää ajatuksen vallasta suorana kamppailuna, hän pitää silti kiinni sen agonistisuudesta. Hallinnointi on kamppailua, jonka luonne on epäsuora.

Jokainen valtasuhde implikoi, ainakin potentiaalisesti, kamppailun strategian, jossa kaksi voimaa eivät asetu toistensa päälle, eivät menetä erityistä luonnettaan eivätkä lopulta sekoitu toisiinsa. Jokainen [voima] muodostaa toiselle eräänlaisen pysyvän rajan, mahdollisen peruuttamisen pisteen. (SP, 346, käänös AS.)

Koska voimat eivät sekoitu keskenään vaan pikemminkin muodostavat toisilleen rajoja, valtasuhteet voimien keskinäisinä suhteina eivät voi olla olemassa ilman niitä ”alistumattomuuden pisteitä, jotka samalla ovat paon välineitä” (emt., 347). Tämän ansiosta Foucault voikin lopulta todeta, että sanoessaan vallan olevan läsnä kaikkialla hän oikeastaan sanoo nimenomaan vapauden olevan läsnä kaikkialla.

[v]altasuhteet pitävät välttämättä sisällään vastarinnan mahdollisuuden, sillä jos tätä mahdollisuutta (väkivaltaiseen vastarintaan, pakenemiseen, pettämiseen, tilanteen kääntäviin strategioihin) ei olisi, ei olisi myöskään valtasuhteita. Tämän ollessa yleinen muoto kieltäydyn vastaamasta minulle silloin tällöin esitettyyn kysymykseen: ”Jos valtaa on kaikkialla, vapautta ei ole olemassa.” Vastaukseni on, että jos jokaisessa sosiaalisessa kentässä on valtasuhteita, tämä johtuu siitä, että vapautta on kaikkialla, (ECSPF, 292, käänös AS)

Vapaus valtasuhteen edellytyksenä ei kuitenkaan tarkoita vapauden esideterminaatiota, toisin sanoen vapautta ei tule ymmärtää minään vallan käänteisenä kaksoisvaikutuksena. Foucault tuo tämän varsin eksplisiittisesti esille korostaessaan kuinka

[Valtasuhteet] eivät voi olemassa muutoin kuin valtasuhteiden strategisessa kentässä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että ne ovat vain niiden vastavaikutuksia, käänteismerkkejä, jotka muodostavat suhteessa perustavaan valtaan vain loppujen lopuksi aina loputtomaan tappioon tuomitun passiivisen kääntöpuolen. Vastarintapesäkkeet [...] eivät myöskään ole mikään syötti tai lupaus, joka väistämättä petetään. Ne ovat valtasuhteissa

toinen puoli, joka kaivertuu niihin poispyyhkimättömänä vastaparina. (TT, 72.)

Vastarinta on siis jotain olennaisesti määräytymätöntä, joka tuottamaan muutoksia valtasuhteissa, mutta samalla sen oleminen on sidoksissa valtaan eikä siinä ole kyse mistään vallan ulkopuolisesta sfääristä. Tähän sisältyvä paradoksaalisuus kuitenkin muodostuu Foucault'n ongelmaksi. Huolimatta siitä, että hän pitää kiinni vastarinnasta sisäisenä, mutta ei-determinoituna muutosvoimana, kysymys vastarinnan luovasta aspektista, toisin sanoen sen kyvystä luoda nykyisyydestä käsin katsottuna tuntemattomia tulevaisuuden muotoja jää vaivaamaan Foucault'ta hänen sotkeutuessa tiiviimmin ja tiiviimmin valtasuhteiden puristukseen. Tämä näkyy erityisen selkeästi Foucault'n ruoskiessa itseään:

Se on sinulle niin tyypillistä, aina sama kyvyttömyys astua rajan yli, mennä toiselle puolelle, kuunnella ja välittää eteenpäin kieltä joka tulee muualta tai alhaalta; aina sama valinta vallan puolelle, mitä se sanoo tai saa sanomaan. (LIM, 161, käännös AS.)

Sama ”kyvyttömyys astua rajan yli” voidaan helposti havaita tarkasteltaessa kriittisemmin strategisen valtakäsitykseen liittyvää ajatusta vastarinnasta. Käsitys vallasta väkivaltaisena ja suorana voimien iskeytymisenä toisiaan vasten implikoi vastarinnan, joka on kirjaimellisesti reaktiivista. Koska valta on voiman suoraa vaikutusta toiseen voimaan, vastarinta on ensisijaisesti reagoimista tiettyyn voimaan. (Thompson 2003, 120.) Tämän rajoittuneen luonteensa johdosta vastarinta on kategorisesti tuomittu pelaamaan dispositiivin asettamalla säännöillä eikä se tämän johdosta ole varsinaisesti luovaa sanan radikaaleimmassa mahdollisessa merkityksessä, toisin sanoen koska vastarinta voi ainoastaan kohdistua toiseen voimaan, sen mahdolliset muodot ovat jo tämän johdosta apriorisesti rajoittuneita. Strategisessa mallissa vastarinta on eräänlaista sabotaasia, jonka tarkoituksena on tuottaa häiriöitä dispositiivissa ja jonka toimintalogiikka on tietyllä tavalla reaktiivista, reagoimista tiettyyn voimaan, joka samalla määrittää vastarinnan mahdollisia muotoja.

Siirtymä suorasta kamppailusta epäsuoraan mahdollistaa kuitenkin vastarinnan, joka ei ole enää suoraa reagoimista taktisen tason sabotaasin muodossa vaan pikemminkin nykyisen olemisen tapamme hylkäämistä ja ”uudentyyppisten subjektiivisuuksien luomista kieltäytymällä meille annetuista subjektiivisuuden muodoista, joihin meitä on pakotettu

vuosisatojen ajan” (SP, 336, käännös AS; Thompson 2003, 123.) Subjektiivisuuksien luominen saa hienostuneimman ilmaisunsa Foucault’n antiikin etiikkaa käsittelevissä kirjoituksissaan, jossa hän liittää sen osaksi ”olemassaolon estetiikkaa”, oman elämän ottamista muokkauksen kohteeksi, jossa sille pyritään antamaan tietty tyyli. Koska käsittelen olemisen estetiikkaa vielä myöhemmin, riittää tässä yhteydessä sen huomaaminen, että uusien subjektiivisuuksien luomisessa on kysymys aktiivisesta ja luovasta vastarinnasta vastakohtana häiriöiden tuottamiseen keskittyville taktisille kumoamisille, joiden toimintatapa ei sanan varsinaisessa merkityksessä ole luova vaan reaktiivinen.

Mielestäni strategiseen valtakäsityksen implikoima vastarinnan reaktiivisuus perustuu siihen, että vastarinta on menettänyt yhteytensä radikaalisti määräytymättömään ulkopuoleen. Strateginen vastarinta kykenee ainoastaan reagoimaan dispositiivin taktiikoihin ja parhaimmassa tapauksessa järkyttämään dispositiivin tasapainoa taktisen tason kumoamisen kautta. Taktinen kumoaminen perustuu dispositiivin tuottamien objektien mahdollisuuksien paikallistamiseen ja tekemiseen näkyväksi. Tämä, kuten jo on tullut ilmi, on Judith Butlerin performatiivisen Foucault-luennan keskeinen sisältö, joka ei varsinaisesti perustu uusien olemisen muotojen luomiseen vaan niiden *objektien muotojen löytämiseen*. Tämä näkemys on kuitenkin ongelmallinen sen unohtaessa vastarinnan olennaisesti luovan aspektin. Niinpä Jean Baudrillardin aikoinaan Foucault’ta kohtaan esittämä kritiikki voi sanoa ainakin jossain mielessä osuvan maaliinsa. Baudrillardin mukaan Foucault jää lopulta oman valtakäsityksensä vangiksi ja hänen käsittelyssään vallasta tulee lopulta ansa, josta mikään ei pääse pakoon:

Valta on peruuttamaton järjestäytymisen periaate, se tuottaa sen mikä on todellista [...] Tässä mielessä, vaikka se onkin ilman lopullisuutta tai viimeistä tuomiota, siitä itsestään tulee lopullinen periaate – perimmäinen käsite, redusoimaton kuvio, viimeinen kerrottu satu, joka jäsentää maailman määräytymätöntä yhtälöä. (Baudrillard 1997, 55, O’Farrellin 1989, 108 mukaan, käännös AS.)

Siirtymä strategisesta vallan mallista hallinnointiin voidaan samalla nähdä eräänlaisena vastauksena Baudrillardin esittämään kritiikkiin. Vallan määrittäminen toiminnalliseksi suhteeksi tekee samalla mahdolliseksi sen selkeän erottamisen kaikesta siihen mahdollisesti aiemmin liitetystä metafysisyydestä, ilman että näkemys vallasta tuottavana verkostona kuitenkaan katoaa. Näkemykseni mukaan tämän siirtymän olennaisin piirre

kuitenkin liittyy uusien subjektiivisuuksien tekemiseen mahdolliseksi transgression kautta. Tämä edellyttää sellaista vapauden käsitettä, joka ensinnäkin toimii vallan edellytyksenä, mutta ei kuitenkaan ole sen determinoimaa. Deleuzen (2006, 78) mukaan Foucault'n ongelmaksi muodostuu sellaisen totuuden vallan löytäminen, joka ei enää olisi vallan totuutta, toisin sanoen sellaisen totuuden tavoittaminen, joka laukaisisi transversaalisia vastarinnan linjoja eikä sisäisiä vallan linjoja. Toisin sanoen, muuttuuko ulkopuoli eräänlaiseksi tyhjiöksi? Onko ulkopuoli olemassa ainoastaan dispositiivin tuottamana objektina ulkoisuutena?

Siirtymä suoran kamppailun mallista toimintaan kohdistuvaan toimintaan voidaankin käsittää ulkopuolen ja transgression paluuna Foucault'n analyyseihin. Nämä molemmat teemat kiertyvät tiivistä yksilön itsemuodostuksen ympärille, toisin sanoen koska valta toimintaan vaikuttavana toimintana edellyttää tiettyä vapauden intransitiivisuutta, se avaa subjektivaation alueen uudella tavalla auki ja mahdollistaa uudenlaisen vastarinnan käsitteen, jossa vastarinnasta tulee ennen kaikkea subjektiksi tulemisen ja subjektiivisuuksien tuottamisen kysymys. Siinä on kyseessä pako umpikujasta, jossa valta penetroi vastarinnan mahdolliset muodot jo ennen niiden toteutumistaan ja tuottaa ne eräänlaisina objekteina muotoina, jotka ovat läsnä kulloisessakin dispositiivissa toteutumattomina mahdollisuuksina eivätkä virtuaalisina pakolinjoina.

Tämän muutoksen taustalla ovat niin historialliset kuin käsitteelliset syyt. Kuten aiemmin huomasimme, hallinnoinnin käsitteen synty on kytköksissä Foucault'n biovallan ja populaation analyysiin, vaikka se nopeasti johtaakin Foucault'n biovallan kysymyksestä kristillisen paimenvallan syntyhistorian tarkasteluun. Toisaalta, kuten Thompson tuo artikkelissaan esille, Foucault'n aiempi käsitys vastarinnasta taktisena peruuttamisena ei jättänyt tilaa yksilön itsemuodostukselle, jonka kriittisen roolin Foucault huomasi. Kritiikin kannalta muutos oli myös välttämätön, sillä tämä malli ei onnistunut tavoittamaan vastarinnan luovaa aspektia. (Thompson 2003, 123.)

Lopuksi voidaankin todeta, että mikäli otetaan huomioon hallinnoinnin synnyn taustalla olevat niin historialliset kuin käsitteelliset syyt, ei mielestäni ole liioiteltua väittää Pulkkisen näkemyksen ”Subject and Power” -artikkelin suhteen olevan ongelmallinen hänen kirjoittaessaan kuinka:

Kun aiheena on Foucault ja politiikka, tulisi mielestäni kuitenkin painottaa enemmän muita Foucault'n tekstejä kuin "The Subject and Power"-artikkelia [...] Halu vastata uuden yleisön tarpeisiin on nähdäkseni keskeinen syy siihen miksi Foucault tässä artikkelissa muodostaa sellaisia kysymyksiä kuin "Mikä muodostaa vallan erityisen luonteenpiirteen?" tai "Kuinka tulisi analysoida valtasuhdetta?" On kuin artikkelin muoto olisi melkein seuraavanlainen: "Oikeastaan, mieleeni ei ole koskaan tullut kysyä mitä valta on, mutta jos se kiinnostaa teitä, niin pohdinpa sitä nyt. Katsotaanpa ensin mitä vallasta yleensä sanotaan angloamerikkalaisessa yhteydessä" (Pulkkinen 2003, 100 – 101)

Ensinnäkin tämä artikkeli ei mielestäni ole tulosta yksinomaan halusta tyydyttää amerikkalaisen yleisön odotuksia ja tarpeita vaan pikemminkin sen synnyn taustalla ovat Foucault'n historiallisten tutkimusten tuloksena syntynyt hallinnon käsite, jota Foucault pitää olennaisena osana modernia valtiota ja siihen liittyvää yksilöitymisen tapaa. Toiseksi tätä artikkelia tulee mielestäni painottaa jo pelkästään sen johdosta, että muussa tapauksessa Foucault'n ajattelusta annetaan varsin yksioikoinen kuva ja siinä unohdetaan sen olennainen dynamiikka, toisin sanoen sen elävyys. Kolmanneksi, etenkin koska aiheena on Foucault ja politiikka, tämä artikkeli on mielestäni tärkeä, koska se on tulosta siitä siirtymästä Foucault'n ajattelussa, jonka seurauksena subjektivaation ja uusien olemassaolon tyylioppien luomisen mahdollisuuden voidaan asettaa vastarinnan panokseksi. Tämä on tärkeää erityisesti siksi, että kyseessä on tietyllä tasolla myös pyrkimys mahdollistaa sellainen vastarinta, joka kykenee todella tuottamaan pakolinjoja tietyn dispositiivin sisälle, sen sijaan että toistaisi sitä objektien välityksellä. Kysymys ulkopuolesta on samalla poliittinen kysymys. Tietenkään en voi sanoa Pulkkisen olevan väärässä missään absoluuttisessa mielessä, myöntäähän Pulkkinen itsekkin oman tulkintansa olevan nimenomaan yksi mahdollinen tulkinta. Pulkkisen tavassa lukea Foucault'ta on mielestäni kuitenkin se ongelmallinen piirre, että halutessaan väistää tietyn vireen Foucault'n ajattelussa hän tulee sulkeneeksi pois sen tulemiseen ja itsemuodostukseen liittyvän kriittisen potentiaalin, joka luonnehtii Foucault'n myöhempiä kirjoituksia.

Pulkkisen tapa tulkita Foucault'ta on yhteneväinen Judith Butlerin kanssa, mikä tulee Pulkkisen puhuessa vallasta "yleisenä voimana" ja hänen jakaessaan Butlerin kielteisen suhtautumisessaan nautinnon ja ruumiin käsitteeseen vastarinnan mahdollisena muotona (Pulkkinen 2003, 96, 106). Mikko Tuhkasen (2005, 12–13) mukaan tämä lukutapa on leimallisesti hegeliläinen joka sulkee pois dialektiikan ulkopuolella olevan tulemisen kysymykset. Butlerille vastarinnan mahdollisuus on ennen kaikkea vallan sisäinen positio,

joka kykenee järkyttämään dispositiivin tasapainoa sen omien aseiden avulla. Tämän perustana on Foucault'n *Seksuaalisuuden historian* ensimmäisessä osassa muotoilema ajatus vallan kaksoissidoksesta, jossa paikalliset taktiset kumoukset kykenevät tuottamaan liikahduksia vallan strategioissa. Tämän näkemyksen ongelmana on kuitenkin se, että se viime kädessä pitäytyy vallan sfäärin sisäpuolella ja sen välittämä näkemys tulemisesta ja tulevaisuudesta on jokseenkin rajoittunut. Deleuzelaisittain tarkasteltuna tämä positio ei kuitenkaan kykene ottamaan huomioon virtuaalisuutta vaan pakottaa tulemisen jonkinlaiseen dialektiseen malliin, jossa tulevaisuus on aina nykyisyyden määräämä.

Toinen Pulkkisen väärinkäsitys liittyy mielestäni ajatukseen subjektista Foucault'n myöhäistuotannossa. Kuten seuraavassa luvussa tulen argumentoimaan, siitä että valta muodostaa strukturoidun toiminnan kenttiä ei seuraa sitä, että subjekti olisi millään tavoin transsendentti suhteessa valtaan eikä teoreettisessa siirtymässä minuustekniikkoihin sekä sen edellyttämään hallinnolliseen valtamalliin ole kyse mistään subjektin paluusta vaan sen sijaan subjektivaation akselin paljastumisesta, itsen suhteesta itseän, joka ei kuitenkaan edellytä mitään annettua itseä. Tämän akselin paikallistamisen johdosta Foucault pystyi tavoittamaan tulemisen ajatuksen sekä vapauttamaan oman teoriansa sitä aiemmin vaivanneesta reaktiivisuuden ongelmasta.



### 3. ETIIKKA

*Minua hämmästyttää se tosiasia, että yhteiskunnassamme taiteesta on tullut jotain, joka on sidoksissa ainoastaan esineisiin eikä yksilöihin tai elämään. Taide on jotain, johon erikoistutaan tai jota tekevät asiantuntijat eli taiteilijat. Mutta eikö kenen tahansa elämästä voisi tulla taideteos? Miksi lamppu ja talo voivat olla taide-esineitä, mutta elämä ei?*

Michel Foucault (OGE, 261, käänös AS.)

*Lausumalla muutama sana ei tulla radikaaliksi vaan radikaalina olemisen ydin on luonteeltaan fyysinen, itse olemassaolon radikaalisuus.*

Michel Foucault (CQP, 262, käänös AS.)

#### 3.1. Minuustekniikat

Tuskinpa mikään Foucault'n ajattelussa on herättänyt yhtä paljon hämmennystä kuin hänen mielenkiintonsa siirtyminen subjekteja muovaavista valtasuhteista antiikin itsesuhteiden problematiikkaan. Verrattuna hänen aiempiin teoksiinsa *Nautintojen käyttö* sekä *Huoli itsestä* vaikuttavat paitsi tyylillisesti seesteisimmiltä ja ehkä vähemmän paranoidis-ironisilta, mutta myös jollain tapaa epäpoliittisilta, sillä valta-analyysit vaikuttavat korvautuneen pikkutarkalla paneutumisella eri tapoihin ja ohjeistoihin, joiden välityksellä antiikin vapaat miehet problematisoivat seksuaalikäyttäytymistään. Foucault'n tavoitteena ei kuitenkaan ole antiikki-eksegeesi eikä edes itse seksuaalisuuden varsinainen historia vaan pyrkimys paljastaa antiikin moraalipohdintojen taustalla olevia subjektivaation prosessit eli tavat, joilla yksilöt tunnistavat itsensä moraalisen toimintansa subjekteiksi.

Subjektivaation ilmaantumisessa Foucault'n terminologiaan ei ole kyse genealogian ja arkeologian katoamisesta tai korvautumisesta vaan pikemminkin tarkastelun laajentamisesta uudelle akselistolle. Foucault'n mukaan hänen tutkimuksensa kohteena on aina ollut ”totuuden historia”, toisin sanoen ne toden ja epätoden väliset suhteet, joiden tuloksena oleminen rakentuu historiallisena kokemuksena (NK, 119). Hänen aiemmat tutkimuksensa ovat kohdistuneet yhtäältä niiden diskursiivisten muodostelmien paljastamiseen, jotka jäsentävät tietämyksen kenttää sekä valtasuhteiden toimintaa totuuden tuotannossa, etiikan myötä tutkimuksen kohteeksi nousee siis yksilön suhde omaan itseensä. Kyseessä ei kuitenkaan ole mikään genealogiasta (ja arkeologiasta) riippumaton alue vaan uusi pikemminkin genealogian uudenlainen ulottuvuus:

On mahdollista erottaa kolme genealogian kehää. Ensiksi, itsen historiallinen ontologia suhteessa totuuteen, jonka kautta rakennamme tiedon subjekteina. Toiseksi, itsen historiallinen ontologia suhteessa vallan kenttään jonka kautta rakennamme toistemme toimintaan vaikuttavina subjekteina. Kolmanneksi, historiallinen ontologia suhteessa etiikkaan, jonka kautta rakennamme moraalisisina toimijoina. (OGE, 263, käännös AS.)

Tässä mielessä Foucault'n tuotannon jakaminen arkeologiseen, genealogiseen ja eettiseen vaiheeseen on pohjimmiltaan hyvin arbitraarinen, sillä etiikka muodostaa viime kädessä yhden genealogian akseleista, eikä niinkään mitään radikaalia katkosta. Etiikassa on kyse huomion kiinnittymisestä itsen aktiiviseen suhteen itse, toisin sanoen niihin tapoihin, joilla ihmiset aktiivisesti muokkaavat itseään tietynlaisiksi subjekteiksi. Tätä käännettä vallan objektivoivista mekanismeista yksilöiden aktiivisiin subjektivaatiotekniikoihin on tulkittu niin ”subjektin paluuksi” kuin tieto-vallan ”totaaliseksi katoamiseksi”.<sup>20</sup> Mielestäni kumpikaan luonnehdinta ei kuitenkaan pidä paikkaansa. Edellisessä luvussa jäljitin etiikan synnyn kytköksiä Foucault'n 1970-luvun lopun hallinnon analyysihin ja seuraavaksi tarkoitukseni on osoittaa kuinka Foucault'n myöhäistuotantoa luonnehtii yhtäältä kristillisen pastoraalisuuden analyysi minuustekniikoiden muutoksena sekä toisaalta pyrkimys paikallistaa sellaisia elementtejä antiikin etiikasta, jotka voisivat muodostaa lähtökohdan pakolinjoille nykyisyydessä vaikuttavien valtamekanismien sietämättömistä muodoista. Etiikka on olennaisesti kytköksissä Foucault'n perustavastaiseen genealoggiaan eikä se näin ollen pidä sisällään ajatusta mistään transsendentaalista ja foundationalistisesta subjektista. Lisäksi sen olennainen sisältönä toimiva pyrkimys luoda uusia subjektiivisuuksia tulee nimenomaan ymmärtää vastarintana subjekteja tuottavalle vallalle. Näkemykseni mukaan etiikka vastarinnan muotona perustuu olennaisesti ajatukselle ulkopuolesta, eettinen pyrkimys itsensä luomiseen taideteoksena tulee mielestäni ymmärtää ennen kaikkea pakolinjojen luomisena ulos siitä fasismista, joka pyrkii mahduttamaan elämän ja tulehisen radikaalin moninaisuuden ykseyksien muotteihin.

Seksuaalisuuden historiassa ei oikeastaan ole kyse itse ”seksuaalisuuden” historiasta vaan erityisesti sen myöhempien osien suhde seksuaalisuuteen on samankaltainen kuin *Tarkkailla ja rangaista* –teoksen suhde vankilaan. Siinä missä vankila on instituutio, joka muodostaa eräänlaisen solmukohdan tietyssä historiallisesti muuntuvassa valtaverkostossa,

---

<sup>20</sup> Katso esimerkiksi Wolin 2006.

voidaan seksuaalisuutta pitää eräänlaisena pisteenä, joka avaa pääsyn subjektivaatiomekanismien historiallisuuteen (Davidson 2006, 123). Lisäksi, kuten Timothy O’Leary (2002, 38) on esittänyt, Foucault’n eettistä projektia määrittävänä tekijänä ei viime kädessä ole antiikki vaan pikemminkin kristillinen aika, toisin sanoen hänen perimmäisenä kiinnostuksen kohteena on nimenomaan muutos minuustekniikoissa siirryttäessä hellenistisestä Roomasta kristillisyyteen ja pastoraaliseen valtaan. Foucault’n eettisten tutkimusten kohteen muodostavat siis subjektivaatioprosessit, sen metodologisena työkaluna toimivat minuustekniikat ja sen lopullisena tavoitteena on nykyisyyden historian kirjoittaminen, toisin sanoen antiikin tuominen nykyisyyteen, ei ohjelmana tai tavoitteena, vaan siinä latentteina olevina elementteinä, joiden aktivoiminen voisi auttaa meitä muuttamaan omaa ajatteluumme. Kyseessä on siis kaikkea muuta kuin objektiivisuuteen pyrkivä eksegeesi antiikin moraalista:

En ole sen enempää hellenisti kuin latinistikaan. Kuitenkin minusta tuntui, että paneutumalla asiaan riittävän huolekkaasti, kärsivällisesti, nöyrästi ja tarkasti voisin ehkä saavuttaa kreikkalaisten ja roomalaisten antiikin ajan tekstien riittävän tuntemuksen. Tarkoitin riittävällä tuntemuksella sitä, että tuntisin ne kyllin voidakseni pohtia sekä sitä välimatkaa, joka erottaa meidät oman ajattelumme alkulähteeksi tunnustamastamme ajattelusta, että läheisyyttä, joka tästä jatkuvasti pohtimastamme välimatkasta huolimatta on olemassa. (NK, 120, alaviite)

Etiikan ensimmäinen – joskin melko ylimalkainen – muotoilu on löydettävissä Foucault’lta hänen 1970-luvun alussa kirjoittamastaan esipuheesta Deleuzen ja Guattarin *Anti-Oidipukseen*. Foucault luonnehtii *Anti-Oidipusta* ennen kaikkea eettiseksi teokseksi, joka käsittelee elämälle annettavaa tyyliä ja kehottaa lukemaan ymmärtämään se filosofian sijaan ”taitona”, jonka tavoitteena ei ole antaa meille uutta (normatiivista) teoriaa, joka ”lopultakin sisällyttäisi itseensä kaiken” ja jota ”me tarvitsemme niin paljon”. (Deleuze & Guattari 2000, xii.) Vaikka Foucault tämä maininta etiikasta jääkin melko epämääräiseksi, Foucault sivuaa juuri joitain niistä teemoista, jotka ovat läsnä myös hänen myöhemmissä kirjoituksissaan. Ensinnäkin etiikka ei ole normatiivista, se ei vastaa kysymykseen siitä miksi pitäisi tehdä näin tai noin vaan sen kysymys koskee sitä miten tietty toiminta voidaan tehdä mahdolliseksi. Toiseksi etiikka kohdistuu ajattelemisten ja elämisen tapoihin, toisin sanoen siinä on kyse elämiselle annetusta tyylistä, eräänlaisesta olemisen tyyliopista, jossa yksilö pyrkii muokkaamaan omaa elämäänsä aivan kuten taideteosta. Kolmanneksi etiikan strategisena vastustajana on fasismi sen mikroskooppisissa muodoissaan, toisin sanoen

”[...] päissämme ja jokapäiväisessä käyttäytymisessämme läsnä oleva fasismi, joka saa meidät rakastamaan valtaa ja haluamaan juuri niitä asioita, jotka orjuuttavat ja riistävät meitä (emt., xii).” Foucault’n etiikan antifasistisuus kohdistuu ennen kaikkea niitä valtamekanismeja vastaan, jotka kiinnittävät tiettyyn identiteettiin ja sen sisäisyydestä luonnollista.

Etiikan vahva antinormatiivinen lataus erottaa sen myös moraalista. Foucault’n mukaan moraalin käsitettä voidaan lähestyä kahdella eri tavalla. Moraali voidaan yhtäältä hahmottaa erilaisten arvojen ja toimintasääntöjen kokoelmaksi, jotka annetaan yksilölle erilaisten institutionaalisten määräilykoneistojen (perhe, koulu, kirkko) välityksellä (NK, 132). Tämä näkemys moraalista painottaa sen *juridista* luonnetta, moraali toimii kiellon logiikalla ja yksilön tehtävänä on lähinnä tarkkailla omaa käytöstään suhteessa annettuun lakiin. Toisaalta moraali voidaan hahmottaa myös ”käytöksen moraliteettina”, joka koostuu niistä subjektivoitumistavoista, joiden kautta ”[...] alistutaan käyttäytymissääntöihin, totellaan tai vastustetaan kieltoja ja ohjeita sekä kunnioitetaan tai laiminlyödään arvoja (sama).” Käytöksen moraliteetti on siis toisin sanoen yksilöiden tosiasiallista *toimintaa* suhteessa johonkin kulttuuriseen sääntöjärjestelmään, säännön aktualisoitumista sosiaalisessa todellisuudessa.

Moraalilakikokoelman kirjaaminen ja yksilöiden käyttäytymisen vertaaminen sitä koskeviin sääntöihin ei kuitenkaan vielä Foucault’n mukaan riitä perustaksi moraalin historialle vaan huomion on myös kohdistuttava siihen työhön, jota yksilö tekee itsensä kohtaan ja jonka tarkoituksena on oman itsen rakentaminen moraalisenä subjektina. Foucault’n tapa hahmottaa etiikka ei siis perustu mihinkään yksilöitä rajoittavaan koodistoon, joka tekisi eron sallitun ja kielletyn välillä vaan hän näkee etiikan niiden toimintojen näkökulmasta, joita hän nimittää minuustekniikoiksi, joiden avulla yksilö pyrkii muuttamaan ja hallitsemaan itseään. Minuustekniikat ovat hänen mukaansa

tapoja, jotka ovat epäilemättä olemassa jokaisessa sivilisaatiossa yksilöille ehdotettuina tai määrättyinä käytäntöinä, joiden avulla he voivat määrittää, säilyttää tai muuttaa identiteettiään tiettyjen päämäärien mukaisesti, itsehallinta- tai itsetietämyssuhteiden kautta. (ST, 87, käännös AS.)

Minuustekniikoissa on kyse erilaisista tavoista tai käytännöistä, joiden välityksellä yksilö voi ottaa itsensä oman ymmärryksensä kohteeksi. Foucault erottelee toisistaan kaiken

kaikkiaan neljä eri ”teknologiaa”, jotka kytkeytyvät toisiinsa ja jotka vaikuttavat yksilöön kukin omalla tavallaan. Tuotannon tekniikat mahdollistavat asioiden tuottamisen ja muokkaamisen ja merkkijärjestelmät puolestaan merkkien, symbolien ja merkitysten käytön. Vallan tekniikat puolestaan määräävät yksilöiden ohjautuvuutta ja objektiivovat yksilöitä ja lopulta minuustekniikat ovat yksilöiden itseään kohtaan käyttämiä välineitä, pyrkimyksenään oman ajattelunsa ja toimintansa muokkaaminen. Foucault liittyy samalla minuustekniikat osaksi aiempia vallan analyysijäseniä, todeten minuustekniikoiden ja vallan tekniikoiden, toisin sanoen itsen ja toisten ohjaamisen tapojen risteämisen muodostavan hallinnollisuuden (governmentality) käsitteen ytimen. (TS, 224–225.) Etiikka ja subjektivaatio ovat näin ollen kiinteästi sidoksissa toisiinsa eikä voi olla mitään moraalista toimintaa ilman siihen liittyviä subjektivaatioprosesseja, joiden kautta yksilö tunnistaa itsensä tuon käyttäytymisen subjektina ja pyrkii aktiivisesti muokkaamaan itseään. Nämä subjektivaatioprosessit voidaan ymmärtää yhtäältä vallan toiminnan tuotoksina, toisin sanoen tapoina, joilla ihmiset saadaan sisäistämään tietty identiteetti jollain tapaa luonnollisena, toisaalta niissä on myös kyse yksilön mahdollisuudesta luoda omia olemisen tapoja, toisin sanoen hallinnoida omaa itseään jonain aktiivisena voimana, ei niinkään reaktiivisena ”muovailuvahana”.

Tässä yhteydessä on syytä palauttaa mieleen, että Foucault’lle subjekti tarkoittaa ennen kaikkea alamaisen olemista suhteessa toiseen ihmiseen tai kiinnittymistä tiettyyn valtasuhteissa rakentuneeseen identiteettiin. Voidaankin ajatella, että koska eläminen täysin valtasuhteista irrallaan on mahdotonta, ei subjektina olemisesta varsinaisesti pääse koskaan lopullisesti eroon. Vallan subjektivoiva vaikutus ei kuitenkaan ole totaalisen deterministinen, sillä subjektin rakentuminen on sidoksissa myös niihin subjektivaation prosesseihin, joiden välityksellä yksilö muokkaa omasta elämästään tietynlaista ja tunnistaa itsensä oman toimintansa subjektina. Tämän johdosta valtasuhteiden ote ei ole täysin determinoiva, sillä se jättää yksilöille tilan luoda subjektivisuuksia, toisin sanoen uusia subjektina olemisen tapoja, jotka eivät välttämättä ole korrelaatiosuhteessa tietyn subjekteja tuottavan dispositiivin kanssa. Kuten myöhemmin tulen esittämään, tämä olemisen estetiikkaan olennaisena osana kuuluva uusien elämisen tyylien luominen on kytköksissä käsitykseen dispositiivien konstituomista rajoista ja niiden transgressiosta, toisin sanoen se on yhteyden muodostamista ulkopuoleen.

Koska yksilöstä tulee moraalinen toimija nimenomaan subjektivaatioprosessien kautta, ei moraalista toimintaa ja sen historiaa voi hahmottaa yksinomaan sokeana mekaniikkana, jossa säännöstö määrittäisi vain jonkin negatiivisen vapauden piirin, jonka sisällä yksilö voisi toimia vapaasti ilman sen kummempia itsen muokkaustekniikoita vaan se on olennaisesti *sisäistä*. Foucault'n mukaan moraalinen subjektivaatio tapahtuu neljällä eri tavalla, jotka kaikki ovat yhteydessä toisiinsa:

1. *Eettisen substanssin määräytyminen*. Yksilön on muodostettava jokin osa itsestään moraalitoimintansa pääainekseksi.
2. *Alistumisen tapa*. Yksilön on luotava suhde sääntöön ja tunnistettava sääntö velvollisuudeksi.
3. *Itseen kohdistettu eettinen työ*. Yksilön on työstettävä itseään moraalisubjektina, joka toimii annetun säännön mukaisesti erilaisten omaksumiensa tekniikoiden kautta.
4. *Moraalisubjektin teleologia*. Yksilön moraalitoiminnan päämääränä on tietyn moraalisesti toimivalle subjektille ominaisen olemisen tavan rakentaminen. (NK, 133–134).<sup>21</sup>

Aivan kuten eri moraalit eroavat toisistaan asettamiensa kieltojen ja sääntöjen mukaan, saavat subjektivaatiotavat ja niihin liittyvät minuustekniikat erilaisia muotoja eri moraaaleissa. Esimerkiksi uskollisuus voidaan käsittää mekaanisena eri akteja koskevien kieltojen noudattamisena tai lakkaamattomana halujen tarkkailemisena, jossa jo pelkkä ajatuskin on tarpeeksi kyseenalaistamaan uskollisena pysyminen. Juuri subjektivaatiotapojen ja niihin kiinteästi liittyvien minuustekniikoiden erojen tarkastelu oli Foucault'n keskeisenä tavoitteena hänen kirjoittaessaan Seksuaalisuuden historian jälkimmäisiä osia. Koska minuustekniikoissa on viime kädessä kyse eräänlaisesta perspektiivistä moraaliiin, jonka painopisteenä on ennen kaikkea yksilön itseään kohtaan suorittama työ eikä niinkään kieltojen ja kehotusten historia. Samalla se mahdollistaa eri moraaaleissa erilaisia painotuksia saavan eettisen aspektin havaitsemisen, toisin sanoen moraalien jaottelun yhtäältä ”juridisesti” ja toisaalta ”eettisesti painottuneisiin”

---

<sup>21</sup> Tätä nelikenttää voidaan tarkastella myös aristoteeliselta pohjalta. Eettisen substanssin määräytymisessä on kyseessä etiikan materiaallinen syy, se mistä moraalinen toiminta koostuu. Alistumisen tavassa puolestaan viittaa etiikan formaaliin syyhyn, toisin sanoen sille annettavaan muotoon. Eettinen työ puolestaan on aiheuttava syy, toisin sanoen siinä on kyseessä ne tekijät, jotka sysäävät muutoksen liikkeelle. Teleologiassa on kyseessä finaalin syy, toisin sanoen päämäärä, jonka eettisen toiminnan on määrä saavuttaa.

moraaleihin. (NK, 136.) Tämä näkökulma teki myös mahdolliseksi antiikin etiikan ja siihen liittyvän olemisen estetiikan välisen suhteen havaitsemisen. Foucault'n näkemyksen mukaan moraalinen toiminta ei ole erityistä sen vuoksi, että se itsessään sisältäisi oman päämääränsä vaan sen olennainen osa on pyrkimys koko moraalisubjektin elämän rakentamiseen tietynlaiseksi. Antiikin Kreikan ja Rooman etiikassa tuo pyrkimys ilmeni aktiivisena huolena itsestä ja omasta elämästä esteettisenä kokonaisuutena.

### **3.2. Matka antiikkiin**

Koska antiikin sukupuolimoraali oli vapaiden miesten kirjoittamaa ja vapaille miehille suunnattua, problematisoi se juuri niitä alueita, jotka olivat kaikkein vapaimpia yhteiskunnallisista, oikeudellisista ja uskonnollisista kielloista. Tästä syystä se ei myöskään pyrkinyt mihinkään kattavaan kieltojen ja sallittujen asioiden luettelointiin vaan pikemminkin yksilön varustamiseen sellaisilla työkaluilla, joilla hän voisi hallita itseään erilaisissa tilanteissa. Tämän johdosta antiikin moraalipohdintoja ei niinkään leimannut jyrkkä ero sallittujen ja kiellettyjen asioiden välillä vaan pyrkimys ”huolehtia itsestä”. Itsestä huolehtiminen tarkoitti aktiivista itsen suhdetta itseen, jossa erilaisten minuustekniikoiden kautta pyrittiin rakentamaan itsestä oman itsensä hallitsija. Esimerkiksi seksuaaliakteja ja niihin liittyviä nautintoja ei sinänsä pidetty sisäisesti pahoina kuten myöhemmissä kristillisissä moraaleissa, olivathan ne pohjimmiltaan luonnollisia asioita. Kuitenkin ne olivat moraalisen huolen kohteena niiden tuottaman nautinnon ”alempiarvoisuuden” (toisin sanoen seksuaalinen nautinto on samanlaista niin ihmiselle kuin eläimelle) sekä voimakkuuden (liiallisuuden vaara) vuoksi. (NK, 146 – 147; HI, 358).

Antiikin sukupuolimoraaliin liittyvien alueiden ottaminen sellaisen eettisen huolen kohteeksi, joka on lähempänä taitoa (techne) kuin normatiivista oppia, ilmenee ensinnäkin siinä, että aktien morfologiaan ei antiikissa kiinnitetty paljoakaan huomiota vaan keskeiselle sijalle nousivat niiden dynamiikka, toisin sanoen se kokonaisuus, jonka aktit yhdessä niihin liittyvien nautintojen vetovoiman ja halun kanssa muodostavat (NK, 143). Aktien saamat konkreettiset muodot tai niihin johtavan halun luonne oli toissijaista verrattuna niihin vaikutuksiin joita ne tuottavat yksilön suhteelle omaan itseensä. Tässä tarkastelussa keskeiselle sijalle nousivat yhtäältä määrälliset tekijät (aktien lukumäärä ja

tiheys) sekä toisaalta niiden polariteetti (aktiivisuus/passiivisuus). Aktien tuli tapahtua ainoastaan tarpeen logiikan sanelemana ja lisäksi niiden piti olla käyttäjän aseman mukaisia, toisin sanoen aktiivisen subjektin (aikuinen vapaa mies) ei tullut omaksua objektin asemaa penetraatiossa, joka sopi ainoastaan orjille, pojille tai naisille. (Emt., 150–154.) Itsestä huolehtimisen olennaisena osana nähtiin myös itsensä hallitseminen, joka sukupuoliyasioiden yhteydessä tarkoitti ylivaltaa omiin haluihin ja nautintoihin eli kykyä vastustaa hybristä, liiallisuutta. Vaikka enkrateian eli vahvatahtoisuuden harjoittaminen edellyttikin kamppailua omia haluja vastaan, sen tarkoituksena ei kuitenkaan ollut halujen kitkeminen vaan niiden jatkuva voittaminen. Toisin kuin myöhemmässä kristillisyydessä haluja itsessään ei pidetty sisäisesti pahoina vaan pikemminkin luonnollisina ja välttämättöminä, joskin kuitenkin vaarallisina niihin sisältyvän liiallisuuden riskin vuoksi. Haluihin oli näin ollen luotava herruussuhde, joka on samalla itsen valtasuhdetta itseen, toisin sanoen ”subjektin heautokraattista rakennetta nautintojen moraalikäytännöissä. (Emt., 160–161.)”

Antiikin etiikan pyrkimyksenä oli siis erilaisten minuustekniikoiden kautta saavuttaa hallintasuhde itseen ja sen toteutuminen edellytti, paitsi tarkkaavaisuutta erilaisten nautintojen käytössä, myös itsensä tuntemista. Itsensä tuntemisen klassinen muotoilu on peräisin Sokrateelta, joka Delfoin oraakkelilta saamansa neuvon mukaisesti pyrki kohti viisautta keskittymällä oman itsensä tuntemiseen. Mutta toisin kuin mitä yleisesti luullaan, itsen tunteminen ei Foucault’n mukaan kuitenkaan ollut antiikin filosofista elämäntapaa ohjaava pääperiaate vaan eräänlainen itsestä huolehtimisen taidon tekninen apuväline:

Kreikkalaisissa ja roomalaisissa kirjoituksissa esiintyvä kehoitus tuntea itsensä oli aina yhteydessä itsestä huolehtimisen periaatteeseen ja juuri huoli itsestä vaikutti Delfoin elämänohjeen toteuttamisen taustalla [...] [Y]ksilön oli käännättävä itsensä puoleen ennen kuin Delfoin periaatetta voitiin noudattaa. Jälkimmäinen periaate oli alisteisessa asemassa edelliseen nähden. (TS, 226, käänös AS).

Jotta voisi pitää itsestään huolta, on tunnettava oma itsensä, mutta miten? Foucault’n mukaan itsensä tuntemisen päämäärä ei ole subjektissa itsessään olevan totuuden paljastaminen vaan toiminnalle sopivien sääntöjen löytäminen. Se ei kohdistu ajatuksiin tai kätkeytyihin haluihin vaan tietynlaista olemisen tapaa koskeviin muodollisiin ehtoihin:



Suhde totuuteen ei [kuitenkaan] koskaan ota itsen suorittaman itsetulkinnan ja halun hermeneutiikan muotoa. Se muodostaa kohtuullisen subjektin olemisen tavan, se ei merkitse subjektin velvollisuutta kertoa itsestään totuus eikä koskaan avaa sielua mahdolliseksi tietämisen alueeksi, jossa hankalasti havaittavissa oleva halun kulku olisi kyettävä lukemaan ja tulkitsemaan. (NK, 174.)

Itsestä huolehtiminen edellyttää [...] tietoa itsestä [...], mutta myös tietoa tietyistä hyväksyttävää käyttäytymistä koskevista säännöistä tai periaatteista, jotka ovat sekä totuuksia että ohjeita. Itsestä huolehtiminen on itsensä varustamista näillä totuuksilla ja tässä kohtaa etiikka on yhteydessä totuuspeliin. (ECSPF, 285, käännös AS.)

Itsestä huolehtimisen käsite herättää ensiksikin kysymyksen siitä, mikä on tuo itse mistä tulee huolehtia? Lisäksi käsite on ongelmallinen myös sen historiallisen aspektin suhteen. On selvää, että antiikin käsitys itsestä oli hyvin erilainen kuin omamme ja näin ollen onkin mielestäni perusteltua kysyä missä määrin Foucault'n tulkintaan vaikuttaa moderni käsitys itsestä. Foucault'n mukaan "itseys" (self) tulee ymmärtää refleksiivipronominina, joka viittaa yhtäältä samuuteen, toisaalta identiteettiin.<sup>22</sup> Foucault'n mukaan kysymys ei niinkään ole siitä, mikä on oma itseys vaan pikemminkin siitä, mistä on lähdettävä, jotta voi löytää identiteetin. Tämän johdosta huoli itsestä ei kohdistu niinkään sieluun substanssina vaan toimintaan, toisin sanoen itseyyden prosessina tai suhtena. Toisin sanoen, itseään vaalivan subjektin itsetuntemus ei siis liity niinkään totuuteen hänestä itsestään vaan pikemminkin hänen *suhteeseen* omaan itseensä, joka on ensisijaisesti valtasuhde ja joka ilmenee subjektin aktuaalisessa toiminnassa. Tämä ei kuitenkaan tarkoita passiivista alistumista vaan aktiivista pyrkimystä löytää ja sisäistää tietyt säännöt, jotka mahdollistavat oman elämän esteettisen tyyliopin.

Sääntöjen sisäistämistä korostettiin hyvin voimakkaasti erityisesti stoalaisessa traditiossa. Totuuden oli tultava lihaksi, logoksen oli tultava osaksi subjektia (tai subjektin osaksi logosta), jotta oikea toiminta olisi mahdollista ikään kuin automaattisesti, ilman subjektin itsensä väliintuloa. Stoalaisilla oli käytössä kokonainen minuustekniikoiden arsenaali

---

<sup>22</sup> Suomen refleksiivipronominit eivät kykene tavoittamaan sitä aspektia, minkä Foucault liittää itsen käsitteeseen. Timothy O'Learyn (2003, 119–120) mukaan Foucault puhuu itseyydestä käyttäen sanaa "soi", joka kylläkin tarkoittaa itseä, mutta eri tavalla kuin englanninkielinen "self" (tai suomen "itse"), jotka vaikuttavat viittaavan johonkin substanssiin. Soi kuitenkin toimii samalla tavalla kuin esimerkiksi saksankielen sana "sich" tai puolankielinen "się", jotka ilmaisevat ainoastaan suuntaa ja hakuisuutta eivätkä niinkään viittaa mihinkään annettuun "itseeseen". Esimerkiksi puolankielinen verbi opettamiselle on "uczyć", oppimisen ollessa puolestaan "uczyć się", tarkoittaen karkeasti käännettynä siis "opettamisen suuntautumista itseeseen". Käsitteeseen itsestä huolehtimisesta (ransk. *le souci de soi*) ei tarkoiteta huolehtimista itsestä minään substanssina vaan suhtena.

sääntöjen sisäistämiseksi. Ensinnäkin yksilön tuli jatkuvasti kiinnittää huomiota toimintaansa suhteessa sitä ohjaaviin sääntöihin ja arvioida missä määrin hän on onnistunut tekemään sen mitä hänen pitikin tehdä. Lisäksi huomiota oli kiinnitettävä myös ulkoapäin tuleviin representaatioihin ja niiden mahdolliseen riippuvaisuuteen omasta itsestä, tarkoituksena erottaa ne representaatiot, joihin vaikuttaminen on mahdollista niistä, joihin ei voi vaikuttaa. Yksilön tuli myös mietiskelyn (*melete*), joka yleensä kohdistui joko kuolemaan tai pahimpaan mahdolliseen tulevaisuudenkuvaan, sekä konkreettisen harjoitusten (*gymnasia*) kuten seksuaalisen pidättyväisyyden ja fyysisen askeesin avulla harjoittaa itseään kohtaamaan välttämättömyyden ja hyväksymään sen. Foucault kuvaa näitä stoalaisuudelle ominaisia totuuden sisäistämistekniikoita askeettisiksi, mutta korostaa, että niiden tavoitteena ei suinkaan ole itsen kieltäminen vaan itsen positiivinen konstituominen suhteessa totuusdiskurssiin. Toisin sanoen stoalaisessa traditiossa

askēsis ei tarkoita kieltäytymistä tai hylkäämistä vaan kasvavaa itsen harkintaa tai herruutta itsen yli. Sen lopullisena tavoitteena ei ole valmistautuminen toiseen todellisuuteen vaan sisäänpääsy tähän maailmaan. [Kyseessä on] joukko käytäntöjä, joiden avulla voidaan saavuttaa, omaksua ja muuntaa totuus toiminnan pysyväksi periaatteeksi. (TS, 239, käännös AS.)

Itsen positiivinen rakentamisen tarkoituksena ei ole löytää ihmisen sisällä olevaa perimmäistä syyllisyyttä tai syntiä, jonka johdosta itse tulisi kieltää ja hylätä vaan pikemminkin kyseessä on pyrkimys intensiivisempään subjektiivisuuteen. Tämä voidaan ymmärtää eräänlaisena asenteena tai toiminnan tapana, jolle keskeistä on oman toiminnan ja omien mielteiden kriittinen arviointi suhteessa itseän, eikä niinkään salatun totuuden paljastaminen niiden takaa. Foucault löytää tämän asenteen selkeimmät muotoilut niin Epiktetokselta kuin Senecalta. Epiktetos puhuu itsen suhteesta itseän analogisena yövartijan toiminnalle ja aivan kuten yövartija pyytää jokaista kulkijaa näyttämään paperinsa, on itsestään huolta pitävän (stoalaisen) yksilön kyettävä erottamaan toisistaan ne mielteet, joihin hän todella voi vaikuttaa niistä, jotka eivät ole hänen vallassaan. Seneca vastaavasti puhuu tästä asenteesta tarkastajan roolin ottamisena suhteessa omaan itseän. Tässä ei ole kyseessä oikeudenkäynti, jonka tarkoituksena olisi löytää todisteet syyllisen tuomitsemiseen vaan pikemminkin itseän hallinnointi. Toisin sanoen tarkastaja eroaa tuomarista siinä, että hänen roolinsa on puhtaan hallinnollinen, tarkastaja ei totea syyllisyyttä ja tuomitse vaan pikemminkin antaa lausuntonsa työstä, toisin sanoen

toimimisen tavasta, tavoitellun päämäärän ja käytettyjen keinojen välisestä suhteesta. (HI, 324–325.)

Antiikin seksuaalietiikan materiaalisena aineksena toimivat siis halujen, nautintojen ja aktien välinen kolmiyhteys ja sen alistumisen tapaa määritti Foucault'n mukaan halu itsensä hallitsemiseen, toisin sanoen alistumisen tapana oli yksilön oma valinta, sillä mikään ei varsinaisesti pakottanut antiikin vapaita miehiä rajoittamaan seksuaalisia suhteitaan tai noudattamaan tiukkoja dieteettisiä sääntöjä. Vastaavasti sen ottama muoto korosti erilaisia askeettisia harjoituksia, joiden tarkoituksena oli saada yksilö eräänlaiseen pysyvään valmiustilaan suhteessa omaan itseensä, jossa hän kykenisi olemaan kiinnittymättä asioihin joihin ei tule kiinnittyä sekä toimimaan tilanteessa kuin tilanteessa oikealla tavalla. Foucault korostaa lopuksi, että tämän etiikan päämääränä on pyrkimys antaa elämälleen tietty esteettinen tyyli.

Foucault'n nelikenttä-analyysi antiikin etiikasta vaikuttaa kuitenkin hieman omituiselta. Ensinnäkin Foucault korostaa kuinka etiikan alistumisen tapana on yksilön valinta, joka klassisena aikana on myös osittain poliittinen valinta, sillä muiden hallitseminen edellyttää itsensä hallitsemista ja kauniin ja kunniakkaan olemisen tyylin rakentamista. Hellenistisenä aikana tuo valinta ei koske pelkästään heitä, jotka haluavat menestyä poliittisessa elämässä vaan se on pikemminkin velvoite, joka lankeaa kaikille rationaalisille olennoille. Etiikan päämääränä Foucault'n mukaan puolestaan on itsen hallinta, toisin sanoen omalle olemiselle annettu esteettinen tyyli. Yksilö siis alistuu tietyille säännöille, koska hän haluaa antaa elämälleen tietyn esteettisen tyylin ja vastaavasti etiikan päämääränä on tietyn tyylin antaminen omalle elämälle, toisin sanoen alistumisen tapa on siis sama asia kuin etiikan päämäärä, pyrkimys olemisen estetiikkaan. Foucault'n mukaan siis esteettinen valinta tehdään viime kädessä estetiikan itsensä takia, toisin sanoen etiikan muoto on sama asia kuin sen päämäärä.

Foucault'n tapa tulkita antiikin eettisiä kirjoituksia voidaan pitää olennaisella tavalla (yli)estetisoivana. Tämä ilmenee muun muassa siinä, että Foucault ei yhtäältä huomioi niitä poliittisia tekijöitä, jotka vaikuttavat yksilön valintaan antaa elämälleen tietty tyyli eikä hän myöskään huomioi esimerkiksi stoalaisuuteen olennaisella tavalla kuuluvaa pyrkimystä tulla osaksi tiettyä rationaalista kokonaisuutta etiikan päämääränä. Esimerkiksi Foucault korostaa kuinka Sokrates kehottaa Alkibiadesta huolehtimaan itsestään, sillä

ainoastaan itseään hallitseva mies voi myös hallita muita oikealla tavalla (OGE, 260). Näin ollen Alkibiadeen oman edun mukaista on valita itsestä huolehtiminen, sillä ainoastaan siten hän voi taata itselleen tulevaisuuden myös politiikassa. Myöhemmin Foucault kuitenkin toteaa seuraavaa:

Kreikkalaisten eettinen substanssi muodostui afrodisia-asioista, sen alistumisen tapa oli poliittis-esteettinen valinta, sen askeettinen muoto puolestaan koostui käytetyistä minuustekniikoista [...] ja sen *päämääränä oli itsen hallinta*. (Emt., 267.)

Kuitenkin mielestäni O'Leary on oikeassa kyseenalaistaessaan ne motiivit, jotka Foucault antaa Alkibiadeelle. Eikö Alkibiadeen lopullisena tavoitteena ole kuitenkin muiden kuin oman itsensä hallinta, joka tosin edellyttää oman itsensä hallintaa, mutta ainoastaan välineenä poliittiseen valtaan (O'Leary 2002, 50)? Eikö oman elämän hallitseminen ja esteettisen muodon antaminen sille ole kuitenkin Alkibiadeen tapauksessa ainoastaan etiikan muoto, päämäärän ollessa muiden hallitsemisessa. Foucault vaikuttaa hieman omituisesti sivuuttavan politiikkaan liittyvät kysymyksenasettelut antiikissa ja vaikkakin hän puhuukin yksilön valitsevan itsestä huolehtimisen niin eettisistä kuin poliittisista syistä, vaikuttaa hän kuitenkin, viimeistään määritellessään etiikan päämääräksi oman elämän muokkaamisen esteettiseksi kokonaisuudeksi painottavan valinnan esteettistä ulottuvuutta.

Mielestäni Foucault'n esityksen historialliset epätarkkuuksia tulee tarkastella suhteessa hänen eettiseen projektiinsa, mikä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö totuudella olisi mitään merkitystä Foucault'lle, luonnehtihan hän genealogiaansakin ”harmaaksi, pikkutarkaksi ja kärsivällisen dokumentaariseksi (NGH, 63)” metodiksi. Genealogian perustavastaisuus ei missään tapauksessa tarkoita totuudenvastaisuutta, Foucault ei ole välinpitämätön totuuden suhteen vaan päinvastoin, hän on äärimmäisen kiinnostunut sen rakentumisen historiasta. Tämän johdosta olisi hieman hätäistä ja perustelematonta väittää, että totuudella ei ole mitään merkitystä Foucault'lle. On kuitenkin myös totta, että Foucault ei pyri kuvaamaan antiikkia perinteisen historiantutkimuksen tavoin vaan hänen kiinnostuksensa kohdistuu siihen, miten antiikki voi auttaa avaamaan nykyisyyttä kokonaan uudella tavalla.

Aiemmin tässä työssä toin esille genealogiaan liittyvän pyrkimyksen tuottaa historian välityksellä tietynlainen kokemus nykyisyydestä. Toisin sanoen genealogia siis tarkastelee

historiaa tietyn poliittisen tilanteen motivoimana pyrkien muodostamaan nykyisyyden määrittämän historiallisen totuuden pohjalta politiikkaa, jota ei vielä ole olemassa. Mielestäni tämä tarkoittaa ensinnäkin sitä, että genealogia tarkastelee historiaa aina tietyn nykyisyydessä vaikuttavan poliittisen todellisuuden motivoimana. Toiseksi genealogian tarkoituksena on tuottaa nykyisyyteen jotain uutta, toisin sanoen jotain, joka ei ole olemassa siinä ennestään. Olen samaa mieltä O’Learyn (2003, 102) kanssa siitä, että tämän piirteen johdosta ei varsinaisesti voida sanoa, että genealoginen historiantutkimus lukisi historiaa pakottaen sen johonkin valmiiksi määriteltyyn poliittiseen ohjelmaan vaan pikemminkin sen tarkoituksena on tuottaa jotain olennaisella tavalla uutta. Tämä ei kuitenkaan millään tavalla poista sitä tosiasiaa, että joissain suhteissa Foucault’n näkemykset antiikista ovat liioiteltuja eivätkä välttämättä faktuaalisesti aina ihan osuviakaan. Se, kuinka olennaisena pidämme näiden tekijöiden vaikutusta Foucault’n kokonaisprojektin uskottavuudelle, puolestaan riippuu täysin lukijasta.

Vaikka Foucault’n tutkimusta motivoikin nykyisyys, on kuitenkin virhe nähdä Foucault’n antiikkia koskevissa kirjoituksissa eräänlaista ratkaisua tai esimerkkiä nykyisyyttä koskeviin poliittisiin ongelmiin ja tämän Foucault itsekin tuo selkeästi esille. Hän mainitsee yhtäältä kuinka hänen mielestään kreikkalaisten etiikka kaikessa penetraatiokeskeisyydessään sekä kyvyttömyydessään huomioida toisen (pojan, naisen, orjan) nautintoa on ”vastenmielistä” ja kuinka ”millään historiallisella aikakaudella, joka ei ole oma aikakautemme, ei voi olla mitään esimerkinomaista arvoa (OGE, 258, 259).” Tästä huolimatta Foucault’n mukaan antiikki voi kuitenkin tarjota nykyisyydelle jotain:

Meidän ei tarvitse valita oman maailmamme ja kreikkalaisen maailman välillä. Mutta koska voimme hyvin selvästi havaita, että jotkut oman etiikkamme pääperiaatteet ovat jossain vaiheessa olleet sidoksissa olemisen estetiikkaan, luulen, että tämän tyyppinen historiallinen analyysi voi olla hyödyllistä. Vuosisatojen ajan olemme olleet vakuuttuneita, että henkilökohtaisen etiikkamme, jokapäiväisen elämämme ja massiivisten poliittisten, sosiaalisten ja taloudellisten rakenteiden välillä ovat vaikuttaneet analyttiset suhteet ja että emme voineet muuttaa mitään, esimerkiksi seksuaalisessa tai perhe-elämässämme, ilman että tuhoaisimme taloutemme, demokratiamme ja niin edelleen. Minusta meidän tulisi hylätä tämä ajatus analyttisestä tai välttämättömästä yhteydestä etiikkamme ja muiden sosiaalisten, taloudellisten tai poliittisten rakenteiden välillä. (OGE, 261, käännös AS.)

Toisin sanoen antiikin tarkastelun kautta on mahdollista irrottaa eettiset käytännöt niistä institutionaalisista rakenteista, joihin se on historian kuluessa tullut sidotuksi. Kyseessä ei ole paluu Kreikkaan eikä Kreikan paluu nykyisyyteen vaan pikemminkin pyrkimys osoittaa missä määrin emme enää ole kreikkalaisia emmekä kristittyjä, toisin sanoen missä määrin on mahdollista tulla joksikin muuksi kuin mitä on. Tämän johdosta Foucault'n etiikassa ei myöskään ole kyseessä paluu subjektiin vaan sen kuoleman moninkertaistaminen.

### 3.3. Itsen ylittäminen

Jos etiikan päämääränä on esteettisen muodon antaminen omalle olemisella ja sen antiikissa saama muoto perustuu ennen kaikkea huolelle itsestä, niin on enemmän kuin tarpeellista tarkastella mitä Foucault oikein tarkoittaa puhuessaan ”itsestä”. Foucault korostaa kuinka stoalaisessa traditiossa olemisen estetiikan perustana ollut itsen vapaa suhde itsen oli ennen kaikkea vapautta nauttia omasta itsestä vastakohtana orjuudelle itsen ikeen alla. Toisin sanoen ainoastaan itsensä hallitseva ja itsen omistussuhteen luonut ihminen pystyi olemaan täysin vapaa ja tämä vapauden harjoittaminen oli tulosta omaan itsesuhteeseen kohdistetusta eettisestä työstä ja siis eräänlainen korkeimman mahdollisen nautinnon muoto.

Tästä omistussuhteesta saatava kokemus ei ole yksinkertaista hallitsemista tai ylivaltaa sellaiseen voimaan nähden, joka voi milloin tahansa nousta kapinaan, vaan se on itsestä saatua nautintoa. Ihminen, joka on vihdoin onnistunut pääsemään itsensä tykö, muodostuu itse nautinnon kohteeksi itselleen. Sellainen ihminen ei ainoastaan tyydy siihen, mitä hän on, ja alistu sen rajoihin vaan ”miellyttää itse itseään”. (HI, 327.)

Foucault'n näkemys stoalaisista voidaan kuitenkin kyseenalaistaa, sillä hän ei juurikaan huomio sitä merkitystä, minkä stoalaiset antoivat itsen käsitteelle. Pierre Hadot'n mukaan Foucault tekee ensinnäkin virheen puhuessaan nautinnosta, sillä esimerkiksi Seneca ei puhu itsestä nautinnon (voluptas) vaan pikemminkin ilon lähteenä (gaudium). Edellistä kritiikkiä olennaisempaa on kuitenkin se, että Senecan puhuessa itsestä saatavasta ilosta hän ei niinkään tarkoita omaa persoonallista itseään vaan pikemminkin sen ”parasta osaa”, joka on osallinen universaalista jumalallisesta järjestä. Hadot'n mukaan pyrkimys

saavuttaa tunne kuulumisesta johonkin suureen kosmiseen järjestykseen ei ollut tyypillistä pelkästään stoalaisille vaan se läpäisi koko antiikin minuustekniikoiden kentän.

Platonismissa, samoin kuin epikurolaisuudessa ja stoalaisuudessa, vapaus ahdistuksesta saavutetaan sellaisen liikkeen kautta, jossa siirrytään yksilöllisestä ja intohimojen sävyttämästä subjektiivisuudesta universaalin perspektiivin objektiivisuuteen. Kyseessä ei ole itsen rakentaminen taideteoksena vaan pikemminkin itsen ylittäminen tai vähintään harjoitus, jonka tuloksena itse paikallistuu kokonaisuuteen ja kokee itsensä osana tätä kokonaisuutta. (Hadot 1987, 232, Davidsonin 2006, 130 mukaan, käänös AS)

Vaikka Foucault'n ajatus itsestä huolehtimisesta ei ota huomioon stoalaista käsitystä itsestä osana kosmista ja rationaalista järjestystä, ne eivät kuitenkaan välttämättä ole niin kaukana toisistaan kuin Hadot luulee. Esimerkiksi Giorgio Agamben (2004) on kritisoinut Hadot'ta siitä, että hän unohtaa kuinka Foucault'n ajatus oman elämän luomisesta taideteoksena on lähellä nietzscheläistä ajatusta taiteesta ilman tekijää. Agambenin mukaan elämän tullessa taideteokseksi sen "tekijä" katoaa ja jäljelle jää vain elämä materiaalina, joka valuu ulos muoteista. Olemisen estetiikka on siten itsestä luopumista ja subjektin destruktiota. Mielestäni Agambenin näkemys on osuva, mutta siitä ei kuitenkaan seuraa, että Hadot'n kritiikki olisi perusteetonta – Foucault on stoalainen yhtä vähän kuin antiikin stoalaiset olivat poststrukturealisteja. Hadot on oikeassa siinä, että Foucault'lle itse on jotain muuta kuin osa transsendenttia rationaalista kokonaisuutta. Se ei kuitenkaan ole mikään singulaarinen yksikkö vaan suhde, joka tuottaa erilaisia muotoja:

Subjekti ei ole substanssi vaan muoto ja tämä muoto ei ensisijaisesti tai aina identtinen itsensä kanssa. Suhde itseen ei ole sama rakentaessamme itseämme poliittisina subjekteina jotka menevät äänestämään tai puhumaan tilaisuuksiin ja pyrkiessämme tyydyttämään halujamme seksuaalisissa suhteissa [...] Jokaisessa tilanteessa muodostuu erityyppinen suhde itseen ja näiden erilaisten subjektin muotojen historiallinen rakentuminen suhteessa totuuspeleihin on juuri se asia, josta olen kiinnostunut. (ECSPF, 291, käänös AS.)

Mutta jos subjekti on muoto, niin mikä on sen sisältö? Kysymys on harhaanjohtava siinä mielessä, että itsen suhteessa itseen ei ole kyseessä suhde mihinkään transsendentaaliseen ja singulaariseen itseen. Subjektia ei ole olemassa subjektivaation ulkopuolella vaan Foucault'n käsitys itsestä on tiukan nominalistinen, subjekti on vallan rakentamaa eikä viittaa mihinkään vallan ulkopuolella olevaan. Toisaalta muoto on kuitenkin jotain, joka

annetaan jollekin materiaalille. Mikä on siis subjektin materiaali? Vaikka tämä kysymys voitaisiinkin tulkita mielettömäksi ottaen huomioon Foucault'n nominalistisen viitekehyksen, avaa se kuitenkin olennaisesti Foucault'n etiikkaan liittyvää ajatusta uusien elämänmuotojen luomisesta ja siihen olennaisella tavalla kytkeytyvästä desubjektivaatiosta. Mitä me oikeastaan luomme luodessamme "itseämme" taideteoksena?

Ajatusta subjektista muotona voidaan avata tarkastelemalla sitä suhteessa Foucault'n genealogiseen viitekehykseen. Genealogian mukaan identiteetit ovat eräänlaisia naamioita vailla takana olevia kasvoja, toisin sanoen kuvitteellisia ykseyksiä, jotka kätkevät sisälleen erojen moninaisuuden. Aivan kuten seksuaalisuus, joka yhdistää erilaiset aktit, halut ja nautinnot yhden kokonaisuuden alaiseksi, on subjekti (tai identiteetti) samanlainen muotti, joka kokoaa yhteen toisiinsa palautumattomia kykyjä ja voimia ja on luonteeltaan kontingentti:

Subjektivaatio on prosessi, jonka tuloksena on subjektin rakentuminen, tai tarkemmin sanottuna, *sellaisen subjektiivisuuden rakentuminen, joka on ainoastaan yksi mahdollinen itsetietoisuuden järjestäytymisen tapa.* (RM, 472, käännös ja kursivointi AS.)

Subjekti rakentuu toiminnan kentässä eikä se millään tavoin edellä tätä kenttää. Mielestäni Foucault on tässä yhteydessä johdonmukaisen nietzscheläinen. Asiaa voidaan valottaa tarkastelemalla Nietzschen kuuluisaa analogiaa salaman ja tekijän välillä. Nietzschen mukaan salamaa ei voida erottaa siitä mitä se tekee, sillä tekijä on salaman tapauksessa yhtä kuin itse tekeminen. Kuka on tekijä? Salama. Mikä on tekemisen tulos? Salama. Salaman olemassaolo on siis yhtä kuin sen tapahtuminen, eli toisin sanoen, "[...] ei ole "olemista" tekemisen, vaikuttamisen, syntymisen takana; "tekijä" on vain luuloteltu tekemisen lisäksi – ei ole muuta kuin tekemistä (Nietzsche 1969, 36)."

Foucault puhuu subjektista muotona ja vastaavasti olemisen estetiikassa on kyse subjektivaation prosesseista eli yhtäältä annettujen muotojen hylkäämisestä ja toisaalta uusien muotojen antamisesta järjestäytymättömälle kykyjen ja voimien moninaisuudelle, elämälle sanan laajimmassa mahdollisessa mielessä. Deleuze puhuu tästä prosessista eräänlaisena "taitteena", voiman taittamisena sitä itseään vastaan, toisen löytämistä omasta itsestään. Deleuze lukee kreikkalaisten ansioksi sen, että he paikallistivat itsen suhteen



itseän osana itsen suhdetta muihin asettaessaan itsen hallitsemisen muiden hallitsemisen edellytykseksi:

Kreikkalaiset taittoivat voiman, vaikka se edelleen säilyikin voimana. He asettivat sen suhteeseen itsensä kanssa. Sisäisyyden, yksilöllisyyden ja subjektiivisuuden unohtamisen sijaan he loivat subjektin, mutta ainoastaan subjektivaation johdannaisena tai sen tuloksena. (Deleuze 2006, 84, käännös AS)

Subjekti on siis subjektivaation tulos, ei edellytys. Toisin sanoen se on jotain, joka tehdään tai luodaan subjektivaation prosesseissa. Nämä prosessit ovat olennaisesti strategisia, toisin sanoen subjektin luomisen lähtökohtana ei ole vapaa valinta, joka kohdistuisi ympärillä vapaana kelluviin attribuutteihin joista voisi valita itselleen mieluisimmat puhtaasti esteettisiin kriteereihin vaan olemisen estetiikka on olennaisella tavalla strategista, toisin sanoen se ei kohdistu suoraan olemisemme raaka-aineena olevaan järjestäytymättömään materiaan vaan pikemminkin tuon materiaalin historiallisesti määräytyneeseen joukkoon, joka meillä on tietynä hetkenä käytössä (O’Leary 2002, 119).

Subjektiksi rakentuminen on historiallista eikä se ole irrallaan vallasta vaan pikemminkin valta muodostaa jatkuvasti sille tietyt ennakkoehdot, joskaan subjektivaatio ei koskaan palaudu valtaan vaan on siitä irrallinen akseli. Tämän johdosta voidaan sanoa, että subjekti ei ala vapaudesta, vaan rajasta ja näin ollen olemisen estetiikan ottama muoto on olennaisesti transgressiivinen. Transgressio on läsnä Foucault’n ajattelussa jo hänen varhaisissa kirjoituksissaan, joissa Foucault kytkee sen pyrkimykseen kadottaa tekijä eräänlaiseen tekstuaaliseen tyhjiöön, toisin sanoen kielen viemisen pisteeseen, jossa se ”räjähtää ja kyseenalaistaa itsensä naurussa, kyynelissä, ekstaattisissa silmissä kääntyneinä ympäri sekä uhraamisen mykässä kauhussa” ja joka ”paljastaa alastomuudessaan subjektin, joka on yrittänyt pitää kieltä käsivarrenmitan päässä itsestään, mutta on nyt löytänytkin itsensä uupuneena ja pauskautuneena rannalle, joka yhtyy siihen mitä ei enää voi sanoa.” (PT, 83, 77.) Mutta siinä missä tämä käsitys transgressiosta liittyi sellaisen kielen luomiseen, joka kadottaa subjektin, kytkeytyy se Foucault’n myöhemmissä kirjoituksissa lopulta kysymykseksi koko elämästä.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Transgressiosta Foucault’n arkeologisissa kirjoituksissa katso Seppä 2003, 46 – 50.

Foucault'n mukaan transgressio ei ole vastakkainen rajalle vaan pikemminkin sen edellytys.

Raja ja transgressio ovat toisistaan riippuvaisia huolimatta niiden olemisen voimakkuudesta. Raja ei voisi olla olemassa, jos se olisi täysin ylittämätön ja vastaavasti rajan ylittäminen olisi mieleetöntä, jos kyseessä olisi vain illuusio rajasta. [...] Transgressio vie rajan suoraan sen olemisen rajoille, pakottaa rajan kohtaamaan sen välittömän katoamisen [ja] löytämään itsestään sen minkä se on sulkenut ulos. (PT, 73, käänös AS.)

Rajan olemassaolo siis tekee mahdolliseksi transgression, joka puolestaan vie rajan oman olemisensa katoamispisteeseen. Transgressio ei sisällä mitään negatiivista, sillä se ei pyri asettumaan dialektisesti vastakkain minkään asian kanssa. Se ei myöskään ole positiivista, sillä ei ole mitään sisältöä mikä rajoittaisi sitä. Transgressio on rajattomuuden tulemistä rajallisuuteen, toisin sanoen se avaa subjektin kamppailulle, jonka viimeisenä pisteenä on ”tyhjä ydin, jossa oleminen saavuttaa rajansa ja jossa raja määrittää olemista (PT, 75).”

Mitä sitten on eettinen transgressio? Ensinnäkin Foucault korostaa kuinka subjektin alkuna ei ole vapaus vaan raja (MAW, 63). Subjekti on aina määrätynyt historiallisesti, toisin sanoen siinä on kyseessä materian järjestäytyminen tietyn historiallisen ykseyden tai muodon alaiseksi. Tämän materia on olemassa suhteessa johonkin muotoon, sillä siinä on viime kädessä kyse kaoottisesta moninaisuudesta, toisin sanoen sillä ei varsinaisesti ”ole” mitään ”olemista” itsessään, aivan kuten salamaa ei ole olemassa muuten kuin salamoimisessa. Transgressio on tämän muodon viemistä sen hajoamispisteeseen, toisin sanoen sen tekemistä käsittämättömäksi ja transgression (est)eettisyys piilee siinä, että se on ennen kaikkea kytköksissä itsen luomiseen, materian jatkuvaan muovaamiseen.

Subjektin paluun sijaan etiikassa on kyse ennen kaikkea rajan paluusta. Tämän taustalla on aiemmin käsittelemäni muutos Foucault'n valtakäsityksessä, jonka tuloksena vapauden ja vallan, auto- ja heteronomian, välille on mahdollista luoda vastavuoroisuuteen perustuva suhde, jonka molemmat osapuolet säilyttävät oman erityisyytensä. Valta muovaa toiminnan kenttää, eikä itse toimintaa, sen toiminta edellyttää toisin sanoen yksilöiden kykyä ohjata itseään toiminnan kentässä. Vallan edellyttämä vapauden minimi avaa samalla yksilöille mahdollisuuden ohjata itseään toiminnan kentässä. Tämä ei tarkoita paluuta toimintaa edeltävään subjektiin vaan subjekti, Nietzschen salaman tavoin, rakentuu toiminnan kentässä. Foucault puhuu etiikasta eräänlaisena olemassaolon taitona, jonka

perustana ovat ne tietoiset ja vapaaehtoiset käytännöt, joiden avulla ihmiset pyrkivät yhtäältä asettamaan sääntöjä omalle käyttäytymiselleen sekä siten myös muokkaamaan itseään omassa olemisessaan (NK, 122).

Valta, joka edellyttää vapautta avaa toiminnan kentän mahdollisten transgressioiden kohteeksi, joiden lähtökohta on aina tietyn historialliseen tilanteen määrittämä, mutta jonka päämäärä on aina määrätymätön. Transgressio on desubjektivaatiota, joka ei kiinnity (reaktiiviseen) haluun vaan on jotain, mistä Foucault on toisaalla puhunut intohimona:

Mitä on intohimo? Se on tila, joka lankeaa ylle tyhjästä ja joka saa otteen täysin ilman syytä. Sillä ei ole alkuperää eikä kukaan tiedä mistä se oikein tulee. Se on aina liikkeessä, muttei koskaan kohti mitään annettua päämäärää [...] Intohimo luo itselleen kaikki sen jatkumisen edellytykset ja samanaikaisesti se tuhoaa itsensä. *Kukaan ei ole sokea ollessaan intohimon tilassa, hän ei vain ole oma itsensä. Itsenä olemisessa ei enää ole mitään mieltä.* (PAWS, 313, käännös ja kursivointi AS.)

Intohimossa on kyse tulemisen (becoming) tilasta. Tuleminen on viime kädessä itsen affirmaatiota luovana voimana, ei identiteettinä. Se ei ole kytköksissä identiteetteihin tai persooniin vaan pikemminkin yksilöitymiseen joka tapahtuu intensiteeteissä, toisin sanoen siinä on kyseessä yksilöityminen kenttänä – ei yksikkönä (Deleuze 1995, 93). Intohimo on tulemista, joka tapahtuu keskellä, ilman alkuperää ja ilman annettua päätepestettä. Se on rajan kohtaamista pisteessä, jossa raja kohtaa oman mahdottomuutensa. Foucault korostaa nautintoa mahdollisena lähtökohtana itsen desubjektivaatiolle ja korostaa kuinka seksuaalisuutta koskevan etiikan ensisijaisena päämääränä ei tulisi olla halun vapauttaminen vaan pikemminkin nautinnon intensivoiminen:

Nautinnon on myös oltava osa kulttuuriamme. On hyvin mielenkiintoista havaita, kuinka vuosisatojen ajan ihmiset, mukaan lukien lääkärit, psykiatrit ja jopa vapautusliikkeet, ovat puhuneet aina halusta eivätkä koskaan nautinnosta. Meidän täytyy vapauttaa halumme, he sanovat. Ei! Meidän täytyy luoda uusia nautintoja, ja ehkä halu tulee sitten perässä. (SPPI, 166, käännös AS.)

Foucault paikallistaa nautinnon kumouksellisen potentiaalın juuri sen desubjektiviiseen käyttöön, erityisesti hänelle itselleen läheisissä alueissa kuten sadomasokismissa tai huumausaineiden käytössä, jotka avaavat kehon moninaisten nautintojen mahdolliseksi

lähteeksi.<sup>24</sup> Luonnollisesti niin sadomasokismissa kuin huumausaineiden käytössä on kyseessä vain mahdolliset lähtökohdat desubjektivaatiolle, jotka Foucault itse koki hyödylliseksi. Desubjektivaatio tähtää subjektin tuhoutumiseen, joka samalla on subjektin luomisen edellytys. Tämä luomisprosessi ei kuitenkaan varsinaisesti koskaan pääty, subjektin hajoaminen avaa aina uusia mahdollisuuksia sen toisenlaiselle rakentumiselle, toisin sanoen subjektin deterritorialisoituminen avaa sen uusille ja toisenlaisille reterritorialisaation mahdollisuuksille. Näin ollen itsen luominen tuleekin ymmärtää eräänlaisena jatkuvana metamorfoosina, jossa suhde itseen rakentuu jatkuvasti uudelleen, aina toisaalla ja aina toisin (Deleuze 2006, 86).

Lopuksi on vielä huomattava se, kuinka puhe itsen luomisesta taideteoksena vaikuttaa pitävän sisällään ajatuksen vallasta jonain reaktiivisena voimana. Subjektivaatio saa alkunsa valtasuhteissa, se kuroutuu tietystä valtasuhteiden penetroimasta historiallisesta tilanteesta, mutta se ei kuitenkaan palaudu tuohon tilanteeseen. Kuitenkin itsen luominen on jatkuva prosessi, sillä se on toimintaa joka tapahtuu strategisessa kentässä, jossa jokaista liikettä seuraa vastaliike ja jokainen pakolinja tuottaa uusia haltuunottamisen muotoja. Tämä voitaisiin helposti tulkita tilanteeksi, jossa valta on jotain pahaa, jota pitää paeta, mutta asia ei ole aivan näin yksinkertainen. Viime kädessä valta yksinkertaisimmassa mahdollisessa muodossaan on ainoastaan toimintaan kohdistuvaa toimintaa, joka ei ole mitään muuta kuin strategista peliä vapauksien välillä ja jossa jokaisella osapuolella on aina mahdollisuus muuttaa tilannetta (ECSPF, 298). Luonnollisesti tämä toiminnan kenttä tuottaa väistämättä samalla tietynlaisia subjektina olemisen muotoja, mutta nämä muodot ovat kuitenkin muutettavissa. Etiikan kysymys koskee viime kädessä sitä, millaisia nämä muodot ovat ja missä määrin ne voisivat olla toisin. Sen kohteena ei niinkään ole subjektivoituminen sinänsä vaan tietyn historiallisen tilanteen määrittämä subjektivaatio.

Foucault'n eettisen projektin tarkoituksena ei niinkään ole hyökätä valtaa sinänsä vastaan vaan pikemminkin sellaisia vallan ottamia muotoja vastaan, jotka pyrkivät tekemään valtasuhteista liikkumattomia. Nämä muodot, joita Foucault kutsuu herruudeksi (domination), kytkeytyvät valtaan hallinnon tekniikoiden välityksellä. Valta ei siis

---

<sup>24</sup> Foucault'ta koskevat kommentaarit ovat yleensä varsin hienotunteisia puhuessaan Foucault'n ajatuksista desubjektivoivista nautinnoista eivätkä mainitse sanaakaan huumausaineista. Tämänlainen asialinjalla pitäytyminen on sinänsä valitettavaa, sillä mielestäni Foucault'n ajatukset huumausaineista osana kulttuurisia minuustekniikoita voisivat tarjota uusia lähtökohtia huumeidenkäytön käsitteellistämiseksi. (Ks. esim. SPPI, 165 – 166..)

repressoi, mutta se voi muodostaa tilanteita, jotka ovat repressiivisiä sanan perinteisessä merkityksessä. Aivan samalla tavalla valta sinänsä ei ole reaktiivista, mutta se voi saada reaktiivisia muotoja, toimintaan kohdistuvan toiminnan kytkeytyessä herruuden muotoihin hallinnollisten tekniikoiden välityksellä. Herruuden muotojen erottaminen valtasuhteista tuli mahdolliseksi vasta teoreettisessa siirtymässä hallinnolliseen valtamalliin. Foucault itse kuvaa tätä muutosta vuonna 1984 antamassaan haastattelussa ”kirikkaamman ymmärryksen saavuttamisena” sekä korostaa kuinka hänen aiemmat näkemyksensä saattoivat olla jossain määrin ”epäselvästi ilmaistuja” (ECSPF, 299). Mielestäni tämä huomio on tärkeä, sillä hallinnointi mahdollistaa vallan ja vastarinnan välisen suhteen käsitteellistämisen aiempaa sodankäyntiin perustuvaa mallia tarkemmin. Hallinnointi on kaksiteräinen miekka, se mahdollistaa niin yksilöiden rakentumisen ohjattaviksi subjekteiksi, mutta samalla myös niiden kyvyn rakentaa itseään toisin ja nämä kaksi ulottuvuutta muodostavat eräänlaisen kaksoisspiraalin, jossa jokaista pakolinjaa seuraa uusi haltuunottoyritys. Tämä analyysin muoto mahdollistaa myös vallan reaktiivisten muotojen tunnistamisen sekä myös mahdollisten vastarinnan pisteiden paikallistamisen itsen suhteesta itseän sekä muihin, toisin sanoen se tekee mahdolliseksi etiikan ”vapauden tietoisena harjoittamisena (emt., 284)”.

### **3.4. Ulkopuoli ja etiikan vapaus**

Kuten aiemmin on tullut esille, etiikka on yksilön itseään kohtaan suorittamaa työtä, jossa hän pyrkii muovaamaan omaa olemisen tapaansa esteettiseksi taideteokseksi. Tämän eettisen työn kohteena on subjekti muotona, toisin sanoen ne historiallisesti määräytyneet tavat, joilla heterogeenisten voimien ja kykyjen joukko muodostuvat kulloisessakin tilanteessa keinotekoisiksi ykseydeksi. Eettisen työn tarkoituksena on tuhota tuo muoto erilaisten desubjektivoivien käytäntöjen kautta ja ottaa se muovaamisen kohteeksi ja pyrkiä antamaan sille tietty tyyli. Eettinen työ ei kuitenkaan lopu koskaan. Toisin kuin kuvanveistäjä, joka pyrkii antamaan materiaalille jonkin tietyn ennaltamäärätyn muodon, itsen luominen taideteoksena ei ole itsen luomista joksikin uudeksi, mutta silti annetuksi ”itseksi” substanssina. Esimerkiksi Keith Robinson on luonnehtinut etiikkaa taidoksi ”elää vailla identiteettiä, ’minän’ tuhoutumisessa nimien ja kasvojen ulkopuolella (Robinson 2003, 120).” Eläminen ilman identiteettiä on enemmän kuin pelkkää annetun identiteetin destruktiota. Siinä on kyse yhtäältä annettujen subjektiivisuuden muotojen hylkäämisestä,

mutta samalla myös tulemisesta joksikin toiseksi sekä uusien olemassaolon mahdollisuuksien luomisesta. Etiikka ei siis ole pelkästään destruktiivista, vaan se on destruktiivista ainoastaan siinä määrin missä se on luovaa – ja luovaa ainoastaan siinä määrin missä on mahdollista tuhota. Siinä on viime kädessä kyse olemisen avaamisesta tulemiselle, lyhyesti sanottuna etiikka on olemisen avaamista tulemiselle ja sen päämääränä sekä ontologisena edellytyksenä on vapaus.

Kuten aiemmin olen jo tuonut esille, eettistä subjektia ei tule pitää minään transsendentaalisena yksikkönä vaan pikemminkin historiallisesti määräytyneenä muotona, jolla ei ole varsinaista sisäisyyttä. Vastaavasti etiikan edellyttämä vapaus etiikan ontologisena edellytyksenä sekä sen päämääränä ei edellytä tukeutumista mihinkään annettuun olemukseen vaan kyseessä on pikemminkin relationaalinen käsite, joka on yhtäältä mahdollistaa valtasuhteiden synnyn sekä toisaalta syntyy valtasuhteiden tuloksena. Vapaus on eräänlainen ennakkoehto kaikelle toiminnalle, eikä niinkään toiminnan päämääränä oleva ”tila”. Timothy O’Learyn (2003, 159) mukaan vapaus tarkoittaa yksilöiden konkreettista kykyä kieltäytyä, sanoa ei ja sen olemassaolo on tiukan relationaalista. Mielestäni O’Learyn näkemys on kuitenkin hieman kapea, sillä se ei huomio ulkopuolen käsitteen merkitystä Foucault’n etiikassa, toisin sanoen vapaus konkreettisina käytäntöinä kytkeytyy mielestäni vapauten mahdollisuutena tuottaa kontingentti repeämä nykyisyyteen. Mikäli etiikan ottama muoto on transgressiivis-refleksiivinen ja sen päämääränä on luoda uusia olemassaolon tapoja, edellyttää se mielestäni sellaista (ontologista) vapauden käsitettä, joka mahdollistaa ajatuksen määräytymättömän repeämän tuottamisesta keskelle määräytynyttä nykyisyyttä, toisin sanoen ajatuksen ulkopuolesta.

Kuten Johanna Oksala esittää, Foucault’n filosofiasta on paikallistettavissa neljä erilaista tapaa puhua vapaudesta. Yhtäältä vapaus viittaa edellä mainitsemaani ajatukseen ontologisesta kontingenssista, toisin sanoen tietyn diskursiivisen järjestyksen tuottamasta ulkopuolesta, joka koostuu kaikista niistä mahdollisista kokemuksista, jotka muodostavat rajat sille mikä on normaalia ja ymmärrettävää. Lisäksi vapaudessa on kyse myöskin käytännöistä, sillä se on tietoisesti harjoitettavissa kriittisen reflektion kautta. Tässä on kyseessä niin nykyisyyden kriittinen arviointi sekä siinä olevien mahdollisten kokemusten muotojen paikallistaminen ja toteuttaminen. Etiikka vapauden käytäntöinä on siten samanaikaisesti kriittistä ja luovaa toimintaa, jonka tavoitteena on niin olemassa olevien

subjektiivisuuden muotojen kyseenalaistaminen kuin vaihtoehtoisten ja normalisaatiota pakenevien subjektiivisuuksien luominen. Lisäksi Oksalan mukaan Foucault liittyy vapauden myös valistuksen eetokseen. Foucault käsittää valistuksen eräänlaisena nykyisyyden pysyvänä kritiikkinä ja perustaa projektinsa viime kädessä valistuksen kulttuuriselle perinnölle. Lopuksi Oksala mainitsee vielä Foucault'n tukeutuvan negatiivisen vapauden käsitteeseen käsittäessään vallan toimintaan kohdistuvaksi toiminnaksi, jossa jokaisella osapuolella on mahdollisuus valita erilaisten toimimisen tapojen välillä. (Oksala 2002, 255 – 256.)

Oksalan mukaan negatiivinen vapaus on hieman ongelmallinen suhteessa muihin vapauden muotoihin, sillä se on attribuutti, joka edellyttää subjektin olemassaoloa muiden vapauden muotojen kytkeytyessä pikemminkin käytäntöihin, kokemuksiin tai kieleen. Oksala kuitenkin pitää mahdollisena, että tämän omituisen lipsahduksen taustalla on Foucault'n pyrkimys tavoittaa amerikkalainen yleisö ja tukeutuu aiemmin käsittelemäni Pulkkisen tulkintaan Subject and Power -artikkelin synnystä. Mielestäni tämä ei kuitenkaan ole välttämätöntä. Vaikka toisin toimimisen kyky onkin subjektiin liitettävä attribuutti, mielestäni se ei kuitenkaan edellytä, ettäkö tuo subjekti olisi jollain tavoin transsendentti. Kuten olen aiemmin esittänyt, subjektit rakentuvat vallan strukturoimassa toiminnan kentässä ja heidän valintansa, toisin sanoen tapansa ohjata itseään, muovaavat toiminnan kenttää. Subjekti voi valita eri toiminnan vaihtoehtojen välillä, mistä ei kuitenkaan seuraa sitä etteivätkö nuo vaihtoehdot olisi vallan tuottamia mahdollisuuksia.

Oksalan esityksessä kiinnostavinta on kuitenkin ajatus vapaudesta ontologisena kontingenssina, sillä näkemykseni mukaan etiikkaan liittyvä ajatus itsensä luomisesta taideteoksena ei voi toimia ilman sellaista ontologista viitekehystä, joka mahdollistaa radikaalin tulemisen ja irtautumisen kaikesta määräytyneisyydestä. Vapaus ontologisena kontingenssina on myös transgressiivisten käytäntöjen edellytys. Kuten aiemmin tuli esille Foucault'n mukaan transgressiossa ei ole kyse mistään negatiivisesta (se ei asetu dialektisesti vastakkain rajan kanssa) mutta sillä ei myöskään ole mitään annettua sisältöä. Transgressio on rajattomuuden ei-positiivista affirmaatiota, toisin sanoen sitä voidaan pitää eräänlaisena ulkopuolen taittumisenä sisäisyydeksi. Kuten genealogian yhteydessä jo argumentoin, ulkopuoli ei ole historiasta irrallaan vaan pikemminkin jatkuvassa muotoutumisen tilassa. Toisin sanoen, mikäli valta on toimintaan kohdistuvaa toimintaa, edellyttää se välttämättä ulkopuolen, joka mahdollistaa voimien toiminnan redusoitumatta

kuitenkaan niiden aktuaalisiin muotoihin. Deleuzen mukaan tässä on kyse ulkopuolesta, joka ei palaudu diskursiivisesti tiedettävissä olevan kenttään eikä konkreettisiin valtasuhteisiin. Ulkopuolella on viime kädessä kysymys ulottuvuudesta, joka mahdollistaa voimien ilmaantumisen. (Deleuze 2006, 72.)

Mikäli ulkoisuuden voidaan katsoa muodostavan eräänlaisen diskursiivisesti jäsentyneen kentän tai ”historiallisen a priorin” joka jäsentää tietämisen muotoa, on ulkopuolella kyse virtuaalisuudesta, josta erilaiset määräytyneet muodot kuroutuvat. Etiikassa on kyseessä suhteen muodostamisesta tuohon virtuaalisuuteen, joka samalla on ”minän” tekemistä mahdottomaksi. Siinä on kyse tulemisesta, joka ei perusta itseään mihinkään muotoon tai substanssiin vaan joka tapahtuu puhtaiden etäisyyksien määrittämässä ”tilassa”. Etiikan edellyttämä vapaus ontologisena kontingenssina on juuri tuon tilan mahdollisuutta, toisin sanoen siinä on kyse virtuaalisesta ulkopuolesta, josta kulloisetkin sisäisyyden muodot kuroutuvat. Miksi painotan ulkopuolen virtuaalisuutta? Siksi, koska etiikassa on sanamukaisesti kyseessä itsen luominen taideteoksena, ei sen keksiminen. Virtuaalinen ulkopuoli on ontologisesti täyteen ahdettu, siinä ei ole kyseessä tyhjiö vaan periaatteessa ääretön erojen joukko. Transgressio rajattomuuden affirmaationa on tuon ontologisten erojen varaston tavoittamista. Siinä ei ole kyse keksimisestä, jossa subjekti löytää sisältään tyhjyyden ja keksii itselleen uuden itsen vaan luomisesta, jonka lähtökohtana, jossa itse katoaa siihen erojen virtuaalisuuteen, josta se oli kuroutunut ja jonka ottama muoto on puhdas tapahtuma, abstrakti myrsky.

Ulkopuoli voidaan ymmärtää kolmella eri tavalla. Yhtäältä sen voidaan ajatella olevan ”tyhjä”, toisin sanoen sen oleminen on esidiskursiivista ja ei-historiallista. Se on jotain, joka on kaikkien perspektiivien kohteena, mutta jota yksikään perspektiivi ei voi väittää tavoittavansa. Toisaalta ulkopuoli voidaan myös ymmärtää ”diskursiivisena”, tietyn diskursiivisen järjestyksen tuottamien objektien muotojen kokonaisuutena, joka määrittyy aina nykyisyydestä käsin. Tämä, kuten aiemmin toin jo ilmi, on se tapa jolla esimerkiksi Judith Butler puhuu ulkopuolesta. Kolmanneksi ulkopuoli voidaan ymmärtää Deleuzen virtuaalisuuden käsitteen kautta kaikkien niiden erojen ontologisena kokonaisuutena, jotka ovat virtuaalisina läsnä tietyssä historiallisessa järjestyksessä. Tämä ulkopuoli ei ole transsendentti vaan immanentti ja se on jatkuvassa muotoutumisen tilassa. Se mahdollistaa aktuaalisten muotojen synnyn, mutta ei mitenkään determinoi muotojen saamaa aktuaalisuutta.



Mielestäni etiikkaan liittyvä ajatus uusien subjektiivisuuksien luomisesta on hedelmällisintä ymmärtää juuri virtuaalisen ulkopuolen käsitteen kautta, sillä se mahdollistavat sellaisten olemisen tyylien luomisen, jotka todella ovat uusia, toisin sanoen käsittämättömiä ja ennustamattomia nykyisyydestä käsin katsottuna. Samalla se tavoittaa tulemisen käsitteen ilman nojautumista minkäänlaiseen dialektiikkaan, jossa tuleminen olisi viime kädessä kulttuuristen objektien toteutumista. Mielestäni tämä ei myöskään aiheuta mitään ristiriitaa Foucault'n genealogisen perustakielteisyyden kanssa, sillä virtuaalisuus onnistuu tavoittamaan kontingenssin tavalla, joka ei edellytä viittausta mihinkään transsendenttiin. Sen sijaan että se tukeutuisi johonkin esidiskursiivisuuteen, se pikemminkin problematisoi koko erottelun diskursiivisen ja esidiskursiivisen välillä tukeutumatta kuitenkaan ajatukseen objektista ulkopuolesta, joka olisi jollain tavoin nykyisyyden tuottamaa.

Mahdollisena vasta-argumenttina tälle tulkinnalleni voitaisiin kuitenkin sanoa, että virtuaalisuuden käsite kytkee Foucault'n Deleuzeen turhan voimakkaasti eikä ota huomioon heidän filosofioiden eroja, erityisesti suhteessa ontologisiin argumentteihin. Siinä missä Foucault'n asenne ontologiaa kohtaan on kielteinen eikä hän juurikaan osoita mielenkiintoa ontologisia argumentteja kohtaan, voidaan Deleuzen filosofian olevan eräänlaista ontologista rumputulta, joka ontologian hylkäämisen sijaan pyrkii pikemminkin moninaistamaan sen. Koska Deleuzen ontologian käsitteleminen jo sinällään olisi kokonaan uuden työn aihe, lähestyn sitä lyhyesti tarkastelemalla halun käsitettä, koska siinä kiteytyy hänen suurin erimielisyytensä Foucault'n kanssa. Foucault'n ajattelussa halu on reaktiivista. Se sitoo yksilön ”normaaliin” tai ”poikkeavaan” identiteettiin, ja estää hänen vapaan suhteensa itseensä keskeyttäen siten tulemisen prosessin. Deleuzen puolestaan pitäessä halua tuottavana prosessina, joka edeltää valtaa. Deleuzen käsitys halusta on hyvin erilainen kuin puutteena tai attribuuttina ilmenevä halu. Esimerkiksi ilmoittaessani haluavani jotain halu on jotain, joka edellyttää subjektia ja objektia, toisin sanoen minua joka haluaa sekä sitä kohdetta joka nyt sattuu olemaan haluni kohde. Tämä halu on halua puutteena, haluan jotain koska koen puutetta. Deleuzen filosofiassa halu on kuitenkin jotain hyvin erilaista:

Halu ei viittaa puutteeseen eikä siinä ole kyse mistään luonnollisesta ja annetusta. Se on toiminnallisten heterogeenisten elementtien järjestäytymistä,

prosessi eikä rakenne, affekti eikä tuntemus, tämyyttä<sup>25</sup> (päivän, vuodenajan, elämän yksilöllisyyttä) eikä subjektiivisuutta, [se on] tapahtuma vastakohtana asialle tai henkilölle. (Deleuze 1997, 189, käännös AS.)

Halu edeltää sen subjektia sekä sen objektia, tai tarkemmin sanottuna halu tuottaa viime kädessä niin subjektinsa kuin kohteensakin. Halu on olemassa ainoastaan prosesseina tai virtoina, sen tuotanto, kuten koko todellisuuden perimmäinen luonne, on konemaista. Heti Anti-Oidipuksen alussa Deleuze ja Guattari esittävät ontologisen väitteen, jonka mukaan kaikki on viime kädessä koneita ja kehottavat ymmärtämään tämän todellisena, ei vertauskuvallisena väitteenä. Koska kaikki on koneita, seuraa siitä, että koneella ei ole siitä laadullisesti poikkeavaa subjektia eikä objektia vaan koneet kytkeytyvät toisiinsa muodostaen eräänlaisen loputtoman ketjun, jolla ei ole alkuperää, ainoastaan ilmaantumisien ääretön toisto. Koneet kytkeytyvät toisiin koneisiin ja määrittyvät näiden kytkentöjen kautta, mutta ovat samalla avoimia uusille mahdollisille kytkeytymisen tavoille. Todd May (2005, 123) käyttää esimerkkinä polkupyörää, joka koostuu eri osien välisistä yhteyksistä, joiden kokonaisuus siis tuottaa sen mitä kutsutaan polkupyöräksi. Pyörän kytkeytyminen ihmiskehoon puolestaan tuottaa uuden koneen, joka poikkeaa vaikkapa pyörän ja taidemuseon tilan kytkeytymisen tuottamasta koneesta. Pyörä, muiden koneiden tavoin, on avoin äärettömän monille kytkeytymisille eikä se palaudu mihinkään tiettyyn kytkeytymisen muotoon. Deleuzeguattarilainen halukone viittaa halun konemaisuuteen, sen tapaan luoda kytkentöjä ja tuottaa erilaisia sommitelmia (assemblage). Haluaminen ei näin ollen ole puutteen ilmaisua vaan pyrkimystä kytkeytyä eri tavoilla ja sen luonne on välittömästi tuottava sekä aktiivinen.

On selvää, että tuottavan halun käsite on jotain, mitä Foucault ei voi hyväksyä. Vastaavasti Deleuze suhtautuu samanlaisella varauksellisuudella nautinnon käsitteeseen, joka hänen mukaansa keskeyttää halun immanentin tuotannon ja asettaa sille tietyn rakenteen, toisin sanoen nautinto reterritorialisoi halun (Deleuze 1997, 190). Seuraako tästä, että Foucault'n

---

<sup>25</sup> Tämyys (haecceity, thisness) on Deleuzen ja Guattarin käyttämä käsite, joka on alun perin peräisin Duns Scotukselta. Tämyydessä on kyse yksilöllisyydestä, jonka perustana ei ole mikään kiinteä ja pysyvä identiteetti vaan siinä on kyseessä sommitelma, joka kokoaa yhteen heterogeenisiä elementtejä, jotka määrittävät ainoastaan liikkeen kautta. Siinä on kyseessä tuleminen olemisen todellisena muotona. Tämyys voidaan ymmärtää puhtaana tapahtumana, jolla ei ole identiteettiä vaan joka on erojen kytkeytymistä toisiinsa vailla minkäänlaista kausaliiteettia. Tämyydessä ei ole kyse mistään avaruudellis-ajallisesta koordinaatistosta, johon oliot kiinnittyisivät vaan rihmastosta, joka määrittyy ainoastaan luomiensa linjojen kautta ja jossa oliolla, ajalla ja avaruudella ei ole laadullista eroa. ”Ilmasto, tuuli, vuodenaika ja tunti eivät eroa olemuksellisesti esineistä, eläimistä ja ihmisistä, jotka kansoittavat niitä, seuraavat niitä, nukkuvat ja heräävät niissä (Deleuze & Guattari 2003, 263.)”

ja Deleuzen ajatukset ovat yhteensopimattomia myös virtuaalisuuden käsitteen suhteen? Deleuzella virtuaalisuus on sidoksissa koneiden yhteenliittymiin. Koneiden kytkeytymiset eivät mitään ulkoa annettua, vaan pikemminkin immanenttia. Koneet ovat olemassa ainoastaan kytkennöissä ja niiden kyky muodostaa uusia kytkentöjä tapahtuu ilman viittausta transsendenssiin, aktuaaliset sommitelmat ovat aina palautettavissa virtuaalisten kytkentöjen kenttään. (May 2005, 126.) Mielestäni virtuaalisuus voidaan kuitenkin yhdistää Foucault'n filosofiaan hedelmällisellä tavalla. Ensinnäkin se ei välttämättä edellytä tuottavan halun käsitteeseen ja lisäksi se sopii yhteen Foucault'n ulkopuolen käsitteen kanssa. Toiseksi mielestäni paras tapa osoittaa Foucault'lle (tai Deleuzelle) uskollisuutta on käyttää heitä, pistää heidät vaikeroimaan ja risteyttää tavoilla, jotka tuottavat jälkeläisiä, jotka eivät muistuta vanhempiaan.

Kuten työni genealogia-osiossa osoitin, Foucault'n genealogian tavoitteena on tapahtumien tuominen historiaan, toisin sanoen se pyrkii identiteettien kontingenssin osoittamiseen. Siihen sisältyvä perspektivismi puolestaan ei tarkoita, että ”kaikki on viime kädessä kieltä” vaan mahdollistaa ajatuksen ontologisesta ulkopuolesta, jonka luonteesta Foucault tosin vaikenee systemaattisesti, sillä hänen ensisijainen kiinnostuksenkohteensa on aktuaalisissa käytännöissä. Tämä ajatus ulkopuolesta saa kuitenkin kaksi erilaista muotoilua, jotka ovat yhteydessä kahteen erilaiseen vastarinnan käsitteeseen. Vastarinta taktisena peruuttamisena perustuu ajatukselle siitä, että taktisella tasolla tapahtuvat valtasuhteiden kääntymisen voivat aiheuttaa muutoksia vallan strategioissa. Taktinen peruuttaminen on sidoksissa käsitykseen vallasta suorana konfliktina, jossa pyritään vaikuttamaan suoraan itse toimintaan, toisin sanoen pakottamalla toimintaa tiettyyn suuntaan. Tämä vastarinta on kuitenkin ainoastaan reaktiota tiettyyn voimaan. Tämä reaktiivinen luonne voidaan käsittää tuloksena siihen liittyvästä ulkopuolen käsitteestä, joka koostuu tietyn dispositiivin tuottamista kulttuurisista abjekteista. Vastarinta on noiden abjektien realisaatiota, toisin sanoen siinä on kyse *tiettyyn dispositiivin sisältyvien mahdollisuuksien toteutumisesta*.

Hallinnointi on vallan muoto, joka edellyttää vapautta. Samalla se mahdollistaa vastarinnan, joka ei ole reaktiivista vaan aktiivista ja tämä kiteytyy Foucault'n esittämässä kysymyksessä siitä, missä määrin on mahdollista ajatella ja elää *toisin*. Kuten aiemmin osoitin etiikassa ei ole kyse subjektista minään transsendenttina yksikkönä vaan muotona joka järjestää heterogeenisen moninaisuuden keinotekoiseksi ykseydeksi. Itsen eettinen työ suhteessa itseen on tämän ykseyden rajojen koettelemista ja avaamista, toisin sanoen sen

rajojen transgressiota, joka on samalla rajattomuuden affirmaatiota. Siinä on kyse uusien olemassaolon tapojen luomisesta kulttuuristen objektien ”löytämisen” ja toteuttamisen sijaan. Tämän edellytyksenä on ulkopuoli, joka ei koostu vallan mahdollistamista objekteista vaan jonka sisältö on radikaalilla tavalla määrätymätön. Foucault kuitenkin pidättäytyy ulkopuolta koskevista ontologisista väitteistä ja on johdonmukainen ”positivisti”. Hän käsittää metafysiikan hyvin eri tavalla kuin Deleuze. Molemmat vastustavat ajatusta identiteetteihin pohjautuvasta metafysiikasta, mutta Foucault’n päätyessä hylkäämään metafysiikan, korottaa Deleuze sen korkeampaan potenssiin ja määrittelee metafysiikan ennen kaikkea erojen ontologiaksi. Tämän johdosta Deleuze kykeneekin puhumaan halusta, joka välttää puutteen kategorian ja on tuottavaa, sillä hänen tukenansa on ontologia, joka pohjautuu virtuaalisille eroille. Samaten Deleuzelle on helpompaa puhua vallasta olennaisesti reaktiivisena ja repressiivisinä, sillä valta on viime kädessä se instanssi, joka pyrkii rajoittamaan ja estämään halun vapaata kiertoa. Foucault’n kannalta kysymykset ovat huomattavasti hankalampia, sillä hänen ontologiakielteisyyden vaarana on lukkiutuminen vallan sisälle ja kykenemättömyys antaa vastausta kysymykseen siitä, mistä vastarinta oikein tulee.

Kuten aiemmin olen argumentoinut, Foucault’ta voidaan kuitenkin lukea tavalla, joka tuo hänet lähelle Deleuzea. Tämän perustana on Foucault’n genealogian avoimeksi jättämä kysymys ulkopuolesta, josta mielestäni voidaan paikallistaa Deleuzen virtuaalisuuden mentävä aukko. Lisäksi niin Deleuzen halussa kuin Foucault’n nautinnossa on viime kädessä kysymys tapahtumasta subjektin rajoilla, jossa muoto ikään kuin liukenee siihen moninaisuuteen, jonka se on pitänyt sisällään. Foucault’lla tämä linkittyy erityisen voimakkaasti seksuaalisuuteen ja hänelle nautinnon kriittinen potentiaali paikallistuukin sen kykyyn toimia osana minuustekniikkaa, jonka tavoitteena on uuden tyyliopin luominen.

Asketismilla nautinnon kieltämisellä on huonoja sivumerkityksiä. Mutta askeesi on jotain muuta, se on itsen itseä kohtaan tekemää työtä, jonka tavoitteena on muuttaa itseä tai tuottaa itseyttä, jota onneksi koskaan ei ole mahdollistaa saavuttaa. Voisiko tämä olla ongelmamme nykyään? Me olemme päässeet eroon asketismista ja viime kädestä meistä itsestämme riippuu se voimmeko siirtyä homoseksuaaliseen askeesiin, joka mahdollistaisi meidän itseämme kohtaan tekemän työn ja *toistaiseksi epätodennäköisiltä näyttävien olemisen tapojen keksimisen – ei löytämisen.* (FWL, 137, käännös ja kursivointi AS.)

Keksiminen ei kuitenkaan tarkoita lähtemistä tyhjästä, sillä siinähan olisi kyseessä paluu foundationalistiseen ”subjektiin”, joka valitsee omat attribuuttinsa. Sen sijaan keksimisessä on kyse lähtemisestä tietystä määräytyneestä tilanteesta, aktuaalisista muodoista, jotka genealogisen kritiikin kautta ovat palautettavissa virtuaalisuuteen. Kyseessä ei ole vapaana kelluvien attribuuttien valitseminen vaan subjektin aktuaalisuuden palautuminen siihen jatkuvassa muutoksen tilassa olevaan virtuaalisuuteen, josta uudet muodot kuroutuvat. Siinä missä genealogiaa voidaan pitää eräänlaisena yleisenä metodina tavoittaa nykyisyyden virtuaalisuus, on genealoginen etiikka ennen kaikkea pyrkimystä tulemisen tavoittamiseen, joka samalla luo mahdollisuuden tuottaa nykyisyydelle käsittämättömiä olemassaolon tyyplejä.

### **3.5. Etiikka nykyisyyden kritiikkinä**

Etiikkaan liittyvä transgressio edellyttää Foucault’n nykyisyyden ontologiaksi nimeämää kritiikin muotoa, jonka pyrkimyksenä on tavoittaa nykyisyyden kontingentti rakentuneisuus ja siten osoittaa mahdollisten transgressioiden paikkoja. Foucault’n ajattelussa tämä tarkoittaa ennen kaikkea nykyisyyden problematisointia. Foucault puhuu omasta työstään ajattelun historiana, jonka tehtävänä ei ole niinkään löytää ratkaisuja tiettyyn ongelmiin kuin niiden taustalla olevan problematiikan paljastaminen:

Minä en ole etsimässä vaihtoehtoa. Tiettyyn ongelmaan ei voi löytää ratkaisua toisena aikana toisten ihmisten toiseen ongelmaan löytämästä ratkaisusta. Se, mitä minä haluan tehdä, ei ole ratkaisujen historiaa – ja siksi en hyväksy sanaa vaihtoehto. Se, mitä haluaisin tehdä, on ongelmien, problematisaatioiden [problématiques], genealogiaa. (OGE, 256, käännös ja kursivointi AS.)

Problematisaatiossa on kyse niiden tekijöiden tarkastelusta, joiden yhteisvaikutuksen tuloksena jokin tietty asia esittäytyy ongelmana, johon on löydettävissä mahdollisia ratkaisuja. Toisin sanoen, ajattelun historia pyrkii määrittelemään ne historiallisesti muuntuvat ehdot, joiden avulla ihminen problematisoi niin oman olemisensa ja tekemisensä kuin sen maailman, jossa hän elää (NK, 122). Lyhyesti sanottuna, ajattelun historia on problematisaatiota, jonka tarkoituksena ei ole luoda ratkaisuja vaan paljastaa se yleinen muoto, joka viime kädessä on tehnyt mahdolliseksi ylipäätään itse ongelman luomisen. Problematisaatiossa on kyse ennen kaikkea ongelmien ilmaantumisen

tarkastelemisesta, toisin sanoen siitä miten jokin tietty asia muodostuu ongelmaksi, joka tuottaa samalla tiettyjä – toisinaan myös keskenään ristiriidassa olevia – historiallisia ratkaisumuotoja. Se on sen prosessin jäljittämistä, joka mahdollistaa irtaantumisen tietystä olemisen, tekemisen tai ajattelun muodosta ja sen muodostamisen reflektion kohteeksi.

Etiikka itsen esteettisenä luomisena ja problematisaatio ongelmien asettamisen taitona ovat olennainen osa Foucault'n raja-asenteeksi nimittämää kriittistä filosofista eetosta, jonka eräänlaisena edelläkävijänä toimii Immanuel Kantin vuonna 1784 julkaistu artikkeli, jossa Kant pyrkii vastaamaan kysymykseen ”mitä on valistus?” Foucault pitää tekstin ansiona Kantin huomiota valistuksesta vapautumisena ulkoa päin tulevasta ohjauksesta, joka on ihmisen itsensä aiheuttamaa. Tämän huomion tärkeys piilee siinä, että Kant hahmottaa valistuksen eräänlaisena uloskäyntinä tilanteesta johon on päädytty. Valistus on siten jotain muuta kuin historiallinen ajanjakso, merkki tulevaisuudessa koittavassa tapahtumasta tai uuden ajan alkaminen. Kant ei toisin sanoen määrittele valistusta menneisyyden tai tulevaisuuden kautta vaan analysoi sitä sen omassa erityisyydessään. Kyse on siis nykyisyydestä ainutlaatuisena erona menneeseen, joka samalla asettaa myös filosofisen haasteen tai velvollisuuden astua ulos sen asettamista rajoista. (WE, 305.)

Foucault'lle tämä Kantin teksti edustaa ennen kaikkea ilmausta modernille ominaisesta asenteesta, jossa on kyse sellaisesta vapaaehtoisesta nykyisyydessä toimimisen tavasta, jossa samanaikaisesti kuulutaan nykyisyyteen että haastetaan sen rajat (emt., 309). Vaikka tämä asenne saa alkunsa valistuksesta, Foucault'n mukaan sen ”uudelleenaktivoiminen nykyisyyden pysyvänä kritiikkinä” ei kuitenkaan edellytä uskollisuutta valistuksen rationaaliselle ytimelle vaan se tarkoittaa pikemminkin sen myöntämistä, että meidän kokemuksemme nykyisyydestä on valistuksen määrittämää, mutta samalla valistus pitää samalla myös sisällään elementtejä, joiden kautta suhde nykyisyyteen voidaan problematisoida ja avata muutokselle. Tämä kuitenkin edellyttää Foucault'n mukaan luopumista valistuksen harjoittamasta kiristyksestä, toisin sanoen ajatuksesta, jonka mukaan meidän tulisi olla joko valistuksen puolella tai sitä vastaan (emt., 313). Suhde valistukseen ei voi olla dialektinen vaan sen lähtökohtana tulee pikemminkin olla sen tosiasian hyväksyminen, että valistus on osa meidän nykyisyyttämme, halusimmepa sitä tai emme. Samalla se kuitenkin avaa mahdollisuuden valistuksen käyttämiseen materiaalina sellaisiinkin pyrkimyksiin, jotka olisivat jollain tavalla valistuksen ”vastaisia”. Kyseessä ei kuitenkaan ole valinta valistuksen rationalismin tai valistuksen vastaisen irrationalismin

välillä vaan pikemminkin valistuksen käyttämisen materiaalina uusien rationaalisuuksien muodostamiselle, jotka eivät ole palautettavissa valistukseen vaan ovat sen sijaan sen virtuaalinen sisältö.

Se, mitä Foucault pitää valistuksen positiivisena sisältönä, on sen luonne historiallis-kriittisenä asenteena, joka kyseenalaistaa nykyisyyden rajat vetoamalla mihinkään transsendenssiin ja samalla asettaa nämä rajat mahdollisten transgressioiden kohteeksi. On selvää, että tämä tapa tulkita niin Kantia kuin valistusta ei perustu uskollisuuteen vaan raakaan hyväksikäyttöön. Tämän johdosta Foucault tekeekin pesäeron Kantiin hylätessään ajatuksen kritiikistä, jonka tehtävänä olisi niiden rajojen paikallistaminen, jotka mahdollistavat legitiimin tiedon. Toisin sanoen, Foucault ei ole niinkään kiinnostunut siitä missä määrin universaalit rakenteet muodostavat rajan sille, mikä on mahdollista vaan pikemminkin hänen kysymyksensä koskee sitä, missä määrin rajojen kontingenssi avaa mahdollisuuden niiden transgressioon. Genealogisen kritiikin tehtävänä on viime kädessä

erottaa siitä kontingenssista, joka on tehnyt meistä sellaisia kuin olemme mahdollisuuden irtautua siitä mitä me olemme, ajattelemme tai teemme. Se ei pyri tekemään mahdolliseksi metafysiikkaa, josta viimein on tullut tiede vaan sen tavoitteena on antaa uusi kantava voima [...] vapauden määrittämättömälle työlle. (emt., 315, käännös AS.)

Tätä ajatusta kritiikin päämääränä olevasta vapaudesta voidaan valaista tarkastelemalla Deleuzen käsitystä vapaudesta ongelmien luomisen mahdollisuutena. Deleuzen mukaan ajatus siitä, että ainoastaan ratkaisuja voidaan luokitella tosiksi tai epätosiksi on eräänlainen orjuuden muoto, joka saa alkunsa luokahuoneesta, jossa opettaja ”esittää” ongelman johon oppilaan tehtävänä on ”löytää” ratkaisu. Todellinen vapaus piilee kuitenkin kyvyssä asettaa ongelmia, jossa ei ole kyse minkään jo olemassa olevan löytämisestä vaan ennen kaikkea keksimisestä, joka mahdollistaa jonkin aiemmin olemattoman olemisen. Deleuze myös Foucault’n tavoin korostaa ongelman syntymisen mahdollistavien ehtojen määrittelevän samalla ongelman mahdolliset ratkaisut ja pitää ihmiskunnan historiaa ennen kaikkea ongelmien rakentamisen historiana. Vapaus on kädessä tietoiseksi tulemistä tästä prosessista. (Deleuze 1991, 15 – 16.)

Tietoiseksi tuleminen omaa ymmärrystämme jäsentävistä ongelmanasetteluista sekä niiden tuottamista vastauksista on vapautta luoda kysymyksiä, joihin ei ole olemassa mitään jo

annettua vastausta. Tämä on ajattelun historian työtä kritiikkinä, joka ottaa tietyn toimimisen tavan kohteekseen ja pyrkii mahdollistamaan

[...] irtioton tästä toimimisesta ja reagoinnista sekä sen ottamisen ajattelun kohteeksi, joka kyseenalaistaa siihen liitetyt merkitykset, ehdot sekä sille asetetut päämäärät. Ajattelu on vapautta suhteessa siihen mitä yksilö tekee, liikettä jossa yksilö irtautuu siitä, muodostaa siitä kohteen ja reflektoi sitä ongelmana (PPP, 117, käännös AS.)

Foucault kytkee tämän olennaiseksi osaksi filosofista työtä. Filosofian positiivinen sisältö on viime kädessä sen kyky osoittaa mihin asti on mahdollista tietää toisin. Samalla se asettuu vastakkain sellaisen filosofian kanssa, joka pyrkii legitimoimaan sen, mikä on jo tiedettyä. (NK, 121.) Filosofia ei toisin sanoen kykene tarjoamaan mitään legitimejä kriteerejä totuudelle, mutta Foucault ei näe tässä mitään valittamisen aihetta vaan pikemminkin päinvastoin, filosofia tekee itsensä naurunalaiseksi kieltäessään totuuden perspektiivisidonnaisuuden ja kontingenssin ja asettaessaan erilaisia normatiivisia viitekehyksiä. Tämä piirre Foucault'n filosofiassa on ehkäpä kiistellyimpiä kohtia ja se on toiminut jo parinkymmenen vuoden ajan perustana häntä vastaan suunnatulle kritiikille, jota käsittelen lähemmin seuraavassa luvussa. Sitä ennen on kuitenkin tarpeen tarkastella Foucault'n kritiikin poliittisia implikaatioita.

Mikäli etiikan edellytyksenä on vapaus eräänlaisena virtuaalisuuden kentän avautumisena, voidaan sen päämääränä pitää sellaista tilannetta, jossa valtasuhteissa kiinni olevilla yksilöillä on mahdollisuus muuttaa oman toimintansa tapaa. Tämä pyrkimys myös politisoi etiikkaa kritiikkinä. Yhtäältä siinä kyseessä on kamppailu jähmettyneiden valtasuhteiden muuttamisesta nestemäisiksi, toisin sanoen kyse on vapautumisesta herruuden tiloista, joissa toimintamahdollisuus on kutistunut minimiin (ECSPF, 299). Sen keskipisteenä on oikeus metamorfoosiin. Se on kieltäytymistä tietyistä hallinnon tavoista sekä niiden tuottamista subjektiivisuuden muodoista sekä aktiivista pyrkimystä tuottaa uusia toiminnan ja olemisen tapoja, toisin sanoen siinä on kyseessä totuuden pelin avauksista sille vieraita elementtejä kohtaan.

Foucault luokittelee itsensä osaksi valistuksen perintöä, sillä hän puolustaa yksilön autonomisuutta niin eettisen toiminnan edellytyksenä kuin yksilöllisenä kykyä kieltäytyä tietyistä hallinnon tavoista. Hän ei kuitenkaan liitä tätä autonomisuutta mihinkään vallalle ulkopuoliseen subjektiin vaan pikemminkin korostaa autonomian itsessään olevan



seurausta vallasta, joka edellyttää tietynlaista toimimisen mahdollisuutta, toisin sanoen valta luo yksilön ympärille vapauden kentän, jossa toimiminen ei kuitenkaan ole mitään heijastumaa vallan kokonaisstrategioista. Yksilön kyky sanoa ”Ei” on ennen kaikkea kytköksissä kriittiseen asenteeseen, jonka synnyn hän paikallistaa uskonpuhdistuksen aikaa edeltäneeseen ”räjähdykseen” hallintatekniikoissa. Siinä on kyseessä kysymys siitä, kuinka tulla hallituksi jollain toisella tavalla. Kriittinen asenne ei siis ole ilmaisua mistään puhtaasta anarkiasta (”kuinka vapautua kokonaan hallinnasta?”) vaan kuinka siinä on kyse paikallisten hallinnan muotojen muuttamisesta (”kuinka tulla hallituksi toisin?”). Kriittinen oppiniskaisuus on siten aina suhteellista, eikä sen taustalla ole mitään perustavaa tai alkuperäistä halua vaan sen ilmaisut ovat aina sidoksissa tiettyihin historiallisesti määräytyneisiin tilanteisiin. Hallinnan vastustamista sinänsä (*will to not to be governed*) ei voi erottaa pyrkimyksistä vapautua tietyistä kontingenteista hallinnan muodoista (*will to not to be governed thusly*). (WC, 28, 73.)

Tarkemmin tarkasteltuna Foucault’n yllättävä asennemuutos suhteessa valistukseen, joka ei välttämättä olekaan kovin yllättävää. Foucault’n ei tukeudu mihinkään valistuksen rationaaliseen ytimeen vaan kohtelee sitä eräänlaisena rationaliteetin muotona, joka sisältää myös itselleen vieraita aineksia. Hänen tavoitteenaan ei ole asettua mihinkään dialektiseen positioon suhteessa valistukseen vaan pikemminkin sen eräänlainen peruuttaminen, toisin sanoen valistuksen käyttäminen sen aktuaalisten muotojen vastaisella tavalla. Tämä tapa tulee esille Foucault’n tuomitessa valistukseen usein liitetyn humanismin. Humanismissa on Foucault’n mukaan kyse ajatusten kokonaisuudesta, joka on liian epäselvästi määriteltyä ja sisäisesti ristiriitaista muodostaakseen koherentin perustan kriittiselle reflektiolle. Lisäksi humanismi edellyttää tukeutumista käsitykseen subjektista, joka ei ole yhteensopiva Foucault’n valistukseen liittämän kritiikin ja itsen pysyvän uudelleenluomisen kanssa. (emt., 314.) Toisin sanoen se pitää sisällään ajatuksen olemuksellisesta subjektista, joka pysäyttää sen radikaalin tulemisen prosessin, joka muodostaa edellytyksen koko eettis-esteettiselle pyrkimykselle olla jotain muuta kuin mitä on. Foucault’n näkemys valistuksesta raja-asenteena ja nykyisyyden pysyvänä kritiikkinä edellyttää siten luopumista subjektin legitimaatioon pyrkivästä humanismista.

## LOPUKSI

Olen käsitellyt tässä työssä etiikan suhdetta niin genealologiaan kuin valtaan ja esittänyt kuinka genealologiaan liittyvä ajatus ulkopuolesta toimii eräänlaisena välttämättömänä ontologisena taustaoletuksena etiikkaan liittyvään ajatukseen transgressiosta uusien olemassaolon tyylien mahdollisuutena. Lisäksi olen tarkastellut Foucault'n valtakäsityksessä tapahtuvaan siirtymään suorasta konfliktista epäsuoraan hallinnointiin ja argumentoinut samalla sen puolesta, että Foucault'n myöhäistuotannon kannalta tämä siirtymä on mitä oleellisin. Tämän työn lopuksi tarkastelen etiikkaan liittyviä ongelmakohtia. Aluksi käsittelen etiikan kyvyttömyyttä tarjota mitään normatiivisia perusteita sille, miksi meidän tulisi pyrkiä muuttumaan. Tämä voidaan myös ymmärtää laajempänä kysymyksenä estetiikan ja politiikan välisestä suhteesta, toisin sanoen onko etiikan vaarana lopulta politiikan hukkuminen esteettisyyteen. Tämän jälkeen tarkastelen ehkäpä olennaisinta kysymystä, mitä Foucault'lle voidaan esittää, nimittäin hänen ajankohtaisuuttaan suhteessa omaan aikaamme.

Foucault'n etiikkaa voidaan kritisoida ensinnäkin väittämällä sen olevan lopulta vain pelkkää muutosta muutoksen itsensä vuoksi, toisin sanoen Foucault ei anna mitään perusteita sille, miksi meidän ylipäättäen tulisi pyrkiä koettelemaan oman itsemme rajoja vaan perustelee sitä ainoastaan väittämällä samana pysymisen ”olevan tylsää”, mikä luonnollisesti ei riitä normatiiviseksi perustaksi akateemiselle filosofialle. Tämä ei kuitenkaan ole koko totuus asiasta. Muutoksessa ja tulemisessa toisenlaiseksi on kyseessä ennen kaikkea historiallinen välttämättömyys, toisin sanoen mikäli hyväksymme ajatuksen siitä, että olemme historiallisten prosessien kontingentti tulos, jolla ei ole mitään transsendenttia olemusta, meille ei oikeastaan jää muuta vaihtoehtoa kuin luoda itsemme. Itse asiassa toimiessamme valtasuhteiden muodostamissa kentissä me teemme sitä koko ajan eri tilanteissa, enemmän tai vähemmän tietoisesti. Etiikassa on kyse viime kädessä tuon prosessin ottamista tietoisien reflektion kohteeksi. Lisäksi Foucault'ta voidaan puolustaa myös väittämällä, että syyn hakeminen tuolle muutokselle on viime kädessä tulemisen prosessin kieltämistä, sen jähmettämistä sellaiseen teleologiseen kehykseen, jossa se redusoituu jonkin tarkoituksen alaiseksi. Yhtä hyvin mielestäni voidaan kysyä perusteita sille, miksi meidän ei tulisi muuttaa ajatteluumme?

Klassisena Foucault-kritiikkinä voidaan pitää Nancy Fraserin 1980-luvulta alkaen esittämiä huomioita siitä, kuinka Foucault'n on pakostakin oletettava jonkinlainen normatiivinen viitekehys, jotta hänen ajatuksensa vastarinnasta saisi jonkinlaista purevuutta. Ilman tätä viitekehystä Foucault ei kykene vastaamaan kysymykseen miksi meidän ylipäättään tulisi valita vastarinta passiivisuuden sijaan? Fraserin mielestä Foucault'lla on tämän suhteen kaksi vaihtoehtoa: Transgressio eli humanismin hylkääminen jonkin uuden metafysiikan nimissä tai immanenssi, humanismin sisäinen kritiikki. (Fraser 1989, 64—65.)

Uudella metafysiikalla Fraser tarkoittaa Foucault'n tapaa puhua ajoittain kehoista ja nautinnoista vastarinnan lähtökohtana (emt., 59—60). Mikäli ajatus kaiken alkuperän kieltävästä genealogisesta analyysistä otetaan kuitenkin vakavissaan, osoittautuu hänen mukaansa ajatus kehoista ja nautintoainnoista vastarinnan ontologisena lähtökohtana kestävämmäksi. Voiko keho-nautinto-diskurssia puolustaa pragmaattisesta näkökulmasta käsin? Pystyykö keho-nautinto-diskurssi tehokkaampaan vastarintaan kuin perinteinen humanistinen diskurssi, joka foucault'laisesta näkökulmasta on rekuperaatiota par excellence? Fraserin näkemys on kielteinen, sillä ainoa asia, mikä tekee keho-nautinto-diskurssista vähemmän rekuperoivan, on se, ettei sitä käytä kukaan eikä sillä näin ollen ole mitään funktiota modernissa tieto/valta-järjestelmissä. Lisäksi sen muoto on täysin epäselvä eikä ole tietoa millä tavoin se pystyisi vastaamaan esimerkiksi köyhyyden tai ekologisen kriisin kaltaisiin ajankohtaisiin poliittisiin ja sosiaalisiin kysymyksiin. (Emt., 62.)

Fraser on kuitenkin mielestäni hieman hakoteillä argumenttiensa kanssa. Ensinnäkin, kuten aiemmin jo toin esille, kehot ja nautinnot eivät ole ristiriidassa genealogian kanssa, mikäli ne ymmärretään tietyn dispositiivin tuottamina abjekteina tai sen virtuaalisena ulkopuolena, sillä molemmat näistä lähestymistavoista eivät edellytä viittaamista mihinkään esidiskursiiviseen ja olemukselliseen kehoon. Lisäksi Fraserin skeptinen suhtautuminen nautintojen pragmaattiseen arvoon on yksinkertaistava, sillä se unohtaa täysin sen kontekstin, jossa Foucault puhuu kehoista ja nautinnoista vastarinnan lähteenä. Foucault ilmaisee ajatuksensa puhuessaan seksuaalisuuden dispositiivista ja kritisoidessaan luonnollisen seksuaalisuuden oletettavaa sukupuolihalua lähtökohtana vastarinnalle. Tästä näkemyksestä ei käsittääkseni seuraa minkään loogisen välttämättömyyden lain mukaan väitettä, jonka mukaan keho ja nautinto olisivat pysyvä ja universaali lähtökohta *kaikelle* vastarinnalle. Pikemminkin siinä on kyse yhdestä mahdollisesta vastarinnan muodosta, jota

Foucault pitää kokeilemisen arvoisena. Toisin sanoen *seksuaalisuuden dispositiivin* kannalta keho ja nautinto voi olla tehokkaampaa vastarintaa kuin vetoaminen johonkin ”luonnolliseen” haluun, mistä ei tietenkään seuraa sitä, että keho ja nautinto toimisivat yhtä tehokkaasti esimerkiksi ilmastonmuutosta tai terrorismia vastaan kamppailtaessa. Lisäksi, toisin kuin Fraser olettaa, nautinnolla on kuin onkin kuviteltavissa olevia muotoja, kuten esimerkiksi Foucault eksplisiittisesti nimeämät S/M-käytännöt tai huumeet. Fraserin kritiikki voidaan tässä yhteydessä kääntää pääläelleen: Se, ettei keho-nautinto-diskurssilla vaikuta olevan mitään funktiota modernissa tieto/valta-järjestelmässä, on osoitus nimenomaan siitä, että sillä on kumouksellista potentiaalia. Vastarintadiskurssit ovat eräänlaisia pakolinjoja, joiden tehokkuus perustuu nimenomaan siihen, että ne johtavat ulos tietyn dispositiivin kautta määrittyneistä funktioista. Tämän johdosta on mahdotonta hakea mitään vastarinnan yleistä ja kategorista muotoa, sillä ne ovat paikallisia vastauksia historiallisesti muuttuvaan moninaisuuteen.

Transgression sijaan Fraser pitää käyttöarvoltaan parempana immanenssi-vaihtoehtoa, jonka mukaan Foucault on jonkinlainen humanismin salainen poliisi, joka kyseenalaistaa ja tuomitsee sitä kyvyttömyydestä noudattaa omia ihanteitaan. Tämä ei mielestäni myöskään oikein sovellu Foucault’lle, varsinkin jos hänen humanismia kohtaan esittämänsä skeptisyys otetaan yhtään vakavasti. Toisaalta on kuitenkin myönnettävä, ettei Fraser ole täysin hakoteillä, Foucault’han kuitenkin luokittelee itsensä valistuksen perinnön jatkajaksi ja vaikuttaa puolustavan jonkinlaista autonomisuuden ideaalia. Foucault ei kuitenkaan ole humanisti eikä hän ankkuroi tätä ihannetta mihinkään käsitykseen transsendentista ja autenttisesta subjektista vaan pikemminkin ymmärtää autonomian relationaalisesti, toisin sanoen autonomia määrittyy aina tilannekohtaisesti eikä se ankkuroidu mihinkään olemukseen vaan historiallisesti määräytyneiden tilanteiden rajoittamiin kieltäytymisen ja tottelemattomuuden ilmaisuihin. Etiikan lähtökohtana on kieltäytyminen ja tottelemattomuus, mutta niiden situationaalisuuden johdosta ne eivät voi Fraserin epäonneksi muodostaa mitään normatiivista kehystä etiikan ympärille. (O’Leary 2002, 159.) Lisäksi Foucault’n käsityksensä vapaudesta on viime kädessä ymmärrettävissä antihumanistiseksi mahdollisuuksien kentän avautumiseksi, joka ei muodosta mitään kehää transsendentin subjektin ympärille vaan joka pikemminkin on subjektin tulemista avoimeksi kentäksi, toisin sanoen olemista tulemisena.

Toisaalla Fraser on korostanut, kuinka antiessentialismille on ominaista negatiivinen asenne kaikkia identiteettejä kohtaan mikä viime kädessä tekee poliittisesta toiminnasta ongelmallista. Fraser kirjoittaa:

Dekonstruktiiviset antiessentialistit arvioivat identiteettivaatimuksia ainoastaan ontologisin perustein. He eivät sitä vastoin kysy missä suhteessa annettu identiteetti tai ero on hallinnan (domination) sekä eriarvoisuuden (inequality) sosiaalisiin rakenteisiin ... [antiessentialisteille] kaikki identiteetit ovat yhtä kuvitteellisia, yhtä repressiivisiä ja yhtä poissulkevia. Mutta tämä tarkoittaa luopumista mahdollisuudesta erotella toisistaan emansipatoriset ja sortavat identiteetit, hyvänlaatuiset ja tuhoisat erot. (Fraser 1997, 105, käänös AS.)

Vaikka Fraser ei suoranaisesti kohdistakaan kritiikkiään Foucault'hon, on mielestäni selvää, että puhuessaan antiessentialistisesta identiteettidiskurssista Fraserilla on mielessään ennen kaikkea nykyinen queer-teoria, joka on pitkälti foucault'laisesti vaikuttanut. Fraser on mielestäni oikeassa siinä, että Foucault tosiaan vaikuttaa niputtavan identiteetit yksioikoisesti yhteen erojen tukahduttajina ja siten määritelmällisesti repressiivisinä. Genealogiahan on kyse erojen *vapauttamisesta* ykseydestä. Mielestäni Fraser kuitenkin syyllistyy melkoiseen ylilyöntiin pitäessään tätä ajatusta jotenkin poliittisesti halvaannuttavana ja nihilistisenä ajatteluna. Ensinnäkin Foucault ei väitä identiteetin olevan läpeensä paha asia vaan hänen mukaansa identiteetti voidaan ymmärtää eräänlaisena ”pelinä” tai ”työkaluna”, joka voi tuottaa positiivisiakin vaikutuksia. Hänen varauksellisuutensa koskee ainoastaan identiteetin naturalisaatiota, joka viime kädessä muodostaa esteen uusien subjektiivisuuksien luomiselle. (SPPI, 166.) Lisäksi, kuten esimerkiksi Pulkkinen (2003, 156, 202) on korostanut, identiteetin keinotekoisuus ei kuitenkaan tarkoita, etteikö sitä voisi käyttää poliittisen kamppailun perustana. Vaikka hyväksyisimmekin, että tietyt identiteetit ovat kulttuurisesti rakentuneita, voimme mielestäni aivan hyvin kuitenkin puhua näiden identiteettien kunnioittamisen tärkeydestä sitä vaativissa tilanteissa. Mikäli identiteetin emansipatorisuudella tarkoitetaan sen joillekin yksilöille mahdollistamaa kykyä elää elämäänsä vapaammin ja avoimemmin, en näe mitään syytä sille, miksi identiteetin keinotekoisuus muodostaisi esteen sen emansipatoriselle käytölle.

Genealogisessa identiteettidiskurssissa on pohjimmiltaan kyse toiminnan mahdollisuuksien laajentamisesta ja niiden viemisestä tavallaan kokonaan uudelle tasolle. Fraser erehtyy

pitäessään tätä poliittisesti halvaannuttavana suhteessa oikeuksia korostavaan identiteettipolitiikkaan. Itse asiassa tilannetta, jossa jonkin tietyn identiteetin ilmaukset olisivat väkivaltaisesti estettyjä, voitaisiin foucault'laisittain pitää herruuden tilana, jossa toiminnan mahdollisuus on kutistunut minimiin. Genealogisen identiteettipolitiikan johtopäätös on viime kädessä ainoastaan se, että perinteinen oikeuksiin vetoava identiteettipolitiikka ei kykene ottamaan huomioon niitä lukuisia poliittisen toiminnan mahdollisuuksia, jotka avautuvat ymmärrettäessä identiteetti kulttuurisesti rakentuneena. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteikö sen tavoitteet sinällään voisi olla kannatettavia. Herruuden tilojen purkaminen on ennakoedellytys eettiselle työlle – ihminen, joka on kahleissa, ei voi luoda itseään taideteoksena vaan se edellyttää mahdollisuutta valita eri toiminnan vaihtoehtojen väliltä.

Mielestäni Fraserin esittämä kritiikin ongelmana on sen tukeutuminen sellaiseen poleemisuuteen, joka ei lopulta onnistu menemään Foucault'n yli. Se jumiutuu positioon, joka perustuu Foucault'n ja valistuksen väliselle vastakkainasettelulle eikä siten välttä sitä ”valistuksella kiristämistä” mitä Foucault itse pyrki karttamaan. Se ei lopulta onnistu muodostamaan mitään hedelmällistä dialogia Foucault'n kanssa vaan päättyy lopulta tilanteeseen, jossa Foucault on joko palautettava ”perinteiseen” humanistiseen valistuspositioon tai muussa tapauksessa hänen ajatuksillaan ei ole käyttöarvoa.<sup>26</sup> Toisaalta Fraser kuitenkin tuo esille tärkeän antinormatiivisuuteen liittyvän ongelman, joka sovelluttuna Foucault'n etiikkaa koskeviin kirjoituksiinsa voidaan muotoilla seuraavasti: Johtaako etiikan antinormatiivisuus viime kädessä kaikenlaisten toiminnalle asetettävien kriteerien katoamiseen ja toiminnan totaaliseen estetisoitumiseen? Voiko mikä tahansa transgressiivinen teko (esimerkiksi murha tai raiskaus) olla luonteeltaan eettinen? Onko etiikassa kyse politisoituneesta estetiikasta vaiko sittenkin estetisoituneesta politiikasta?

Foucault myöntää hyvin eksplisiittisesti, että mitään rajoittuneiden perspektiivien ulkopuolista ei voida saavuttaa. Tämä luonnollisesti johtaa tilanteeseen, jossa paikallisen kritiikin vaarana on sen määräytyminen sellaisten yleisten rakenteiden toimesta, jotka eivät

---

<sup>26</sup> Fraserin, kuten hänen esikuvanaan toimivan Jürgen Habermasin, Foucault-kritiikki vaikuttaa edelleenkin saavan kannattajia puolelleen. Esimerkiksi Richard Wolinin (2006) mukaan Foucault'n myöhäistuotannossa on kyseessä hänen kääntymisen antihumanistista humanismin kannattajaksi. Wolin väittää, että eräs todiste tästä on tieto-vallan-käsitteiden häviäminen Foucault'n myöhäistuotannossa Foucault'n huomion kiinnittyessä *Itsen* esteettiseen luomiseen (Wolinin tapa käyttää isoa kirjainta ei ole sattumaa) ja päättää artikkelinsa toivoen amerikkalaisen Foucault-tutkimuksen viimein jättävän kehoihin ja nautintoihin liittyvien transgressiivisten käytäntöjen tutkimuksen sikseen ja ottavan Foucault'n humanismista mallia. Kuten olen tässä työssä pyrkinyt osoittamaan, Wolinin tulkinta ei mielestäni ole kovinkaan uskottava.

ole tiedossa. Tieto ja kokemus historiallisista rajoista ovat aina rajoittuneita, minkä seurauksena niiden rajojen transgressioon pyrkivän eettisen työ on päättymätöntä. (WE, 316.) Tämän ei kuitenkaan hänen mukaansa tarvitse johtaa tilanteeseen, jossa kritiikiltä puuttuisi kaikenlainen systemaattisuus. Foucault korostaa kuinka hänen kritiikkinsä panoksena on pyrkimys ”irrottaa yksilöiden kyvyt valtasuhteiden intensivoitumisesta (emt., 317)”, toisin sanoen kritiikin tarkoituksena on laajentaa yksilöiden mahdollisuutta toimia valtasuhteissa ja vastustaa valtasuhteiden jähmettymistä herruuden tiloiksi. Tämä pitää sisällään ajatuksen myös sellaisten olemisen tapojen luomisesta, jotka pakenevat vallan aktuaalisia strategioita. Tästä mielestäni seuraa, että eettiselle toiminnalle voidaan asettaa joitain kriteerejä. Esimerkiksi tekoa, joka estää valtasuhteiden vapaan liikkeen, tuskin voidaan pitää est/eettisenä, sillä se riistää etiikkaan olennaisesti liittyvän vapauden mahdollisuuden. Huolimatta Foucault’n haluttomuudesta asettaa etiikalle mitään normatiivista pohjapiirrosta, etiikalla on kuitenkin selkeä poliittinen pyrkimys avata uusia toiminnan mahdollisuuden kenttiä. Tämä pyrkimys ei tähtää mihinkään utopiaan vaan perustuu kriittiselle asenteelle, halulle tulla hallituksi toisin. Tämä ei kuitenkaan tee Foucault’n eettistä projektia immuuniksi kritiikille, sillä viime kädessä hän ei anna tuolle halulle mitään muita kuin historiallisia perusteita. Toisaalta perusteiden kysymistä halulle olla vapaa voidaan mielestäni pitää jokseenkin reaktiivisena ajattelun muotona.

Etiikka kritiikin muotona ei myöskään viime kädessä estetisoi politiikkaa vaan politisoi estetiikan. Se ei perustu teatraaliseen erottautumiseen muista vaan pikemminkin oman elämän mahdollisuuksien tutkimiseen ja koettelemiseen. Kuten O’Leary on argumentoinut, etiikassa ei ole kyse pyrkimyksestä luoda jokin lopullinen tyyli vaan pikemminkin jatkuvasta prosessista. Toisin sanoen siinä ei ole kyse minkään muutosta vastustavan subjektiivisuuden luomisesta vaan jatkuvasta annettujen subjektiivisuuksien rajojen rikkomisesta. (O’Leary 2003, 131, 133.) Tämä voidaan mielestäni ymmärtää myös genealogian kautta. Mikäli subjektiivisuuksissa on kyse tavoista, joilla virtuaaliset erot järjestäytyvät ykseyksiksi, on eettisen työn tarkoituksena mahdollistaa elämä, jossa nuo järjestymisen tavat ovat jatkuvan tietoisien muokkauksen kohteena. Subjektiivisuuksissa, jotka pyrkivät vastustamaan muutosta on kyse juuri niistä fasistisen olemisen tavoista, jotka ovat nimenomaan eettisen kritiikin kohteena, eivätkä sen sisältämän työn tavoitteina.

Mielestäni Foucault näkemys kritiikistä nykyisyyden rajojen jatkuvana kyseenalaistamisena tulee ottaa vakavasti ja kääntää kysymykseksi siitä, missä määrin

Foucault'n itsensä esittämä nykyisyyden ontologia ei enää ole oman nykyisyytemme ontologiaa. Eräänä mahdollisena lähtökohtana Foucault'n peilaamiseen nykyhetkeä vasten voidaan pitää Deleuzen ajatusta kontrolliyhteiskunnasta. Deleuzen mukaan nykyisyyttämme luonnehtii siirtymä kurinpidollisista yhteiskunnista kontrolleihin perustuvaan yhteiskuntaan. Siinä, missä kurinpito pitää sisällään ajatuksen yhdestä suljetusta tilasta (perhe, koulu, armeija, tehdas) toiseen liikkuvasta yksilöstä ja jatkuvasta uudelleenaloittamisesta ("et ole enää kotona"), on kontrollissa kysymys näiden erillisten tilojen kriisiytymisestä ja avautumisesta kontrollille, jonka lähtökohtana ei ole yksittäinen tila vaan avoimien tilojen muodostama rihmasto. Kontrollissa on kyse vallasta, joka ei perustu toisistaan erillisten suljettujen tilojen käyttämiseen eräänlaisina muotteina, jotka tuottavat tietynlaisia subjekteja vaan eräänlaisesta virrasta, joka operoi samanaikaisesti eri taajuuksilla – ja mikä olennaista, kontrollin toimintatapa ei perustu pakottamiseen mihinkään jäykkään muottiin vaan pikemminkin eräänlaisten vaihteluvälien sensitiiviseen ohjaamiseen:

Erilaiset internaatit ("eriöt") tai eristämisen tilat, joiden läpi yksilö kulkee, ovat itsenäisiä muuttujia: niissä oletetaan, että joka kerta aloitetaan nollassa, ja näille tiloille on olemassa yhteinen kieli, mutta se on analoginen. Erilaiset kontrollaatit sitä vastoin ovat erottumattomia muuttujia. Ne muodostavat järjestelmän muuttuvalle geometrialle, joka on kieleltään numeerinen/digitaalinen (mikä ei välttämättä tarkoita binaarinen). Suljetut tilat ovat muotteja, erityisiä valumuotteja, kun taas kontrollin tilat ovat modulaatiota, kuin itsestään hajoava valumuotti, joka muuttuu jatkuvasti, yhdestä hetkestä toiseen, tai kuin seula, jonka verkon silmät eroavat vyöhykkeeltä toiselle. (Deleuze 2005, 120.)

Suljettujen tilojen avautumisessa on kyseessä instituutioiden kriisi ja niiden vähittäinen avautuminen. Kurinpidollisessa yhteiskunnassa tehtaan pyrkimyksenä oli voimien keskittäminen mahdollisimman korkeaan tasapainopisteeseen suhteessa tuotantoon ja mahdollisimman alhaiseen suhteessa palkkoihin. Kontrolliyhteiskunnassa tehdas kuitenkin korvautuu yrityksellä, jonka toimintatapana on kaikkien palkkojen ottaminen modulaation kohteeksi kannustinjärjestelmän avulla. Mikäli tehdas mahdollisti yhtäältä yksilöiden kokoamiseen työtätekeväksi massaksi ja toisaalta heidän järjestäytymiselle kollektiiviseksi vastarinnaksi, on yrityksessä kyse jatkuvasta kilpailusta, joka hajottaa ja halkaisee yksilöt sisältäpäin Lyhyesti sanottuna, kontrollit tuottavat yksilöiden sijaan "dividuaaleja". (Eml., 121–122.) Erona kuriin on ennen kaikkea se, että kontrolli ei keskity ruumiin pakottamiseen vaan pikemminkin hengen haltuunottoon sen liikkeen tilassa, toisin sanoen



kontrollit ovat modulaatiota, joka kohdistuu yksilön ohjautuvuuteen avoimessa kentässä. Sama näkyy myös kouluinstituution muutoksessa. Kuriyhteiskunnan koulu on tehtaasta erillinen yksikkö, jossa ”jokaista yksilöä verrataan muihin hänen henkilökohtaisten ominaisuuksiensa perusteella ja samalla häntä pyritään kasvattamaan tai ojentamaan, luokittelemaan, vakioimaan (T&R, 261).” Kontrolliyhteiskunnassa koulun korvautuu jatkuvalla koulutuksella ja hierarkkisiin sarjoihin asettamisen sijaan koulutus ottaa käyttöön jatkuvan modulaation, joka tiivistyy elinikäisen oppimisen ihanteeseen, jossa kukaan ei ole koskaan valmis. (Deleuze 2005, 121.)

Jussi Vähämäen mukaan kontrolleissa on kyse vallasta, joka ei enää kohdistu suoraan toimintaan vaan pikemminkin sen mahdollisuuksiin (Vähämäki 2005, 12). Toisin kuin kuri, kontrolli ei perustu jaolle poikkeavan ja normaalin välillä eikä se tee eroa sisäisen tai ulkoisen välillä. Tämä huomio on mielenkiintoinen, sillä se lähentää kontrollin käsitettä aiemmin tässä työssä käsittelemääni turvallisuuteen, jota Foucault kuvaa nimenomaan toiminnan mahdollisuuksiin kohdistuvaksi jatkuvaksi muokkaukseksi. Niin kontrollissa kuin turvallisuudessa on molemmissa kyseessä vallan muoto, joka ei enää perustu ulkopuolen sulkemiselle vaan pikemminkin sisä- ja ulkopuolen välisen eron häivyttämiseksi. Toisin sanoen, siinä missä kuri on valtaa joka jakaa toiminnan joko pakolliseen tai kiellettyyn, on kontrollissa kyse vallasta, joka pyrkii hallinnoimaan vapautta. Se ei tarkkaile ja rankaise yksittäisiä pelaajia, vaan varioi sääntöjä, jotka määrittävät pelaajien liikettä. Kuri on toimiakseen suljettava pois ulkopuoli ja virtuaalisuus, kontrolli ei puolestaan voi toimia ilman sitä, sitä viime kädessä sen pyrkimys on hallinnoida virtuaalisuutta.

Deleuzen ajatusten Foucault’lle esittämä haaste koskee viime kädessä sitä, missä määrin Foucault’n paikallistamat vallan muodot ovat edelleen aktuaalisia. Tämä kysymys on samalla kysymys vastarinnasta. Deleuzen (2005, 119) mukaan ei ole aihetta pelkoon eikä toivoon vaan on sen sijaan etsittävä uusia aseita, toisin sanoen kehitettävä sellaisia käsitteellisiä malleja, jotka kykenevät tavoittamaan nykyisyyden ja puhkomaan siihen pakolinjoja. Tarkoittaako tämä Foucault’n hylkäämistä? Ovatko Foucault’n ajatukset viime kädessä kykenemättömiä tarjoamaan mitään kumouksellista potentiaalia? Puhuuko Foucault’n nykyhetken sijaan lopulta eilisestä? Mikä on Foucault’n käyttöarvo preesensissä, hetkessä jota hän itse piti arvokkaimpana?

Mielestäni Deleuzen näkemys siirtymästä kurista kontrolliin on tärkeä, sillä siinä on kyse pyrkimyksestä viedä eteenpäin Foucault'n aloittamaa projektia. Se kuitenkin keskittyy pelkästään Foucault'n kurinpitoa koskeviin kommentteihin eikä lainkaan tarkastele aiemmin esille tuomaani Foucault'n turvallisuudeksi kutsumaa vallankäyttöä, joka perustuu kontrollien tavoin toiminnan mahdollisuuksien hallinnoimiselle. Tämän johdosta mielestäni tarkastelemisen arvoisena ongelmana voitaisiinkin pitää turvallisuuden mekanismien tarkastelua suhteessa kontrolleihin. Mikäli Deleuzen ajatus kontrollista otetaan vakavissaan, ei se mielestäni tarkoita kuitenkaan Foucault'n hylkäämistä epäajankohtaisena vaan pikemminkin päinvastoin, Foucault'n analyysit turvallisuuden mekanismeista sekä liberalismien synnystä muodostavat mielestäni hedelmällisen lähtökohdan kontrollien sääntöjen ymmärtämiselle.

Deleuzen analyysin etuna Foucault'n turvallisuutta koskeville pohdintoille voidaan mielestäni sen tapaa asettaa kapitalismi kontrollien subjektiksi. Tämä tulee selkeästi esille Deleuzen puhuessa yrityksestä muotona, joka muodostaa kytkentöjä kriisiytyvien instituutioiden kanssa. Vaikka Foucault'n omat analyysit ovatkin huomattavasti monitahoisempia hänen kieltäytyessä postuloimasta vallalle mitään viimekätistä subjektia, on Deleuzen yksinkertaisemman lähestymistavan etuna sen helpompi soveltuvuus paikallisten kamppailuiden teoreettiseksi työkaluksi. Lisäksi se mielestäni avaa uusia kysymyksenasetteluja koskien Foucault'n etiikkaa. Foucault itse kytki etiikkansa erityisesti seksuaalisten vähemmistöjen kamppailuun omasta elämäntavastaan, mutta – väheksymättä laisinkaan näiden kamppailujen tärkeyttä – näkemykseni mukaan etiikan käyttöarvo voidaan kytkeä myös muihinkin kysymyksiin, sillä siinä on viime kädessä kyseessä pyrkimys luoda vaihtoehtoja nykyisyydelle. Missä määrin on mahdollista luoda olemisen tapoja, jotka pakenevat palautusyrityksiä kontrolloituun aktualisuuteen?

Mikäli kontrolleissa on kyse elämän yleisten mahdollisuuksien asettumista hallinnoinnin kohteeksi, tarkoittaa se samalla elämän asettumista vastarinnan panokseksi. Elämä ei tarkoita tässä yhteydessä kuitenkaan pelkkiä biologisia prosesseja (biologian edustaessa tiettyä elämän haltuunottotapaa jo itsessään) vaan se ymmärtää myös eräänlaisena muovautumattomana materiana ja prosesseina, jotka asettuvat tiettyjen jatkuvasti vaihtuvien muottien alaiseksi. Koska Foucault'n etiikassa on kyse nimenomaan uusien esteettisten olemassaolon muotojen ja elämisen tapojen luomisesta, voidaan se ymmärtää elämän indeterminismin vapauttamisena sille asetetuista muoteista. Etiikan vitalisuus

piilee sen pyrkimyksessä mahdollistaa elämän virtuaalisuuden tavoittaminen sitä hallinnoivien muottien alta (Deleuze 2006, 77).

Foucault'lle etiikka tiivistyy kysymykseksi siitä ”miten minun on mahdollista elää?” eikä niinkään miten *meidän* tulisi elää. Etiikka kysyy millaisia ovat yhteiskunnassa immanentteina olevat olemisen tavat ja millaisia sietämättömiä elementtejä niihin sisältyy, mutta Foucault vaikuttaa supistavan tämän kysymyksen ensisijaisesti yksilöä itseään koskevaksi. Tätä individualismia voidaan samalla pitää myös yhtenä hänen etiikkansa jokseenkin ongelmallisista kohdista. Esimerkiksi Johanna Oksala pitää Foucault'n etiikan ongelmallisena kohtana nimenomaan Toisen sivuuttamista persoonana. Foucault kylläkin nostaa esiin kysymyksen etiikasta, joka voisi ottaa huomioon Toisen nautinnon, mutta hän ei kuitenkaan lopulta esitä tähän mitään vastausta. (Oksala 2002, 263–264; GE, 258.) Lisäksi Foucault kehottaa luomaan uusia olemisen tapoja tavalla, joka problematisoi tukeutumiset kollektiivisiin identiteetteihin oikeuksien luonnollisena perustana. Onko oman elämän suhteen tehtävä askeettinen työ lopulta sokeaa toisen elämälle ja yhdessä toimimiselle?

Vaikka Foucault vaikuttaakin päätyvän melko yksinäiseen positioon, olisi kuitenkin mielestäni liioiteltua väittää hänen sivuuttavan täysin yhdessä toimimisen. Ensinnäkin hänen etiikkansa ei perustu millekään egoismille, olemisen estetiikassa ei ole kyse erottautumisesta (*distinction*), vaan pyrkimyksestä palauttaa olemisen aktuaalisuus virtuaalisuuteen ja luoda siten uusia ei-fasistisia olemassaolon muotoja, jotka eivät perustu erojen repression. Lisäksi siihen liittyy kriittinen pyrkimys luoda tilanteita mahdollisuuksia nykyisyyden tekemiseen tapahtumaksi, jossa eettinen työ itsensä suhteen olisi avoinna mahdollisimman monille. Lisäksi, kuten Fraserin yhteydessä esitin, Foucault'n ajatukset eivät muodosta myöskään estettä kollektiivisten identiteettien käyttämiselle. Lopuksi voidaan vielä todeta, että etiikkaan sisältyvä kritiikki on pyrkimystä paikallistaa mahdollisuuksia uusien kollektiivisten yhteenliittymien luomiseen. Tämän taustalla on nykyisyyden problematisaatio, toisin sanoen sen aktuaalisten muotojen palauttaminen virtuaalisuuteen genealogisen analyysin keinoin. Nykyisyyden problematisaatio pyrkii halvaannuttamaan nykyisyyden ja samalla avaamaan siihen sisältyviä mahdollisuuksia. Tämä ei tarkoita uusien toiminnan tapojen löytämistä, vaan niiden luomista. Samalla se avaa mahdollisuuden uudenlaisten yhteisöllisyyden muotojen mahdollistamiseen:

Ongelmana on päättää onko sopivampaa sijoittaa itsensä osaksi ”meitä” ilmaistakseen tunnustamansa periaatteet ja hyväksymänsä arvot vai olisiko sen sijaan välttämätöntä mahdollistaa tulevaisuudessa tapahtuva ”meidän” muotoutuminen keskittymällä itse kysymyksenasetteluun. Minusta näyttää siltä, että ”me” emme edellä kysymystä vaan siinä voi olla kyseessä pelkästään väistämättä hetkellinen tulos uusien käsitteiden tehdystä kysymyksenasettelusta. (PPP, 115, käännös AS.)

Tämä on kuitenkin piirre Foucault’n etiikassa, joka jää hieman kesken. Foucault puhuu toisen huomioon ottavien nautintojen luomisen tärkeydestä, mutta ei juurikaan kehittele ajatustaan pidemmälle. Tämä juonne kuitenkin on mielestäni syvemmän tutkimisen arvoinen ja sitä voidaan tarkastella yleisenä kysymyksenä siitä, missä määrin sellainen uusien yhteisöllisten olemassaolon muotojen luominen on mahdollista, joka ei tukeudu mihinkään annettuun identiteettiin vaan ottaa lähtökohdakseen moninaisuuden. Kyseessä ei ole niinkään vastauksen hakeminen vaan pikemminkin sellaisen ongelman luominen, nykyisyyden problematisaatio tavalla, joka mahdollistaa nykyisyyteen tyhjiöitä synnyttävien tapahtumien ilmaantumisen.

Foucault’n etiikassa on viime kädessä kysymys kieltäytymisestä annetuista elämisen muodoista ja aktiivisesta pyrkimyksestä luoda uusia mahdollisuuksia ja muotoja dispositiivien haltuunottoyrityksiä pakenevalle tulemiselle. Siihen sisältyvä deleuzelainen vire muodostaa mielestäni hedelmällisen lähtökohdan uusien, nykyisyydelle radikaalisti vieraiden, subjektiivisuuksien kuvittelemiseen. Tämän huomioiminen edellyttää kuitenkin irtaantumista Foucault’n tavasta käsittää ontologia olennaisesti identiteetteihin perustuvana ja lähentymistä deleuzelaiseen erojen ontologiaan. Huolimatta siitä, että erojen ontologian sovittaminen Foucault’n pirtaan voi tapahtua parhaimmillaankin ainoastaan väkivaltaisesti, avaa se mielestäni uusia mielenkiintoisia mahdollisuuksia eettisen työn käsitteelle. Mikäli vallan kohteena on yhä enenevässä määrin vapauden virtuaalinen kenttä, on etiikka tuon kentän mobilisoimista jatkuvaksi kritiikiksi, jonka kohteena on yhteiskunnassa immanentteina olevien elämisen tapojen köyhyys. Tämä kritiikki sekä pyrkimys tavoittaa elämä sen tapahtumisen virtuaalisuudessa voisi tuskin olla vähemmän ajankohtaista aikana, jota leimaa niin mahdollisen katoaminen kuin sen aiheuttama tukehtumisen tunne.

## LÄHTEET

**Agamben, Giorgio** (2004). "Life, A Work of Art Without an Author: The State of Exception, the Administration of Disorder and Private Life". [online] *German Law Journal* 5 (5). Saatavilla [www-muodossa](http://www.muodossa.com):

<http://www.germanlawjournal.com/article.php?id=437> [18.9.2007]

**Baudrillard, Jean** (1977). *Oublier Foucault*. Galilée, Paris.

**Burke, Peter** (1991). "History of Events and the Revival of Narrative." Teoksessa *New Perspectives on Historical Writing*. Toim. Peter Burke. Polity Press, Cambridge.

**Butler, Judith** (1990). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, New York.

**Butler, Judith** (1993). *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. Routledge, London.

**Colwell, C** (1997). "Deleuze and Foucault: Series, Event, Genealogy." [online] *Theory & Event* (1) 2. Saatavilla [www-muodossa](http://www.muodossa.com):

[http://muse.jhu.edu/journals/theory\\_and\\_event/v001/1.2colwell.html](http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v001/1.2colwell.html) [viitattu 17.11.2006]

**Davidson, Arnold I** (2006). "Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought." Teoksessa *The Cambridge Companion to Foucault. Second Edition*. Toim. Gary Gutting. Cambridge University Press, New York.

**Deleuze, Gilles** (1991). *Bergsonism*. Käänt. Hugh Tomlison ja Barbara Habberjam. Zone Books, New York.

(Alkuteos: *Le Bergsonisme*. Presses Universitaires de France, Paris, 1966.)

**Deleuze, Gilles** (1997). "Desire and Pleasure". Teoksessa *Foucault and His Interlocutors*. Toim. Arnold I. Davidson. University of Chicago Press, Chicago, 1997, 183–192.

**Deleuze, Gilles** (2006). *Foucault*. Käänt. Seán Hand. Continuum, London.

(Alkuteos: *Foucault*. Les Éditions de Minuit, Paris 1986.)

**Deleuze, Gilles** (2005). *Haastatteluja*. Suom. Anna Helle, Vappu Helmisaari, Janne Porttikivi ja Jussi Vähämäki. Tutkijaliitto, Helsinki.

**Deleuze, Gilles** (1995). *Negotiations*. Columbia University Press, New York.

(Alkuteos: *Pourparlers*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1990.)

**Deleuze, Gilles & Guattari, Félix** (2000). *Anti-Oedipus. Capitalism & Schizophrenia*. Käänt. Robert Hurley, Mark Seem ja Helen R. Laie. The Athlone Press, London.

(Alkuteos: *L'Anti-Oedipe*. Les Editions de Minuit, Paris, 1972)

- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix** (2003). *A Thousand Plateaus. Capitalism & Schizophrenia*. Käänt. Brian Massumi. Continuum, London.  
(Alkuteos: *Mille Plateaux*. Les Editions de Minuit, Paris)
- Dreyfus, Hubert & Rabinow, Paul** (1982) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. The Harvester Press, Brighton.
- Fraser, Nancy** (1989). *Unruly Practises. Power, Discourse and gender in Contemporary Social Theory*. Polity Press, Cambridge.
- Fraser, Nancy** (1997). "Equality, Difference and Democracy: Recent Feminist Debates in the United States." Teoksessa *Feminism and the New Democracy*. Toim. Jody Dean. Sage, London.
- Koivusalo, Markku** (2005). "Elämän hallitseminen. Kristillisestä tottelevaisuudesta laskelmoiviin taloussubjekteihin." *Tiede & Edistys* 4 (30), 355–380.
- Kusch, Martin** (1994). *Tiedon kentät ja kerrostumat*. Pohjoinen, Oulu.  
(Alkuteos: *Foucault's Strata and Fields. An Investigation into Archeological and Genealogical Science Studies*. Kluwer, Dordrecht 1993.)
- Le Roy Ladurie, Emmanuel** (1979) *The Territory of the Historian*. Käänt. Ben ja Siân Reynolds. The Harvester Press, Hassocks.  
(Alkuteos: *Le territoire de l'historien*. Gallimard 1973.)
- Luoto, Sami** (2001). *Valtaverkko. Michel Foucault'n myöhäiskausi ja kasvatusfilosofia*. Pro gradu –tutkielma, Jyväskylän yliopisto.
- Macey, David** (1993). *The Lives of Michel Foucault*. Hutchinson Press, London.
- May, Todd** (2005). *Gilles Deleuze. An Introduction*. Cambridge University Press, New York.
- Nietzsche, Friedrich** (1969). *Moraalin alkuperästä*. Suom. J.A. Hollo. Otava, Helsinki.  
(Alkuteos: *Zur Genealogie der Moral*, 1887.)
- Nietzsche, Friedrich** (1972). *Iloinen tie*. Suom. J.A. Hollo. Otava, Helsinki.  
(Alkuteos: *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882.)
- O'Farrell, Claire** (1989). *Foucault. Historian or Philosopher?* The Macmillan Press, London.
- O'Leary, Timothy** (2002). *Foucault and the Art of Ethics*. Continuum, London.
- Ojakangas, Mika** (1999). "Fasismien paluu?" *Tiede & edistys*. 1 (24), 66–67.
- Ojakangas, Mika** (2003). "Michel Foucault, yksinkertaisesti nietzscheläinen." Esipuhe teoksessa Michel Foucault (2003): *Foucault/Nietzsche*. Toim. Mika Ojakangas, Antti Kuparinen ja Merja Hintsa. Suom. Jussi Vähämäki. Tutkijaliitto, Helsinki.

- Oksala, Johanna** (2002). *Freedom in the Philosophy of Foucault*. Philosophical Studies from the University of Helsinki.
- Peltokoski, Jukka** (2005). *Identiteeteistä sommitelmiin* [online]. Saatavilla www-muodossa: <http://megafoni.kulma.net/index.php?art=290&am=1> [17.9.2007].
- Pere, Mauno** (1999). "Minuusteknologi: Foucault'n kolmas vaihe". *Tiede & edistys*. 1 (24), 64–65.
- Prado, C. G.** (2000). *Starting with Foucault. An Introduction to Genealogy*. Westview Press, Oxford.
- Pulkkinen, Tuija** (2003). *Postmoderni politiikan filosofia*. 2. painos. Gaudeamus, Helsinki.
- Rahkola, Juuso** (2003). *Tiedon alkuperästä. Friedrich Nietzschen naturalistinen epistemologia*. Kampus kustannus, Jyväskylä.
- Robinson, Keith** (2003). "The Passion and the Pleasure. Foucault's Art of Not Being Oneself." *Theory, Culture & Society* 20(2), 119–144.
- Rouse, Joseph.** (2006). "Power/Knowledge." Teoksessa *The Cambridge Companion to Foucault. Second Edition*. Toim. Gary Gutting. Cambridge University Press, New York.
- Seppä, Anita.** (2003). *The Aesthetic Subject. Exploring the Usefulness of Foucauldian tools in Feminism*. Yliopistopaino, Helsinki.
- Thompson, Kevin** (2003). "Forms of Resistance. Foucault on Tactical Reversal and Self-Formation." *Continental Philosophy Review* 36 (2), 113–138.
- Tuhkanen, Mikko** (2005). "Judith Butler, Gilles Deleuze ja tulemisen kysymys." *Naistutkimus* 18 (2), 4–14.
- Vähämäki, Jussi** (2005). Esipuhe teoksessa Gilles Deleuze (2005): *Haastatteluja*. Suom. Anna Helle, Vappu Helmisaari, Janne Porttikivi ja Jussi Vähämäki. Tutkijaliitto, Helsinki.
- Wolin, Richard** (2006). "Foucault the Neohumanist?" [online] *The Chronicle Review* 53 (2). Saatavilla www-muodossa: <http://chronicle.com/temp/reprint.php?id=k7jgcs3s0cv7rw48sr0hl65xzsnfv17d> [17.9.2007]