

**Sami Luoto:**

# **Valtaverkko**

**-Michel Foucault'n myöhäiskausi ja kasvatustieteiden filosofia-**

Jyväskylän Yliopisto  
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos  
Filosofia  
Pro gradu -tutkielma  
Ohjaaja Rauno Huttunen  
Kesäkuu 2001

## Valtaverkko; Michel Foucault'n myöhäiskausi ja kasvatustilfilosofia

Tekijä: Sami Luoto

Ohjaaja: Rauno Huttunen

Filosofia

Kesäkuu 2001

Jyväskylän yliopisto

136 sivua

---

Tutkielma käsittelee ranskalaisen filosofi-sosiologin Michel Foucault'n (1926-1984) myöhäiskauden kasvatustilfilosofiaa implikaatioita. Tutkielmassa on kaksi pääkysymystä: (a) Mihin viittaa käsite "valta" Foucault'n myöhäiskauden filosofiassa? (b) Ovatko työssä käsiteltävät Foucault'ta hyödyntävät kasvatustilfilosofit foucault'laisia?

Tutkielmassa argumentoidaan, että Foucault'n tapa käyttää käsitettä "valta" vuoden 1971 jälkeen, voidaan jakaa kolmeen erilliseen osa-alueeseen. Alueet nimetään genealogiseksi positioksi, diskursiiviseksi positioksi ja subjektipositioksi. Genealogia on metodi, jolla pyritään selvittämään, miksi käytetyt käsitteet ja kategoriat ovat juuri ne, mitkä ne tiettyssä sosiaali-historiallisessa viitekehysessä ovat. Ontologisena taustaoletuksena on, että esidiskursiiviseen todellisuuteen ei ole väylää. Diskursiivinen positio viittaa jo rakentuneen diskurssin faktiseen käyttöön tiettyssä viitekehysessä. Ihmiset tuottavat todellisuutta liittämällä aistiärsyksiin genealogian konstruoimia kategorioita. Toisaalta diskurssilla pyritään saavuttamaan strategisia asemia. Subjektipositio viittaa yksilön reflektiiviseen vapauteen analysoida totuusdiskurssien ja representaatioidensa välistä suhdetta. Yleisellä tasolla tutkielmassa argumentoidaan, että valta esiintyy vain ja ainoastaan ei-isomorfisten suhteiden kautta. Valta on tilanne- ja kontekstisidonnaista. Tieteentilfilosofisella tasolla argumentoidaan irrealisen (anti-realistisen) konstruktivismiin puolesta. Tuija Pulkkinen tulkintaa foucault'laisesta vallasta vastustetaan ja Martin Kuschin tulkintaa kannatetaan.

Tutkielmassa väitetään, että Stanley Aronowitz, Henry Giroux, James Marshall, Tapio Puolimatka ja Sari Husa eivät ole foucault'laisia kasvatustilfilosofia. He pyrkivät Foucault'n avulla saamaan omalle totuusdiskurssilleen strategisen ylivallan. He eivät myöskään tunne Foucault'n primäärilähteitä riittävän hyvin. Jennifer M. Gore, Kenneth Wain, Neil Postman, Jerome Bruner ja David E. Cooper ovat foucault'laisia kasvatustilfilosofia. Tutkielman epiloggissa yhdistetään foucault'laisen kasvatustilfilosofian argumentteja primäärilähteisiin, ja esitetään alustava ehdotus foucault'laisen kasvatustilfilosofian luonteesta. Tutkielmassa puolustetaan ontologista näkemystä nimeltä viitekehysrelativismi.

Tutkielman primäärilähteinä ovat olleet seuraavat teokset: Michel Foucault: essential works of Foucault 1954-1984. Vol 1. Ethics, subjectivity and truth (toim. Rabinow 1997). Michel Foucault: essential works of Foucault 1954-1984. Vol 2. Aesthetics, method and epistemology (toim. Faubion 1998). Michel Foucault: essential works of Foucault 1954-1984. Vol 3. Power (toim. Faubion 2000). Power/Knowledge (toim. Gordon 1980). Politics, Philosophy, Culture: interviews and other writings 1977-1984 (toim. Kritzman 1988). Tarkkailla ja Rangaista (Foucault 1980,2000). Seksuaalisuuden Historia (Foucault 1998).

---

Avainsanat:

Filosofia, Kasvatus, Kasvatustilfilosofia, Foucault, Valta, Genealogia, Valtaverkko, Narratiivisuus, Diskurssi, Performatiivisuus, Resistanssi.

## Sisällysluettelo:

<b>1. Johdanto</b> .....	3
<b>2. Foucault'n valtateoria</b> .....	9
2.1. Liberaali käsitys vallasta.....	9
2.2. Käsite "valta" Foucault'n filosofiassa.....	12
2.3. Foucault'n eksplisiittinen diskurssi vallan käsitteestä.....	14
2.4. Onko valta olioiden välinen suhde, yleinen voima, vai kenties molempia?.....	16
2.5. Valtaverkostot .....	27
<b>3. Foucault'n tietoteoria ja metodologiset positiot</b> .....	34
3.1. Diskursiivisen ja esidiskursiivisen suhde.....	34
3.2. Objektivistista ei ole.....	37
3.3. Kolme mahdollista tutkimuslinjaa ja teoreettiset siirtymät.....	38
3.4. Minä, nyt ja tässä; kokemus ja teknologioiden neljä eri muotoa.....	48
<b>4. Miten valtasuhteet manifestoituvat? (genealoginen positio)</b> .....	52
4.1. Jakavat käytännöt: tila, aika, ruumis ja temporaalisuus.....	52
4.2. Dokumentointi ja tuottava valta.....	56
<b>5. Todellisuuden narratiivinen rakentuminen ( diskursiivinen positio)</b> .....	62
5.1. Repressiohypoteesin kumous ja diskurssia rajoittavat säännöt.....	62
5.2. Jerome Bruner kohtaa Foucault'n irrealisen konstruktivismiin.....	65
5.3. Neil Postman ja David E. Cooper todellisuuden narratiivisesta rakentumisesta.....	67
5.4. Daniel C. Dennetin heterofenomenologinen menetelmä.....	70
5.5. Performatiivisuus.....	72
<b>6. Yksilön suhde itseensä valtaverkoston sisällä ( subjektipositio)</b> .....	78
6.1. Etiikan tilannesidonnaisuus teoksissa " <i>Nautintojen käyttö</i> " ja " <i>Huoli itsestä</i> ".....	78
6.2. Epictetus ja representaatioiden kontrolli, Seneca ja kuoleman meditointi.....	82
6.3. Miksi juuri kreikkalais-roomalainen kulttuuri?.....	85
6.4. Yhteenvedo subjektipositiosta.....	87
<b>7. Valtaverkoston muuntaminen</b> .....	90
7.1. Resistanssi.....	92
7.2. Foucault'n kritiikki.....	92
7.3. Maskinaamainen filosofi.....	97
<b>8. Kasvatuksen valtaverkostot; Foucault'n strateginen lukutapa</b> .....	101
8.1. James D. Marshall ja autonomisuuden kritiikki.....	101
8.2. Stanley Aronowitz ja Henry A. Giroux .....	106
8.3. Jennifer M. Goren kritiikki .....	109
8.4. Tapio Puolimatka ja Sari Husa .....	115
<b>9. Epilogi. Valtaverkostokasvatus; foucault'lainen kasvatusfilosofia</b> .....	121
<b>Lähteet</b> .....	128

# 1. Johdanto

"Asioiden historiallisen kontingenssin ymmärtäminen ei ole ikinä haitallista." (Foucault 1997c: 154)

Tämä työ käsittelee Michel Foucault'n (1926-1984) myöhäiskauden ja kasvatustilafilosofian suhdetta. Tutkimuksessa luodaan yksityiskohtaisella primäärilähteiden avulla uusi tulkinta käsitteen "valta" merkityksestä Foucault'n tieteenfilosofiassa. Esitän vallan ilmenevän suhteiden kautta ja olevan tilanne- ja kontekstisidonnaista. Erittelen Foucault'n filosofiasta kolme metodologista positiota, jotka nimeän genealogiseksi-, diskursiiviseksi- ja subjektipositioksi. Esittelen positioiden ilmenemisen yksityiskohtaisesti. Analysoin työssäni anglo-amerikkalaisia ja suomalaisia puheenvuoroja Foucault'n ja kasvatustilafilosofian suhdetta käsittelevään metakeskusteluun. Lopuksi vastaan kysymykseen siitä, millainen voisi olla "foucault'lainen" kasvatustilafilosofia.

Foucault'n myöhäiskauden voidaan katsoa alkaneen luentosarjoista ja seminaareista, joita hän piti vuodesta 1971 alkaen *Collège de France* ja vuodesta 1979 myös Yhdysvalloissa. (Helén 1998: 495.) Tähän myöhäiskauteen liittyy olennaisesti tieteenfilosofinen käsite "genealogia". Martin Kuschin mukaan Foucault'n genealogisissa kirjoituksissa päähuomio siirtyy uuden tyyppisten yksiköiden ja prosessien sarjojen määrittämiseen. Tällaisia yksiköitä ja sarjoja ovat valtamekanismit, valtaverkostot, intressit, poissulkemisen ja kiellon järjestelmät ja pakkolaitokset. (Kusch 1993: 97.) Listaani tulisi mielestäni lisätä ainakin valtasuhteet, reflektioivan subjektin ja totuusdiskurssien välinen suhde, etiikka, resistanssi ja kritiikki. Nämä teemat ovat selkeästi esillä Foucault'n myöhäiskauden kirjoituksissa. Aihetta voidaan pitää haastavana, koska Foucault ei ensisijaisesti ollut kasvatustilafilosofi siinä merkityksessä kuin esim. John Dewey oli. Itse asiassa Foucault ei kirjoittanut kasvatustilafilosofiasta juuri mitään, lukuun ottamatta muutamia esimerkkejä, joissa hän karakterisoi tietovallan manifestoitumista kasvatustilafilosofisissa instituutioissa.

Minkä tahansa filosofisen rakennelman implikaatiota kasvatukseen kuitenkin voi tutkia. Urpo Harva on muistuttanut meitä kirjansa "*Systemaattinen kasvatustiede*" loppupuolella seuraavasti: "Ei ole pragmatismia, vaan terveen ajattelun merkki, jos otaksutaan, että filosofisessa järjestelmässä täytyy olla aukko tai ajatusvirhe, jos sen käytöllinen soveltaminen, siis myös sen käyttö kasvatuksen alalla, ei missään suhteessa käy päinsä." (Grunwald, Urpo Harvan sit. 1963: 178). Foucault'n suhteen implikaatioiden tutkiminen on mielestäni mielekästä, koska hänen keskeisin käsitteensä "valta", sekä tiedon rakentuneisuuden, subjektin konstituoinen ja diskurssin strategisen ulottuvuuden teemat ovat selkeästi kasvatusfilosofisia.

Normatiivisuutta Foucault'n teksteistä ei löydy, mikä on sinänsä hyvin johdonmukainen muotokieli suhteessa hänen kannattamaansa konstruktivismiin ja relativismiin. Vastakohta yleiseen kasvatusfilosofiseen muotokieleeseen on ilmiselvää; on hyvin vaikea kirjoittaa kasvatuksesta yhtään mitään, ottamatta kantaa siihen mikä on kasvatusprosessissa olennaista, joten normatiivisuus on usein vähintäänkin implisiittisesti läsnä. Tästä huolimatta on Foucault'n teksteistä kuitenkin löydettävissä neuvoa antava ääni. Tämä ei ole normatiivisuutta, jossa ihmisen käsketään toimia tietyllä tavalla, eikä se ole filosofiaa, jossa tiettyjä arvoja ja elämänmuotoja asetettaisiin muita korkeammalle jalustalle. Kyseessä on samanlainen ääni, jolla ystävät neuvovat ja konsultoivat toisiaan ongelmistaan. Tiivistäen tämän voisi muotoilla siten, että kyseessä on neuvo, ei ohje. Muotokieli on ennemminkin tyyliä "oletko ikinä ajatellut, että asia voisi olla näin" kuin muotoa "sinun pitäisi ymmärtää, että asia on näin".

Suomalaisia tekstejä Foucault'n ja kasvatusfilosofian suhteesta on ilmestynyt hyvin vähän. Suuremmista tutkimuksista voidaan mainita Saila Anttonen (1998) väitöskirja "*Valta, moraalit ja yhteiskunnallishistoriallinen oppiminen*". Teoksessa Anttonen käsittelee kriittisen koulukunnan - etenkin Habermasin - kasvatusfilosofisia implikaatioita ja yhdistää tähän Foucault'ta ja Lyotardia. Pirjo Nuutinen on (1994) tehnyt lisensoitettua otsikolla "*Lapsesta Subjektiksi. Tutkimus vallasta ja kasvatuksesta*". Mika Ojakankaan väitöskirja (1997) "*Lapsuus ja Auktoriteetti. Pedagogisen vallan historia Snellmanista Koskenniemeen*" käyttää hyvin paljon samanlaista otetta kuin Foucault genealogiassaan, vaikka teos sisältääkin erittäin vähän suoria viittauksia Foucault'hon. Suomessa ilmestyneistä Foucault'n ja kasvatuksen

suhdetta käsittelevistä artikkeleista monipuolisin on Sari Husan (1999) kirjoittama luku teokseen "*Kasvatussosiologian teoreetikoita*". Yksittäisiä Foucault viitteitä löytyy ainakin Huttusen (1999) ja Puolimatkan (1997, 1999) teoksista. Angloamerikkalaisista lehdistä lähteitä löytyy jo hivenen enemmän viitteitä. Esimerkiksi lehdet "*Educational Philosophy and Theory*", "*Studies on Philosophy and Education*" ja "*Journal of Philosophy of Education*" ovat melko päteviä keskustelufoorumeja. James Marshall on jossain määrin jopa "dominoanut" Foucault-kirjoittelua ja julkaissut aiheesta lukuisia artikkeleita (1995, 1996a, 1997, 1999). Artikkeleissa Marshall toteuttaa ensimmäisessä Foucault'n ja kasvatuksen suhdetta käsittelevässä kirjassa "*Foucault and Education: disciplines and knowledge*" (Ball toim. 1990) lanseeraamaansa teesiä, jonka mukaan "metodologinen imperatiivi on, että pitää tutkia modernin vallan esiintymistä moderneissa kouluissa" (Marshall: 1990a: 23).

Marshallin perspektiivi Foucault'hon on mielestäni sekä puutteellinen että kummallinen. Se on puutteellinen, koska siinä keskitytään Foucault'n valtavasta tuotannosta lähes yksinomaan teokseen "*Tarkkailla ja rangaista*" (Foucault 1980, 2000) ja osin trilogian "*Seksuaalisuuden historia*" ensimmäiseen volyymiin "*Tiedontahto*" (Foucault 1998a). Kummallinen se on siksi, että siinä Foucault'hon otetaan lukutapa, josta käyttäisin termiä "strateginen". Lukutavassa Foucault'ta käytetään instrumenttina jonkin olemassa olevan valtarakenteen kritisoimiseen. Usein jää epäselväksi, mitä kirjoittaja haluaa kritisoimansa rakenteen tilalle, sekä Foucault'ta työkalunaan käyttävän oma ontologinen positio. Tätä Foucault'n "ulkopuolelle" asettuvaa lukutapaa edustavat työssäni Marshallin lisäksi edellä mainitut Husa (1999), Puolimatka (1999) ja Aronowitz ja Giroux (1986).

Osoitan jatkossa, että esimerkiksi Puolimatka käyttää Foucault'ta täysin sulavasti kritiikin välineenä, vaikka asettuu ontologisissa ja epistemologisissa positioissaan täysin eripuolelle maailmankaikkeutta. Tietääkseni työni on ensimmäinen suomenkielinen Foucault'n ja kasvatustilanteen suhdetta käsittelevä teksti, jossa pyritään primäärilähteiden avulla vastaamaan kysymykseen "millainen voisi olla foucault'lainen kasvatustilanteen filosofia?" Muissa teksteissä Foucault'ta käytetään kasvatustilanteen argumentoinnin auktoriteettina siten, että kirjoittajan oma perspektiivi ei ole Foucault'n filosofian sisällä. Tällöin kyseessä ei voi olla foucault'lainen filosofia, koska "-laisuus"

tarkoittaa *uskollisuutta* primäärilähteille. Nähdäkseni ei voi olla hegeliläinen siteeraamalla yhtä fragmentaarisesti valittua Hegelin primäärilähdettä. Pitää tietää, mikä on se viitekehys, jonka sisällä kappale on.

Osoitan tässä työssä, että edellä mainittu lukutapa on seurausta siitä, että "vallan yleisyys näyttää olevan ongelma lähinnä niille, jotka haluavat poistaa vallan, koska he jatkavat sen näkemistä jotenkin pahaenteisenä, sen sijaan että he kannattaisivat Foucault'n käsitystä jonka mukaan 'yhteisö ilman valtasuhteita voi olla vain abstraktio'". (Gore 1998a: 248). Itse näkisin ongelman oleva myöskin konkreettisen tutkimustyön saralla; ei pidä väittää Foucault'n olleen yhtään mitään mieltä ainoastaan parin lähteen perusteella. Yhteisiä piirteitä Foucault'n strategiselle lukutavalle ovat kuitenkin seuraavat piirteet: (a) hutiloitu tieteenfilosofinen analyysi Foucault'n valtakäsityksestä, (b) vallan käsittäminen liberaalina käyttäjä-kohde suhteena ja omaisuutena, (c) vallan näkeminen ikävänä asiana ja (d) implisiittinen arvo-objektivismi ja normatiivisuus.

Otan tässä työssä siis kannan, jossa asetun Foucault'n filosofian sisälle. Yritän mennä Foucault'n ontologian ja epistemologian sisälle, ja katson mitä tästä seuraa suhteessa kasvatustieteenfilosofiaan. Jos maailma on sellainen kuin Foucault väittää sen olevan, niin mitä tästä seuraa suhteessa konkreettiseen toimintaan opettajana ja kasvattajana? Tätä aidosti foucault'laista positiota edustavat työssäni Jennifer M. Gore (1993, 1998) ja Kenneth Wain (1996). Tämän lisäksi osoitan, että Foucault-tutkimuksen ulkopuolelta tulevat David E. Cooper (1983), Neil Postman (1996) ja Jerome Bruner (1998) ovat itse asiassa paljon enemmän "foucault'laisia" kuin edellä mainitut strategisen lukutavan edustajat. Tieteenfilosofiset sympatiani ovat tässä työssä Martin Kuschin (1993) puolella.

Tieteenfilosofisella tasolla pyrin työssäni osoittamaan, että Foucault'n genealoginen kausi, noin vuodesta 1971 eteenpäin, piti sisällään kolme erilaista metodologista positiota. Foucault itse käytti näistä termiä "teoreettinen siirtymä." Nimitän näitä kolmea vaihtoehtoista tieteenfilosofista lähestymismallia genealogiseksi positioksi, diskursiiviseksi positioksi ja subjektipositioksi. Tästä seuraa se, että meillä on olemassa kolme erilaista kontekstia, missä sana *valta* esiintyy. Tällöin on mahdotonta yleistää

Foucault'n valtakäsitystä millään tavalla, vaan valtaa tulee analysoida kontekstisidonnaisesti.

Genealoginen positio viittaa nietzscheläiseen teemaan, jossa kielen tehtävänä on aistimusten sekasotkun järjestäminen, jotta ympäristö olisi paremmin kontrolloitavissa. Kyseessä on irrealinen konstruktivismi, joka tarkoittaa sitä, että tosiasiat luodaan, niitä ei löydetä. Sanoilla ei ole olemassa minkäänlaista objektiivista referenttiä ja esidiskursiiviseen todellisuuteen ei ole väylää. Genealogia on ennen kaikkea historiallinen metodi, jolla analysoidaan miksi käyttämämme käsitteet ja kategoriat ovat rakentuneet juuri niiksi kuin ne tällä hetkellä sattuvat olemaan.

Tämän lisäksi esitän tulkinnan, jonka mukaan ihmisten väliset valtasuhteet ovat tilannesidonnaisesti vaihtelevia "mikrokonteksteja". Vallan käyttöä representoidaan vaihtelevasti ja valtasuhteet eivät ole ikinä isomorfisia. Näissä suhteissa esiintyvä valta viittaa diskursiiviseen positioon. Positio pitää sisällään paradigman, jonka mukaan todellisuus rakennetaan narratiivisesti. Toisaalta diskursiivinen positio viittaa ihmisten tarpeeseen hankkiutua tiettyyn strategiseen asemaan jonkin totuusdiskurssin avulla. Tämä vallan hankkiminen voi olla sekä taktista että tiedostamatonta. Diskursiivinen positio ei analysoi kategorioiden syntyhistoriaa, vaan sitä miten kategorioita käytetään.

Subjektipositio viittaa yksilön mahdollisuuden modifioida tietyn valtaverkoston sisäisiä representaatioitaan, käytäntöjä ja diskursseja. Tämä positio pitää sisällään Foucault'n teemat resistanssista ja kritiikistä. Tähän liittyy elämän näkeminen eettisenä taideteoksena, olemassa olevan tyhjän tilan poliittinen rakentaminen ja nykyisyyden ontologian kriittinen kyseenalaistaminen. Karkeistaen voisi sanoa, että genealogia viittaa sanojen rakentumisprosessiin, diskurssi viittaa ihmisten väliseen kielen käyttöön ja subjekti viittaa yksilön tapaan puhua itselleen. *Nämä kolme positiota eivät ole irrallisia, vaan ne ovat heuristisia perspektiivin vaihdoksia Foucault'n filosofian sisällä.*

Työni voidaan jakaa neljään eri osaan. Luvut kaksi ja kolme muodostavat ensimmäisen osan. Tässä osassa käsittelen Foucault'n tieteenfilosofiaa. Käsiteltäviä teemoja tässä osassa ovat Foucault'n valtakäsitys, valtaverkostot, vallan situationaalisuus, irrealinen konstruktivismi ja Foucault'n filosofian sisäiset metodologiset positiot ja teoreettiset



siirtymät. Luvut neljä ja viisi muodostavat toisen osan. Tässä osassa käsittelen sitä, miten valta manifestoituu. Käsiteltäviä teemoja tässä osassa ovat mikrovalta, tuottava valta, diskurssien strateginen ulottuvuus, todellisuuden narratiivinen rakentuminen ja performatiivisuus. Luvut kuusi ja seitsemän muodostavat työn kolmannen osan. Tässä osassa käsittelen laajasti subjektin suhdetta itseensä valtaverkoston sisällä. Käsiteltäviä teemoja tässä osassa ovat refleктоivan subjektin ja totuusdiskurssien suhde, etiikka, olemisen estetiikka, resistanssi ja Foucault'n käsitys kritiikistä. Luvussa kahdeksan peilaan suomalaisia ja angloamerikkalaisia puheenvuoroja Foucault'n ja kasvatusfilosofian suhdetta käsittelevään metakeskusteluun. Osoitan työni aikaisempien lukujen valossa, että Foucault'ta auktoriteettina käyttävät kasvatusfilosofit eivät itse asiassa peräänkuuluta foucault'laista kasvatusfilosofiaa, vaan he pyrkivät saavuttamaan sen tyyppisen strategisen aseman, joka on ristiriidassa etenkin luvuissa kuusi ja seitsemän käsiteltyjen teemojen kanssa. Luvussa yhdeksän esitän yhteenvedon ja vastaan kysymykseen foucault'laisen kasvatusfilosofian luonteesta.

Ensisijainen primäärilähteeni on ollut kolme osaa käsittävä kirjasarja "*Michel Foucault: essential works of Foucault 1954-1984*". Trilogian ensimmäinen osa on nimeltään "*Ethics, subjectivity and truth*" (toim. Rabinow 1997). Toinen osa on nimeltään "*Aesthetics, method and epistemology*" (toim. Faubion 1998). Kolmas osa on nimeltään "*Power*" (toim. Faubion 2000). Trilogia on valikoitu käännös ranskankielisestä kirjasarjasta "*Dits et écrits 1954-1984*" (toim. Defelt ja Eward 1994). Englantiin käännetty trilogia käsittää yhteensä 88 seminaaria, artikkeleita ja haastattelua. Lisäksi olen turvautunut etenkin kokoelmiin "*Power/Knowledge*" (toim. Gordon 1980) ja "*Politics, Philosophy, Culture: interviews and other writings 1977-1984*" (toim. Kritzman 1988). Kaikesta käännöstyöstä ja siinä mahdollisesti esiintyvistä virheistä vastaan itse.

Tutkimuksessa on kaksi pääkysymystä:

- (a) Mihin käsite "valta" viittaa Michel Foucault'n myöhäiskauden filosofiassa?
- (b) Ovatko käsittelemäni Foucault'ta hyödyntävät kasvatusfilosofit foucault'laisia?

## 2. Foucault'n valtateoria

*"Esitys, joka tavoittaa yleisönsä Helsingissä, voi olla aivan toinen Lahdessa. Totuus ei ole mitään universaalista. Joka ilta kohtaavat toisensa yleisö ja juuri sen illan totuus. Oikea näytelmä oikealle yleisölle, siinä on sen illan totuus."* Asko Sarkela, teatterinjohtaja 28.11.00

### 2.1. Liberaali käsitys vallasta

Foucault'n valtateoriaa on mielekkäintä alkaa hahmottaa sen kautta, mitä valta Foucault'n mukaan *ei* (ainoastaan) ole. Tämä ei tarkoita sitä, että Foucault absoluuttisesti vastustaisi kohta esittelemääni liberaalia valtateoriaa. Tulkinta jonka jatkossa esitän korostaa, että hän ei halunnut rajata valtakäsitystä perinteiseen ns. "juridiseen" tai "liberaaliin" karakterisointiin, vaan halusi ennemminkin laajentaa olemassa olevaa käsitystä vallasta. Laajentaminen ja perspektiivin muutos on täysin eri asia, kuin kielto ja kumoaminen. Tuija Pulkkinen on väitöskirjassaan "*Postmoderni politiikan filosofia*" (1998) kritisoinut liberalistista subjektifilosofiaa foucault'laisesta perspektiivistä. Foucault'n filosofia voidaan käsittää laajemminkin liberalismien keskeisten ajatusten kritiikkinä, joten hyödynnän tässä Pulkkisen tiivistystä liberaalista ontologiasta.

Pulkkisen mukaan liberaalin ontologian peruslähtökohtana on *transsendentaalinen* yksilö. Yksilön perusominaisuuksia ovat yksilöllinen intressi ja kyky valita. Yksilön käsite on loogisesti kaikkia muita käsitteitä edeltävä. Kaikki muut käsitteet kuten yhteisö ja yhteiskunta seuraavat loogisesti yksilön käsitteestä. (Pulkkinen 1998: 10, kurs. SL ) Liberaali ontologia juontaa juurensa Thomas Hobbesin ja John Locken filosofiaan sekä Galileon fysiikkaan. Galileon fysiikan perusideana on, että kaikki kappaleet ovat liikkeessä, ellei niihin vaikuta ulkopuolinen, estävä voima. Hobbes analogisoi tämän ihmisyyden ontologiaan: ihmiset ovat vapaassa liikkeessä, joka koostuu heidän omien intressiensä mukaisista teoista, jollei heidän toimintaansa ole estetty. Tästä peruslähtökohdasta seuraa loogisesti myöskin liberaalin ajattelun suhtautuminen valtaan. Valta on kykyä estää vapaa liike. Ihmisten välisiä valtasuhteita

tarkasteltaessa vapaa liike on kyky toimia omien aikomustensa ja intressiensä mukaisesti. Valta puolestaan on kykyä estää jotakuta toista tekemästä niin. Oleellista on, että valta käsitetään negatiivisesti: valta on kykyä estää yksilöä toteuttamasta luonnollista olotilaansa. (Emt.: 89.) Käsitettä "transsendentaalinen subjekti" on syytä täsmentää tässä kohtaa. Pulkkisen mukaan kyseessä on abstraktio ja kuvaus siitä, mikä on kaikille subjekteille yhteistä. Sana ei siis viittaa mihinkään konkreettiseen ihmiseen. (Emt.: 8.) Tämän lisäksi sana transsendenti viittaa karteesiolaiseen ajatteluun; jos ajattelen, että identiteetissäni on jonkinlainen "itse" tai "minä", joka ei ole redusoitavissa siihen, mitä minä olen materiaana, joudun kannattamaan transsendenttisuutta. (Dennet 1999: 46.)

Foucault'n mukaan tämä on juuri sen tyyppistä valtaa tai dominointia, josta hän ei ole kiinnostunut. Hän ei ole dominoinnilla tarkoittanut tätä kiinteää globaalia mallia, jossa yksilöt harjoittavat valtaa toistensa ylitse, vaan monimutkaisia dominointisysteemejä joita harjoitetaan yhteiskunnan sisällä. Kyseessä ei ole sellainen valta, kuin kuninkaalla on suhteessa alamaisiinsa, vaan kyse on siitä vallasta, jota me kaikki harjoitamme vuorovaikutustilanteissa. (1980a: 96.) Valtaa ei siis tulisi (ensisijaisesti) tutkia tietoisina intentioina ja päätöksinä. Ei tulisi niinkään keskittyä siihen miksi jotkut ihmiset haluavat dominoida toisia, vaan ennemminkin analysoida sitä, miten asiat tapahtuvat jatkuvissa, keskeytymättömissä subjektointiprosesseissa. Niissä prosesseissa, joissa ruumiimme subjektoidaan, eleitämme hallitaan ja käyttäytymistämme kontrolloidaan. Meidän tulisi ymmärtää miten subjektit hienovaraisesti, progressiivisesti ja materialistisesti konstituoidaan organismien, voimien, energioiden, materioiden, halujen, ajatusten yms. moninaisuudessa. Tämä puolestaan on täysin vastakkainen lähestymistapa suhteessa Hobbesin projektiin Leviathanissa. (Emt.: 97.)

Kasvatusfilosofian historiassa liberaali ontologia näyttäytyy Rousseau'n klassisessa ”*Emile*”-teoksessa. Emilen kasvattaja ei koskaan pakota häntä tekemään mitään, mitä hän ei haluaisi. Lapselle ei anneta totuuksia, vaan hän saa luonnon helmassa selvittää vastaukset itseään askarruttaviin kysymyksiin. Opettaja ei tuputa lapselle aikuisten maailman normeja ja moraalistandardeja, vaan antaa lapsen elää harmoniassa luonnonmukaisten intressiensä mukaan. Opettajan tai kasvattajan ei tulisi määrätä, mitä

lapsi tekee, vaan hänen tulisi olla vapaa kehittämään lahjojaan luonnollisten intressiensä mukaan. ( Dupuis and Gordon 1996: 110.)

Suora jälkeläinen Rousseaulle oli viime vuosisadalla vaikuttanut A.S.Neill. Hän pyöritti Iso-Britanniassa vuosikymmenet Summerhill-nimistä sisäoppilaitosta, joka edusti niin sanottua ”vapaan kasvatuksen” tyylisuuntaa. Neillin mukaan kasvatuksen tärkein periaate on vapaus. Tämä puolestaan merkitsee sitä, että lapsen nähdään olevan kykenevä itsenäisiin ratkaisuihin, eikä aikuisen tule ohjata lasta tai vaikuttaa hänen valintoihinsa. Neillin näkemyksen mukaan jokaisella lapsella on oikeus elää vapaasti ilman ulkopuolista auktoriteettia. Vapaissa oloissa kasvanut lapsi tietää itse, mikä on hänelle hyväksi ja hänestä kasvaa itsenäisiin ratkaisuihin kykenevä yhteisön jäsen. Tässä pedagogiikassa kaikki aikuisen puolelta tuleva määrääminen ja pakottaminen on lapsen kehityksen kannalta turmiollista. (Neill 1968: 242.)

Nähdäkseni liberaali ontologia ja siihen pohjaavat pedagogiikat tuottavat kasvatustilanteeseen sovellettuna seuraavan ongelman: Ihminen ei luonnostaan ole rinnastettavissa ammukseen, joka etenee vapaasti, ellei siihen vaikuta jokin luonnonlaki, kuten painovoima. Vauvalla ei ole etusijalla omien intressien täyttö vapaita tekoja tekemällä. Toki vauvalla on intressejä, kuten maitohampaan kolotus, vaipan vaihto yms. Itse hän ei kykene vaistomaista itkemistä lukuun ottamatta tekemään intresseillensä yhtään mitään. Tosin jos vapaus on sitä, että saa intressinsä täytettyä, on lapsi maitoa saadessaan selkeästi vapaa. Vaikkakin aikuisen avustuksella. Jos liberaalia ontologiaa tulkitaan sanatarkasti, voidaan ideaalisen kasvatuksen ajatella olevan lapsen metsään jättämistä: kehittyköön lapsi siellä intressiensä mukaisilla vapailta teoilla!

Liberaali kasvatustilanteeseen käsittää täten aikuisen ja lapsen suhteen negatiivisena valtasuhteena. Aikuisen puolelta tuleva kasvattaminen on tukahduttavaa pakottamista, joka on ristiriidassa lapsen luontaisen autonomisuuden kanssa. Tosiassiallinen kasvatustilanne, missä liberaalia diskurssia aletaan viljelemään, on kuitenkin tilanne, missä valtasuhde on jo ollut olemassa. Vaikka lapsen ikää ei määritellä, on hän selkeästi puhekykyinen, intressejä omaava itsetietoinen subjekti. Lapsi on toisin sanoen läpikäynyt *pedagogisen kausaliteetin*: aikuinen on suunnannut häneen tekoja, puhetta yms. mikä on tehnyt kyvyttömästä vauvasta tahtovan subjektin. Tämä on selkeästi

paradoksaalista: kausaalinen vaikuttaminen tuottaa subjektin. Kuten Tuija Pulkkinen aloituskappaleessa kirjoitti, ymmärtää liberaali ontologia yksilön käsitteen edeltävän loogisesti yhteisön käsitettä. Kasvatusprosessin luonne näyttäisi väittävän juuri päinvastaista: yksilö ei ole yhtään mitään ilman ympäristön vaikutusta. Tilanne, jossa esimerkiksi minä paheksun vallan käyttöä ja peräänkuulutan vapautta, näyttäisi olevan mahdollinen vain, jos minuun on suunnattu elämäni aikana pedagogisia akteja. Olkoon tällainen akti esimerkiksi lukemaan oppiminen.

Liberaali kasvatusfilosofia pitää myöskin sisällään epistemologisen (tieto-opillisen) näkökannan. Robin Usherin ja Richard Edwardsin mukaan liberaalissa diskurssissa tietoa pidetään hyvin voimakkaana elementtinä. Se on voimakasta, koska liberaalissa diskurssissa tieto edustaa maailmaa sellaisena kuin se reaaliossa, *riippumattomassa* todellisuudessa on. Liberaalissa ajattelussa todellinen tieto on valtasuhteista vapaa ja se tarjoaa ihmiselle keinon vapautua tietyistä vallan muodoista. Koska valta on negatiivista ja alistavaa, tuottaa sen poisto emansipoituneen subjektin, joka on kykenevä järkensä avulla kehittämään itseään vapaasti. ”Totuus” on kaiken emansipaation ja kehityksen perusta. Totuus puolestaan saadaan tiedosta, joka edustaa reaalista maailmaa. Tällainen tieto on mahdollista ainoastaan siellä, missä ei esiinny valtaa. (Usher and Edwards 1995: 85, kurs. SL) Foucault'n mukaan tämän tyyppinen totuuskäsitys on ”suuri länsimainen myytti”, jossa oletetaan, että tieto ja valta eivät ole toisiinsa kietoutuneita. (Foucault 2000Aa: 32.) Foucault jättää kuitenkin takaoven raolleen sanomalla, että ”missä tieto ja tiede löydetään niiden puhtaassa totuudessa, siellä ei voi olla poliittista valtaa” (Emt.: 32).

## **2.2. Käsite ”valta” Foucault’n filosofiassa.**

Käsite ”valta” näyttäytyy minulle hyvin samantyyppisenä, kuin käsite ”aika”. Niin kauan, kuin minulta ei kysytä mitä se on, tiedän sen mainiosti. Heti kun joku pyytää määrittelemään käsitteen, olen vaikeuksissa. Foucault itse käyttää käsitettä hyvin metateoreettisesti, eräänlaisena filosofisena kattokäsitteenä. Onkin luontevinta antaa Foucault'n itsensä kertoa suorilla lainauksilla, mitä hän vallalla tarkoitti. Tehtävä ei ole helppo, koska kuten Martin Kusch (1993: 156) huomauttaa, Foucault'n filosofiaa leimaa eräänlainen ironinen ja parodinen asenne. Foucault'n voidaan nähdä itse asiassa

muodostaneen useita eri käsitteellisiä viitekehyksiä. Vallan käsitteellistämiseen hän käyttää useita erilaisia malleja, joista monet ovat selvästi keskenään yhteen sopimattomia. Kuschin teos on mielestäni paras Foucault'n tieteenfilosofiasta tehty analyysi, mutta pyrin eheyttämään sitä tässä työssä osoittamalla, että nämä mallit voi nähdä yhden ja saman kokonaisuuden eri puolina ja siten yhteensopivina.

Kirjassa ”*Tarkkailla ja Rangaista*” (2000) Foucault esittää, että valtaa ei pidä käsittää omaisuudeksi vaan strategiaksi. Sen alustuskeinoja ei pidä nähdä ”anastamisena”, vaan eräänlaisena valmiutena, taktiikkana, tekniikkana ja toimintana. Hänen mukaansa on tajuttava, että kyseessä on pikemminkin aina jännittynyt ja toimiva suhdeverkko kuin etuoikeus, josta voisi pitää kiinni. Sen mallina on pidettävä jatkuvaa taistelua ja kyseessä on pikemminkin vallan käyttö kuin sen omistaminen. (Foucault 2000: 41.) Meidän tulisi lakata uskomasta, että valta vie ihmiseltä järjen ja että siksi vallasta luopuminen olisi yksi viisaaksi tulemisen ehdoista. On pikemminkin myönnettävä, että valta myös tuottaa tietoa. (Emt: 42.) Valta ja tieto edellyttävät toisiaan: ei ole olemassa valtasuhdetta, jolle ei muodostuisi sitä vastaavaa tietokenttää, eikä tietoa, joka ei edellyttäisi ja samalla muodostaisi valtasuhdetta. Tieto, vallalle joko hyödyllinen tai epämieluisa, ei ole lähtöisin tietävän subjektin toiminnasta, vaan vallan ja tiedon välisistä suhteista. Vallan ja tiedon välinen suhde koostuu joistakin kehityskuluista ja taisteluista, jotka myöskin määräävät tiedon mahdolliset muodot ja alueet. (Emt: 42.)

”*Seksuaalisuuden historia*” -trilogian ensimmäisessä osassa Foucault kirjoittaa, että ”valta on läsnä kaikkialla, koska kaikki näyttää sisältyvän sen voittamattomaan ykseyteen, mutta varsinkin, koska valta tuottaa itse itseään joka hetki, jokaisessa pisteessä tai oikeastaan jokaisen pisteen jokaisessa suhteessa toiseen. Valta on kaikkialla, koska se kattaa kaiken ja koska se tulee kaikkialta” (Foucault: 1998a: 70). Toisaalla hän on todennut, että valtaa pitää analysoida syklisenä ja kiertelevänä elementtinä. Sitä ei voi ikinä paikallistaa sinne tai tänne, jonkun tietyn ihmisen käsiin. Valtaa käytetään verkostomaisen järjestelmän kautta. Yksilöt puolestaan ovat sekä vallan kohteita, että vallan käyttäjiä. Yksilöä ei pidä ajatella elementtinä, jonka valta alistaa ja tuhoaa. Päinvastoin, vallan keskeisin tuotos on, että tietyt ruumiit, tietyt diskurssit ja tietyt haaveet tunnistetaan ja rakennetaan subjekteiksi. (Foucault 1980a: 98.)

Mark Olssen on (1999) hyödyntänyt Foucault'n (1998: 70-71; 2000: 41) tekemiä karakterisointeja vallan eri piirteistä, ja tiivistänyt liberaalin valtakäsityksen erot suhteessa Foucault'n käsitykseen vallasta. Liberaalissa ajattelutavassa:

- a) valta omistetaan (esim. valtiolla, luokalla, ihmisellä ”on valtaa”)
- b) valta virtaa keskitetystä pisteestä ja ylhäältä alaspäin
- c) vallan käyttäminen on ensisijaisesti tukahduttavaa

Olssenin mielestä Foucault'n vaihtoehtoinen näkemys puolestaan on, että

- a) valtaa ensisijaisesti käytetään, eikä omisteta
- b) valta on tuottavaa ja tukahduttavaa
- c) valta liikkuu alhaalta ylöspäin. (Olssen 1999: 19.)

Tämän tyyppisiä karakterisointeja voidaan tietenkin tehdä, mutta yleisesti ottaen on mahdotonta väittää Foucault'n olleen vallasta jotakin selkeästi rajattua mieltä. Olssen on oikeassa sen suhteen, että Foucault *painotti* vallan analysoimista edellisen jaottelun mukaan. Foucault'n omat luonnehdinnat eivät kuitenkaan yleensä ole mallia, jossa loogisesti rajattaisiin pois esim. liberaali (ts. juridinen) käsitys vallasta. Tähän on mielestäni tärkeää kiinnittää huomiota, koska Foucault'sta ammentavassa kirjallisuudessa usein annetaan lukijan ymmärtää, että Foucault olisi käsittänyt vallan *vain ja ainoastaan* tuottavana. Näin ei kuitenkaan ole. Katsaus Foucault'n käyttämään diskurssiin osoittaa tämän selvästi.

### **2.3. Foucault'n eksplisiittinen diskurssi vallan käsitteestä**

Analysoidessaan vallan asettumista käyttö/omistaminen akselille Foucault kirjoittaa, että ”kyseessä on *pikemminkin* vallan käyttö kuin sen omistaminen” (2000: 41, kurs. SL). Valta suhteiden suunnasta puhuessaan hän kysyy ”siirtyykö se (valta) *aina* ylhäältä alas ja keskeltä sivuille (1988a:119, kurs. SL). Samaan liittyen, hän on toisaalla todennut, että kaikki valta - tuli se ylhäältä *tai* alhaalta - representoidaan länsimaissa juridisessa

muodossa (1980b: 201 kurs. SL). Hän siis käyttää sanoja, jotka loogisen sisältönsä puolesta viittaavat valtakäsityksen laajentamiseen.

Kuten alussa todettiin, liberaali valtakäsitys on mekanistinen. Seth Kreisbergin (1992) mukaan "hobbesilainen" valtakäsitys on niin selkeästi kausaalisuhte, että "syytä" voidaan itse asiassa käyttää "vallan" *synonyminä*. Ihmisten välisissä suhteissa valta on täten kyky toteuttaa omat intressit ja halut. Ihmisellä on siis "omatessaan valtaa" kyky tuottaa ne seuraukset (=olla syynä), jotka toteuttavat hänen intressinsä. Koska yksilöiden intressit ovat väistämättä konfliktissa, on vallan pakko pitää sisällään kyvyn vaikuttaa muihin. Vallan pitää siis olla kyky saada toinen ajattelemaan, toimimaan ja puhumaan tietyllä tavalla. (Kreisberg 1992: 38.) Kreisbergin mukaan Hobbesin vaikutus tämän päivän valtateorioihin on ollut merkittävä. Hobbes karakterisoi vallan alistus- ja hallintasuhteena, suhteena, jossa joku kontrolloi jotakuta toista. Valta on siis ennen kaikkea "valtaa ylitse". ("power over" Emt.: 39.) Nyt voidaan mielestäni kysyä, sulkeistaako Foucault omassa teoriassaan kokonaan pois mahdollisuuden tämän tyyppiseen valtasuhteeseen. Näyttäisi siltä, että näin asia ei ole.

Liberaalissa valtakäsitteissä keskeistä "power over" sanamuotoa Foucault käyttää useissa kohdissa. Hän sanoo (1988b: 102 ) keskeisen kysymyksensä aina olleen sen, miten valtaa käytetään. Mitä itse asiassa tapahtuu, kun joku käyttää valtaa jonkun yli ("power over another"). Hän myöskin toteaa (Emt.:105), että teoksessa *Tarkkailla ja Rangaista* analysoiduissa instituutioiden "mikrovallan" tekniikoissa, on kyse "tietystä reflektiosta, jolla yksilöiden ylitse harjoitettuja ja käytettyjä valtakäytäntöjä saatiin laajennettua, tehostettua ja yleistettyä". Toisaalla hän sanoo, että "jos puhumme vallan mekanismeista tai rakenteista, esiintyvät ne *vain* (only), jos oletamme että tietyt ihmiset harjoittavat valtaa toisiinsa nähden" (2000Aa: 337 kurs. SL). Implisiittisesti sama "power over" -teema näkyy Foucault'n (1988a: 111-112 ) kertoessa, että "ongelmani on aina ollut toisen termin puolella: totuuden. Miten mielisairaudessa käytetty valta tuotti psykiatrian 'toden' diskurssin? Sama pätee seksuaalisuuteen: herättää henkiin tiedontahto suhteessa siihen valtaan, joka kohdistetaan seksuaalisuuteen ja sukupuoleen" ("to revive the will to know the source of the power exerted *upon* sex" kurs. SL). Hän jatkaa samassa haastattelussa että "valtasuhteet ovat *ennen kaikkea* (above all) tuottavia" (Emt:118, kurs. SL). Nähdäkseni tämän tyyppinen kielenkäyttö ei



loogisesti sulkeista pois paljoakaan. Huomioitavaa kuitenkin on, että mielestäni Foucault voi käyttää "power over" sanamuotoa aivan mainiosti olettamatta, että valta on *omistussuhde*. Hän ei missään ilmoita, että valta ilmestyisi *vasta*, kun sitä käytetään jonkun yli. Kuten jatkossa analysoin, asia näyttäisi olevan juuri päinvastainen.

Mikäli olen tulkinnut Foucault'ta oikein, niin hänen tarkoituksenaan ei todellakaan ole liberaalin valtakäsityksen kumoaminen ja kokonaan uuden valtateorian muodostaminen. Tämän tyyppinen dekonstruktio olisi hankalaa myöskin siksi, koska se muodostaisi paradoksin, jossa joka ikinen liberaalissa hengessä vuosisatojen aikana kirjoitettu sana "valta" olisikin foucault'laisessa perspektiivissä jonkinlaista jargonia. Olisi järjetöntä lähteä muuttamaan kielen käyttöä sanomalla "kun sinä sanot sanan valta, sinä et tarkoita valtaa, sinä tarkoitat *voimaa*". Henkilökohtainen käsitykseni on, että Foucault itse asiassa halusi laajentaa olemassa olevaa valtakäsitystä. Hän halusi muuttaa *perspektiiviä*. Hänen mukaansa "me aina painotamme kieltoja, mutta minä haluan muuttaa perspektiiviä siten, että tavoitamme koko koneiston kompleksisuuden" (1988a: 111). Haastattelussa "*History of Sexuality*" hän on sanonut, että "halusin todellakin muuttaa *painotusta* (emphasis) ja saada positiivisia mekanismeja näkymään siellä, missä yleensä korostettaisiin negatiivisia. Esimerkiksi puhuttaessa katumuksesta (penitential) painotetaan aina, että kristinusko määrää kieltoja seksuaalisuudesta, että se hyväksyy tietyt muodot ja rankaisee muita. Muuta pitäisi - uskon niin - *myös* (also) huomata, että kristillisen katumuksen sydämessä on ripittäytyminen ja sitä kautta syyllisyyden tunnustaminen ja omatunnon tutkiminen. Tätä kautta kehittyi kokonainen tiedon kenttä ja diskurssi seksuaalisuudesta, joka vaikutti lukuisilla tavoilla teoriaan ja käytäntöön" (Foucault 1980c: 186 kurs. SL).

#### **2.4. Onko valta yksilöiden välinen suhde, yleinen voima vai kenties molempia?**

Edellä analysoidusta foucault'aisen valtakäsitteen epämääräisyydestä onkin seurannut, että tutkijoiden piirissä ei vallitse yksimielisyyttä siitä, mitä Foucault "vallalla" tarkoittaa. Suurin ristiriita näyttäisi vallitsevan sen välillä, onko Foucault määritellyt vallan ainoastaan tuottavaksi, vai voidaanko valta käsittää myöskin tukahduttavana

elementtinä. Esim. tällä hetkellä vallitsevaa "performatiivista" paradigmaa edustavat Tuija Pulkkinen (1998) ja Judith Butler (1990) eivät varmaankaan hyväksyisi Olssenin kohdan "b" loppuosaa (kts. luku 5.5). Jos ajatellaan, että valta kykenee tukahduttamaan jotakin, on loogista ajatella, että tämä "jokin" on vallan ulkopuolella. Tästä puolestaan on erittäin lyhyt askel essentialismiin, eli ajatukseen siitä, että ihmisellä on olemassa ympäristöstä riippumattomia, muuttumattomia elementtejä. Tästä seuraa luonnollisesti, että ajatus vallasta "voimana" ja vallasta "suhteina" näyttävät toisensa poissulkevilta. Puolustan tässä luvussa näkemystä, jonka mukaan Foucault'n valtateorian olennaisin piirre on nimenomaan jälkimmäinen - se esiintyy vain ja ainoastaan suhteiden eli relaatioiden kautta.

Tuija Pulkkinen on (1998: 87) asettunut puolustamaan valtaa "todellisuutta tuottavana voimana". Hän esittää Foucault'hon pohjaavan postmodernin teorian, jonka keskeisimpänä käsitteenä on Foucault'n Nietzscheä lainaama termi "genealogia". Pulkkinen mukaan genealogia ei ole historian tapahtumien aiheeksi "jotakin", eli oliota johon valta kohdistuu. Sen sijaan genealogia käsittää tutkittavan ilmiön täydellisesti vallan tuotteeksi. Tämä tarkoittaa sitä, että ilmiö on täydellisesti rakentunut menneisyydessä ja nykyisyydessä ilman minkäänlaista alkupistettä ja ydintä. Ei ole sitä alkuperäistä mitä valta muotoilee, vaan valta tuottaa ilmiöt alusta pitäen. (Emt.: 210.) Haluaisin tässä korostaa, että Pulkkinen viittaa kahdessa lyhyessä kohdassa (1998: 96, 106) Foucault'n genealogiseen "epäjohdonmukaisuuteen". Hänen mukaansa Foucault näyttäisi teoksessa "*Hercule Bardin*" ja Seksuaalisuuden Historian luvussa "*Scientia Sexualis*" puhuvan alkuperäisestä seksistä, joka yhdistyy nautinnon käsitteeseen. Pulkkinen kuittaa tämän kuitenkin parilla rivillä ja tyytyy toteamaan, että "kun valtaa ei ymmärretä ainoastaan suhteena pysyvien olioiden välillä vaan myös foucault'laisena voimana, joka määrää mitä on mahdollista käsittää, niin vallan analyysikin tuottaa laajempia poliittisia seuraamuksia". (Emt.: 107).

Tähän voisi kommentoida ainakin seuraavat näkökohdat: Ensimmäiseksi totean, että Foucault ei missään luonnehdi valtaa "yleiseksi voimaksi" siten, että hän sulkeistaisi pois liberaalin tavan *puhua* vallasta (lauseeseen ei pidä laittaa sellaisia ontologisia väitteitä, mitä siinä ei eksplisiittisesti ole). Toiseksi, on harhaanjohtavaa tehdä erottelu "suhde pysyvien olioiden välillä / yleinen voima". Osoitan jatkossa, että Foucault puhui

jatkuvasti subektien välisistä valtasuhteista, mikä ei kuitenkaan tarkoita millään tavalla, että näissä subjekteissa olisi mitään pysyvää tai transsendenttia. Kolmanneksi totean, että Foucault on myöskin (1997a, 1997e, 1997h) puhunut laajalti "nautintojen luomisesta". Foucault'n mukaan esim. sadomasokismissa ei ole kyse seksistä vaan nautinnosta (1997a: 165). Onkin mielestäni loogista ajatella, että Foucault ei Pulkkisen siteeraamissa teksteissä viittaa a priori olevaan seksuaalisuuteen, vaan ainoastaan siihen, että *a posteriori* tiettyä valtaa, on olemassa tyydytävyyden asteita ja eri kohteisiin suuntautuvia dispositioita. Käsittelen myöhemmin luvussa 5.5 tarkemmin Foucault'n hyödyntämistä seksuaali- ja sukupuolitutkimuksessa. Aiheeseen ei ole tämän pro gradu työn piirissä mahdollista mennä syvemmin, mutta totean tässä yhteydessä seuraavaa: Jos ajattelemme, että sosialisatiossa halun kohde ja tyydyttämisen tapa voivat muotoutua millaiseksi tahansa, pitää mielestäni tehdä erottelu *tekemisen* ja *ympäristön* välille. Vaihtelevat viitekehykset osoittavat vain, että subjektin konstituatio on viitekehukseen rajattua. Pitää myöskin kyetä osoittamaan mikä on se sosialisatio, joka esimerkiksi heteroseksuaalisen hegemonian sisällä tuottaa vähemmistöt.

Pulkkinen siteeraa Martin Kuschia, joka on analysoinut Foucault'n valtateoriaa artikkelin "*The Subject and Power*" pohjalta (Pulkkinen 1998: 97). Kuschin mukaan Foucault'n tapa käyttää käsitettä "valta" ei eroa anglo-amerikkalaisesta tavasta, mutta Foucault'n käsitys vallasta eroaa. Artikkelissa Foucault toteaa, että valta on suhde kahden toimijan a:n ja b:n välillä. Hän erottaa vallan väkivallasta ja asettaa ehdon, että valtasuhteessa vallankäytön kohteella tulee periaatteessa olla mahdollisuus toimia toisin. Uhri on mukana valtasuhteessa toimijana eikä vain ruumiina, ja hän säilyttää kykynsä valita alistumisen ja ei-alistumisen välillä. (Emt:97.) Kuschin mukaan tämä ei eroa Steven Lukesin määritelmästä, jonka mukaan "A käyttää valtaa B:hen kun A vaikuttaa B:hen hänen intressiensä vastaisesti". (Kusch 1993: 99-102, vrt Pulkkinen 1998: 96-103).

Pulkkisen mukaan tämä määritelmä pitää sisällään liberaalin ontologian, joka koostuu transsendentaalisista yksilöistä, jotka toimivat omien intressiensä mukaisesti. Lisäksi määritelmästä näyttäisi seuraavan, että henkilöllä A on valtaa ja henkilöllä B ei ole valtaa. (Pulkkinen 1998: 88-89.) Tämä näyttäisikin olevan selkeässä ristiriidassa sen kanssa, että Foucault on toisaalla esittänyt vallan olevan kaikkialla, ei-omistettavissa ja

kaiken tuottavaa. Pulkkinen toteaaakin, että ”jos identiteetti rakentuu vallan vaikutuksesta, valtaa ei enää voi tarkastella, ei edes alkeismuodossaan, suhteena kahden pysyvän transsendentin yksilön, a:n ja b:n välillä (... ) vasta valta tuottaa ne yksilöt, joilla on preferenssejä ja intressejä” (mt:98-99).

Mielestäni tässä ei ole ongelmaa. Kyseessä on kielellinen määritelmä, ei ontologinen kannanotto. Kusch nimenomaan (1993: 99) korostaa, että on tehtävä ero käsitteen ja käsityksen välille. On olemassa tapoja käyttää käsitettä "valta" ja toisistaan poikkeavia *valtakäsityksiä*. Tätä voidaan mielestäni valottaa seuraavalla esimerkillä: On olemassa prosesseja, joista käytetään termiä "henkinen". Riippumatta siitä mikä on ontologinen vakaumukseni, voin puhua henkisistä prosesseista siten kuin nyt on arkipuheessa tapana. Voin siis sanoa dualismia kannattavalle ihmiselle: "Olet aivan oikeassa, kaikki nuo ilmiöt ovat olemassa, mutta ne ovat vain äärimmäisen hienosyisen kvanttiaineen ilmentymiä." Käytän siis sanaa "henki" sellaisessa *merkityksessä*, että sen referentti on materiaalisessa todellisuudessa. Kuten Lukesin määritelmästä huomaa, siinä ei sanota mitään sen puolesta, että A ja B pitäisi käsittää transsendenteina so. pysyvinä (essentialistisina) subjekteina. Toiseksi A täysin foucault'laisessa hengessä käyttää valtaa. Omistamisesta ei puhuta mitään. Kolmanneksi, jos valta on kaikkialla ja eräänlainen ”verkosto”, niin silloinhan A:n käyttämästä vallasta ei millään (loogisella) tavalla seuraa, etteikö valtaa olisi muuallakin, kuten B:n tavassa hahmottaa A:n toimintaa. Pulkkinen on aivan oikeassa: intressini mahdollistuvat ainoastaan jonkin valtatehikon sisällä, eikä Lukesin määritelmä eksplisiittisesti väitäkään mitään vastakkaista. Itse ajattelen tämän lähinnä seuraavan ”kuvan” kautta: Valta on kaiken kattava verkosto, jonka sisällä me olemme. Tämän verkoston solmujen väliset langat ovat ihmisten välisiä suhteita. Näissä suhteissa puolestaan on pragmaattista puhua ”vallan” käytöstä.

Sanon tämän vielä toisin: vallan ja ”valtaa” käyttävien ihmisten suhdetta voi ajatella kielen ja kieltä käyttävien ihmisten muodossa. Palaan tähän myöhemmin syvällisemmin, mutta ajattelen tässä ontologista positiota, jonka mukaan kielen ulkoiseen todellisuuteen ei ole mahdollista päästä. Kieli myöskin konstituoii sen, mitä me kieltä käyttävät subjektit olemme. Tällöin valta on ikään kuin alati muuttuva kielioppi ja sanasto ja me ihmiset (A ja B) olemme sen käyttäjiä. Tällöin kielen sisällä olevan subjektin ja objektin

suhde on saman tyyppinen, kuin vallan sisällä olevan A:n ja B:n suhde. Analogisoin siis metaforisesti sanan suhteen kieleen ja kielioppiin ja olion suhteen valtaan ja valtaverkostoon. Määritelmän voitaisiin tietenkin lisätä esim. sulkuihin: "(vallan tuottama) A käyttää valtaa (vallan tuottamaan) B:hen...", mutta en tiedä, olisiko se ihmisten välisiä suhteita määriteltäessä mitenkään valaisevaa. Etenkin kun artikkelin otsikko on "*The Subject and Power*" ja Foucault heti aluksi toteaa, että tuo kyseinen subjekti on tietenkin vallan tuottama ja tämän prosessin analyysi on ollut hänen koko työnsä punainen lanka. (Foucault 1982: 208 ja 2000Ab: 326.) Mielestäni on täysin johdonmukaista ajatella, että minulla on valtasuhteessa mahdollisuus olla alistumatta valtaan, mutta tämä mahdollisuuteni ei ole olemassa *a priori*. Mahdollisuus on jo itsessään toisenlaisen vallan tuottama.

Edellinen voi kuulostaa hivenen sekavalta, joten yritän vielä konkretisoida mitä tarkoitan. Jerome Bruner on (1998:7) tehnyt huomion, jonka mukaan kontekstisidonnaisuus ei itse asiassa ole kovinkaan suuri ontologinen rajoite. Hänen mukaansa sanoja on vain rajallinen määrä, mutta niitä konteksteja, joissa tietty sana voi esiintyä on loputtomasti. Henkilökohtaisesti en kykene keksimään vasta-argumenttia tähän Brunerin huomioon. Tämä on juuri se kielen olennainen fakta, joka tekee kirjallisuuden, huumorin jne. mahdolliseksi. Esim. sana "Jumala" on hyvin erilaisessa viitekehyksessä lauseissa "Jumala on rakkaus" ja " Mä käsken Jumalan potkaista sua!". Olennaista on kuitenkin, että kielen luonteeseen kuuluu, että subjekti on subjekti vain suhteessa objektiin. Jos ei olisi objektiä, ei voisi olla subjektiä. Kielioppi siis determinoi sen, mikä lauseenjäsen tietty sana on. Sanojen merkityssisältö puolestaan on osin riippumaton siitä, mitä ne ovat lauseenjäseninä. Esimerkiksi voisi ottaa seuraavat lauseet, joissa on kolmipaikkainen relaatio: "mies antoi vaimolleen lahjaksi ruusun" ja "mies antoi vaimolleen lahjaksi työkalupakin". Kuten huomaamme, sanan "lahja" merkityssisältö muuttuu "hivenen". Sanat saavat siis sekä kieliopillisen merkityksensä että laajemman merkityksensä ainoastaan *suhteessa* muihin sanoihin.

Kielellä on siis kiehtova kaksoispiirre: se determinoi sanan lauseenjäsenyyden, mutta lauseenjäsenyys yhdessä kulttuuristen käsitysten kanssa determinoi sanan merkityksen. Sanan merkitys puolestaan on täysin sattumanvaraista. Työkalupakin ja naisen suhde on mielestäni hyvä esimerkki, koska riippumatta siitä, onko lahja hyvä vai huono,

representoituu se kulttuuristen merkityssisältöjen kautta. On siis olemassa kulttuurisesti vaihteleva käsitys siitä, mikä on "lahja", mutta tämän sanan merkityssisältö vaihtelee aina riippuen sen sijoittumisesta sanojen ketjussa. Sama työkalupakki voisi jossakin toisessa kulttuurissa olla koruja tai palvontavälineitä sisältävä arku. Oletan siis, että kieli on sanojen välisiä suhteita, ja valta on ihmisten välisiä suhteita. Tällä analogialla en tarkoita, että valta olisi sama asia kuin kieli, vaan pyrin heuristisesti valottamaan Foucault'n ontologiaa.

Pulkkinen kirjoittaa myöskin, että "on mahdotonta sanoa, että Kusch tai muut olisivat väärässä puhuessaan Foucault'n valtakäsitteestä ensisijaisesti kahden transsendentaalisen toimijan suhteena tai yleensä ensisijaisesti toimintaa koskevana. Kun aiheena on Foucault ja politiikka, tulisi mielestäni kuitenkin painottaa enemmän muita Foucault'n tekstejä kuin "*The Subject and Power*" - artikkelia" (1998: 99-100). Mielestäni asia on päinvastoin. Foucault ehtymästä päästyään korostaa, että valta on ensisijaisesti suhteita ja toimintaa koskeva, mutta tämä ei tarkoita sitä, että suhteissa ja toiminnassa esiintyvät oliot olisivat transsendenteja. Itse asiassa, jos poistamme "valta suhteena" - oletuksesta subjektien transsendenttisuuden, ei Kuschin ja Pulkkisen välillä enää ole ristiriitaa. Jos ja kun ihmisten välillä on väkisinkin suhteita, muodostaa suhteiden verkosto hyvinkin elementin, josta voidaan käyttää termiä "yleinen voima". Voima tosin esiintyy vain ja ainoastaan suhteiden kautta.

Tämän lisäksi voidaan todeta, että metafora "voima, jonka seurausta kaikki on" (Pulkkinen 1998: 96) antaa vaarallisen konnotaation siitä, että kyseessä olisi jonkinlainen ontologisesti ihmisistä irrallinen substanssi. Foucault on kuitenkin "*The Subject and Power*" artikkelin lisäksi todennut eksplisiittisesti luennessa "*Politics and Reason*" vuodelta 1979, että "valta ei ole substanssi. Eikä se myöskään ole arvoituksellinen ominaisuus, jonka alkuperään meidän tulisi syventyä. Valta on ainoastaan tietynlainen suhde yksilöiden välillä" (Foucault 1988c: 83). Tämä tarkoittaa sitä, että valtaa "isolla V:llä" ei ole olemassa (Foucault 1998Aa: 451).

Täysin sama korostus ilmenee hänen sanoessa, että "valtaa substantiivisessa mielessä '*le pouvoir*' ei ole olemassa. Tarkoitan sitä, että ajatus jonka mukaan olisi paikallistettavissa oleva - alkupisteestä virtaava - valta, perustuu virheelliseen analyysiin. Tällöin jätetään

huomioimatta suuri lukumäärä ilmiöitä. Todellisuudessa valta tarkoittaa suhteita. (Valta) on enemmän tai vähemmän organisoituja, hierarkkisia ja koordinoituja suhderyyppeitä (...) jos yritetään muodostaa teoria vallasta, joudutaan aina oletamaan, että se ilmestyy tietyssä ajassa ja paikassa. Tällöin oletetaan, että vallan alkuperä on rekonstruoitavissa. Jos kuitenkin oletamme, että valta on todellisuudessa avoin, enemmän tai vähemmän hyvin tai huonosti koordinoitu suhderypäs (cluster of relations), silloin ainoa ongelma on kehittää analyysikehikko (grid of analysis), joka mahdollistaa valtasuhteiden analysoimisen" (Foucault 1980a: 198-199).

Foucault on jopa ilmoittanut, että kun hän on joskus "erehtynyt" käyttämään sanaa "valta", on hän itse asiassa silloin tarkoittanut valtasuhteita. Foucault on sanonut, että "en juurikaan käytä sanaa *valta*. Jos satun käyttämään sitä, on se vain lyhennelmä ilmaisusta, jota yleensä käytän: valtasuhteet (relations of power). On olemassa valmiita (valta)malleja, joita ihmiset heti ajattelevat, kun aletaan puhua vallasta. Näitä ovat esim. poliittiset rakenteet, hallitus, dominoiva sosiaalinen luokka, mestari ja orja jne. Kun minä puhun valtasuhteista en ajattele ollenkaan tällaisia asioita. Tarkoitan sitä, että ihmisten välisissä suhteissa, pitivät ne sitten sisällään verbaalista kommunikointia, rakkaussuhteen, institutionaalisen suhteen tai taloudellisen suhteen, valta on aina läsnä. Tarkoitan tällä suhteita, joissa joku yrittää kontrolloida jonkun toisen käytöstä. Niinpä minä puhun suhteista, jotka esiintyvät erilaisissa tasoissa ja erilaisissa muodoissa (...) nämä *valtasuhteet ovat muuntuvia, käännettävissä olevia ja labiileja*" (Foucault 1997b: 292, kurs. SL).

Foucault'n mukaan tämä tarkoittaa sitä, että analysoidessaan valtasuhteita hän yrittää kehittää sidossuhteita (interconnections), jotka eivät ole isomorfisia. (Foucault 1998Aa: 451). Tästä seuraa - hivenen paradoksaalisesti -, että Foucault'n mukaan juuri valtasuhteissa tiivistyy hänen valtakäsityksensä ero liberaaliin valtakäsitykseen. Hän kirjoittaa (1998b: 118), että "valtasuhteiden ja -tekniikoiden analyysi taas mahdollisti niiden (tietomuotojen) näkemisen avoimina strategioina, jolloin vältettiin se, että olisi käsitetty valta herruudeksi tai simulakrumiksi".

Tämä on mielestäni hyvin valaiseva ja tärkeä kohta, joka kirkastaa Foucault'n käsitystä valtasuhteista huomattavasti. Isomorfisuus tarkoittaa sitä, että meillä on olemassa

korrespondenssi kahden asian välillä. Esim. jos kartta vastaa *täsmälleen* maastoa, on näiden kahden asian välillä isomorfinen suhde. Toisin sanoen tämä tarkoittaa sitä, että jos valtasuhteet olisivat isomorfisia, olisi mahdollista osoittaa yksittäisten valtasuhteiden *identtisyys*. Toisin sanoen olisi mahdollista karakterisoida ihmisten välisiä valtasuhteita, joissa vallan väitettäisiin olevan samanlaista. Foucault tuntuu kuitenkin tarkoittavan sitä, että ihmisten väliset tilanteet ja suhteet ovat siinä mielessä ainutkertaisia, että valtasuhteen analysoiminen on mahdollista vain tapauskohtaisesti. Jos valta olisi teoria isolla T:llä, me voisimme ulkoapäin osoitella sormella ihmisten välisiä suhteita ja hokea, että "tuossa on selkeästi tämän ja tämän tyyppinen valtasuhde...". Ymmärtääkseni on täysin eri asia sanoa, että valta on aina läsnä kuin väittää olevansa kykenevä ulkoapäin formuloimaan näitä suhteita.

Mielestäni kyseessä on täysin sama huomio, jonka David E. Cooper on tehnyt analysoidessaan Nietzschen valtakäsitystä. Cooperin mukaan useimmissa tapauksissa, kysymys siitä, minkä tyyppistä valtaa käsitykset ja uskomukset pitävät sisällään, riippuu kyseisistä ihmisistä. Eri ihmiset hahmottavat valtaa eri tavalla riippuen siitä, miten he arvioivat elämää. (Cooper 1983: 82). Foucault ei missään väitä, että esim. tunnustuskäytännöllä olisi minkäänlaista valtaa muihin kuin niihin, jotka ovat jo omaksuneet kristillisen totuusdiskurssin. Foucault toteaaakin että "jos kerron totuuden itsestäni niin kuin nyt teen, on osaltaan niin, että minut konstituoidaan subjektina lukuisissa valtasuhteissa, joita suunnataan minuun ja joita minä suuntaan muihin. Yritän selvittää, miten itsereflektio (reflexivity of self upon self) ja totuusdiskurssit linkittyivät toisiinsa. Kun puhun 1700-luvun tunnustusinstituutioista (institutions of confinement), puhun valtasuhteista siten kuin ne esiintyivät *tuohon* aikaan" (1998Aa: 452 kurs. SL). Mainittakoon, että Foucault sanoo haastattelussa kuudessa eri kohdassa pääasiallisen kiinnostuksensa olleen aina sen, mikä on refleктоivan subjektin (self upon self) ja totuusdiskurssien välinen suhde. Foucault'n mukaan tämä ongelma voidaan kysyä muodossa "miten subjekti voi kertoa totuuden itsestään?" (Emt.: 45).

Kasvatusfilosofisesti kyseinen määritelmä on mielestäni hyvin piristävä. Mielestäni siitä seuraa, että on mahdotonta (siis jos ollaan "foucault'laisia") karakterisoida esim. indoktrinaatiota opettajan ja oppilaiden välisenä suhteena. Tällöinhän joutuisimme olettamaan, että kyseiset valtasuhteet ovat isomorfisia. Toisaalta tämä mielestäni



tarkoittaa sitä, että on mahdollista dekonstruoida esim. Dworkinin (1989: 108) käsitys autonomisuudesta. Dworkin ajattelee autonomisuuden olevan ihmisen toisen asteen kyky käsitellä kriittisesti ensimmäisen asteen halujaan. Kun valta kohdistetaan refleksiivisyyden ja totuusdiskurssien väliseen suhteeseen, on sen mahdollista ajatella hämmentävän sitä, mihin me reflektiomme suhteutamme. Jos valta vaikuttaa niihin kriteereihin, joiden avulla luulen kykeneväni "autonomisesti" käsittelemään suhdettani ensimmäisen asteen haluihin, ei reflektio voi olla ikinä "puhdasta". Toisaalta ajattelen tämän siten, että valta määrittää myöskin osaltaan sitä, miten vastaamme eettiseen kysymykseen "mikä on tämän arvon arvo?". Kolmanneksi tämä näyttäisi tarkoittavan sitä, että "subjektointi" ei voi ikinä olla yleistettävissä olevaa "diskursiivista väkivaltaa". Toisin sanoen ne kriteerit, millä määrittelemme diskursiivisen ja esidiskursiivisen välistä suhdetta määrittyvät tapauskohtaisesti. Tarkoitin tällä sitä, että Foucault näyttäisi jättävän esimerkiksi kullekin naiselle vapauden päättää, kokeeko juuri hän kohdalleen osuneen subjektoinnin nominalistiseen kategoriaan "nainen", minkäänlaisiksi ongelmaksi.

Mielestäni Foucault'n huomio valtasuhteiden vaihtelevuudesta ja ei-isomorfisuudesta on hyvin tervejärkinen, vaikka siihen nähdäkseni kiinnitetään aivan liian vähän huomiota. Yksi ja sama pedagoginen kausaliiteetti ei tuota kahtakymmentä samanlaista representaatiota. Tämän voi kuka tahansa opettaja testata, pyytämällä oppitunnin jälkeen nimettömän palautteen oppilailta. Materialistisen metaforan muodossa, tämän voi mielestäni analogisoida pallon heittämiseen: riippuen siitä mihin pallon heitän, se kimpoaa, uppoaa, vierii tai tussahtaa lähes paikalleen. Kun nimeän tietyn pedagogisen aktin "vallan käytöksi", nimeän itse asiassa lukuisia kahden ihmisen välisiä suhteita, joiden oletan olevan samanlaisia.

Muistuttaisin vielä, että Foucault käyttää jatkuvasti sanamuotoja kuten "on pikemminkin myönnettävä, että valta *myös* tuottaa tietoa" (2000: 42 kurs. SL) ja "kiellot ja rajoitukset ovat valta sen turhautuneessa ja äärimmäisessä muodossa, valtasuhteet ovat *ennen kaikkea* (above all) tuottavia" (1988a: 118 kurs. SL). Tämän tyyppinen kielenkäyttö indikoi mielestäni selkeästi, että valta ei *ainoastaan* tuota. En myöskään näe mitään syytä, miksi verbiin "tukahduttaa" pitäisi väkisin ympätä jonkinlainen essentialistinen painolasti. Eikö valta voi tukahduttaa jotakin, joka on

toisenlaisten valtaprosessien historiassa muodostamaa? Nähdäkseni juuri tästä on kyse, kun Foucault vastaa "nimen omaan" (exactly) Pierre Boncennen kysymykseen "jotta valtaa voisi analysoida sitä ei voi linkittää *a priori* tukahduttamista..." (1988b: 102). Koska *a priori* tarkoittaa ennen kokemusta, on tietenkin selvää, että kaikkea kokemuksen jälkeistä voidaan tukahduttaa. Olisi myöskin ristiriitaista, jos Foucault vannoutuneena empiristinä olettaisi ennen kokemusta olevan yhtään mitään. Kolmanneksi toteaisin, että Foucault'ta on mahdollista lukea tavalla, joka tulkitsee kaiken ilmenevän olevan enemmänkin väistämättä vallan kohteena, kuin sen tuotosta. Foucault kirjoittaa Seksuaalisuuden Historiassa seuraavasti: "Ei pidä ajatella, että on olemassa jokin seksuaalisuuden osa-alue, joka periaatteessa paljastuisi tieteellisen, puolueettoman ja vapaan tiedon ansiosta, ellei se olisi vallan (taloudellisten tai ideologisten) vaatimuksista juontuvien kieltojen kohteena" (Foucault 1998: 73.) Kyseinen kappale on mielestäni täysin järkevää tulkita siten, että esimerkiksi lapsen seksuaaliset dispositiot määrittyvät aina kulloistenkin kulttuuris-diskursiivisten silmälasien kautta. Kyky tuntea tyydytystä on ennen valtaa, mutta seksuaalisten dispositioiden ohjaama kyky nauttia jostakin on vallan jälkeen. Tässäkin yhteydessä haluaisin korostaa, että valtaa ei voi käyttää viitekehysten synonyyminä (kts. sivu 18).

Nähdäkseni Martin Kusch on täsmälleen oikeassa kirjoittaessaan (1991: 161) että Foucault pitää irrealismia ennen kaikkea metodologisena ja heuristisena välineenä. Hän tutkii käytänteitä ja diskursseja *ikään kuin* luonto ei rajoittaisi niiden konstruomista. Foucault ei milloinkaan väitä, että tieteentekijät ja sosiaaliset käytänteet voisivat konstruoida minkä tahansa objektin tai kategorian, tai etteikö hulluudella voisi olla jotakin tekemistä aivojen tai omalaatuisten käytöksen kanssa. Kusch ei viittaa suoraan mihinkään Foucault'n lausumaan, mutta on hän tämän todennut ihan eksplisiittisestikin. Foucault ilmoitti vähän ennen kuolemaansa, haastattelussa vuodelta 1984, että "minun on nähty sanovan, että hulluutta ei ole olemassa, vaikka ongelma on *absoluuttisesti* vastakkainen. Kysymyksenäni on ollut sen selvittäminen miten hulluus, lukuisten annettujen määritelmien kautta, integroitiin tiettyinä aikoina institutionaaliseen kenttään, joka konstituoiti sen mentaalisenä sairautena, joka omasi määrätyn paikan muiden sairauksien joukossa" (Foucault 1997b: 297 kurs. SL). Kusch on siis täysin oikeassa väittäessään (1991: 161), että Foucault'n ei omasta lähtökohdastaan käsin tarvitse ottaa huomioon näitä "objektiivisia" tosiasioita. Foucault'n tutkimissa diskursiivisten ja ei-

diskursiivisten vuorovaikutusprosesseissa nämä "objektiiviset" piirteet esiintyvät pakostakin ainoastaan diskursseissa tulkittuina.

Nyt voidaan hyvällä syyllä kysyä, miksi olen käyttänyt näin paljon tekstiä todistaakseni, että valta Foucault'illa ei ole Pulkkisen käsittämä "yleinen voima". Tämä johtuu yksinomaan siitä, että jos haluan analysoida Foucault'n mahdollista hyödyllisyyttä kasvatuksen saralla, minun on pakko olettaa, että valta on suhde kahden tai useamman olion välillä. Kun kasvatusta on konkreettista toimintaa aikuisen ja lapsen tai opettajan ja oppilaiden välillä, en koe tekeväni yhtään mitään jollakin "yleisellä kaiken tuottavalla voimalla", ellen sitten pura tätä voimaa useampaan materialistiseen, konkreettiseen osaseen, jotka ovat jotenkin ymmärrettävissä oikeasti esiintyvissä kasvatustilanteissa. Foucault näyttäisi helpohkosti sallivan tämän tyyppisen lähestymisen. Pohjimmiltaan kyse on tietenkin *perspektiivisyydestä*: olen korostanut tiettyjä lähdeviitteitä tuottaakseni kaipaamani *tulkinnan* siitä, mitä Foucault "todella sanoi".

Väitteeni on tietenkin koko ajan ollut, että oikeastaan hän ei karakterisoinut valtaa millään tavalla. Jos valta on suhde, niin silloin vallan analysoiminen on tietenkin täysin situationaalista; vallasta tulee nominalistinen sana, joka annetaan tilanteille, joissa näemme samankaltaisuutta. Vaikka representaatiot ovat vallan sisäisiä, eivät ne tietenkään voi olla samanlaisia. Palaan tähän tarkemmin luvuissa kuusi ja seitsemän, mutta juuri representaatioiden vaihtelevuudessa näyttäisi kiteytyvän valtasuhteiden situationaalisuus. Mielestäni Foucault korostaa jatkuvasti sosiaalisen todellisuuden kahta eri puolta: Representaationi ovat tietyn kontingentin sosiaalis-historiallisen viitekehyksen sisällä, mutta viitekehystä ei ole osoitettavissa paikkaa tai alkupistettä, joka kausaalisesti aiheuttaisi representaationi.

Valtaa esiintyy vain ja ainoastaan toiminnassa ja kommunikaatiossa. Olla toimimatta tai kommunikoidematta (etenkin itsensä kanssa) on mahdotonta, olla olematta tilanteissa on mahdotonta, joten valta ei tietenkään poksahda ilmoille vain tietyissä ajoissa ja paikoissa. Foucault onkin korostanut, että valtasuhteet ovat "*tyystin suhteellisia*" (1998a: 71, kurs. SL) ja että "olisi tärkeämpää upottaa sukupuolta koskeva diskurssivyöry *moninaisten ja muuttuvien valtasuhteiden* kenttään kuin suhteuttaa suuren Vallan yhteen muotoon kaikki sukupuoleen kohdistuvat äärettömän pienetkin väkivallat, kaikki siihen

kohdistetut huolestuneet katseet ja kaikki salat, jotta siitä saataisiin tietoa" (Emt.: 73 kurs. SL). Elämä on tavallaan toiminnan ja kommunikaation virta, jossa on aina ollut ja jonka rannoilla ei ole mitään. Lähden nyt tarkastelemaan hivenen eksplisiittisemmin, mitä nämä valta "ryppäät" ja valtaverkostot voisivat olla. Valtaverkosto on mielestäni erittäin hyödyllinen metafora, koska tällöin vältetään edellä mainitut "määrittelyn karikat", joissa ollaan selkeästi sitä mieltä, että valta on jonkinlainen *joko/tai*-elementti. Tässä vaiheessa tulkintani kuitenkin on, että Foucault'n mukaan valta

- a) esiintyy vain ja ainoastaan suhteiden kautta (relations of power)
- b) valtasuhteet ovat situationaalisia ( siis tilannesidonnaisia, eivät isomorfinisia)
- c) valtasuhteiden analyysissä on mielekästä keskittyä refleктоivan subjektin ja totuusdiskurssien väliseen suhteeseen.

## 2.5. Valtaverkostot

Viittasin jo aikaisemmin Foucault'n näkemykseen, jonka mukaan valtaa ei voi koskaan paikallistaa kenenkään käsiin, vaan se on ennemminkin verkostomainen elementti. Hänen mukaansa yksilöt ovat vallan "työkaluja", jatkuvasti sekä vallan kohteita että sen käyttäjiä. (1980a: 98) Tähän liittyy olennaisesti Foucault'n "paradoksaaliselta" näyttävä toteamus (1998a: 71), jonka mukaan " valta suhteet ovat sekä intentionaalisia että ei-subjektiiivisia. 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 ".

Edellinen siteeraus vaikuttaa hämmentävältä, ja se pistääkin Dreyfusin ja Rabinowin oikeutetusti kysymään "miten voi puhua intentionaalisuudesta ilman subjektia ja strategiasta ilman strategikka?" (Dreyfus and Rabinow 1982: 187). Vastaus näyttäisi olevan käytännöissä itsessään. Käytäntöjen objekti on ilmaantunut historiaan, ottanut tiettyjä muotoja ja kohdannut tiettyjä esteitä ja vastustusta. Tahto ja laskelmointi ovat olleet prosessissa läsnä. Käytäntöjen vaikutus muodostuu kuitenkin erilaiseksi, kuin mikä oli intentio. (Emt.: 187.) Sekä Dreyfus ja Rabinow (Emt.: 187) että Olssen (1999:

21) korostavat tässä sitä, miten Foucault jatkaa edellä siteerattua ”maalaillemaa” tekstiänsä vallan olemisesta kaikkialla ja sen ”voittamattomasta ykseydestä”. Foucault toteaa eksplisiittisesti, että ”on oltava nominalisti: valta ei ole instituutio, valta ei ole rakenne, se ei ole kyky, joka joillekuille on annettu, vaan se on nimi, joka annetaan tietyssä yhteiskunnassa vallitsevalle monimutkaiselle strategiselle tilanteelle”(Foucault 1998: 70).

Kuschin mukaan tämä "valta=nimi" teesi tarkoittaa sitä, että vallan kuvaaminen tietyssä yhteiskunnassa merkitsee paitsi yhteiskunnan erilaisten valtaverkostojen kuvaamista, myös erilaisten pienempien verkoston välisten suhteiden, sen pysyvyyden, epävakaisuuden ja siinä olevien "identiteettisiteiden" kuvaamista. (Kusch 1993: 117.) Kusch tekee myöskin olennaisen huomion siitä, että Foucault'n pitäessä valtasuhteita sisäisinä ja olennaisina, verkostoon kuuluvien yksilöiden ei voi katsoa olevan olemassa ilman verkostoa. (Emt: 116.)

Mielestäni ei-subjektiviivisen ja intentionaalisen vallan liitos tiivistyy juuri tässä "valtaverkosto" metaforassa, josta on löydettävissä muutama esimerkki. Foucault on (2000Aa: 338-339) todennut, että voimme käyttää kasvatuksellisia instituutioita esimerkkeinä, joissa valtasuhteet konstituivat säädellyn systeemin. Kasvatusinstituutiosta voimme kiinnittää huomion sen arkkitehtoniin ratkaisuihin ja siihen, miten tila on jaettu koulun sisällä. Instituutiosta on pikkutarkat säännöt, jotka säätelevät sen sisäistä elämää. Tämän lisäksi siellä on lukuisia ihmisiä, jotka kohtaavat ja joilla jokaisella on oma funktionsa. Kaikki nämä tekijät muodostavat eräänlaisen kapasiteetti-kommunikaatio-valtakehikon, jossa on oppimisen mahdollistamaa aktiviteettia ja kokoelma säädeltyjä kommunikaatiosuhteita, jotka mahdollistavat erilaisten käyttäytymisen mallien omaksumisen. Näitä ovat esimerkiksi oppitunnit, kysymykset, vastaukset, käskyt, vaatimukset, tottelevaisuuskoodisto sekä tavat eritellä jokaisen ihmisen "arvo" ja hänen tietomääränsä aste. Tämän lisäksi kehikko toimii lukuisten valtaprosessien kuten sulkeistamisen, tarkkailun, palkitsemisen, rankaisun ja pyramidi mallisen hierarkian muodossa.

Verkosto-metaforian keskeisin ydinajatus näyttäisi olevan, että vaikka valta onkin puhtaan materialistinen elementti, niin "sille" on luonteenomaista, että sitä ei voi

paikallistaa. Foucault'n mukaan tätä uutta valtateknologiaa ei voida ikinä paikallistaa siten, että sen historiallinen alkuperä olisi jonkun tietyn ihmisen tai ihmisjoukon alkuunsaama. (1980d: 159). Foucault käyttää esimerkkinä lapsia, jotka ovat joutuneet eräänlaiseen perheen, lääketieteen, psykiatrian, koulun ja oikeuden "ristituleen" (interplay). Nämä yksiköt muodostavat eräänlaisen yhtymäkohtien, ristiintaulukointien, täydennyksien ja rajaviivojen verkon, jossa ne kuitenkin säilyttävät erillisyytensä. (Emt: 159.) Tämä sai alkunsa 1700-luvulla tapahtuneessa käänteessä, jossa "ruumiin ja sielun, terveyden ja moraalin, kasvatuksen ja koulutuksen risteyskohdissa lasten seksuaalisuudesta tuli vallan kohde ja instrumentti" (Foucault: 1988a: 113).

Toisella tapaa valtaverkosto konkretisoituu Foucault'n kritisoidessa klassista näkemystä "intellektuellista universaalisten arvojen kantajana" ( 1980e: 132). Hänen mukaansa "intellektuelli" on ainoastaan ihminen, joka on tietyssä positiossa, mistä on linkit laajempaan totuuskoneistoon. Yksilöllisen paikan muodostaa osaltaan "intellektuellin" luokkatausta; onko hän kapitalismin palveluksessa oleva poroporvari vai proletariaatin "orgaaninen" älykkö. Toiseksi positiota konstituoi yksilön elämän ja työn ehdot; mitä hän on lukenut ja tutkinut, mikä on hänen paikkansa laboratoriossa, poliittis-taloudelliset sitoumukset jne. Kolmanneksi yksilö on väistämättä keskellä vallitsevan yhteisön tiedon kenttää. Taustalla vaikuttavat käsitykset siitä, mikä on tiedon status ja sen poliittis-taloudellinen rooli. Tähän liittyvät ne sääntökokoelmat, joilla tosi ja epätosi erotetaan. (Emt.: 132.)

Martin Kusch viittaa nähdäkseni juuri tämän tyyppisiin asioihin kirjoittaessaan, että "kun lähdetään liikkeelle valtaverkoston käsitteestä sekä suhteiden ja mekanismien, mikro- ja makrotason erottelusta, voidaan kysyä: millaisessa suhteessa tiedeyhteisö valtaverkostona on tiedeyhteisöön tietoverkostona; millaiset häviävän pienet valtamekanismit vaikuttavat tiedeyhteisössä" (Kusch 1993: 127). Kusch näyttäisi itse hahmottavan valtaverkoston ainoastaan monikkojen kautta, mutta kuten todettua, itse hahmotan ennemminkin koko kalaverkon laajempaan - konstruoituna - tiedonkenttänä, verkon silmät (tiede)yhteisöinä ja yksittäiset solmukohdat yksilöinä. Laajemmin yllämainittu esimerkki intellektuellista tietyn position kautta konstituoituvana subjektina, viittaa Foucault'n jyrkän materialistiseen, konstruktivistiseen ja anti-realistiseen totuuskäsitykseen. Foucault'n mukaan totuus ei ole jotakin, mikä olisi vallan

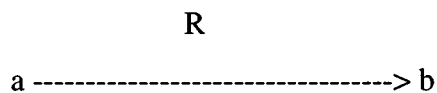
ulkopuolella. Päinvastoin, jokaisessa yhteisössä on oma tiedonkenttensä, diskurssit jotka se hyväksyy ja mekanismit, joilla se erottelee todet ja epätodet lausumat. (Foucault 1980e:131.) Tämä voidaan mielestäni konkretisoida parillakin eri tavalla. Ensimmäiseksi mieleeni tulee klassinen kulttuurirelativismi; islamilaisessa viitekehyksessä luterilaisen väitteet eivät ole totta. Toiseksi tämän voi ajatella pedagogiikoiden kautta, jotka muodostavat selkeitä, rajattuja totuusdiskursseja. Esim. steiner-pedagogiikasta ammentava lause ei ole tietenkään totta (so. sitä ei *pidetä* totena), jos se lausutaan montessori-päiväkodissa.

Miten edellä mainittu ambivalentilta näyttävä jaottelu ”ei-subjektiivisen” ja ”intentionaalisen” vallan välillä voisi olla arkipäiväisessä kasvatuksen maailmassa? Ymmärrän tämän seuraavan kasvatusfilosofisen esimerkin kautta: Oletetaan, että meillä on isä, joka kasvattaa poikaansa jollakin tavalla. Puhuu pojalle tietyllä tavalla, esittelee maailman tietyllä tavalla ja rankaisee rikkeistä tietyllä tavalla. Isän käyttämää kasvatuksellista valtaa ei voida kausaalisesti johtaa isää *alkupisteenä* käyttäen. Tietty valta on muokannut isästä tietynlaisen kasvattajan, mutta meillä ei ole minkäänlaisia keinoja selvittää miksi on näin. Ei voida osoittaa yhtä ”syytä” ympäristöstä. Isän kasvatusmetodeihin varmaankin vaikuttavat häneen itseensä aikoinaan kohdistetut kasvatusmenetelmät. Ehkä puolesta, ehkä vastaan. Muuttunut sosiaalinen ympäristö asettaa kasvatuksellisia vaatimuksia; ympärillä on olemassa erilaisia totuusdiskursseja siitä, miten lapsia pitäisi kasvattaa. Isällä on tietyt geenit ja muistot omasta lapsuuden vertaisryhmästään. Kaikelle tapahtuneelle isä ja ympäristö ovat antaneet erilaisia, toisistaan poikkeavia *merkityssisältöjä*. Ajatellaan esimerkiksi ruumiillista kuritusta. Hakkaaminen ei itsessään ole Foucault'n mukaan valtasuhde, mutta sen selittäminen *miksi* piiskataan (so. ”mikä tuottaa piiskaamisen?”, ”miten piiskaaminen rationalisoidaan?”) ja mitä tästä *ajatellaan*, on vallan määrittämää.

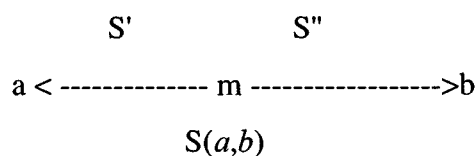
Ruumiillista kuritusta harrastettiin isän lapsuudenkodissa, joten hän siirtää ”hyväksi” koetun kasvatuskeinoon eteenpäin pojallensa. Se merkitys, minkä poika antaa kuritukselle ei ole kuitenkaan identtinen sen merkityksen kanssa, mikä oli isän päässä hänen ollessaan lapsi. Isä oli lapsensa uhmakas, poika on herkkä ”itkupilli”. Vielä kauempana se on suhteessa siihen merkitykseen, mitä isä tällä hetkellä ajattelee kurittaessaan lastansa. Lisäksi on vielä ympäristö, joka tällä hetkellä suhtautuu

kurittamiseen paljon negatiivisemmin, kuin kolmekymmentä vuotta sitten. Lakipykälät muuttavat sitä, mitä asiat ihmisille merkitsevät. Lisäksi on oleellista, että kasvatustapahtuma tapahtuu aina kontingentissa sosiaalis-historiallisessa viitekehyksessä. 2000-luvun Helsingissä ei lapsia kannata kasvattaa ihan samalla tavalla kuin 1800-luvun Grönlannissa. Eikä kyse ole siis normatiivisesta ”kannattamisesta”. Lapsia ei yksinkertaisesti *voi* kasvattaa samalla tavalla, koska sosiaalinen viitekehys, kieli, ympäristö yms. ovat täysin erilaiset. Kasvatuksellinen valta ei siis synny kasvattajan intentiosta, koska intentio itsessään on sosiaalis-historiallisesti kontingentti ja olemassa olevien totuusdiskurssien läpi leikkaama.

Edellinen esimerkkini voidaan esittää teoreettisemmin siten kuin Martin Kusch on (1993: 109) tehnyt. Kuschin mukaan Foucault ei rajoitu käsitteellistämään valtasuhdetta (S) toimintana, joka lähtee liikkeelle vallan harjoittajasta (a) ja kohdistuu subjettiin (b):



Tässä siis (a) on kasvattaja, (b) on kasvatuksen kohde ja R ovat kasvatussuhteessa olevat teot ja lauseet. Tässä mallissa kasvatuksellinen valta siis ”syntyisi” vasta sillä hetkellä, kun kasvattaja aktualisoisi intentionaalisuutensa tuottaman pedagogisen aktin. Sen sijaan Foucault ehdottaa valtasuhteen käsitteellistämistä ”sisältä ulospäin”. Tämä tarkoittaa sitä, että valtasuhteeseen kuuluvien mekanismien katsotaan määrittävän *a*:ta ja *b*:tä eri tavoin. Tämä vuoksi on kiinnitettävä huomiota *a*:n ja *b*:n lisäksi myös siihen, millaiset ovat *a*:n ja *b*:n suhteet (S', S'') suhteeseen (S) sisältyvään mekanismiin (*m*):





Kusch esittää, että kaaviossa olevia mekanismeja (m), ovat esimerkiksi instituutioissa esiintyvät arkkitehtoniset rajoitukset, joilla määritellään ennalta yksilön liikkumatilaa ja ajalliset rajoitukset. Lisäksi Kusch mainitsee arkipäiväisiin keskustelutilanteisiin liittyvät valtamekanismit, kuten keskeyttämisen ja kysymysten esittämisen. (Kusch 1993: 109.) Mielestäni kohdat (S') ja (S''), eli kasvattajan ja kasvatettavan suhteet tietyn kasvatustilanteen mekanismeihin on laajemminkin ymmärrettävä siten, että ihmiset tulkitsevat asioita eri tavalla. Toisin sanoen ne merkityssisällöt, mitä ihmiset asioille antavat vaihtelevat. Kohta (S) puolestaan viittaa tietyssä sosiaalis-historiallisesti kontingentissa valtaverkossa esiintyvään kasvatustilanteeseen. Kokonaisuudessaan tämä kaavio realisoituu valtaverkoston tietyssä kohdassa olevassa "kapasiteetti-kommunikaatio valtatehikossa", kuten koululaitoksessa. Kohdat (S') ja (S'') ovat mielestäni valtavan oleellisia suhteissa Foucault'n käsitykseen valtasuhteista. Kun ihmiset suhtautuvat asioihin eri tavalla, ei valtasuhteista voi muodostaa kaiken kattavaa teoriaa. Kuten jo aikaisemmin olen todennut, Foucault'n mukaan valtasuhteet ovat aina situationaalisia. Itse asiassa kyseessä tuntuu olevan mitä maalaisjärkinen ajatus siitä, että vallan kohteena olemisen laatu vaihtelee sen mukaan, minkä tyyppisen vallan kohteena subjekti kokee olevansa. Ajatellaan esimerkiksi seuraavia esimerkkejä:

Isä pistää pojan jääkiekkokouluun ja tämän jälkeen kannustaa poikaa kaikin puolin hienon harrastuksen jatkamiseksi. Jos pojan mielestä jääkiekko on vaikeaa, ja hän ei itse haluaisi ko. "miehekästä" lajia harrastaa, hän varmaankin ahdistuu isän kannustamisesta ja kokee sen painostavana. Jos esimerkissäni oleva lapsi on Teemu Selänne, ei ahdistusta varmaankaan ilmene. Toiseksi voidaan ajatella armeijan suorittamaa mikrotason vallankäyttöä. Samat mekanismit viehättävät toisia ja ahdistavat toisia. Kolmanneksi voidaan ajatella sitä faktaa, että jotkut naiset pitävät miesten suorittamaa ovien availua sovinnistisena vallankäyttönä, ja toiset taas hurmaavana piirteenä. Nähdäkseni Foucault tarkoittaa juuri tämän tyyppisiä sosiaalisia faktoja, korostaessaan valtasuhteiden "tyystin suhteellista" ja "moninaista ja muuttuvaa" luonnetta. (1998a: 71, 73.)

Foucault on itse korostanut, että valta suhteissa on kyse siitä faktasta, että olemme aina strategisessa tilanteessa suhteessa toisiimme. Tämä liittyy olennaisesti valtasuhteissa sisällä olevaan vastarintaan eli resistanssiin, mihin palaan tarkemmin luvussa 7.1. Hän

kirjoittaa (1997a: 167) seuraavasti: ”Mitä minä tarkoitan valtasuhteilla, on se fakta, että olemme aina strategisessa tilanteessa suhteessa toisiimme. Esimerkiksi, koska olemme homoja, olemme kamppailussa hallitusta vastaan ja hallitus on kamppailussa meitä vastaan. Kun olemme tekemisissä hallituksen kanssa, ei kamppailu ole tietenkään symmetristä. Valtatilanne ei ole sama, mutta me olemme tässä kamppailussa ja tilanteen jatkuminen voi vaikuttaa muidenkin käyttäytymiseen ja käyttäytymättä jättämiseen (nonbehavior). Niinpä me emme ole ansassa. Olemme aina tämän tyypisessä tilanteessa. Se tarkoittaa, että meillä on aina olemassa mahdollisuuksia tilanteen muuttamiseksi. Me emme voi hypätä tilanteen *ulkopuolelle*, eikä ole olemassa paikkaa, jossa olet vapaa valtasuhteista. Voit kuitenkin aina muuttaa sitä (...) muutokseen on aina mahdollisuus.” (Foucault 1997a: 167, kurs. MF).

### 3. Foucault'n tietoteoria ja metodologiset positiot

#### 3.1. Diskursiivisen ja esidiskursiivisen suhde

Martin Kuschin mukaan Foucault kannattaa irrealista konstruktivismia. Irrealinen konstruktivismi tarkoittaa tieteenfilosofista käsitystä, jonka mukaan tosiasiat ovat ihmisten tekemiä, eivät ihmisten löytämiä. (Kusch 1993: 160.) Olen samaa mieltä Kuschin kanssa. Ymmärtääkseni tämän tekemisen on pakko tapahtua kielen tuottaman symbolisen systeemin kautta. Pysin tässä luvussa vastaamaan lyhyesti ontologiseen kysymykseen siitä, millainen on sanojen ja sanoista *riippumattoman* todellisuuden suhde Foucault'n filosofiassa. Millä tavalla kieli tuottaa todellisuutta? Hyödynnän tässä Ilkka Pyysiäistä ja David E. Cooperia, koska heidän tieteenfilosofiset näkemyksensä ovat mielestäni harmoniassa Foucault'n irrealisen konstruktivismin kanssa. Cooper argumentoi hyvin realistista totuuskäsitystä vastaan ja Pyysiäinen hahmottaa oivallisesti kategorioiden ja nominalismin suhdetta.

Ilkka Pyysiäinen on kirjassaan "Jumalan selitys kognitiivisena kategoriana" (1997) analysoinut pääsääntöisesti olevien kategorioiden muodostumista. Pyysiäisen mukaan "auton" kategorian muodostamisen kannalta on olennaista tietää, mitkä piirteet ovat olennaisia ja mitkä eivät. Oppiessaan "auton" kategorian lapsi ei siis opi yksinkertaista luetteloa niistä ominaisuuksista, jotka ovat kaikilla autoilla tai prototyypillisellä autolla. Oppiakseen "auton" kategorian on opittava myös, mitkä piirteet ovat olennaisia "auton" kategorian kannalta. Katteoria perustuu siis ennemminkin joukkoon suhteita, jotka kytkevät yhteen tiettyjä olioita koskevat erilaiset oletukset. (Pyysiäinen 1997: 194). Kun esim. katson ulos ikkunasta, mielessäni aktivoituvat muun muassa "talon", "taivaan", "koivun" ja "lumen" käsitteet ja kategoriat. Minä näen sen, mitä olen oppinut näkemään siinä mielessä, että mielessäni nimeän näkemäni oppimieni käsitteiden avulla. (Emt.: 196).

Pyysiäinen referoi Eleanor Roschia, joka on tutkinut kulttuureissa vallitsevia konkreettisia kategoriointijärjestelmiä. Kategoriolla Rosch tarkoittaa joukkoa objekteja, joita pidetään samanlaisina. Roschin mukaan kategorioiden tehtävänä on tuottaa suurin

mahdollinen määrä informaatiota pienimmällä mahdollisella ajatusponnistuksella. Kun ihminen kategorioi todellisuutta hän toisaalta luokittelee tietyn aistimuksen samaan kategoriaan jonkin toisen aistimuksen kanssa ja toisaalta eri kategoriaan muiden aistimusten kanssa. Esimerkiksi huonekalujen joukko on kyettävä samaan aikaan erottelemaan eri huonekaluiksi ("tuolit", "pöydät" jne.) ja samalla kuitenkin kyettävä ymmärtämään ne kaikki samaan "huonekalun" kategoriaan kuuluvaksi. Ei ole mahdollista saada aistimusta "huonekalusta", joka ei samaan aikaan olisi jokin alemman tason kategoria, kuten "tuoli". Olennaista on se, että luokkia ei pidä ymmärtää todella olemassa oleviksi. Ne ovat vain meidän ajatuksissamme tekemiä abstraktioita. (Pyysiäinen 1997: 186-187.)

David E Cooper on (1983: 67) siteerannut Nietzscheä, jonka mukaan "käsitteitä on vain siellä missä on sanoja". Käsitteen omaaminen tarkoittaa sitä, että ihminen luokittelee kokemuksensa objekteja samanlaisiksi. Samanlaisuuden kriteeri on kuitenkin intersubjektiiivisesti julkisen kielen kautta omaksuttu. Kaikki mistä ihminen on niin ulkoisesti kuin sisäisesti tietoinen, on ensin järjestetty kielen kautta. Aistimukset järjestetään, tulkitaan, yksinkertaistetaan ja laitetaan skeemoihin. Koska käsitteellistäminen ja tietoisuus ovat kielen toimintoja, täytyy kommunikatiivisen tarpeen rajoittaa ja muokata käsitteitämme. (Emt.: 69.) Alunperin oli kyse henkiin jäämisestä; joku sai tiettyjä aistimuksia ja tuotti tietyn äänen. Käytäntö levisi ja sanasta "tiikeri" tuli referentaalinen termi aistimusten oletetulle alkusyyille. Cooper kirjoittaa että "kun ihminen tuli sofistikoituneemmaksi ja elämä vaarattommaksi, he sitoutuivat pitkän tähtäimen projektiin kyetäkseen hallitsemaan ja kesyttämään ympäristönsä (...) tiikerin pelosta tieteiden monimutkaisuuteen" (Emt.: 69).

Cooper siteeraa Nietzscheä, jonka mukaan "kyseessä ovat meidän tarpeemme, jotka tulkitsevat maailmaa: meidän suuntautumismme (drives) puolesta ja vastaan" (Emt.: 70). Kielen tehtävänä on järjestää "aistimusten sekasotkua", eli ennustaa, kontrolloida ja säädellä - lyhyesti sanoen käsitteiden ja uskomusten muodostaminen on *vallan* hankkimista. (Emt.: 72 kurs. SL). Käsitteillä puolestaan ei ole minkäänlaista objektiivista referenttiä, eikä meidän tulisi vaivata päätämme sen kanssa, vastaavatko "sekasotkua" järjestävät uskomuksemme objektiivista todellisuutta. (Emt.:73).

Cooperin mukaan tästä ei seuraa mitään mullistavaa suhteessa kielen käyttöömme. Esimerkiksi puhekielessä viittamme sanalla "tosi" yleensä vain jonkinlaiseen väitteeseen, emme faktaan korrespondenssimielessä. (Emt.: 73). Joku sanoo "Einstein oli nero" ja minä vastaan "se on totta", aivan hyvin tietäen, että kyseessä on arvostelma. Cooper myöskin huomauttaa, että täysin riippumatta siitä, mikä on käsityksemme totuuden luonteesta, melko varmasti vastaamme "kyllä", jos lapsi kysyy meiltä "onko totta, että  $2+2=4$ ?". Cooper kuitenkin korostaa, että meidän luontainen totuusteoriamme on selvästi realistinen. Ensimmäiseksi hän huomauttaa siitä faktasta, että yleensä pidämme tieteellisiä ja pseudotieteellisiä teorioita joko tosina tai epätosina. Toiseksi, oletamme itsestään selvästi, että matemaattinen todellisuus on transsendentti. Kolmanneksi voidaan todeta, että arkiymmärryksen mukaan asioita hyvin ennustava teoria omaa pragmaattista arvoa juuri siksi, että se on tosi. (Emt.: 75.)

Cooper kääntyy Nietzschen genealogian puoleen ja pyrkii selvittämään, miksi olemme omaksuneet realistisen käsityksen totuudesta ja tiedosta. Ensimmäiseksi voidaan kiinnittää huomio kieliopin valtaan. Kieli perustuu subjekti/predikaatti-erottelulle jopa niin keinotekoisessa objektin ja ominaisuuden erottelussa kuin sanoessamme "salama välähti", ikään kuin salama olisi jonkinlainen agentti joka teki jotakin. (Emt.: 75). Toiseksi Cooper viittaa siihen, että kielen muoto on itse asiassa seurausta ihmisen lajityypillisestä käyttäytymisestä. Ihmisillä on yleisesti ottaen kova tarve ajatella, että heillä on jonkinlainen "minä", joka ei ole fiktiota. Kolmantena tekijänä Nietzsche piti moraalialia; ihmisillä on kova tarve tuomita toisiansa ja tuomitseminen edellyttää teon tulkittamista intentionaaliseksi. (Emt.: 76).

Selitys siihen, miksi ihmiset pitävät tosina juuri niitä uskomuksia kuin pitävät, on yksinkertainen - ihmiset pyrkivät (tiedostamatta) omaksumaan niitä teorioita ja uskomuksia, jotka antavat heille valtaa. (Emt.: 77). Cooperin mukaan tämä tarkoittaa yksiselitteisesti sitä, että "ei voi olla kuvausta 'todellisesta maailmasta', koska sellaista maailmaa ei ole. Ei voi olla kuvausta siitä maailmasta, mikä on aistien kaaosta (chaos of sensations), koska jos on kykenevä kuvailemaan, niin on jo noussut lopullisesti pois tuosta maailmasta. *Emme voi ajatella, millaista olisi olla ilman ajattelua*" (Cooper 1983: 71 kurs. SL).

Ilkka Pyysiäinen puhuu mielestäni täsmälleen samasta asiasta analysoidessaan kategorian "Jumala" ilmenemistä kognitiivisena käsitteenä (Pyysiäinen 1997). Pyysiäisen mukaan maailmaa olisi vaikeata kuvitella kokonaisuutena ilman rajoja, mutta toisaalta rajojen kuvittelemisesta seuraa heti kysymys: "Mitä sitten on rajan takana?" Jos vastaamme tähän kysymykseen ja sanomme rajan takana olevan sitä ja sitä, niin sitten sille jollekin on taas kuviteltava rajat. (Emt.: 220). Jotta kysyminen ja vastaaminen voitaisiin lopettaa johonkin, on sanalla "Jumala" uskonnollisissa käsitejärjestelmissä samanlainen rooli kuin pisteellä kieliopissa. (Emt.: 221) Sama ilmenee, jos ajattelemme "suurta pamausta". Emme voi oikeastaan kysyä mitä oli ennen sitä, koska aika, avaruus ja aine syntyivät vasta pamauksessa ja näillä käsitteillä ei ole mitään merkitystä ennen pamausta. (Emt.:235.) Tämä tarkoittaa ymmärtääkseni sitä, että en voi ajatella ajasta ennen pamausta edes että "siellä oli jotakin", koska olisin jo silloin tunkenut sinne tilan-, eksistenssin-, ja olion kategorian. Nähdäkseni Foucault'n filosofiassa "diskurssi" viittaa juuri tähän samaan faktaan, mutta sillä lisäyksellä, että käsitejärjestelmä on tiettyssä sosiaalis-historiallisessa viitekehyksessä ja tiettyjen totuusdiskurssien ympäröimä.

### **3.2. Objektiivista ei ole**

Kaikki edellä sanottu on mielestäni hedelmällistä suhteuttaa täysin päinvastaiseen ajattelutapaan. Käytän tässä esimerkkinä Tapio Puolimatkaa, jota voidaan Rauno Huttusen sanoin pitää "johtavana suomalaisena kasvatustilafilosofina". (Huttunen 1999: 94). Puolimatkan mukaan se, että oppilaan tapa hahmottaa todellisuutta edellyttää hänen aktiivista konstruktivistista panostaan ei merkitse sitä, että todellisuuden luonne riippuisi siitä, miten oppilas sen hahmottaa. Oppilaan vapautta ei missään merkityksellisessä mielessä rajoita se, ettei todellisuus riipu siitä, miten hän sen käsitteellistää (Puolimatka 1997: 272.) Tämän lisäksi Puolimatka korostaa kasvatuksessa tärkeinä pitämiään "ennalta annettuja arvoja" (Puolimatka 1999: 303) ja "objektiivisia merkitysnäkökenttiä". (1997: 311).

Tällaisessa diskurssissa on tiettyjä ongelmia, mitkä kumpuavat suoraan aikaisemmin esitellyistä Nietzschen ja Pyysiäisen teemoista. Ensimmäiseksi haluaisin tietää missä merkityksessä sanaa "objektiivinen" käytetään. Väittäisin, että arkipäiväinen tapamme käyttää sanaa on muotoa "muutkin on tätä mieltä kuin minä". Objektiivisuuteen

vetoamalla emme itse asiassa pyri kumoamaan omia kategorioitamme, vaan vahvistamaan niitä. Toiseksi voidaan todeta, että "objektiivisuudesta" voidaan puhua muodoissa "riippumatta siitä mitä minä ajattelen" tai "riippumatta siitä mitä *kukaan* ajattelee". Jälkimmäinen lause on absurdi, koska se ikään kuin heittää joka ikisen ihmisen ajattelun kategoriat universumin laidan yli, mutta väittää silti jotakin maailmasta. Edellinen lause on aivan yhtä ongelmallinen, koska niin kauan kuin ihminen on elossa hän ajattelee ja tällöinhän kaikki on takuulla riippuvaista hänen ajattelustaan. Mielestäni tässä tehdään virhepäätelmä, jossa "kuvitellaan että ollaan kuolleita". Kyseessä on mielestäni loogisesti samanlainen lause, kuin "ajattele millaista olisi olla ilman ajattelua" tai "mitä oli ennen big bangia?". Minä ainakin teen thanatosfantasioissani ainoastaan jipon, jossa ajattelen maailmaa *ikään kuin* en olisi siinä fyysisesti läsnä, mutta kyllä ainakin minä jäsennän fantasian tällä hetkellä omaamieni kategorioiden kautta. En kykene kuvittelemalla tappamaan aivojani.

Sama virhepäätelmä esiintyy mielestäni muodossa, josta käyttäisin termiä "anakronistinen virhepäätelmä". Tämä on ajatusleikki, jossa siirrän itseni keskiaikaan ja väitän olevani kykenevä tulkitsemaan ympärilläni olevia asioita keskiaikaisen ihmisen perspektiivistä. Tämä ei voi pitää paikkaansa, koska en kykene muuntamaan totuusdiskurssien ja tietovallan päähäni istuttamaa käsite- ja kategoriasoppaa keskiaikaisen ihmisen käsite- ja kategoriasopaksi. Ikään kuin kykenisin tällä hetkellä visioimaan naisen hukuttamisen ja julistamaan hänet iloisesti noidaksi siten, että *ihan oikeasti ajattelen*, että hän *on* noita. Jos käsitettä "objektiivinen" siis käytetään siten, että viitataan "riippumattomuuteen", kuuluu se mielestäni loogisen sisältönsä puolesta samaan kategoriaan kuin lause "ajattele millaista olisi olla ilman ajattelua".

### 3.3 Kolme mahdollista tutkimuslinjaa ja teoreettiset siirtymät

Foucault on (1988b: 106) todennut eksplisiittisesti, että "tietenkin aina tullaan löytämään psykologisia ja sosiologisia teorioita, jotka ovat riippumattomia vallasta" (independent of power). Lause näyttäisi selkeän ristiriitaiselta valtavarkosto-väitteiden yhteydessä. Näyttäisi siis siltä, että on viimekädessä mahdotonta vastata tyhjentävästi kysymykseen siitä, mitä valta Foucault'n mukaan oli. Edellyttäen tietenkin, että referenttinämme ovat kaikki hänen primääritekstinsä. Toisaalta voi hyvinkin olla niin, että Foucault joutuu käyttämään sanaa "valta" eri *merkityksessä* riippuen siitä, mitä hän kulloinkin yrittää sanoa tai analysoida. Tämä voisi johtua esimerkiksi siitä, että kuten alussa totesin, dekonstruktio ei voi julistaa vanhoja käsitteitä mielettömiksi. Jotta genealogi voisi osallistua dialogiin esim. liberaalia valtakäsitystä kannattavan ihmisen kanssa, on hänen vaihdeltava kielipelejä. Ehkä onkin niin, että analysoidessamme Foucault'n filosofiaa meidän tulisi ottaa huomioon mahdollisuus valtakäsitteen kontekstisidonnaisuuteen. Ei "rakastaa" verbiäkään käytetä samassa merkityksessä suhteessa vaimoon, lapseen, koiraan tai isänmaahan.

David E. Cooper on kirjassaan *"Authenticity and learning; Nietzsche's educational philosophy"* (Cooper 1983: 71, kurs. SL) löytänyt kolme erilaista merkitystä, joilla Nietzsche käyttää sanoja "totuus" ja "tieto". Ensimmäiseksi Nietzsche muodostaa analyysin totuudesta ja tiedosta, niin kuin ne yleisesti ottaen - ns. standardimallissa - käsitetään. Toiseksi hän tekee totuuden ja vallan genealogiaa, jossa kysymyksenä on, miksi nykyiset totuus- ja tietokäsitykset ovat *juuri ne*, mitkä ne standardimallissa ovat. Kolmanneksi hän rekonstruoi käsitteet, eli esittää oman versionsa siitä, miten asiat ovat. Cooperin mukaan ongelmana on, että Nietzschen aloittaessa lause sanoilla "totuus on...", voi käsite kuulua mihin tahansa kolmesta ryhmästä. (Emt.: 72). Kun on hyvin tiedossa (esim. 2000Aa), että Foucault "symppasi" Nietzscheä, on hyvin mahdollista että hänen tapansa käyttää käsitettä "valta" on samantyyppinen. Selkeä yhtymäkohta on esimerkiksi löydettävissä metodologisissa suuntaviivoissa, jotka hän esitteli Rio de Janeiron yliopistossa pitämässään luentosarjassa *"Truth and Juridical Forms"* vuonna 1973.



Ensimmäiseksi mahdolliseksi tutkimussuunnaksi Foucault esittää (2000Aa: 2) "totuuden historian" tutkimisen. Tässä tulee tutkia, miten ihmistieteiden harjoittama tarkkailu ja tietovalta tuotti tietoa normaalista ja epänormaalista yms. (kts. tarkemmin luku 4.2). Kyseessä on siis sosiaalisten käytäntöjen ja tiedon kenttien liittouman historian tutkiminen. Foucault korostaakin, että "totuudella itsellään on historia". Tämä tieteenfilosofinen käsitys on tietenkin täysin sama, kuin Cooperin toisena kohtana korostama "totuuden ja tiedon genealogia" Nietzschen filosofiassa. Tämä tutkimuslinja on mielestäni järkevää nimetä **genealogiseksi positioksi**. Käytännössä tämä tarkoittaa samaa kuin "irrealinen konstruktivismi". Kun Pierre Boncenne kysyi Foucault'ltä vuonna 1978 (Foucault 1988b: 107) "eikö tiede tuota ´totuuksia´, joihin me alistumme?", vastasi Foucault " Totta kai. Itse asiassa totuus on epäilemättä vallan muoto (...) Miksi olemme niin kiinnostuneita totuudesta? Miksi totuus eikä myytti? Sen sijaan, että yrittäisimme löytää totuuden vastakohtana virheelle (error), voisimme kysyä niin kuin Nietzsche: mistä johtuu, että yhteiskuntamme antaa totuudelle tämän arvon, kun se kuitenkin orjuuttaa meitä?"

Foucault on (1997e: 262) esittänyt, että genealoginen metodi on jaettavissa kolmeen eri genealogiseen kenttään. Ensimmäiseksi on olemassa historiallinen ontologia meistä **suhteessa totuuteen**, jonka kautta konstituoimme itsemme tietoa omaavina subjekteina. Toiseksi voidaan keskittyä historialliseen ontologiaan meistä **suhteessa valtakenttään**, jonka kautta konstituoimme itsemme toisiin ihmisiin vaikuttavina subjekteina (subjects acting on others) ja kolmanneksi historiallinen ontologia **suhteessa siihen etiikkaan**, jonka kautta konstituoimme itsemme moraalisisina toimijoina on mahdollinen.

Toisena metodologisena suuntana Foucault viittaa "Diskurssi analyysiin". Tämän ei pitäisi olla pelkästään kielen faktojen ja sen syntaksin tutkimista, vaan kielen näkemistä strategisena toimintapelinä, kysymyksinä, vastauksina, välttelynä, hallintana ja kamppailuna. Näitä kielen "poleemisia ja strategisia faktoja" tulisi tutkia. (Emt.: 3.) Tämä linja on mielestäni melko lähellä Cooperin ensimmäiseksi rajaamaa "tiedon ja totuuden standardimallia". Tässä kohtaa Foucault haluaa kysyä "miten kieltä tänä päivänä käytetään". Tarkoituksena on tietenkin sen analysoiminen, ketä diskurssit ja sanat palvelevat; mikä on niiden poliittinen ulottuvuus. Nimeän tämän linjan **diskursiiviseksi positioksi**. Tässä pitää tietenkin huomata, että kielen käyttöä ei voi

irrottaa kielen rakentumisesta, eli taustalla on luonnollisesti genealogia suhteessa totuuteen ja valtakenttään.

Kolmantena tutkimussuuntana, joka voidaan nähdä kahden edellisen linjan lähenemisenä, on subjektiteorian uudelleen työstäminen. Foucault'n mukaan subjektiteoria oli tuohon aikaan pysynyt liian karteesiolais-kanttilaisena. Hänen mukaansa "olisi mielenkiintoista nähdä, miten subjektista, jota ei ole ennalta annettu, konstituoituu (...) subjektiksi, joka konstituoitui itseään historian sisällä ja joka on jatkuvasti historian muodostama ja uudelleen muodostama" (2000Aa: 3). Kyseessä ei siis ole ensisijaisesti tiedon ja totuuden rekonstruointi siten kuin Cooperin kolmannessa kohdassa, vaan subjektifilosofian rekonstruointi. Tämä linja voidaan luontevasti nimetä **subjektiposiitioksi**.

Jos ja kun yhtä ja sama asiaa voi periaatteessa tarkkailla mistä tahansa näistä kolmesta perspektiivistä, on selvää, että Foucault'n aloittaessa lause sanoilla "valta on", voi se kuulua mihin tahansa. Ehkä Foucault'n valtakäsitettä analysoidessa tulisi aina huolellisesti analysoida se konteksti, missä sana esiintyy. Foucault kuitenkin (Emt.: 3) ilmoittaa asettavansa itsensä metodologiseen kohtaan kolme. Tämä ei kuitenkaan ymmärtääkseni tarkoita sitä, että kaikki Foucault'n tekstit liittyisivät kohtaan kolme. Ennemmin hän haluaa eksplikoida viimekätisen subjektiivisen - *senhetkisen* - kiinnostuksen kohteensa. On selvää, että *Tarkkailla ja rangaista* on tehty genealogisella metodilla. Toisaalta hän voi tarkoittaa sitä, mikä näistä tutkimuslinjoista on viimekädessä oleellisin.

Erittäin valaiseva on myöskin Foucault'n johdanto "*Nautintojen käyttöön*", eli Seksuaalisuuden Historian toiseen osaan (1998b). Johdannossa Foucault selittää ensimmäisen volyymin syntyhistoriaa. Hänen mukaansa "tuntui vaikealta ryhtyä analysoimaan seksuaalisuuden kokemuksen muotoutumista ja kehittymistä 1700-luvulta lähtien ilman historiallista ja kriittistä tutkimusta halusta ja haluavasta subjektista, toisin sanoen ilman "genealogiaa" (...) tarkoitan niiden käytäntöjen analysoimista, joiden kautta yksilöt saatiin suuntaamaan huomiota itseensä, tulkitsemaan itseään, tunnustamaan ja myöntämään itsensä halun subjekteiksi (...) analysoinnin tarkoituksena oli löytää olemisen totuus halusta ja todeta onko se luonnollinen vai langennut (...) oli

välttämätöntä saada selville, kuinka länsimainen ihminen oli vuosisatojen ajan tullut tunnistanneeksi itsensä halun subjektiksi" (1998b: 119). Tässä Foucault puhuu selkeästi edellä mainitusta genealogisesta tutkimuslinjasta. Näyttäisi kuitenkin siltä, että Foucault ei pitänyt genealogista positiota kuitenkaan poliittisesti oleellisena, koska hän kirjoitti (1998a: 73) että "tarkasteltaessa sukupuolta ja sukupuolen haltuun ottanutta totuusdiskurssia ratkaiseva kysymys ei siis olekaan se, kuinka ja miksi (olettaen, että valtiollinen rakenne on tietynlainen) "vallan" on tarpeen rakentaa sukupuolta koskeva tieto" (Emt.: 73). Foucault valottaa tätä "ratkaisevaa kysymystä" jatkamalla "*Nautintojen käytön*" johdannossa seuraavasti:

Hän ilmoittaa heti perään tehneensä *teoreettisen siirtymän*. Foucault kirjoittaa että "teoreettinen siirtymä tuntui välttämättömältä, ennen kuin saatoin analysoida sitä, mitä usein nimitetään tietämyksen kehitykseksi. Tästä syystä ryhdyin pohtimaan tietoa jäsentävien diskurssikäytänteiden muotoja. Teoreettinen siirtymä tarvittiin myös niiden asioiden analysoimiseksi, joita on usein kuvattu "vallan" ilmenemismuotoina. Tästä syystä ryhdyin pohtimaan niitä moninaisia suhteita, avoimia strategioita ja rationaalisia tekniikoita, jotka *ilmentävät vallankäyttöä*" (1998b: 119 kurs. SL). Tämä on mielestäni juuri se positio, mihin hän Rion yliopistossa pitämässään luennessa viittasi kohdassa "kielen poleemisia ja strategisia faktoja pitää tutkia". Foucault kirjoittaaakin (1998a: 73 kurs. SL) että "olennaista on se, mitkä välittömimmät ja paikallisimmat valtasuhteet ovat kyseessä siinä sukupuolta koskevassa diskurssityypissä ja totuuden esiin kiskomisessa, joka ilmaantuu tietyssä *täsmällisesti määritellyssä historiallisessa tilanteessa ja paikassa* (...) kuinka tätä valtasuhteiden peliä muokkaa itse niiden käyttäminen - vahvistetaanko tiettyjä termejä ja heikennetäänkö toisia ja onko vastarintaa ja vastapanoksia niin, ettei mikään pysyvä ja yksiselitteinen alistamisen tyyppi vallitse?"

Tästä seuraa mielestäni johdonmukaisesti se, että Foucault ei *Tiedontahdon* nykyaikaa käsittelevissä kohdissa itse asiassa olekaan genealogisen position sisällä - jos genealogia on subjektin ja sanojen historiallisen rakentumisen tutkimista. Sen sijaan hän oli sen tutkimuslinjan kohdassa kaksi, eli "diskurssianalyysissä". Tämä oli kohta, jossa kieli ymmärrettiin "strategisena toimintapelinä" (2000Aa: 3). Painopiste on nykyhetkessä,

konkreettisisessa puheessa, eikä esim. tieteenalojen ja instituutioiden genealogisessa sidoksessa.

Tämä tarkoittaa mielestäni sitä, että Foucault halusi erottaa genealogian ja politiikan. Genealoginen perspektiivi osoittaa, että asiat ovat sosiaalis-historiallisesti kontingenteja, mutta tästä ei seuraa suhteessa nykypäivään yhtään mitään. Tämän hetkessä sosiaalis-historiallisessa viitekehyksessä on kyse siitä, miten valta *ilmenee* strategioissa, tekniikoissa ja suhteissa. Analyysin kohteena ovat tällöin diskurssikäytänteiden muodot. Tällöin *Tiedontahdon* lukua "Scientia Sexualis" (1998a: 43-58) ei ole kirjoitettu genealogisesta positiosta, vaan diskursiivisesta. Foucault viittaa luvussa useassa kohtaa (Emt.: 46, 50), että hänen analysoimansa "tunnustus" tematiikka on "meidän kulttuuriamme" ja "tätä päivää". Foucault analysoi asiakkaan ja ammattilaisen (psykologi, lääkäri) kohtaamista seuraavasti: "Tunnustuksen tekemän paljastuksen päälle on tuotava tulkinta siitä, mitä tunnustuksessa sanottiin (...) se, joka kuuntelee on totuuden herra (...) hänen valtansa on myös valtaa rakentaa totuusdiskurssia tunnustuksen tulkinnan perusteella." (Emt.: 53). Tässä on mielestäni hyvä huomata, että "totuuden herra" ei ole arvottava lause. Kyseessä on vain ja ainoastaan epistemologinen toteamus.

Edellä tapahtunut teoreettinen loikka tarkoittaa mielestäni sitä, että Foucault ei halua väittää genealogiasta seuraavan yhtään mitään. Hän tavallaan toteaa ensin, että "genealoginen analyysi osoittaa, että asiat ovat historiallisesti kontingenteja" ja kysyy heti perään itseltään "so what?". Tulkitsen Foucault'n tuovan tässä vaiheessa mukaan totuusdiskurssien poliittisen ulottuvuuden: Mitä strategisia asemia ne palvelevat? Ovatko ne muutettavissa? Pitääkö niitä muuttaa? Kyseessä on siis sen analysoiminen, miten vallankäyttö *ilmenee* tässä ajassa ja hetkessä, ei sen fokuoiminen miten asiat ovat rakentuneet juuri sellaisiksi kuin ne sattuvat olemaan. Siirtymä tapahtuu todennäköisesti senkin takia, että Foucault'n täytyy tiedostaa, että poliittinen vaikuttaminen ja kritiikki on aina peilattava johonkin kehykseen ja kriteereihin, joiden on pakko olla poliittisen dialogin piirissä. Tämä genealoginen/diskursiivinen erottelu on myöskin tarpeellista suhteessa Foucault'n korostamaan resistanssiin. Hänen mukaansa "diskurssit sen enempää kuin vaikenemisetkaan eivät ole kertakaikkisesti alistaisia vallalle tai sitä vastassa" (1998a: 75). Ymmärtääkseni tämä tarkoittaa sitä, että vaikka genealogia on

konstruoinut ympärilleni erilaisia kategorioita, kuten "nainen", "homo", "dysfaatikko", "masentunut" ja "huora", ei tämä seikka determinoi millään tavalla sitä, mitä minä oletan kategorioista implikoituvan. Toisella tapaa tämän voi hahmottaa sivun 31 kaavion kautta: Itse tilanne ja tilanteessa esiintyvät mekanismit ovat genealogisen vallan tuotteita, mutta Foucault selkeästi pitää suhteita (S') ja (S'') ei-determinoituina. Foucault haluaa siis erottaa ontologisen näkemyksen jonka mukaan kategoriat ovat luotuja (genealoginen positio), poliittisesta näkemyksestä, jonka mukaan kategorioista oletetaan implikoituvan jotakin (diskursiivinen positio).

Edellisten lisäksi Foucault ilmoittaakin tehneensä vielä kolmannenkin siirtymän, jotta hän olisi ollut kykenevä analysoimaan sitä, mitä kutsutaan "subjektiksi" (1998b: 119). Foucault'n mukaan oli tarpeen tutkia niitä minä suhteen muotoja ja modaaliteetteja, joissa yksilö rakentaa ja tunnistaa itsensä subjektiksi. Kyseessä on totuuden toiminta minän itsesuhteessa (so. reflektiossa) ja itsen subjektiksi muodostumisessa (so. subjektin konstituoimisprosessissa). (Emt.: 119.) Kyseessä on siis sen problematisointi, "minkälaisien totuussuhteiden myötä ihminen ryhtyy ajattelemaan omaa olemistaan, kun hän kokee itsensä hulluksi tai sairaaksi, kun hän pohtii itseään elävänä, puhuvana ja työtä tekevänä oliona tai kun hän tuomitsee itsensä ja rankaisee itseään rikollisena?" (Emt.: 120).

Kyseessä on kahden edellisen position sulautuminen "subjektipositioksi". Nähdäkseni on *täysin* yksilökohtaista, miten reflektion ja totuusdiskurssien välinen suhde ilmenee. Ymmärrän tämän kohdan juuri sen mysteerin kautta, miten eri tavalla me sittenkin hahmotamme maailmaa. Jonkun mielestä materialismi on epäjohdonmukaista ja antroposofia ainoa looginen maailmanselitys. Joku tuntee vetoa miehiin vaikka seurustelee naisen kanssa, tai että kiinalaisessa maalaiskylässä on avoimesti esiintyvä transseksuaali. Johdonmukaisena relativistina Foucault haluaa heittää pallon viime kädessä yksilölle. Kun Foucault (1998a) ilmoittaa kuudessa eri kohtaa pääasiallisen kiinnostuksen kohteensa olleen aina totuusdiskurssien ja reflektion suhteen, viittaa hän juuri tähän subjektipositioon.

Tässä yhteydessä on mielestäni syytä palata luvussa kaksi käsittelemääni kiistaan siitä, onko valta Foucault'ille olioiden välinen suhde, vai yleinen tuottava voima. Tuija

Pulkkisen (1998) mukaan genealogia tarkoittaa sitä, että ei ole mitään alkuperäistä mihin valta kohdistuisi, vaan valta tuottaa ilmiöt kokonaisuudessaan. Hän esittää tämän (Emt.: 210) seuraavalla kaaviolla:

I = valta	IIIIIIIIIIIIIIIIII
X= ilmiöt sellaisina kuin ne nyt tunnemme	UUUUUUUUUX IIIIIIIIIIIIIIIIII
U= valta muovailee	

Pulkkisen mukaan tämä tarkoittaa sitä, että valta tuottaa esim. biologisen sukupuolen ja "minuuden". Mielestäni Pulkkisen kaaviota olisi kuitenkin syytä täsmentää. Se kohta Foucault'n filosofiaa, mihin tämä kaavio viittaa, on mielestäni seuraava todisteluketju:

Premissi 1. "Objektiivisesta" todellisuudesta voi tietää vain mielen ominaisuuksien ja sen symbolisen systeemin kautta (käsitteet, kategoriat), mihin mieli nojaa.

Premissi 2. Mielen symbolinen systeemi on sosiaalis-historiallisesti kontingentti.

Siispä: Symbolisen systeemin tuottamasta "objektiivisessä" todellisuudessa ei voi tietää mitään pysyvää, eli tieto on aina jonkin viitekehyksen sisällä.

Tämän yleisen ontologisen viitekehyksen sisällä ovat kuitenkin konkreettisten lihaa ja verta olevien ihmisten sosiaaliset suhteet. Nämä suhteet voidaan mielestäni esittää seuraavan kaavion avulla:

R= subjektin muuttuvat representaatiot .....aika	totuusdiskurssit R1 R2 R3 R4 R5 R6 .....aika
O= muuttuva objekti	O1 O2 O3 O4 O5 O6 totuusdiskurssit

Tämä voidaan ajatella siten, että O on minun ystäväni ja R ovat häneen liittämäni, vuosien saatossa vaihtelevat representaationi. Tietty kohta, kuten R3-O3 on ihmissuhteen spatiotemporaalinen koordinaatti. Kun Foucault sanoo, että "valta tuottaa",

hän mielestäni viittaa siihen faktaan, että representaationi ovat sosiaalis-historiallisesti sattumanvaraisia eli kontingenteja. Tämän sattumanvaraisen, symbolisen järjestelmän takana ei ole mitään. Emme voi kysyä "mitä oli ennen Big Bangia?" Tämän lisäksi tulkitsen hänen viittaavan siihen, että kategorioita tuotetaan konkreettisissa käytännöissä. En voi liittää tiettyyn lapseen kategoriata "dysfasia", ellei lääketieteellinen totuusdiskurssi ole kertonut minulle miltä dysfaatikko näyttää ja miten hän oirehtii.

Jos Pulkkinen tarkoittaa analyysillään sitä, että ei ole käsitteistä ja kategorioista riippumatonta biologista sukupuolta tai identiteettiä, olen hänen kanssaan täysin samaa mieltä. Kaavioni viittaa kuitenkin siihen tosiasiaan, että vaikka valta tuottaa ne representaatiot joita päässäni jyllää (keskiajalla oli "noituuden" representaatio, nyt on esim. "työttömän" representaatio), ilmenevät nämä representaatiot konkreettisissa ihmisten välisissä suhteissa. Pulkkinen kaavio jättää vastaamatta kysymykseen "so what?". Ellei kukaan laittaisi tietyltä näyttäviä lapsia kategoriaan "tyttö", ei naisia tietenkään olisi olemassa. Koska kategoriat ovat ihmisten keksimiä, esiintyy valta vain ja ainoastaan suhteiden kautta. Samanlaisuuden kriteeri on intersubjektiiivisesti julkisen kielen kautta omaksuttu. Tällöin on mielekästä analysoida, miten valtasuhteet ilmenevät määrättyssä sosiaalis-historiallisessa viitekehityksessä. Käsitejärjestelmämme sisäisessä todellisuudessa on siis täysin järkevää puhua kategoriasta "naiset".

Foucault'n filosofiassa on ontologinen fakta, että valta on tuottanut tämän kategorian, mutta tästä seikasta ei vielä voi johtaa yhtään mitään suhteessa sosiaaliseen todellisuuteen. Katteoria on vain ja ainoastaan katteoria. Siitä, että liitän lapseni kategoriaan "tyttö", ei automaattisesti seuraa, että olettaisın hänen rakastuvan poikiin tai kehittyvän "tyttömäiseksi". Voidaan tietenkin argumentoida, että *en oleta*, on vallan tuottamaa, mutta tällöin lipsutaan helposti argumentaatioon, jossa ei itse asiassa sanota yhtään mitään: Miksi et oletaa? Koska olen nähnyt niin monenlaisia dispositioita. Mistä nuo dispositiot ovat johtuneet? Valta on tuottanut ne. "Tuottavaa valtaa" ei voida käyttää "heitto-argumenttina" sekä yleisen (kategoriat) että yksityisen (erilaiset dispositiot) selittämiseen. Mielestäni on selkeyttävää ajatella, että genealoginen positio painottuu enemmän yleisen selittämiseen ja diskursiivinen- ja subjektipositio yksityisen.

Oletan, että Foucault'n valtakäsitys voidaan siis jakaa kolmeen erilliseen osa-alueeseen: (a) Genealoginen, ontologinen valta = kontingentin mielen symbolisen järjestelmän ulkopuolella ei ole mitään, mistä voisi puhua. Käsitteet ja kategoriat ovat rakentuneet historiassa. (b) Diskursiiviset valtasuhteet = symbolinen järjestelmä syntyy vain intersubjektiiivisesti ja sitä käytetään intersubjektiiivisesti. Totuusdiskursseilla pyritään saavuttamaan strategisia asemia. Käsitteet ja kategoriat ilmenevät jollakin tavalla määrättyssä hetkessä ja paikassa. (c) Subjektin itsesuhteen valtasuhde = Subjektin mahdollisuus reflektoida totuusdiskursseja ja muuntaa representaatioitaan. Kun "foucault'lainen" tutkija asettaa itsensä näihin viitekehyksiin, on hän joko genealogisessa-, diskursiivisessa-, tai subjektipositiossa.

Se valta, mikä muokkaa representaatioitani, on ihmisten suhtautuminen tekoihin ja puheeseen, sekä tieteenalojen tuottamat totuusdiskurssit. Se representaatio, minkä liitän esimerkiksi ystäväni tunnustautumiseen "homoksi" (mikä on siis keksitty kategoria), vaihtelee sen mukaan, onko viitekehysesni lääketieteellinen, kristillinen vai *genealoginen*. Tässä mielessä representaatiota ei voi tietenkään analysoida irrallaan totuusdiskursseista. Representaatio on mielestäni hyödyllinen käsite, koska ajan takia sanat eivät voi viitata mihinkään pysyvään. Representaatio on eduskuva, joka ei ole minkäänlaisessa korrespondenssissa viittaamaansa objektiin. Valta siis ilmenee suhteissa, mutta valta tuottaa sen, mitä näissä suhteissa ilmenee. Kaavioni viittaa siis siihen, minkä olen nimennyt Foucault'n diskursiiviseksi positioksi. Keskeinen erottelu, jonka tässä siis teen on (a) kielestä *riippumattomasta* todellisuudesta ei voi sanoa/tietää mitään ja (b) mikä on tilanne silloin, kun olemme kielen *sisäisessä* todellisuudessa. Vaikka Foucault'n filosofiassa *kaikki riippuu* mielen symbolisesta järjestelmästä, ei tästä seuraa, etteikö meillä olisi kriteereitä tai viitekehyksiä, joihin me voimme peilata lauseemme. Ainoastaan nämä kriteerit ovat kulloisenkin symbolijärjestelmän sisäisiä. Ei ole mitään "objektiivista" tai "riippumatonta".

Väitteeni siis on, että Foucault'n puhuessa vallan tuottavuudesta, valtaverkoista ja valtasuhteista - hän viittaa lukuisiin eri asioihin. Ensimmäiseksi hän voi viitata genealogiseen valtaan, jossa tieteenalat tietovallan avulla muuntelevat käsityksiämme totuudesta. Tämä valta esiintyy historiallisessa analyysissä, kuten kirjassa "*Tarkkailla ja rangaista*" ja on ennen kaikkea "tuottavaa". Ontologisena taustaoletuksena oli, että



esidiskursiiviseen todellisuuteen ei ole väylää ja mielen symbolisen systeemin takana ei ole mitään. Tutkimuslinjaa määrittävänä positiona tämä oli siis "genealoginen".

Toiseksi valta voi viitata tietyssä täsmällisesti määritellyssä tilanteessa esiintyvään valtaan. Tämä valta on poliittista ja strategista "diskursiivista valtaa". Tähän kohtaan liittyy juuri sen tiedostaminen, että vaikka "pedofiili" ja "nekrofiili" ovatkin konstruoituja kategorioita, ei se todellakaan tarkoita sitä, että ne olisi tarpeellista rekonstruoida. Toisaalta kyseessä on missä tahansa instituutiossa esiintyvän diskurssin analysointi. Voidaan esimerkiksi problematisoida tämän hetkisiä kasvatustieteiden filosofisia diskurssipesäkkeitä. Mitä tietyt käsitteet väittävät ihmisenä olosta? Ketä tietty diskurssi/tietyt käsitteet palvelevat? Diskursiivisen position sisäiset "ammattilaiset" (lääkäri, kasvatustieteilijä, pappi, psykologi jne.) tuottavat totuutta tulkitsemalla asiakkaan puheen oman totuusdiskurssinsa kategorioiden kautta. Genealoginen analyysi osoittaa, että näillä kategorioilla ei ole minkäänlaista riippumatonta referenttiä maailmassa.

Kolmanneksi valta viittaa sosiaalisten suhteiden isomorfisuuteen. Opettajan ja oppilaiden välillä on yhtä monta vaihtelevaa suhdetta, kuin luokassa on oppilaita. Lisäksi on olemassa valtasuhde, jossa subjekti reflektoi representaatioidensa ja totuusdiskurssien suhdetta. Kielen sisäisessä todellisuudessa on siis moninaisia ja muuttuvia valtasuhteita. Valtaverkosto on jatkuvan muutoksen alla ja sen solmujen väliset suhteet vaihtelevat. Valtasuhteet ovat ihmisten välisiä, mutta riippuen siitä, ketkä ovat kyseessä ja mitkä ovat subjektien representaatiot, määrittyvät ne eri tavalla. Nämä suhteet esiintyvät tietyssä sosiaalis-historiallisessa viitekehyksessä, jossa on tiettyjä totuusdiskurssien tuottamia lauseita. Päivän kuluttua tilanne on jo toinen.

### **3.4. Minä, nyt ja tässä - Kokemus ja teknologioiden neljä eri muotoa.**

Edellisessä alaluvussa käsittelin genealogisen tutkimuksen kolme mahdollista muotoa, diskursiivisen position ja subjektiposition. Subjektipositio tarkoitti sitä, että genealogisen metodin tuottama ymmärrys siitä, että asiat ja käsitteet ovat sosiaalis-historiallisesti kontingenteja, suhteutettiin siihen, miten diskurssit ilmenevät tämän hetkessä

todellisuudessa. Foucault on (1997f: 117) esittänyt, että hänen tutkimuksensa ovat itse asiassa olleet esimerkkejä siitä, miten jokaisen kokemuksen kolme fundamentaalia elementtiä ovat olleet läsnä. Nämä elementit ovat **"totuuspelejä"**, **"valtasuhteet"** ja **"suhteiden ja itse-suhteiden eri muodot"** (forms of relation to oneself and to others). Hänen tutkimuksistaan puolestaan on löydettävissä kohteita, joissa jokin näistä kokemuksen elementeistä on aina ollut painottuneempi kuin kaksi muuta. Hulluuden tutkiminen kohdistui tiedon kentän muodostumiseen. Rikollisuuden tutkiminen kohdistui poliittiseen interventioon ja seksuaalisuus määrittyi eettisenä positiona. Hän korostaa että "joka kerta olen yrittänyt osoittaa, miten kaksi muuta elementtiä oli läsnä, mitä roolia ne näyttelivät ja miten kahden muun elementin muutokset vaikuttivat kolmanteen".

Edellinen väite on Foucault'ta selkeätä narraation rakentamista, koska kuten edellisessä alaluvussa siteerasin, hän ilmoitti hyvin eksplisiittisesti tehneensä teoreettisia siirtymiä. Punaisen langan kutominen on kuitenkin ymmärrettävää, koska hän sanoi väitteen vain pari kuukautta ennen kuolemaansa. Näiden elementtien sidokset ja rinnakkaisuudet tulevat kuitenkin hyvin esille Foucault'n tiivistäessä "Nautintojen käytön" johdannossa seksuaalisuutta konstituivat kolme akselia. Nämä akselit ovat a) seksuaalisuuteen viittaavan tietämyksen muodostuminen, b) sen käytäntöä säätelevät valtajärjestelmät ja c) ne muodot, joissa yksilöt saattoivat ja joissa heidän täytyi tunnistaa itsensä tuon seksuaalisuuden subjekteiksi. (1998b: 118.) Tässä tulee jälleen hyvin esiin edellä mainitut genealoginen-, diskursiivinen- ja subjektipositio.

Foucault tarkentaa (1997g: 224-225), mitä hän tarkoittaa käsitteellensä "totuuspelejä". Hän ilmoittaa, että "tarkoitukseni on ollut yli kahdenkymmenenviiden vuoden ajan selvittää niiden muotojen historia, joilla ihmiset kulttuurissamme kehittävät tietoa itsestään: taloudellista, biologista, psykiatrista, lääketieteellistä ja kriminologista". Foucault'n mukaan nämä niin sanotut (so-called) tieteet ovat "totuuspelejä", jotka ovat suhteessa erityisiin tekniikoihin, joita ihmiset käyttävät saadakseen tietoa itsestään. Näitä ihmisten käyttämiä tekniikoita - teknologioita on neljää eri laatua. Ensimmäiseksi on **tuotantoteknologioita**, jotka sallivat asioiden tuottamisen, muuntamisen ja manipuloimisen. Toiseksi on **merkkijärjestelmien teknologioita**, jotka sallivat meidän käyttää merkkejä, merkityksiä, määrittelyjä ja symboleja. Kolmanneksi on olemassa

**valtateknologioita**, jotka determinoivat ihmisten käytöstä, alistavat heidät dominoinnille ja objektiivoivat subjektia. Viimeisenä ja neljäntenä, on olemassa **minäteknologioita**, jotka sallivat ihmisten oma-aloitteisesti tai toisten avustuksella operoida ruumiitaan ja sielujaan, ajatuksiaan ja olemisen tapojaan. Tällä tavalla ihminen voi muuntaa itseään saadakseen onnellisuutta, puhtautta, viisautta, täydellisyyttä tai kuolemattomuutta.

Oleellista näissä teknologioissa on, että ne eivät ole erillisiä elementtejä. Foucault'n mukaan "nämä neljä teknologiaa eivät juuri koskaan toimi irrallisina, vaikkakin jokainen niistä määrittyy tietyn tyyppisenä hallintana ( type of domination). (Emt.: 225). Foucault korostaa (1997e: 227), että etenkin minäteknologioiden analysoiminen on vaikeaa. Tämä johtuu ensimmäiseksi siitä, että ne ovat yleensä näkymättömiä, koska ne eivät edellytä sellaista materiaalista koneistoa, kuin objektien tuottaminen. Toiseksi tämä johtuu siitä, että minäteknologiat ovat usein sidoksissa niihin tekniikoihin, joissa ohjaillaan muiden ihmisten käyttäytymistä. Hänen mukaansa esim. "suhteessa kasvatusinstituutioon (educational institution) huomataan, että siellä sekä ohjaillaan toisia että opetetaan heitä ohjaamaan itseään" (manage themselves).

Foucault'n tieteenfilosofia muodostaa siis kummallisen ristikkäisviittausten sekasotkun, jonka keskellä refleктоiva subjekti raapii päätänsä. Foucault vyöryttää lukijan päälle valtavan kasan metodologisia suuntia, jotka risteilevät ja poukkoilevat. Genealogia kertoo asioiden rakentuneisuuden, totuusdiskurssit vyöryvät yksilön ylitse ja diskurssit ovat strategisia taistelupesäkkeitä. Vaikeutena on se, että samat sanat viittaavat useaan eri kohteeseen. On olemassa suhde totuuteen. Kun haluan ravistella tätä, hyödynnän työkalupakkina tiedon genealogiaa. On olemassa suhde valtaan, jota voin selvittää tarkastelemalla ihmisten (esim. rikollisten) kohtelun genealogiaa. On olemassa suhde etiikkaan, jota voin tarkastella analysoimalla moraalisen toiminnan genealogiaa.

Genealogia paljastaa asioiden sosiaalis-historiallisen kontingenttisuuden. Valtasuhteet, totuussuhteet ja eettiset suhteet - jotka siis *eivät* ole toisistaan irrallaan - ovat rakentaneet sitä tilaa, mistä löydän itseni. Ne ovat rakentaneet tuotantoteknologioita merkkiteknologioita, valtateknologioita ja minäteknologioita. Teknologiat *eivät* ole erillisiä, vaan ne ovat aina lomittaisia - siis suhteessa toisiinsa. Diskurssit ovat

syntyneet, mutta on kokonaan toinen asia, miten diskursseja käytetään. Foucault'n tapa käyttää sanaa "valta" on huomattavan paljon monimutkaisempi kuin A:n ja B:n suhde tai kaiken kiittäminen "yleisenä tuottavana voimana".

## 4. Miten valtasuhteet manifestoituvat?

"*Valtasuhteet ovat sosiaalisen organismin parhaiten piilotettuja asioita*" (Foucault 1988a:118)

### 4.1. Jakavat käytännöt; tila, aika, ruumis, temporaalisuus

Käsittelen tässä luvussa tarkemmin sitä, miten edellä mainittu genealoginen positio ilmeni Foucault'n filosofiassa. "*Tarkkailla ja Rangaista*" (Foucault 2000) on kirja, joka arvioni mukaan on Foucault'n siteeratuin teksti Foucault'n ja kasvatustilanteiden suhdetta analysoivissa kirjoituksissa. Tämä johtuu nähdäkseni siitä, että kirja on verrattain helppolukuinen ja siinä analysoidut valtamekanismit (kuri, tarkkailu, valvonta jne.) on suorastaan houkuttelevan helppo siirtää koululaitoksen analysoimiseen. Teoksessa Foucault analysoi vallan fysikaalisia ilmentymiä eli tietovallan suhdetta ruumiseen. Tähän liittyy ajatus siitä, että valta on osaltaan tuottanut nykyajan ihmisen "sielun", toisin sanoen sen, mistä karteesiolainen ajattelu tai liberalismi käyttää termiä "transsendentti subjekti". Foucault on (2000Ab: 296) korostanut tieteellisen lähestymistapansa olevan sellainen, että hän aina analysoi määrättyä ja paikallisesti rajallista ilmiötä. Esimerkkinä tästä voidaan käyttää juuri kurinpitosisysteemin muodostumista 1700-luvun Euroopassa. Hän ei kuitenkaan väitä, että länsimainen sivilisaatio olisi kurinpitosisysteemi kaikissa muodoissaan. Tietyt ihmiset soveltavat kuria toisten päälle. Foucault korostaa, että "minä teen eron hallitsijoiden ja hallittujen välille. Yritän selittää miksi ja miten nämä systeemit ilmaantuivat palvelemaan tiettyjä tarpeita tietyssä ajassa ja paikassa". Toisin sanoen hän pyrkii selittämään, miksi tietyssä sosiaalis-historiallisessa kehityksessä ilmenevät (kurinpito)systeemit ovat *juuri ne*, kuin ne ovat.

Foucault'n mukaan rankaisuvallan "mikrofysiikan" historia voidaan nähdä nykyajan ihmisen "sielun" syntykertomuksena. Sielun synnyttää valta, joka kohdistuu yksilöihin, joita valvotaan, kasvatetaan ja ohjennetaan. Tämä todellinen ja ruumiiton sielu ei ole itsenäinen olio. Se on koneisto, jonka avulla valtasuhteet tuottavat tiedon mahdollisuutta ja siitä on erotettu joukko analyysin kohteita, kuten psyyke, subjektiivisuus ja

persoonallisuus. (Foucault 2000: 44-45.) Foucault'n mukaan tämä "sielun" omaava ihminen, joka pitäisi vapauttaa, on jo itsessään vallan ruumiiseen kohdistaman hallinnan seurausta. (Emt.: 45.) Kuten James Marshall on (1995: 25) huomauttanut, mikrofysiikan tietovaltasuhteissa voidaan havaita se, miten valta tulee "olemassa olevaksi". Tietovaltasuhteet ovat muodostuneet erilaisten instituutioiden "kurinpidollisissa" rakenteissa. Näiden instituutioiden kautta valta tuottaa ihmisiä, joilla on tietty identiteetti, ja jotka subjekteina voivat olla paremmin vallan kohteina. Usher ja Edward ovat (1995: 89) korostaneet, että vallan tuottamat subjektit ovat "aktiivisia". Mitä enemmän heihin suunnataan vallankäyttöä, sitä paremmin he ymmärtävät oman subjektiviteettinsä. Yksilö on siis sekä vallan kohde että instrumentti, jonka kautta valta toimii.

Foucault esittää (1980: 162-191) eksplisiittisesti, miten valta toimii käytännössä, eli mitä nämä instituutioiden "mikrofysiikan" rakenteet ovat. Käytännössä kyseessä ovat erilaiset tarkkailu-, hallinta-, ja kurimekanismit, jotka ovat erikseen melko vähäpätöisiä, mutta muodostavat yhdessä tehokkaan valtaverkoston. Näistä vallan mikrotason esiintymismuodoista Foucault käyttää termiä "jaottelutaito". Ensimmäiseksi voidaan analysoida sitä, miten kuri jaottelee ihmiset suhteessa *tilaan*. Hän kirjoittaa analysoidessaan 1700-luvun tehdasarkkitehtuurin syntyä: "Oli samaan aikaan jaettava yksilöt tilaan, jossa heidät voitiin eristää ja josta heidät oli helppo löytää (...) kun jokaiselle määrättiin oma paikkansa, jokaisen oppilaan valvonta ja kaikkien samanaikainen työskentely tuli mahdolliseksi" (Emt.: 164).

Tässä Foucault tarkoittaa kaikissa instituutioissa esiintyvää käytäntöä, jossa "asiakkaat" jaetaan ryhmiin, luokkiin, osastoihin jne. Sairaalaa, vankilaa, armeijaa ja päiväkotia yhdistää selkeästi poistumiskielto alueelta, jako osastoon tai ryhmään ja edelleen jako omaan paikkaan istumajärjestyksessä, vuoteeseen osastolla tai sänkyyn sellissä. Arkkitehtuuri toimii toisaalta valvonnan mekanismina ja toisaalta se maksimoi tehokkuuden. Yksilön paikallistamisesta tulee helppoa. Mielestäni tämä on sinänsä hyvin arvoneutraali huomio, jossa osoitetaan analogian mahdollisuus Hesperian osaston A8 (suljettu psykoosiosasto) ja päiväkodin "mustikat" ryhmän välillä. Jako määrittää tietenkin myös subjektiviteettiä. Kun lapsi on laitettu ryhmään "mustikat", hän harvemmin vastaa "mansikka", jos häneltä tivataan oman ryhmän nimeä.

Toisena vallan käytön muotona Foucault esittää toiminnan valvonnan. Hän erittelee kiinteän päiväjärjestyksen kolmeksi pääelementiksi ajan rytmittämisen, pakolliset toimet ja kertausvaiheet (Emt.: 170 - 177.) Toiminnan valvonnan keskeisin mekanismi on päivä- tai lukujärjestys. Tietty päiväjärjestys määrää, missä yksilö on milloinkin tietyn instituution sisällä. Päivä jaetaan segmentteihin, joilla on tietty kesto. Yksilöltä poistetaan valta päättää omasta ajankäytöstään ja ajan sirpaloiminen mahdollistaa maksimaalisen tehokkuuden. (Emt.: 175.) Foucault käsittää tällaisen ajan riiston juuri modernille yhteiskunnalle tyypillisenä. Feodaalisessa yhteiskunnassa kontrolli perustui ennemminkin lokalisatioon, siihen että yksilö oli tietyssä paikassa. Esim. tietyn kartanonherran omistaman tilan sisällä olevat ihmiset kuuluivat herran vallan alaisuuteen. (Foucault 2000Aa: 81.)

Erona mikrovallan ensimmäiseen tila-dimensioon on ymmärtääkseni se, että feodaalisessa yhteiskunnassa subjektia ei ulkoapäin siirretty tiettyyn tilaan, vaan hän yksinkertaisesti oli (jo valmiiksi) tietyssä spatiaalisessa kohdassa. Foucault'n mukaan nämä mikrovallan muodot liittyivät olennaisesti kapitalismin tarpeeseen saada yksilöiden kropasta ja ajasta mahdollisimman tehokasta työvoimaa. Mikrovalta mahdollisti niin sanotun "hypertuoton" (2000Aa: 86.) Hänen mukaansa on "mahdotonta ajatella kapitalismille tyypillisiä tuotantovoimia, olettamatta saman aikaisia valtamekanismeja" (Foucault 1980d: 158).

Kolmas "jakava käytäntö", jossa mikrovalta manifestoituu, on sen suhde ruumiiseen. Foucault'n mukaan "kurinpidollinen valta ei ole pelkästään tietyn liikesarjan opettamista tai siihen pakottamista, vaan se pakottaa liikkeen ja koko ruumiin asennon suhteen mahdollisimman edulliseksi, mikä taas on tämän liikkeen nopeuden ja tehokkuuden edellytys" (Emt.: 173). Hän käyttää tästä esimerkkeinä armeijan sulkeisia ja "oikean" kirjoitusasennon opettamista. Väitteenä tässä siis on, että harjoitukset, jotka poistavat subjektilta vallan päättää oman kehonsa liikkeistä, tekevät hänestä paremmin hallittavan. (Emt.: 174.) Foucault'n mukaan ruumiin sosiaalisen kontrollin historiassa on nähtävissä selkeä muutos. Koko 1700-luvun ruumis käsitettiin "pinnaksi", jota tuli rangaista ja kiduttaa. 1800-luvulla tämä muuttui siten, että ruumista tuli muokata, parantaa ja korjata. Ruumiin tuli omaksua tiettyjä taitoja ja kykyjä ja tulla määritellyksi

työhön kelpaavaksi. Kun mikrovallan aikadimensio muunsi subjektin elämän ajan työajaksi, muuntaa tämä ruumis-dimensio subjektin kropan työvoimaksi. (Foucault 2000Aa: 82.)

Neljänneksi valta esiintyy temporaalisessa muodossa. Tämä tarkoittaa sitä, että kaikki koulutus, harjoitus, valmentaminen yms. on jaettavissa tasoihin ja vaiheisiin. Tasot johtavat tiettyyn päämäärään ja seuraavaan vaiheeseen voi siirtyä vasta sitten, kun edellinen taso on opittu. (Emt.: 179). Tasojen päätepisteenä on kokeen muodossa tapahtuva päätös, jolla on kolme eri funktioita. Ensimmäiseksi se osoittaa asianomaisen saavuttaneen sääntömääräisen tason. Toiseksi se takaa oppien yhdenmukaisuuden ja kolmanneksi se eriyttää jokaisen yksilön kyvyt. Foucault'n mukaan tällainen porrasteisuus osaltaan "määrittää yksilöiden arvoasteen sen mukaan, miten he ovat suoriutuneet näistä sarjoista" (Emt.: 181). Analogia koululaitokseen on päivänselvä.

Foucault esittää (2000Aa: 83), että instituutioiden harjoittamassa mikrovallassa on havaittavissa kolmea erilaista vallan muotoa. Ensimmäiseksi valta esiintyy ekonomisena. Ekonominen valta vaihtaa työajan työnantajan tuotantokoneistossa palkkaan. Maksulliset sairaalat kuuluvat tähän samaan ryhmään. Toiseksi instituutioissa esiintyy poliittista valtaa. Johtava porras ottaa itselleen oikeuden käskyjen antamiseen, sääntöjen tekemiseen, arvioimiseen, irtisanomiseen yms. Kolmanneksi, ekonominen ja poliittinen valta on samanaikaisesti juridista valtaa. Näissä instituutioissa ei pelkästään anneta määräyksiä, vaan myöskin tehdään päätöksiä. Yksilöt ("pomot") eivät vastaa pelkästään tuotannosta ja koulutuksesta, vaan heillä on myöskin valta palkita ja rangaista. Esimerkiksi oikeuslaitos heittää vangin keskelle eräänlaista "mikro-oikeuslaitosta", jossa häneen suorittaa juridista valtaa vankilan johtaja ja vanginvartija. (Foucault 2000Aa: 83.)

Ymmärtääkseni tämä tarkoittaa sitä faktaa, että esimerkiksi lomien myöntäminen on täysin vankilan sisäinen asia. Armeija-ajalle on säädetty tietty määrä lomia, mutta lomapäivien kohdat päätetään "kapiaisten" - ei varusmiesten - taholla. Hesperian suljetulla A8 osastolla voi menettää oikeutensa kuunnella korvalappustereoita tai vastaanottaa vieraita. Foucault jatkaa juridisen vallan analysoimista esittämällä kritiikkiä suhteessa koululaitokseen. Hänen mukaansa "koululaitos perustuu juridiseen



valtaan. Koulu on jatkuvaa rankaisua, palkitsemista, arvostelua ja luokittelua. Jatkuvasti kerrotaan kuka on paras ja kuka ei ole niin kovin hyvä. Koulujen juridinen valta simuloi siten - jos emme ajattele sen yleistä funktioita - vallan juridista muotoa. Miksi pitää rangaista ja palkita, jos haluaa opettaa jotakin jollekulle? Tämä vaikuttaa itsestään selvältä, mutta jos ajattelemme sitä, sulaa itsestänselvyys pois. Jos luemme Nietzscheä, huomamme, että on mahdollista ajatella tiedonvälityssysteemiä, joka ei perustu juridiseen, poliittiseen ja taloudelliseen valtakoneistoon" (Foucault 2000Aa: 83). Tässä siteerauksessa on mielestäni hyvä huomata, että Foucault näyttää viittaavan siihen, että tämä pakollinen "paha" on välttämättömyys koulun yleisen funktion vuoksi. Eksplisiittisesti hän sanoo ainoastaan, että vaihtoehtoinen tiedonvälityssysteemi on mahdollinen.

Foucault'n mukaan vankila on täysin isomorfinen muiden instituutioiden kanssa. Vankila on yhteiskunnan vastakkainen - uhkaksi käännetty - peilikuva. Vankila pitää sisällään kaksoisviestin. Ensimmäiseksi se toteaa, että "yhteiskunta on tällainen. Et voi kritisoida minua, koska teen vain samaa asiaa, mitä kouluissa ja tehtaissa tehdään koko ajan. Olen vain ilmiäsu sosiaalisesta konsensuksesta". Toiseksi vankila viestittää, että "paras todiste siitä, että sinä et ole vankilassa on minun olemassaoloni erillisenä instituutiona. Vankila on muista instituutioista irrallinen ja tarkoitettu vain lainrikkajille". (Emt.: 85).

## **4.2. Dokumentointi ja tuottava valta**

Jaottelutaitojen jälkeen Foucault laajentaa analyysiansa "tehokkaan koulumisen keinoista" (Emt.: 192-219). Tässä osiossa on nähdäkseen hyvin oleellinen kohta, jossa Foucault analysoi sitä, miten dokumentointitekniikan hallitsema tutkinta tekee jokaisesta yksilöstä "tapauksen". (Emt.: 216). Foucault'n mukaan dokumentoinnissa on kyse yksilöstä sellaisena, kuin hänet voidaan kuvata, punnita, mitata, verrata jne. suhteessa muihin. Vertailu puolestaan suoritetaan hänen henkilökohtaisten ominaisuuksiensa perusteella. Dokumentointi on kaksijakoista; yhtäältä esitetään yksittäistapaus, jota kuitenkin verrataan siihen, mikä on "normaalialia". Lapset, potilaat, vangit ja mielisairaajat joutuivat 1700-luvulta lähtien kurin mekanismeille ominaisten taipumuksien mukaisesti yksilöllisten ja elämänkerrallisten kuvausten kohteeksi.

Yksilöinti toimii kuitenkin alistamiskeinona; mitä enemmän kohteesta on tietoa, sitä helpommin hän on hallittavissa. (Emt.: 217.)

Foucault'n mukaan valta muuttuu anonyymimmäksi ja funktionaalisemmaksi ja vallan kohteet tulevat voimakkaammin yksilöidyiksi. Tämä yksilöinti tapahtuu "poikkeamien" kautta, mistä on seurauksena, että kurinpitäjärjestelmässä lapsi on paremmin yksilöity kuin aikuinen, sairas paremmin kuin terve ja rikollinen paremmin kuin kunnan kansalainen. (Emt.: 218.) Dreyfusin ja Rabinowin mukaan ero feodaaliseen systeemiin on selvä. Feodaalisessa järjestelmässä yksilö oli sitä enemmän subjekti, mitä korkeammalla hän oli valtaa käyttävässä hierarkiassa. (Dreyfus and Rabinow 1982: 159.) James Marshall on tiivistänyt tämän (1995: 27) siten, että tutkimus, luokittelu ja eri tieteenalat tuottavat sen, mitä pidetään esimerkiksi lapsen kehityksen suhteen "normaalina". Yksilöiden identiteetit rakentuvat sitä mukaa, kuin he omaksuvat tieteellisten tutkimusten tuottamia "objektiivisia" luokituksia. Juuri tässä kohtaa Foucault heittää ilmoille genealogisen lauseen, jossa hän ilmoittaa että "tosiasiallisesti valta tuottaa; se tuottaa tosiasioita eli kohdealueita ja totuuden rituaaleja. Yksilö ja hänestä kenties saatava tieto sisältyvät tähän tuottamiseen". (Foucault 1980: 219).

Nick Heather on kirjassaan "*Radikaalipsykologia*" (1978) kritisoinut voimakkaasti psyykkisten "häiriöiden" luokittamista sairauksiksi. Heatherin analyysi pohjaa mielestäni täysin samanlaiseen näkemykseen kuin Foucault'n käsitys tietovallasta, joten hänen teoriaansa on tässä yhteydessä mielekästä viitata. Heatherin mukaan mielisairaus on metafora, jota käytetään samalla tavalla kuin puhuttaessa "sairaasta yhteiskunnasta". Mielisairaus-metaforalle on kuitenkin tyypillistä, että sitä käytetään *sirkulaarisesti*. Tämä tarkoittaa sitä, että mielisairaudella tarkoitetaan sekä kuvausta että syytä. Kysymyksessä on toisin sanoen kehäpäätelmä: Mitä on mielisairaus? Se on tietynlaisia kokemuksia ja tietynlaisia käyttäytymisen muotoja. Mikä aiheuttaa nämä kokemukset ja käyttäytymisen muodot? Mielisairaus. Mielisairaavat rikkovat niin sanottuja *residuaalisia* sääntöjä, jotka ovat *sanoin lausumattomia* odotuksia, joita meillä on sellaisten asioiden kuin "säädylisyyden" ja "todellisuuden" suhteen. Residuaalisen säännön rikkomisesta tulee mielisairauden merkki vasta sitten, kun sääntöjen rikkoja psykiatrien toimesta leimataan virallisesti poikkeavaksi eli hänestä tehdään diagnoosi. Mielisairaspotilaan

*poikkeava rooli* on jo olemassa yhteisön mielikuvituksessa odottamassa, että joku täyttäisi sen. (Heather 1978: 68-71 kurs. NH.)

Foucault'n mukaan tämä "epistemologinen valta" virtaa mikrovallan halki ja pitää sen käynnissä. Yksilöistä - jotka ovat *jo valmiiksi* valvonnan ja kontrollin alaisia - ammennetaan tietoa (Foucault 2000Aa: 83 kurs. SL). Tietovalta ilmenee kahdella eri tavalla. Esimerkiksi tehtaassa hyödynnetään sitä tietoa, mitä työntekijällä on omasta työstään. Tämä tarkoittaa kaikkia kokemuksen kautta tulevia pieniä konsteja ja keksintöjä, joilla työntekijä voi tehostaa työtänsä tai tehdä sen helpommaksi. Työntekijän tieto sulatetaan tekniseksi tiedoksi tuotannosta, ja tällä tavalla mahdollistetaan tehokkaampi kontrolli. Toinen tietovallan muoto ilmenee siten, että yksilöiden luokitteluun ja valvontaan yhdistetään heidän toimintansa analysoiminen ja heidän vertailunsa. Teknisen tiedon ohella on siis eräänlainen "tarkkaileva valta" (observational knowledge), jota käyttää muun muassa psykiatria ja kriminologia.

Valtaa käytetään siis sekä yksilöiltä itseltään saadun tiedon kautta että heidän objektina olemisensa kautta. Esim. psykiatrissa tietoa kerättiin mielisairaaloissa, joiden asukit olivat siis *jo valmiiksi* monimutkaisten mikrovaltojen keskellä ja pedagogista tietoa kerättiin tarkkailemalla sitä, miten lapset suoriutuivat koulutehtävistään. (Foucault 2000Aa: 85.) Tämä on nähdäkseni erittäin hyvä huomio, jota ei sen itsestäänselvyuden vuoksi tule useinkaan ajatelleeksi; peruskoululaki determinoi sen, että kasvatustieteellinen tieto tuotetaan subjekteista, jotka ovat *jo valmiiksi* ennalta annetun viitekehyksen sisällä.

Kaiken taustalla on Foucault'n mukaan koko ajan vastauksen hakeminen kysymykseen "miten ihmisten aika, ruumiit ja elämä voidaan muuntaa tuottavaksi voimaksi?" (Emt.: 85). Tieteellisillä diskursseilla ei ole mitään tekemistä lain, säännön, tai suvereenin tahdon kanssa. Jos tieteenalat puhuvat säännöistä, ne eivät viittaa juridisiin - jonkun asettamiin sääntöihin - , vaan luonnolliseen sääntöön eli normiin. Koodi jonka ne määrittelevät ei ole lakikoodi, vaan se on normalisaation koodi (code of normalisation). (1980a: 106.) Tämä ei tietenkään tarkoita sitä, että laki häviäisi taka-alalle tai että oikeuslaitokset katoaisivat. Foucault väittää, että "laki toimii yhä enemmän normina ja

että oikeuslaitos sulautuu yhä enemmän niiden (lääketieteelliset, hallinnolliset, jne.) koneistojen jatkumoon, joiden toiminnot ovat ennen kaikkea sääteleviä" (1998a: 103).

Tässä yhteydessä on syytä korostaa, että Foucault ei näytä millään tavalla haluavan poistaa tai kieltää juridisen vallan olemassaoloa. Hän korostaa (1980a: 107) että prosessi, joka on tehnyt ihmistieteiden diskurssin mahdolliseksi, on nimenomaan näiden kahden ( tuottava valta/juridinen valta) eri lähestymistavan rinnakkain asettelu ja niiden kohtaaminen. Tieteenalojen (disciplines) tuottamat diskurssit itse asiassa tunkeutuivat oikeudellisen alueen sisälle, joten normalisaatioproseduurit tulivat yhä enemmän kiinni sidotuiksi lakien säätämiseen. Foucault'n mukaan tieteenalojen ja niiden tietovaltarakenteiden kritisoimisen ei pitäisi turvautua argumentointiin, jossa vedotaan suvereeniin vastakohtana tieteenaloille. Tämä johtuu siitä, että suvereeni valta ja tieteenalojen mekanismit (so. tuottava mikrovalta), ovat absoluuttisesti modernin yhteiskunnan yleistä valtaa sisäisesti konstituivia elementtejä. (Emt.: 108.)

Jos halutaan kamppailla tieteenaloja ja niiden harjoittamaa valtaa vastaan, niin pitäisi kehittää "oikeuden uusi muoto", joka on sekä anti-tieteellinen ("anti-disciplinary") että irrallaan suvereniteetti- periaatteesta. Tämä liittyy Foucault'n mukaan olennaisesti kysymykseen repressiosta. Ensimmäiseksi repressio viittaa epäselvään suvereniteetin muotoon; yksilön suverenien oikeuksien suvereniteettiin. Toisaalta sen käyttö viittaa systeemiin ihmistieteiltä lainattuja psykologisia viittauspisteitä. Se viittaa siis diskursseihin ja käytäntöihin, jotka kuuluvat kurinpidolliseen/normalistavaan kenttään (disciplinary realm). Jos repressio-käsitettä yritetään käyttää tällä tavalla kritiikin apuvälineenä, on sen käyttö merkityksetöntä, koska siinä on juridis-tieteellinen kaksoisviittaus toisaalta suvereeniin ja toisaalta normalisaatioon. (1980a: 108.)

Näyttäisi siis siltä, että Foucault vastustaa repression käsitettä vain silloin, jos esim. poliittisella argumentoinnilla pyritään uusintamaan olemassa olevia valtarakenteita. Esim. kysymys homoseksuaalien avioliitto-oikeudesta on foucault'laisessa perspektiivissä ongelmallinen kahdella eri tavalla. Ensimmäiseksi se viittaa ihmisten joukossa olevaan erilliseen kategoriaan "homous", mihin kuuluvaksi ihminen on mahdollista määritellä. Viittaus pitää siis sisällään essentialistisen konnotaation.

Toisaalta avioliitto on selkeän juridinen, hegemoninen elementti, jonka uusintamista voidaan pitää jos sinällään ongelmallisena.

Foucault on useassa yhteydessä korostanut, että tuottavaa tietovaltaa ei pidä nähdä yksinomaan haitallisena elementtinä, koska se voi tuottaa odottamattomia seurauksia. Hänen mukaansa (1997c) esim. väite siitä, että miesten seksuaaliset tarpeet olisivat jotenkin voimakkaampia kuin naisten tuotti sen, että homot saivat nauttia suurempaa fyysistä vapautta suhteissaan kuin heterot. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että kyseessä olisi "homoseksuaalisuuden luonnollinen olotila, jonkinlainen biologinen annettu". (Emt.: 147.) Tässä yhteydessä on mielestäni hyvä huomata, että Foucault ei missään tapauksessa halua rajata biologiaa pois. Lähinnä hän viittaa biologian ja ympäristön väliseen vuorovaikutukseen, jossa ei ole mahdollista osoittaa kausaalisuhteen alkupäätä. En ole löytänyt Foucault'ta viitteitä, joissa hän sulkeistaisi ihmisen käytöksen biologiset taustatekijät *propabilistisen* kausaliteetin ulkopuolelle. Biologia näyttäytyy tietenkin vain ja ainoastaan diskursiivisesti tulkittuna.

Yksi harvoista haastatteluista, joissa Foucault suostuu puhumaan eksplisiittistä politiikkaa on "*The social triumph of sexual will*" vuodelta 1981. Foucault'n mukaan ei tulisi ajatella siten, että homoseksuaalisuudesta pitäisi jälleen tulla jonkinlainen sosiaalisten suhteiden yleinen normi. Tämän sijaan pitäisi mahdollisimman paljon paeta niistä suhteista joita yhteisö meille tarjoaa ja luoda uusia suhteellisia mahdollisuuksia olemassa olevaan tyhjään tilaan. Jos esittelemme uuden - suhteellisen - *oikeuden*, tulemme näkemään, että ei-homoseksuaalit ihmiset voivat rikastaa omaa elämäänsä muuttamalla omaa skeemaansa suhteista. (1997d: 160.) Konkreettisemmin tämä Foucault'n peräänkuuluttama "*empty space*" - ajattelu näyttäytyy hänen kysyessään samassa haastattelussa "miksi minä en muka voisi adoptoida kymmenen vuotta itseäni nuorempaa ystävääni?" Sen sijaan, että argumentoisimme yksilön oikeuksien olevan fundamentaaleja ja luonnollisia, meidän tulisi luoda uusia suhteellisia oikeuksia, jotka mahdollistavat kaikkien mahdollisten suhteiden esiintymisen. (Emt.: 158).

Edellinen poliittinen näkemys vaikuttaa hivenen epäselvältä. Siitä saa jopa helposti mielikuvan, että Foucault olisi kannattanut jonkinlaista "anything goes" anarkiaa. Tämä ei kuitenkaan ollut hänen keskeisin viestinsä. Foucault'n mukaan "tärkeä kysymys ei ole,

onko kielloista vapaa kulttuuri mahdollinen tai edes tavoiteltava. Tärkeää on jättääkö rajoittava systeemi jonka sisällä yhteisö toimii, sen yksilöille mahdollisuuden systeemin muuttamiseen. Totta kai on aina tiettyjä rajoituksia, jotka ovat joidenkin mielestä sietämättömiä. Nekrofiileistä on varmaankin sietämätöntä, että haudat ovat maan alla. Rajoittava systeemi tulee kuitenkin vasta silloin todella sietämättömäksi, jos niillä jotka ovat sen vaikutuspiirissä ei ole mahdollisuutta sen muuttamiseen" (1997c: 148).

Yhteenvetona voidaan mielestäni todeta seuraavaa: Genealogisen position sisällä olevat "valta tuottaa" -lauseet viittaavat niihin mekanismeihin, joiden kautta määrätysässä tilanteessa olevat asiat ovat rakentuneet juuri sellaisiksi kuin ne ovat rakentuneet. Esimerkiksi kirja *Tarkkailla ja rangaista* (1980, 2000) ei ole modernin vallan "paljastuskirja". Kirja kertoo *muutostarpeesta*, joka ilmeni 1700 ja 1800 luvuilla. Se ei kerro esimerkiksi kurinpitosysteemin alusta ja lopusta. Täten sitä ei voi lukea jonkinlaisena vanha valta/uusi valta -oppaana. Foucault'n peruskysymyksenä tuntuu sen sijaan olevan järjen ja perustelujen hakeminen muutoksen taustalta. Hänen mukaansa taustalla oleva kysymys on "miten ihmisten aika, ruumiit ja elämä voidaan muuntaa tuottavaksi voimaksi?" (2000Aa: 85).

Tässä vaiheessa on luontevaa siirtyä käsittelemään luvussa 3.4 esiteltyä diskursiivista positiota. Kyseessä on siis kielen käsittäminen puheaktien strategisena toimintapelinä. Korostettakoon, että positio ei ole irrallaan genealogisesta positiosta ja subjektipositiosta. Perspektiivit ovat sidoksissa toisiinsa, joten kyseessä on pikemminkin heuristinen keino valtasuhteiden monimuotoisuuden selkeyttämiseksi.

## 5. Todellisuuden narratiivinen rakentuminen

*"Me elämme tarinoiden meressä. Samoin kuin kalat ovat viimeisimmät löytämään vettä, on meillä omat vaikeutemme sen tajuamisessa, millaista on uida tarinoissa."* Jerome Bruner (1998:147)

*"Jos diskurssille asettaa kysymyksen vallasta, tarkoittaa tämä lähinnä sen kysymistä, ketä diskurssi palvelee."* (Foucault 1980e: 115)

### 5.1. Repressiohypoteesin kumous ja diskurssia rajoittavat säännöt

Luvussa kolme käsittelin ontologista kysymystä siitä, onko meillä väylää esidiskursiiviseen todellisuuteen. Vastasin kysymykseen kieltävästi, ja analysoin samalla ihmisten suunnatonta tarvetta järjestää aistimusten sekasotkua rajattuihin kategorioihin. Tässä luvussa pyrin vastaamaan Foucault'n diskursiivisesta positioista kumpuavaan kysymykseen siitä, mikä on tilanne silloin, kun olemme sanojen *sisäisessä* todellisuudessa. Edellisen luvun analyysi tietenkin vaikuttaa tämän kysymyksen käsittelyyn. Toisaalta diskurssin ilmenemistä tietyssä ajassa ja paikassa, ei voi erottaa diskurssin genealogisesta rakentuneisuudesta. Peruskysymys jonka Foucault tässä esittää, on sen problematisointi, miten valtasuhteet ilmenevät ihmisten kommunikoidessa toistensa kanssa.

*Seksuaalisuuden Historian* ensimmäinen osa (1998a), on erittäin paljon siteerattu ja tieteenfilosofisesti hyvin vaikeasti avautuva teos. Foucault on kuitenkin (1988b: 102) selittänyt eksplisiittisesti, mikä hänen motiivinsa oli kyseistä teosta kirjoittaessaan. Hänen mukaansa seksuaalisuus - sikäli kuin se on lähes kaikissa yhteiskunnissa rankasti säädelty - oli hyvä keino testata, mitä valtamekanismit todellisuudessa olivat. Tämä oli mielekästä etenkin siksi, koska silloiset (1960-luvun) analyysit määrittelivät vallan olemuksen kieltävien (prohibition) termien kautta. Valta siis käsitettiin siten, että se estää ihmisiä tekemästä asioita. Foucault toteaaakin seuraavasti: "Käsitykseni mukaan valta oli jotakin paljon monimutkaisempaa (complex)." (Emt.) Tässäkin kohtaa on hyvä huomata, että Foucault ei sano mitään, mikä viittaisi juridisen valtakäsityksen

kumoamiseen. Hän ainoastaan toteaa, että valta on monimutkaisempi asia, kuin pelkästään vapaan liikkeen estämistä.

Foucault esittääkin (1998a) teorian siitä, miten seksuaalinen "totuus" itse asiassa muodostuu puheaktien kautta, kohtaamisissa "ammattilaisten" kanssa. Hän haluaa kritisoida "repressiohypoteesia" eli ajatusta siitä, että olisi jonkinlainen vallan ulkopuolinen "aito" seksuaalisuus, jota olisi tukahdutettu. Hänen mukaansa "totuusdiskurssi ei astu voimaan siinä, joka sen ottaa vastaan, vaan siinä, josta se kiskotaan ulos" (Emt.: 50). Tämä tarkoittaa sitä että totuus ei ole subjektissa - eli siinä joka puhuu -, vaan se rakentuu kahdessa vaiheessa. Totuus tunnustuksessa on epätäydellinen, koska se täydellistyy vasta, kun siitä tehdään tulkinta. Ja tämän tulkinnan tekee joku muu kuin itse puhuja. Foucault'n mukaan "se joka kuuntelee, ei ole vain anteeksiantava herra tai tuomari, joka tuomitsee tai vapauttaa; se joka kuuntelee on totuuden herra" (Emt.: 53). Ymmärtääkseni Foucault tarkoittaa tällä sitä, että en voi tietää tehneeni esim. "syntiä", ellei tekoa tulkita kristillisen totuusdiskurssin kautta. Vastaavasti seksuaaliset kategoriat ovat tietenkin sanoja, jotka liitetään tekojen päälle. Teot itsessään ovat pelkkää materian kohtaamista. Foucault'n ydinajatus siis on, että ei ole olemassa mitään essentialistista seksuaalisuutta, mikä odottaisi löytäjänsä tai olisi tukahdutettu. Tähän hän viittaa paljon siteeratulla lauseellaan "seksuaalisuudesta on tullut mahdollinen tutkimusalue vain siksi, että valtasuhteet tekevät siitä mahdollisen kohteen" (1998a: 73).

Yllä oleva lause "viekoittelee" tulkintaan, jossa ajattelen jonkinlaista tyhjää tilaa, johon valtasuhteet sitten rakentavat jotakin, jota nimitämme "seksuaalisuudeksi". Tästä ei kuitenkaan ole kyse, vaan ajatuksena on halun, diskurssin ja politiikan sosiaalis-historiallisesti muuttuva ja usein ikävä kolminaisuus. Tämä ilmenee mainiosti haastattelussa vuodelta 1982, jossa Stephen Riggins kysyy Foucault'lta, eikö hän voisi seuraavaksi keskittyä seksuaalisten fantasioiden arkeologiaan. Tähän Foucault vastaa naureskellen, että "en yritä tehdä seksuaalisten fantasioiden arkeologiaa. Yritän tehdä arkeologiaa seksuaalisuuden *diskurssista*. Tämä on itse asiassa suhde sen välillä mitä me teemme, mitä meidän edellytetään tekevän, mitä meidän sallitaan tehdä ja mitä meiltä on kiellettyä seksuaalisuuden kentällä. Kyseessä on mitä meidän sallitaan, kielletään ja edellytetään puhuvan seksuaalisesta käyttäytymisestämme. Tämä on



ydinkohta; kyseessä ei ole fantasiaongelma, vaan kyseessä on verbalisoinnin ongelma". (1997h: 125-126, kurs. SL).

Edellisestä analyysistä pitää mielestäni nostaa esille kaksi pääteemaa. Ensimmäinen ammattilaisen (tai kenen tahansa) suorittama tulkinta ei ole riippumatonta totuutta, vaan se on tarinan rakentamista. Totuusdiskurssi ja kategoriat, joiden kautta lauseet tulkitaan, on sosiaalis-historiallisesti kontingentti. Toiseksi, Foucault'n lause "se joka kuuntelee on totuuden herra", ei ole implisiittisesti poliittis-normatiivinen. Valtaverkostossa ei ole mahdollista suorittaa tulkintaa *olematta* totuuden herra. Tästä ei mielestäni kuitenkaan seuraa, etteikö esimerkiksi dialogilla olisi selvitettävissä, minkä tyyppistä totuuden herruutta kulloisessakin viitekehyksessä halutaan harjoittaa tai kannustaa.

Alan Sheridan on (1980) erotellut Foucault'n luennosta *L'orde du discours* kolme eri "poissulkemisen proseduuria" (Emt.: 121). Ensimmäinen näistä on kielto. Foucault'n mukaan "me tiedämme vallan mainiosti, että emme ole vapaita sanomaan mitä tahansa, ettemme voi joka puolella puhua aina kun haluamme ja että kuka tahansa ei voi puhua mistä tahansa". (Foucault sit. Sheridan: 122). Näitä kieltoja ovat esim. tabu, olosuhteiden rituaalisuus ja puhuvan subjektin etuoikeus. (Emt.: 122). Tämä on nähdäkseni ominaisuus, joka ihmiselle kehittyy hyvin varhain; ruokapöydässä puhutaan asiallisesti, aikuisille puhutaan eri tavalla kuin lapsille ja lääkäri on suurempi asiantuntija suhteessa sairauksiin kuin potilas itse. Toisena periaatteena on jako ja hylkääminen. Tämä periaate operoi järjen ja hulluuden vastakkainasettelussa. Se tarkoittaa sitä, että "hullun" puhetta ei kohdella samalla tavalla kuin terveen puhetta. Sitä pidetään epäkiinnostavana, epätotena ja hyödyttömänä. (Sheridan 1980: 122.) Tämäkin periaate on päivänselvä: jos joku höpöttää yksinään bussissa, niin puheessa ei yksinkertaisesti *voi* olla järkeä. Kolmantena poissulkemisen periaatteena on toden ja epätoden vastakkain asettelu. Miten voimme erottaa totuuden ehdot niistä, jotka ovat mielivaltaisia ja historiallisesti konstituoituja? (Emt.: 123). Tässä vaiheessa on varmasti selvää, että Foucault'n vastaus tähän retoriseen kysymykseen olisi mitä todennäköisimmin: "Emme mitenkään."

Genealoginen analyysi esimerkiksi osoittaa, että diskurssin totuus riippui aikaisemmin siitä, kuka sanoi ja miten sanoi, ei siitä mitä sanottiin. Tämä puolestaan muuttui vuosien saatossa siten, että itse puhe aktin merkitys väheni ja painopiste siirtyi siihen mitä sana merkitsi, ja mikä oli sen todellisessa maailmassa oleva viittauksen kohde eli referentti. Tästä seurasi, että diskurssin totuutta ei enää pidetty linkittyneenä vallankäyttöön. Kaikki tieteellinen kehitys, koulutus, tiedon jako kirjastojen kautta jne. voidaankin nähdä yhtenä massiivisena tiedontahtona. (Emt.: 123). Sana "diskurssi" onkin tässä syytä ymmärtää Johannessonin (1998: 305). tapaan "käsitteellisenä lähestymistapana ajatusten ja tapahtumien välisen suhteen ymmärtämiseksi".

## **5.2. Jerome Bruner kohtaa Foucault'n irrealistisen konstruktivismiin**

Jerome Bruner on kirjassaan "*Culture of Education*" (1998) esittänyt erittäin systemaattisen kokonaisteorian todellisuuden narratiivisesta rakentumisesta. Narraatioista voidaan erotella joitakin selkeästi erottuvia ydinkohtia, joita ovat mm. seuraavat: Ensimmäiseksi Bruner toteaa, että narraatio pitää aina sisällään sarjan tapahtumia. Narraatio on diskurssia ja diskurssin ensimmäinen sääntö on, että täytyy olla jokin syy, miksi ihminen edes avasi suunsa, eikä pysynyt hiljaa. Narraatio kertoo jostakin odottamattomasta, tai jostakin jota kertoja haluaa epäillä. Kaikilla tarinoilla on siis kaksi puolta: tapahtumien ketju ja tapahtumien (implisiittinen) arvottaminen. (Bruner 1998: 122.) Toiseksi narraatioille (so. kertomuksille) on tyypillistä, että kerrotut tapahtumat saavat merkityksensä tarinasta kokonaisuutena, mutta tarina kokonaisuutena koostuu sen osista. Tästä seuraa eräänlainen osien ja kokonaisuuden välinen "koira-jahtaa-häntäänsä" ongelma, joka on paremmin tunnettu nimellä "hermeneuttinen kehä". Tarinaa ei voi selittää, sille voi antaa vain tulkintoja. Painovoima selittää, miksi omena putosi Newtonin päähän, mutta mitä hänelle tapahtui - omenan kopsahtaessa - on tulkinnan asia. Tarinoiden verifioitavuus ei ole testattavuutta, vaan se on "elämänmukaisuutta" (lifelikeness). Tästä seuraa Brunerin mukaan tarinoiden totuusarvon määrittämisen perusongelma: tarina voi olla tosi elämälle (true to life), vaikka se olisi epätosi elämästä (true of life). Tämä tarkoittaa sitä, että tarinoissa voi olla järkeä, vaikka niissä ei olisi referenttiä. (Emt.: 122.) Bruner tarkoittaa tällä erottelulla ymmärtääkseni sitä, että jos meillä on kokemuksen tuottama

yksimielisyys esimerkiksi siitä, että "ahneella on ikävä loppu", on tämän tyyppisen prosessin kertova narraatio tosi elämästä, vaikka tarinan subjekti olisi fiktiota.

Bruner jatkaa, että tarinat ovat ensisijaisesti kuvauksia toimivista ihmisistä, eikä luonnosta sinänsä. Tarinat eivät ole ensisijaisesti luonnonlakien kuvailua, vaan ihmisten intentionaalisten mielentilojen, uskomuksien, halujen ja tiedon kuvailua. (Emt.: 123.) Kaikki tarinat ovat jonkun kertojan (narrattorin) tuotosta ja narrattorilla on aina näkökanta - silloinkin kuin hän väittää olevansa "tapauksen silminäkö". Tämä pätee myöskin tieteisiin, vaikka ne tekevätkin kaikkensa kätkeäkseen perspektiivisyytensä objektiivisuuden retoriikkaan. Tieteiden informaatio (data) on tietyn teoreettisen näkökannan konstruoimaa havaintoa. Valo ei koostu pienistä hiukkasista (corpuscular), eikä aalloista. Hiukkaset ja aallot ovat teoriassa, ts. ne ovat tieteentekijöiden ajatuksissa. Empiiriset testit ja havainnot on suunniteltu siten, että ne determinoivat sitä miten hyvin luonto sopii näihin "fiktiivisen tieteen" palasiin. Teoriat eivät mittaa sitä miten hyvin maailma on kasassa, vaan sitä miten hyvin teoria pysyy kasassa. (Emt.: 123.) Bruner toteaaakin, että "tieteiden opettamisen tulisi keskittyä itse prosessiin jossa tiedettä elävässä elämässä tehdään, sen sijaan, että esiteltäisiin vain tieteiden valmiita lopputuloksia (...) haastavien kysymysten esittäminen on aivan yhtä tärkeää kuin selkeiden vastausten" (Emt.: 127). Bruner kannattaa siis samanlaista irrealistista konstruktivismia kuin Foucault; tieteelliset tosiasiat ovat vain ja ainoastaan inhimillisen toiminnan tulosta. "Luonnolliset" objektit syntyvät diskursiivisista ja ei-diskursiivisista käytänteistä koostuvissa prosesseissa. Hulluus ei odota löytämistensä "siellä jossakin". (Kusch 1993: 160-161.)

### **5.3. Neil Postman ja David E. Cooper todellisuuden narratiivisesta rakentamisesta**

Neill Postman on täysin samoilla linjoilla Brunerin kanssa. Hänen mukaansa esim. ajan käsittäminen lineaarisena on täysin kieliopin tuottamaa. Tämä ilmenee, jos kysymme esim. "mihin eilinen meni?" tai "missä huomina odottaa?". Postmanin mukaan "ei voi paeta sitä faktaa, että muodostaessamme lauseen, luomme maailmaa. Järjestämme sitä, teemme siitä hyödyllisemmän ja ymmärrettävämmän. Alussa oli sana ja niin on

lopussakin" (Postman 1995: 84). Postman kuitenkin eroaa Cooperista koska hän on vakuuttunut siitä, että itselleen puhumisen (so. ajattelun) on täytynyt kehittyä ennen "tiikerin näkemistä". Hän perustelee tätä sillä, että me puhumme itsellemme paljon enemmän kuin toisille - jopa unissamme. (Emt.: 83.)

Postman tekee vaikeasti suomennettavan erottelun kysymysten "what is the definition of this word?"/"what is a definition of this word?" välille. Hänen ydinajatuksenaan on, että "the" definition vastaa käsitteen tämän hetkiseen - olemassa olevaan - referenttiin, kun taas "a" definition viittaa käsitteen syntyhistoriaan. (Emt: 172.) Suomeksi tämä tarkoittaa erottelua: miten sana määritellään/miten sana on *määritelty*. Postman tarkoittaa tällä sitä, että sanojen esittelyssä ei juurikaan kiinnitetä huomiota siihen, että sanat ovat keksittyjä. Käsitteiden yhteydessä ei viitata siihen, kuka määrittelyn on tehnyt, mitä tarkoitusta mikäkin käsite palvelee ja mitkä vaihtoehdot määrittelyt voisivat tulla kysymykseen. (Emt.: 172.) Mielestäni Postman tarkoittaa tällä selkeästi sitä, että opetuksessa pitäisi olla "kielen genealoginen positio". Pitäisi siis opettaa sanojen historiaa, sitä miten käsitteet ovat tietynä ajan hetkenä ilmestyneet maailmaan. Hän kiinnittää huomionsa siihen, että kaikella minkä tiedämme, on alkuperänsä kysymisessä. Miksei siis kouluissa voisi olla erillistä ainetta "kysymysten tekemisestä". (Emt.: 173.)

Postman siteeraa Korzybskia, jonka mukaan ihmiset ovat "ajan sitoja". Symbolien avulla voimme välittää tietoa ajassa eteenpäin. Me luomme maailmaan stabiliteetin ignooraamalla sen erot ja luomalla uudelleen sen "samanlaisuudet", vaikka tiedämme aivan hyvin, että samaan jokeen ei voi astua kahdesti. (Emt.: 179.) Postman jatkaa ottamalla kantaa klassiseen käsiterealistimi/nominalismi-kiistaan. Postman on luonnollisesti nominalisti ja esittää, että sana "kuppi" ei viittaa mihinkään, mikä olisi oikeasti olemassa. Se on pelkkä yhteenveto miljoonista yksittäisistä asioista, joilla on saman tyyppinen ulkonäkö ja funktio. Elämmekin Postmanin mukaan saman aikaisesti kahdessa eri maailmassa: olioiden ja tapahtumien maailmassa ja näihin liitettyjen sanojen maailmassa. Hänen mukaansa tähän suhteeseen olisi syytä kiinnittää enemmän huomiota. Opetuksessa voisi esimerkiksi kiinnittää huomiota siihen, miten erilaisia asioita eri kielet päättävät nimetä. Eri kielet siis konstruoivat maailman eri tavalla. (Emt.: 181.) Opetuksessa tulisikin painottaa sitä, että "faktat ja totuudet ovat vaihtuneet,

riippuen niistä olosuhteista, missä faktoja kuvailtiin ja totuuksia formuloitiin" (Emt.: 127). Mielestäni Foucault tarkoittaa juuri tätä kirjoittaessaan että "tieto-valta-suhteet eivät ole annettuja jakautumismuotoja vaan 'muutoksen matriiseja'" (1998a: 74). Hänen mukaansa esim. isä, äiti, opettaja ja lääkäri muodostivat 1800-luvulla lapsen ympärille kentän, joka oli jatkuvassa muutoksessa ja liikkeessä. Esimerkiksi lapsen sukupuoli problematisoitiin aluksi lääkärin ja vanhempien välisessä suhteessa siten, että lääkäri neuvoi, varoitti ja kehotti vanhempia tarkkailemaan lapsen kehitystä. Tämä kuitenkin muuttui psykiatrin ja lapsen väliseksi suhteeksi, missä lapsen ongelmien lähteeksi osoittautuikin vanhempien oma seksuaalisuus. (Emt.: 74.)

David E. Cooper on Postmanin kanssa hyvin saman tyyppisillä linjoilla erotellessaan kasvatusfilosofisen fokuksien kohteiksi filosofisen-, kielellisen-, esteettisen- ja genealogisen fokuksen. (Cooper 1983: 33.) "Filosofinen" fokus tarkoittaa sen tiedostamista, että elämme "kliseiden verkossa", joka määrittää meidän merkitysisältöjämme. Esim. kuoleman "traagisuus" on täysin kielen tuottamaa. Kuoleva ihminen kohtaa jotain täysin eri tyyppistä kulttuurissa, jossa kuolema on käsitteellistetty eri tavalla. (Emt.: 56.) Se on siis traaginen vain jos se on määritelty traagiseksi. Samalla tavalla ympäristö liittyy lukuisia merkitysisältöjä käsityksiimme urasta, ystävydestä, seksuaalisista suhteista, perheestä jne. Näille ihmiselämän "isoille asioille" puolestaan on keskeistä, että ne edellyttävät jo määritelmässään asenteita, uskomuksia, arvottamista jne. (Emt.: 133.) Tyypillistä näille "situaatioille" on, että niiden ymmärtäminen edellyttää niiden merkityksen tajuamista, eli niiden *käsitteellistä* ymmärtämistä. (Emt.: 56 kurs. SL) Kyseessä on myöskin tervejärkinen suhtautuminen käsitteisiin "luonto" ja "kulttuuri"; onhan esimerkiksi naisten säärakarvat täysin luonnollinen asia, kun taas äidinkielen puhuminen on vain ja ainoastaan ympäristön aikaansaannosta. (Emt.: 132-135.)

"Lingvistinen" fokus viittaa kielen strategiseen ulottuvuuteen. Tällä Cooper tarkoittaa sitä, että esim. sanojen "demokratia", "oikeudenmukaisuus" ja "tasa-arvo" tehtävänä ei ole viitata mihinkään (objektiivisesti) maailmassa olevaan, vaan kyseessä on ihmisten omalle puolelle voittaminen ja vastustajien hiljentäminen. Cooper kirjoittaakin, että "se mitä ihmiset sanoilla tarkoittavat riippuu niistä *strategisista* asemista, joita he yrittävät saavuttaa" (Emt.: 136 kurs. SL). Hän jatkaa että "mitään millä on historia ei voi

määritellä. Missä on historiaa siellä on muutosta. Sanat eivät siis voi viitata alkuperäiseen referenttiinsä (...) kaikki sanat ovat metaforia" (Emt.: 137). Cooper (1983: 138) ja Postman (1995: 174) esittävät saman huomion koskien kasvatustieteen filosofiaa metaforia; on täysin eri asia käsitteellistääkö lapsen mielen a) kasvina, jota pitää varjella, b) lihaksena, jota pitää treenata vai c) tietokoneena. Tietokone metaforassa on mielestäni "mainio" darwinistinen konnotaatio, koska on selvää, että hard-ware vaikuttaa siihen, miten monimutkaisia ohjelmia kone kykenee pyörittämään. Jos luoja on pistänyt päähän Commodore 64: sen, sinne on turha yrittää ladata Pentium-tason ohjelmia. Tähän kohtaan sopii mielestäni luontevasti Foucault'n esittämä "diskurssin taktisen moniarvon sääntö". Hänen mukaansa diskursseja on tutkittava niiden taktisen tuottavuuden kahdella tasolla. Ensimmäiseksi on kysyttävä, mitä vallan ja tiedon vastavuoroisia vaikutuksia ne varmistavat. Toiseksi on kysyttävä, mikä suhdanne tai voimasuhde tekee niiden käytön välttämättömäksi tietyissä eri aikoina syntyvissä ristiriitatilanteissa. Foucault tiivistää tämän siten, että "on tutkittava strategista mallia eikä oikeuden mallia" (1998a: 76). Lopuksi toteaisin, että vaikka tässä siteeraamani filosofit eivät tätä sano, niin ymmärrän heidän yksiselitteisesti tarkoittavan, että sanan referentti on itse asiassa sanojan representaatio siitä, mihin hän luulee sanansa viittaavan.

"Esteettisessä" fokuksessa elämä käsitetään eräänlaisena taiteenmuotona tai pelinä. Tämä tarkoittaa sitä, että ollessani situaatiossa, tarvitsen ymmärryksen itsestäni agenttina, jonka pitää asennoitua ja toimia jollakin tietyllä tavalla. Kun alan esim. maalata, minun pitää tietää taitoni, kykyni, mitä värejä minulla on käytössä, millaiseen tekniikkaan maalausvehkeeni sopivat ja mitkä ovat tuntemukseni. En voi alkaa vain maalata, vaan minun on ensin reflektoitava. Vasta reflektion jälkeen alkaa luominen. (Cooper 1983: 140.) Metafora "peli" näyttyy Cooperille siten, että esim. tieteenalaan perehdyttäminen voisi olla noviisin initoimista "taiteelliseen peliin". (Emt.: 141.) Metaforan hyödyllisyys näyttyy hyvin analysoidessa pelin ja kritiikin suhdetta. Jääkiekon säännöistä ei voi johtaa kritiikkiä itse peliä kohtaan. (Emt.: 59.) Tämä on mielestäni Cooperilta aivan loistava huomio; vaikka jäähyaition luokku pysyisi miten kiinni, niin katsomossa lausuttu huomio "peli on surkeaa", voi olla vähintäänkin oikeutettu. Suhteessa tieteenaloihin Cooper korostaa, että esim. logiikan säännöt eivät itse asiassa ole *logiikan* sääntöjä, vaan logiikan harjoittamisen *lopputulos*. Tietyn kielen

kieliopin säännöt ovat niitä, mitä kielen tutkijat tutkivat, ne eivät ole itse oppialan -kielentutkimuksen - sääntöjä. (Emt.: 60 kurs. SL.) Tämä kohta liittyy hyvin oleellisesti seuraavan luvun aiheeseen, missä siirryn Foucault'n subjektipositioon, eli siihen mikä on refleктоivan subjektin ja totuusdiskurssien suhde. Se mikä tässä väijyy taustalla, on postmoderniin ajatteluun kriittisesti suhtautuvien filosofien virhepäätelmä "kielen determinoivasta luonteesta". (esim. Jim Mackenzie 1998.) On täysin eri asia kannattaa irrealista konstruktivismia ja mahdottomuutta tiedon saamisesta käsitteiden ja kategorioiden ulkoisesta todellisuudesta kuin väittää, että seuraavaksi sanomani sana on täysin determinoitu. Kieli determinoi minua samalla tavalla, kuin jalkapallon säännöt Jari Litmasta.

Neljäntenä ja viimeisenä fokusoinnin kohteena Cooper esittelee "genealogisen fokuksen". Genealoginen fokus on valmiutta tutkia omia arvoja ja uskomuksia. Totuuden, arvojen ja uskomusten rakentuneisuuden tajuaminen tuottaa vapauttavan efektin. Se tuottaa ymmärryksen siitä, että hegemoniset (totuus)diskurssit ovat vain sopimuksia. Asiat ovat luotuja, eivät löydettyjä. Tämä ei tietenkään tarkoita sitä, että minun pitäisi falsifioida kaikki uskomukseni. Ainoastaan alttiuteni olla manipulaation kohteena häviää, koska riippumattomaan totuuteen vetoaminen ei kalskahda enää niin hienolta. (Cooper 1983: 141.)

#### **5.4. Daniel C. Dennetin heterofenomenologinen menetelmä**

Daniel C. Dennet on maineikkaassa kirjassaan "*Tietoisuuden selitys*" (Dennet: 1999) esittänyt "heterofenomenologisen menetelmän", joka on mielestäni sopusoinnussa foucault'laisen irrealistisen konstruktivismiin ja anti-essentialismiin kanssa. Mielestäni Dennet vastaa johdonmukaisesti kysymykseen siitä, mikä on ei-karteesiolaisen "kuolleen" subjektin ontologinen status. Dennet vertaa heterofenomenologin tehtävää tulkita koehenkilön käytöstä lukijan tehtävään tulkita sepitettyä kertomusta. (1999: 96.) Vaikka tiedämmekin tai oletamme, että tarina ei ole tosi, voimme puhua siitä, mikä on *totta kertomuksessa*. (Emt.: 97). Dennet käyttää esimerkkinä Sherlock Holmesin seikkailuja. Hänen mukaansa ei ole mitään syvällistä ongelmaa siinä, miten kohdata kuvitelma ontologisesti. Sepitetty on sepitettyä; *ei ole mitään* Sherlock Holmesia. Yksinkertainen tosiasia kuitenkin on, että sepitelmiä voidaan tulkita kiistattomin

tuloksin. Sepitetyssä maailmassa on objektiivisia faktoja, kuten se, että Holmes oli terävämpi kuin Watson. (Emt.: 97 kurs. DD) Dennetin mukaan "koehenkilöiden heterofenomenologinen maailma on vakaa, tutkijoiden kesken vahvistettavissa oleva teoreettinen näkemys, jolla on sama metafyyminen asema kuin sanokaamme Sherlock Holmesin Lontoolla tai Garpin maailmalla" (Emt.: 99).

Dennetin mukaan tämä liittyy olennaisesti klassiseen filosofiseen ongelmaan ihmisen itsetietoisuudesta ja ajallisesta identiteetistä. Hänen mukaansa meidän perustaktiikkamme on itsesuojelu, itsekontrolli ja itsemäärittäminen. Kyseessä ei ole verkkojen kutominen tai patojen rakentaminen - kyseessä on tarinoiden kertominen ja erityisesti sen tarinan laatiminen ja ohjailu, jonka kerromme itsestämme toisillemme ja itsellemme. Tarinamme sepittyvät, mutta enimmäkseen me emme sepitä niitä, ne sepittävät meidät. Ihmisen tietoisuus ja kerronnallinen minuus on niiden *tuote*, ei niiden lähde. (Emt: 465 kurs. SL) Minuuden suhde tarinaan on saman tyyppinen, kuin saaren suhde saaren tutkapisteeseen. Me rakennamme itseämme määrittelevän tarinan, joka on järjestäytynyt eräänlaisen itse-esityksemme perustutkapisteemme ympärille. Tutkapiste ei ole minuus, vaan se on minuuden esitys, aivan samoin kuin piste tutkassa ei ole saari, vaan saaren esitys. Tämä olio, jota itse-esitys koskee on "kerronnallisen painovoiman keskipiste". (Emt.: 477.)

Kun kuulet minun huuliltani "nimeni on Sami", sitoudut kutsumaan Samiksi et huuliani tai ruumistani vaan minua, teoreettista kuvitelmaa, jonka aivoni ovat luoneet liittoutumalla vuosien ajan vanhempieni sisarusteni ja ystäväni kanssa. (Emt.: 478). Dennetin perusväite tässä siis on, että hän haluaa hylätä myytin erillisestä sielusta tai jonkinlaisesta päässäni olevasta homunkuluksesta - "itsestä" -, joka ei olisi redusoitavissa ruumiini materiaan. Se "itse", joka narraatiossani seikkailee, omaa samanlaisen ontologisen statuksen kuin "Sherlock Holmes". Dennet korostaa, että hänenkin filosofiansa on vain metaforaa: "Olen todellisuudessa vain korvannut yhden vertausten ja mielikuvien joukon toisella." (Dennet 1999: 507). Tässä on myöskin hyvä huomata, että Dennetin erottelu tosi kertomuksessa/epätosi kertomuksessa, on hyvin lähellä Brunerin erottelua true to life/true of life. Vaikka narraationi referentti onkin kertomuksen sisäisessä maailmassa, ei se tarkoita, etteikö kertomuksessa voisi valehdella.



## 5.5. Performatiivisuus

Foucault'n genealogisen metodin päälle rakennettiin viime vuosikymmenellä niin sanottu "performatiivinen" paradigma. Paradigman perustajana voidaan mielestäni pitää Judith Butlerin kirjaa "*Gender Trouble*" (Butler 1990). Suomalaisena edustajana voidaan pitää Tuija Pulkkista, jonka kerroin sivulla 41 käsittävän biologisen sukupuolen ja identiteetin vallan tuotokseksi. Tämä paradigma, josta itse käyttäisin termiä "foucault'lais-butlerilainen" on hyvin dominoiva. Ne tutkimuksenalat, joissa paradigma jyllää, ovat naistutkimus, seksuaalitutkimus ja sukupuolitutkimus. En koe tässä yhteydessä mielekkääksi viitata yhteenkään teokseen, koska mielestäni 90 prosenttia viimeisen viiden vuoden aikana Suomessa ko. alueista julkaistuista teksteistä viittaa Foucault'hon ja/tai Butleriin. Lukija voi suorittaa oman empiirisen testinsä ottamalla Gaudeamus-kirjakaupassa sattumanvaraisesti käteensä äskettäin julkaistuja, kyseisiä aiheita käsitteleviä kirjoja. Itse koen Foucault'n päälle rakennetun paradigman kehittyneen jopa sen tapaiseksi totuusdiskurssiksi, joka dominoivuudessaan on syvästi ristiriitainen Foucault'n oman reflektion ja (strategisten) totuusdiskurssien suhdetta korostavan maailmankatsomuksen kanssa. Esitän seuraavassa lyhyen katsauksen aiheeseen.

Performatiivisuus tarkoittaa sitä, että sukupuolitettu ruumis on esityksellinen, ja sillä ei ole minkäänlaista ontologista statusta irrallaan teoista. Teot, eleet, artikuloidut halut jne. luovat illusion siitä, että olisi jonkinlainen ydin. Tätä illuusioita pidetään diskursiivisesti yllä, jotta pakollinen, uusintava heteroseksuaalinen matriisi saisi säädelyä seksuaalisuutta. (Butler 1990: 136.) Tamsin Sargo on (1999: 56) tiivistänyt tämän Butlerin argumentin loistavasti muotoon "me emme käyttäydy tietyllä tavalla sukupuolisen identiteettimme takia, vaan me saamme tuon identiteetin niiden käyttäytymisjärjestelmien kautta, jotka ylläpitävät sukupuolitettuja normeja". Keskeinen esimerkki Butlerilla itsellään on *drag queen*. Dragissa manifestoituu anatomian, koetun sukupuolen ja yleisölle näkyvän sukupuolen täydellinen kontingenssi. (Butler 1990: 137-138.)

Butler on itse (1995) korostanut, että drag oli häneltä huono esimerkki, koska esittävän taiteilijan käyttäminen esimerkkinä tuottaa lukijalla helposti tulkinnan siitä, että Butler väittäisi sukupuolen olevan esittämistä. Esityksellisyys on kuitenkin täysin eri asia kuin esittäminen. Esityksellisyys tarkoittaa sitä, että ihminen ei tee tiettyjä tekoja ja ole tietyllä tavalla maailmassa koska hänellä *on* sukupuoli. Argumenttina on, että koska ihminen tekee tietyt teot, näyttää joltakin, on jollakin tavalla maailmassa, minä *liitän* häneen sukupuolen kategorian. Sukupuoli siis ei ole syy vaan se on seuraus, mikä ei millään tavalla tarkoita, että sukupuoli olisi jonkinlainen valintakysymys. Tämä on mielestäni hyvä havainnollistaa seuraavilla kaavioilla:

Essentialistinen malli: sukupuoli -----> ilmiasu, eleet, tapa olla maailmassa

Performatiivinen malli: ilmiasu, eleet, tapa olla maailmassa <-----sukupuoli

Performatiivisuus voidaan mielestäni konkretisoida siten, että kättilö-opistolla suoritettu puheakti "kappas, poika tuli", tuottaa sukupuolen. Lapsella ei ole tiettyä genitaalialueiden ilmiasua koska se on poika, vaan koska se näyttää joltakin, siihen liitetään sana "poika". Lause "se on poika" tuottaa todellisuutta samalla tavalla kuin tuomarin lause "syyllinen". Nähdäkseni Rosi Braidotti viittaa kirjassaan *Nomadic Subjects* (1994) juuri tähän kättilön puheaktiin kirjoittaessaan että "minulle 'maailmassa olo' tarkoittaa jo valmiiksi 'sukupuolitettua'. Jos 'minua' ei ole sukupuolitettu (sexed), 'minä' en ole olemassa ollenkaan" (Braidotti 1994: 176).

Edellisten esimerkkien taustalla on John Austinin teoria puheakteista, joka on James Marshallin (1999) mukaan vaikuttanut oleellisesti performatiivisen paradigman syntyyn. Austinin mukaan performatiiviset lauseet ovat sellaisia, joissa ei vain kuvailla jotakin, vaan puhuessa itse asiassa tehdään jotakin, suoritetaan tietty teko. Austinin omia esimerkkejä olivat "tahdon" hääseremoniassa ja "nimeän tämän veneen *Kuningatar Elisabethiksi*", rikottaessa pullo laivan kylkeen. Performatiiviset lauseet voitiin Austinin mukaan jakaa kolmeen eri kategoriaan. Nämä ovat lokutionaarinen, illokutionaarinen ja perllokutionaarinen. Lokutionaariset lauseet ovat kuvailevia lauseita, ja ne ovat joko tosia tai epätosia. Illokutionaariset lauseet omaavat samanlaisen kieliopillisen rakenteen kuin lokutionaariset, mutta ovat lauseita, joissa tehdään jotakin. (Marshall 1999: 313.)

Konkreettisesti lokutionaarisen ja illokutionaarisen välinen ero voidaan mielestäni kuvaila seuraavalla yksinkertaisella esimerkillä: lause "tahdon" on täysin erilainen riippuen siitä, vastataanko ruokapöydässä esitettyyn kysymykseen "tahdotko porkkanaraastetta?", vai vastataanko papin esittämään kysymykseen "tahdotko tämän ihmisen vaimoksesi?". Marshallin mukaan kolmannen kategorian perlokutionaariset lauseet ovat lauseita, jotka sanomalla yksilö saavuttaa jotakin. Esimerkkinä voidaan mainita suostuttelevat, vakuuttavat ja yllättävät lauseet. Näissä lauseissa kykenen vaikuttamaan jonkun toisen ihmisen käytökseen. (Marshall 1999: 313.) Lause "se on poika" on siis totuusarvojen ulkopuolella oleva illokutionaarinen lause, ei lokutionaarinen.

Wendy Kohli on korostanut, että performatiivisuus liittyy olennaisesti Foucault'n dominointiteknologioihin ja minäteknologioihin: Kun yksilö oppii tietämään, minkä dominoivassa tiedonkentässä oletetaan olevan "normaalia", hän itse asiassa *rakentaa itseään* ja tulee rakennetuksi niiden puheaktien kautta, jotka ovat *seurausta* dominoivista diskursiivisista käytännöistä. (Kohli 1999: 323, kurs WK.) Ymmärrän Kohlin tällä tarkoittavan noidankehää, jossa ymmärrykseni siitä, mitkä ovat ympäristöni kielen pelisäännöt tuottavat suustani itsesensuurin värittämiä lauseita, ja identiteettini taas määrittellen juuri näiden lauseiden kautta. Kohlin mukaan performatiivisuuden tajuaminen on tärkeää, koska "me voimme tajuta paremmin, miten ne aktit, joita suoritamme opettajina vaikuttavat niiden rodullistettujen, sukupuolitettujen ja yhteiskuntaluokitettujen kiinnittyneiden (embedded) subjektien tuottamiseen, jotka istuvat edessämme koululuokassa" (Kohli 1999: 323).

Erinomainen performatiivisuuden ja sukupuolen välistä suhdetta käsittelevä artikkeli on Felicity Haynesin "*More Sexes please*" (1999). Haynes erittelee laajasti erityyppisiä kromosomivaihteluiden ja ilmiäsun välisiä vaihtoehtoja, ja osoittaa tällä, että kahden sukupuolen materialistinen jaottelu on täysin keinotekoisia. Tämän jälkeen Haynes esittää kiehtovan analogian, jossa hän rinnastaa kaksi sukupuolta ja yön ja päivän. Yö ja Päivä ovat vastakohtia vain jos A ei voi olla ei-A. Yö ei siis voi olla sekä yö että päivä, vaan sen on oltava jompikumpi. Käsitteellisellä tasolla kielessämme on kuitenkin liukumia, kuten "iltahämärä" ja "aamunkoitto", jotka ovat jossakin yön ja päivän

välimaastossa. Ajallinen hetki on tavallaan sekä yö että päivä. Käsitteemme yöstä ja päivästä erillisinä entiteetteinä vaikuttavat siihen miten me ne koemme. Ei ole kuitenkaan olemassa eksaktia hetkeä, jossa yö lakkaisi olemasta yö. Niinpä jakaessamme maailmaa vastakohtiin, niin kyseessä ei ole maailman tapa olla vastakohdissa, vaan kulttuurimme tapa jakaa liukumia vastakohtiin. (Haynes 1999: 196.) Hänen mukaansa sukupuoli on saman tyyppinen liukuma (Emt: 197):

mies -----androgyni-----nainen

Aristotelinen logiikka on vaikeuksissa silloin, kun jokin asettuu binääristen vastakohtien puoliväliin. Tämä on Haynesiltä hyvä huomio, koska kielemme rajoissa ei ole mahdollista kysyä "mikä on androgynin vastakohta?". Haynesin mukaan koulujen ensimmäinen tehtävä onkin tuottaa ihmisille ymmärrys seksuaalisuuden ja sukupuolen monimutkaisuudesta, eli dekonstruoida "normaalit oletukset" kietoutuneista vastakohdista kuten mieli/ruumis, sex/gender, pervo/normaali ja mies/nainen. Hän olettaa, että tästä voi olla seurauksena, että ihmiset hyväksyvät itsensä helpommin ja ihmisistä tulee suvaitsevaisempia ja he ymmärtävät erilaisuutta paremmin. (Emt:201.)

Performatiivisuus on mielestäni argumentatiivisesti erittäin hyvin formuloitu filosofinen suuntaus. Mielestäni siinä on kuitenkin ongelmana käsitteellisen monimutkaisuuden ja konkreettisen elämän välinen suhde. Se korostaa diskursiivisen ja esidiskursiivisen välisen suhteen ontologista mahdottomuutta ja vastustaa voimakkaasti kaikkia essentialistisia argumentteja. Taustalla oleva argumentti on kuitenkin yksinkertaisesti se, että on olemassa ihmisiä, jotka haluavat täysin harmittomalla tavalla näyttää erilaiselta tai harrastaa seksiä eritavalla kuin on ollut tapana. Kyseessä on siis ihmisen oman identifiaktion ja "tykkäämisen" ja ympäristön asettamien kategorioiden ja odotusten välinen ristiriita. Tämä ilmenee mainiosti Haynesin kirjoittaessa että "esittämällä mahdollisuuden tunnistaa enemmän seksuaalista monimuotoisuutta kuin traditionaaliset mies ja nainen vaihtoehdot, haluan vapauttaa (enfranchise) ne transseksuaalit, biseksuaalit, transvestiitit, homoseksuaalit, lesbot ja erityisesti näkymättömän määrän interseksuaalisia ja hermafrodiittisia ihmisiä, joita on paljon meidän kouluissamme. Toisin sanoen haluan tarjota mallin, joka rohkaisee positiiviseen muutokseen niissä käytännöissä, joita suunnataan miehiä, naisia ja muita kohtaan" (Haynes 1999: 198).

Tuija Pulkkinen on Haynesin kanssa hyvin samoilla linjoilla kirjoittaessaan, että gay-lasten kasvattaminen on poliittinen kysymys. Pulkkinen mielestä gay-lapsen tulisi saada kasvaa gay-aikuiseksi ympäristössä, joka tukee hänen päätöksiään, ymmärtää hänen persoonallisuuttaan ja antaa hänelle oman kulttuurin ravintoa. Pikku butch tytölle voitaisiin vihjata mahdollisuudesta löytää oma tyttöystävä ja häntä tuettaisiin oman lesbo-identiteettinsä rakentamisessa. Pulkkinen korostaa, että kun ihmiset tutkivat vakavasti halujensa rakennetta ja kohtaavat eri sosiaalis-seksuaalisia kerroksia, eivät klassiset "miehen" ja "naisen" paikat riitä. Sukupuolipolitiikassa on kyse erilaisten ihmisten oikeudesta elää tunnustetusti erilaista elämää. (Pulkkinen 1998: 204.)

Argumentoidessaan, että kategoriat ovat keksittyjä, performatiivisuus onkin itse asiassa huolissaan niistä *implikaatioista*, joita kategorioista oletetaan seuraavan. Kategoriat eivät itsessään ole minkäänlainen ongelma, jos ne irrotetaan siitä, miten ihmiset niihin suhtautuvat. Performatiivisessa argumentaatiossa ei tunnuta tekevän Foucault'n filosofiassa olevaa genealoginen/diskursiivinen erottelua. Kun genealogisen position sisäinen "valta tuottaa" -argumentti tuodaan sellaisenaan diskursiivisen piiriin, ollaan poliittisesti vaikeuksissa. Onhan selvää, että "pedofiili" on konstruoitu kategoria.

Oikeastaan tässä on kyse ihan perinteisestä liberaalista demokratiasta: poliittisella argumentoinnilla pyritään vaikuttamaan siihen, mitä ihmiset ilmenevistä asioista ajattelevat. Minulle tulee performatiivisista argumenteista ristiriitaisesti tunne siitä, että se väittää todellisuudessa seuraavaa: (a) hegemonia suhtautuu vähemmistöihin ikävästi, (b) vähemmistöt *tukahduttavat* tarpeensa tämän takia ja (c) vähemmistöjen dispositiot, jotka hegemonia määrittelee seksuaalisuus/sukupuoli-kategoriaan kuuluviksi, ovat olemassa jo varhaislapsuudessa. Jos "valta tuottaa kaiken", niin performatiivisuuden tulisi mielestäni argumentoida huolellisemmin, mikä on se valta, joka hegemonian sisällä tuottaa ilmiöt, joihin liitetään keksitty kategoria "gay-lapsi". Mikä siis on lapsen dispositioiden eli *maailmaan suuntautumisen* ja ympäristön dispositioihin liittämien lauseiden suhde?

Mielestäni Foucault näyttäisi itse ajattelevan siten, että yksilö on eräänlainen kontingentissa valtaverkostossa oleva "dispositiivinen materia", jonka ruumiiseen

valtasuhteet piirtävät merkkinsä. Dispositiot puolestaan voidaan ajatella tietyn sosiaalishistoriallisen kehyksen sisällä ilmenevänä pitäminen/hylkiminen akselina. Kuten olen todennut, Foucault korostaa lähteissä (1997a, 1997e, 1997h) ihmisen aktiivista nautinnon hakemista ja eettistä näkemystä, jossa toisen ihmisen nautinto nivotaan oman nautinnon maksimoimiseen. Koen tämän vetoavaksi, koska kaiken tämän heteroseksuaalisen hegemonian keskellä on kuitenkin lapsia, jotka rakastuvat oman sukupuolensa edustajiin tai identifioituvat vastakkaiseen sukupuoleen. On tavallaan erotettava tekoja tekevä ihminen ja tekoihin liitetty kategoria toisistaan. Teot ovat vain ja ainoastaan tekoja. Teot eivät ole homoseksuaalisuutta, vaan kategoria "homoseksuaalisuus" *liitetään* yksittäisten olioiden tekemiin tekoihin, joissa yhteisö näkee samankaltaisuutta. On kuitenkin täysin loogista ajatella, että "valta tuottaa kaiken", koska dispositioiden artikulointi kuitenkin vaatii pedagogisen kausaliteetin.

Seksuaali- ja sukupuoli-identiteetti on huomattavan paljon monimutkaisempi kysymys, kuin vaatetuksen ja pöytätapojen kulttuuriset vaihtelut. Helsingin Sanomat julkaisi 6.2.2001 jutun otsikolla "Kiinalaistransvestiitti pohtii, onko hänen käyntinsä viehkeää". Jutussa kerrotaan 72 vuotta vanhasta biologisesta miehestä, kolmen lapsen isästä, joka on avoimesti naisen roolissa esiintyvä henkilö pienessä Hunanin maakunnassa olevassa kylässä. Kiinassa ei ole virallisesti seksuaalisia vähemmistöjä ja sitä voidaan pitää lähes absoluuttisena heteroseksuaalisena hegemoniana. Naisen roolin hän oli ottanut vuonna 1984, mutta oli pukeutunut salaa tytöksi tai naiseksi jo vuodesta 1937. Tuolloin heidän kyläänsä oli tullut oopperaryhmä, jossa oli ollut naiseksi pukeutuneita miehiä, ja hänelle oli syttynyt palava halu olla samanlainen. Mies kertoo itse haastattelussa, että "minulla on yhä miehen ruumis, mutta psykologisesti olen nainen. Seksuaalista halua olla miesten kanssa minulla ei ole, minullahan on vaimo".

## 6. Yksilön suhde itseensä valtaverkoston sisällä

### 6.1. Etiikan tilannesidonnaisuus teoksissa "Nautintojen käyttö" ja "Huoli itsestä"

Kuten jo aikaisemmin on luvussa 3.1 todettu, Foucault tarvitsi "teoreettisen siirtymän", kyetäkseen analysoimaan sitä, mitä kutsutaan "subjektiksi". Hänen mukaansa oli tarpeen tutkia niitä minäsuhteen muotoja ja modaliteetteja, joissa yksilö rakentaa ja tunnistaa itsensä subjektiksi. (1998b: 119.) Tämä tarkoittaa sitä, että Foucault'ta kiinnosti, minkälaisien totuussuhteiden myötä ihminen ryhtyy ajattelemaan omaa olemistaan, kun hän kokee itsensä hulluksi tai sairaaksi, tai kun hän pohtii itseään elävänä, puhuvana, työtä tekevänä oliona. Mikä saa ihmisen tuomitsemaan itsensä ja rankaisemaan itseään rikollisena? (1998b: 120.) Kysymys, jonka Foucault tässä tieteenfilosofialleen esittää, on sen problematisointi mikä on tietyssä sosiaalis-historiallisessa valtaverkostossa ilmenevän subjektin *suhde itseensä*. Vastausta hän lähti hakemaan kreikkalais-roomalaisesta kulttuurista.

Foucault'n mukaan hänen motiivinsa oli "uteliaisuus, joka mahdollistaa asettautumisen itsen ulkopuolelle" (Emt.: 121). Lisäksi hän korostaa, että "elämässä on hetkiä, jolloin sen tietäminen, että on mahdollista ajatella toisin kuin ajattelee ja nähdä toisin kuin näkee, on välttämätöntä katsomisen ja ajattelun jatkamiseksi" (Emt.:121). Tämä teoreettinen siirtymä - tai painopisteen muutos - tapahtui verraten myöhään; todennäköisesti jossain kahdeksankymmentä luvun taitteen pakeilla. "*Seksuaalisuuden Historian*" toinen osa ilmestyi hänen kuolinvuotenaan 1984, mutta perspektiivin vaihdos oli tapahtunut joskus ensimmäisen osan ilmestymisen, vuoden 1976 jälkeen. Ensimmäisen osan kirjoittamisessa hänellä ei kauaa nokka tuhissut, koska "*Tarkkailla ja rangaista*" oli ilmestynyt vain vuotta aikaisemmin. Foucault ilmoitti luennossa "*Sexuality and Solitude*" vuonna 1981, että "jos halutaan analysoida länsimaisen sivilisaation subjektin genealogiaa, ei voi huomioida pelkästään dominointitekniikoita, vaan on huomioitava myös minäteknikat. Pitää osoittaa näiden kahden välinen vuorovaikutus. Kun tutkin mielisairaaloihin ja vankiloita, keskityin ehkä liikaa dominointitekniikoihin (...) koska olen aikaisemmin tutkinut valtasuhteita alkaen

dominointitekniikoista, haluaisin jatkossa tutkia valtasuhteita alkaen minätekniikoista. Jokaisessa kulttuurissa minätekniikat viestittävät totuus vaatimuksista: totuuden löytämisestä, totuudesta valaistumisesta, totuuden puhumisesta. Kaikki nämä ovat tärkeitä joko itsen konstituaatiossa tai itsen muuttumisessa" (1997i: 177-178). Kyseessä on toisaalta yksilön ja muiden vuorovaikutus ja toisaalta toiminnan tapa, jonka yksilö kohdistaa itseensä minätekniologioiden kautta. (1997g: 225).

Foucault'n mukaan kyseessä oli niin sanotun "ajattelun historian" tehtävä. Tarkoituksena oli määrittellä ne ehdot, joiden avulla ihminen "problematisoi" sen, mitä hän on ja tekee, ja maailman, jossa hän elää. Hän pyrki kartoittamaan niitä *tietoisia* ja *vapaaehtoisia* käytäntöjä, joiden avulla ihmiset asettavat itselleen käyttäytymissääntöjä. (1998b: 122 kurs. SL) Toisaalta tähän liittyi etenkin kreikkalais-roomalaisessa kulttuurissa ilmennyt piirre, jossa ihmiset pyrkivät myös muuttumaan ja muokkaamaan itseään ainutkertaisessa olemisessaan, ja tekemään elämästään teoksen, jolla olisi tiettyä esteettistä arvoa. Foucault korostaa, että "olemassaolon taidot ja siihen liittyvät minätekniikat menettivät epäilemättä merkitystään ja itsenäisyyttään, kun ne kristinuskon myötä liitettiin pappisvalaan ja sittemmin kasvatuksellisiin, lääketieteellisiin ja psykologisiin käytäntöihin" (Emt.: 122). Ne dokumentit, joista Foucault muokkasi teokset "*Nautintojen käyttö*" ja "*Huoli itsestä*", ovat hänen mukaansa enimmäkseen preskriptiivisiä. Tämä tarkoittaa sitä, että käytettyjen lähteiden pääasiallinen tehtävä on ollut jakaa käyttäytymisohjeita. Ne on kirjoitettu luettaviksi, opiskeltaviksi, mietiskeltäviksi ja koeteltaviksi. Tekstien tehtävänä oli tarjota yksilölle mahdollisuus pohtia, valvoa ja muokata omaa käytöstään ja itseään eettisenä subjektina. (1998b: 124.) Tekstit käsittelevät mm. kreikkalaisten suhdetta ruokaan, hygieniaan, ja sukupuolielämään.

Tiedontahdossa Foucault tarkastelee muutamia yleisiä piirteitä niissä tavoissa, joilla klassisessa kreikkalaisessa ajattelussa käsiteltiin sukupuoliikäyttäytymistä moraalien määrittelyn ja moraalisten valintojen alueena. (Emt.: 137.) Hän tekee huomion, että kreikkalaisten termi "*afrodisia*", ei pitänyt sisällään jakoa miehiseen ja naiselliseen sukupuoleen. Afrodisian piiriin kuuluvia toimintoja, pidettiin sen sijaan kahta tekijää edellyttävänä toimintana, jossa kummallakin tekijällä oli oma roolinsa ja funktionsa; toinen harjoitti toimintaa ja toinen oli harjoittamisen kohteena. (Emt.: 145.) Tähän



liittyy olennaisesti kreikkalaiselle moraalille tyypillinen piirre: nautintojen käyttämisen taidoissa ei ollut ehdottomasti hyveellisiä tai säädyttömiä tapoja. Esim. pojan lemmensuhteet vaihtelevat sen mukaan, ketkä ovat suhteen osapuolina. Yhtä ohjetta kaikkiin tapauksiin ei ollut. (Emt.: 154.) Foucault korostaakin, että "tässä kreikkalaisessa ajattelussa ollaan hyvin kaukana sellaisesta itsekurin vaatimuksesta, joka pyrkii kohdistumaan kaikkiin yksilöihin samalla tavalla ja alistamaan niin ylpeimmät kuin nöyrimmätkin lakiin, joka on universaali (...) kysymys on aina soveltamisesta, tilanteen, tapauksen ja henkilökohtaisen aseman huomioon ottamisesta" (Emt.: 155). Tässä moraalisuuden muodossa, asenne ja etsintä yksilöivät subjektin toiminnan, muuntelevat sitä ja voivat antaa sille rationaalisen ja harkitun asenteen tarjoamaa loistoa. (Emt.: 156.)

Foucault'n mukaan kreikkalais-roomalainen suhde totuuteen oli hyvin eri tyyppinen kuin luvussa 5.1 esitelty repressio-hypoteesi sen käsitti. Suhde totuuteen ei koskaan ottanut itsen suorittaman itsetulkinnan ja halun hermeneutiikan muotoa. Se muodosti kohtuullisen subjektin olemisen tavan, mutta se ei merkinnyt subjektin velvollisuutta kertoa totuutta itsestään. Suhde totuuteen oli rakenteellinen, välineellinen ja ontologinen ehto yksilön rakentumiselle kohtuullisena subjektina, joka elää kohtuuden mukaista elämää. Se ei ole epistemologinen ehto, jossa yksilö tunnistaisi itsensä haluavan subjektin erityisyydessään ja voisi sitten puhdistautua näin paljastuneista haluista. (Emt.: 174.) Lääkärit, filosofit ja moralistit eivät ikinä nimenneet tarkasti, mitä saa tai ei saa tehdä, koska esim. sukupuolinen kohtuus oli itsen hallintana ilmenevää vapauden harjoittamista. Itsehillintä ilmeni tavassa, jolla subjekti toimi ja hillitsi itseään miehistä toimintaansa harjoittaessaan. Kyseessä oli tapa jolla subjekti oli suhteessa itseensä sen suhteen sisällä, jossa hän oli muihin. (Emt.: 176-177.)

Edellinen ilmenee Foucault'n mukaan hyvin esim. dietetiikassa; kreikkalaisten tavassa suhtautua voimisteluun, ruokaan ja hygieniaan. Dietetiikka edellytti niin sanottua "sarjatarkkailua". Tämä tarkoitti sitä, että toiminta ei ollut sinänsä hyvää tai huonoa. Toiminnan arvo määrittyi sen mukaan, mikä oli sitä edeltänyt ja sen jälkeen tuleva toiminta. Tästä seurasi se, että samaa asiaa kuten tiettyä ruokaa, voimisteluharjoitusta, kylmää tai kuumaa kylpyä, suositeltiin erityyppisiin tilanteisiin, riippuen siitä, mitä oli tapahtunut sitä ennen ja mitä oli tarkoitus tapahtua sen jälkeen. Toisiaan seuraavien

käytäntöjen oli tasoitettava toistensa vaikutuksia, eivätkä ne saaneet olla liian vastakkaisia toisilleen. Dietetiikan käytäntö edellytti myöskin "tilannetajua", sillä ulkopuoliseen maailmaan, sen tekijöihin ja aistimuksiin oli kohdistettava terävää ja laajaa huomiota. Hippokrateen mukainen elämäntapajärjestys oli ohjekirja, jonka mukaan pystyi säätämään käyttäytymistään tilanteen ja olosuhteen mukaan. (Emt.: 184.)

Sama etiikan situationaalisuus ilmenee, kun Foucault "*Seksuaalisuuden Historian*" kolmannessa osassa, nimeltä "*Huoli itsestä*" (1998c) analysoi kreikkalaisten tapaa tulkita unia. Foucault'n mukaan Artemidoroksen antamissa sukupuoliunien selityksissä ei puhuta siitä, onko jonkun aktin suorittaminen hyvä vai huono, moraalinen vai moraaliton. Ennustiko tietty uni hyvää vai huonoa, riippui unen näkijästä. (1998c: 292.) Esimerkiksi, jos mies uneksii tulevansa toisen miehen makaamaksi, voidaan ennusteen hyvyys tai huonous päätellä osapuolten asemasta. Uni on hyvä, jos uneksija tulee siinä itseään vanhemman ja rikkaamman makaamaksi. Vastaavasti uni on huono, jos aktiivinen osapuoli on nuorempi ja köyhempi. (Emt.: 295.) Olennaista ei ole, onko sukupuoliunien kumppani oma poika, isä, äiti tai orja. Olennaista on, onko näkijä ottavana vai antavana osapuolena; penetroiija käsitettiin hallitsijaksi ja nautinnon ottajaksi ja penetraation kohde alistetuksi ja omistetuksi. (Emt.: 301.) Sukupuoliteon "arvo" syntyi uneksijan sukupuoliroolin ja hänen yhteiskunnallisen roolinsa välisestä suhteesta. (Emt.: 302.) Jos unessa oleva kumppani oli orja, oli unen ennusmerkki hyvä, mikäli näkijä oli ottavana osapuolena. Samoin aktiivisuus mies- tai naispuoliseen prostituoituun tai nuoreen ja varattomaan poikaan. Vastaavasti hyvä enne oli, jos unennäkijä oli antavana osapuolena suhteessa itseään vanhempaan ja rikkaampaan mieheen. (Emt.: 303.) Orjaan kohdistuva penetraatio oli luonnollisesti hyvä asia, koska siinä mies käytti hyväksi omaisuuttaan ja sai siitä vielä nautintoakin. Samoin uneksiminen omaan tyttäreen yhtymistä arvotettiin täysin tapauskohtaisesti, riippuen siitä, oliko tytär naimisissa vai ei, oliko isä leski vai ei, ja oliko vävy-poika isää köyhempi vai rikkaampi. (Emt.: 303.) Foucault'n mukaan "kreikkalaisen etiikan valtaisa ero ei riippunut siitä, haluttiinko naisia vai poikia, eikä se riippunut siitä, millä tavalla haluttiin. Ongelmana oli määrän, aktiivisuuden ja passiivisuuden suhteet - olitko omien halujesi herra vai orja?" (Foucault 1997e: 260).

## 6.2. Epictetus ja representaatioiden kontrolli, Seneca ja kuoleman meditointi

Foucault on viitannut useassa kohtaa (1997e: 276, 1997g: 241, 1997j: 104) Epictetuksen opetuksiin. Tästä on mielestäni luontevaa päätellä, että Foucault piti siteeraamiensa kohtia olennaisina suhteessa hänen omaan teoreettiseen siirtymäänsä. Foucault'n mukaan Epictetus korosti, että yksilöllä pitää olla asenne, jossa jatkuvasti tarkkaillaan niitä representaatioita, jotka tulevat mieleen. Metaforana Epictetus käytti kaupungin portilla olevaa yövartijaa, joka ei päästä ketä tahansa sisälle ja rahanvaihtajaa, joka tutkii saamansa kolikon laadun ja arvon. (1997j: 103.) Epictetuksen ydinkohtana oli, että yksilön pitää kyetä kontrolloimaan sitä, onko hän vaikuttunut tai liikuttunut kulloisestakin representaatiosta. Tarkoituksena on myöskin sen selvittäminen, onko subjektilla jokin syy olla liikuttumatta tai liikuttunut suhteessa representaatioon. (Emt.: 104.)

Foucault'n mukaan Epictetus suositteli oppilailleen eräänlaista joka aamuista kävelyharjoitusta. Joka aamu, kun yksilö kävelee kadulla, tulisi hänen määrittellä reaktionsa suhteessa vastaan käveleviin ihmisiin. Tuli vastaan sitten poliitikko tai kaunis nainen, tulisi subjektin selvittää, miksi hän kokee vetoa tai on vaikuttunut vastaan tulijasta. Tai onko hän kykenevä itsehallintaan, jossa pysytään välinpitämättömänä (indifferent). Foucault korostaa (1997g: 241), että "Epictetukselle representaatioiden kontrolli ei tarkoittanut tulkitsemista, vaan toiminnan periaatteiden (principles of acting) mieleen palauttamista. Näin pystyi itse-tutkiskelun kautta selvittämään, hallitsivatko ne yksilön elämää. Yksilön piti olla oma sensorinsa ja kuoleman meditointi oli näiden harjoitusten kulminaatio". Epictetuksen pointtina siis oli, että yksilön tulee tarkkailla representaatioitaan kahdesta suunnasta; ensimmäiseksi tulee analysoida, mikä on se tunne, mikä representaatiosta herää, tai kokeeko ylipäänsä yhtään mitään. Toiseksi pitää analysoida, onko yksilöllä olemassa joku selkeä syy kokea tai olla kokematta kyseinen tunne. (Foucault 1997j: 104.)

Foucault esittää, että kuoleman meditointi oli stoalaisilla hyvin yleistä. Esim. Seneca oli tunnettu omistautumisestaan tällä harjoitukselle. Kyseessä ei ole pelkästään sen faktan

tiedostaminen, että ihminen väistämättä kuolee, vaan kuoleman tekemisestä aktuaaliseksi elämässä. Meditaation ideana on, että yksilö elää jokaisen päivän ikään kuin se olisi hänen viimeisensä. Meditoinnin ymmärtämiseksi on oleellista muistaa erilaisten aikasykliä väliset korrespondenssit; päivän kulku aamusta iltaan on mahdollista suhteuttaa symbolisesti vuodenaikojen kulumiseen. Vuodenajat on puolestaan mahdollista rinnastaa ihmisen ikääntymiseen, siirtymiseen lapsuudesta vanhuuteen. Senecan kirjoittamissa kirjeissä kuoleman meditointi tapahtuu siten, että eletään pitkä ajanjakso elämästä ikään kuin se olisi lyhyt kuin päivä, ja yksi päivä ikään kuin ihmisen koko elämä riippuisi siitä. Joka aamu ihmisen tulisi olla elämänsä lapsuudessa, mutta päivä tuli elää ikään kuin illalla koittaisi kuolema. Foucault siteeraa Senecaa, joka on kirjoittanut: "Menkäämme nukkumaan ilolla ja riemulla. Sanokaamme; minä olen elänyt." Foucault korostaa, että kuoleman meditoinnin arvo ei ollut pelkästään siinä, että se muunsi traagisena pidetyn kuoleman merkityssisällön hyväksi; se antoi etukäteen mahdollisuuden katsoa taaksepäin, ikään kuin siellä olisi koko elämä. Tämän lisäksi kuoleman hetkensä ajattelu tuottaa sen, että yksilö voi määrittellä jokaisen tekonsa suhteessa teon omaan arvoon. Vasta kuoleman hetkellä ihminen kykeni määrittelemään sen, mikä oli ollut hänen moraalisen kehityksensä kaari. (Foucault 1997j: 104-105.) Foucault siteeraa lopuksi Senecan kirjettä 26, jossa hän on kirjoittanut: "Aion jättää Kuoleman päätettäväksi, olenko edistynyt elämässäni (...) valmistaudun päivään, jolloin tulen tuomitsemaan itseni - julistanko vain yleviä tunteita, vai tunnenko ne todella." (Emt.: 105.)

Foucault'n mukaan Epictetoksen, Plutarkoksen ja Senecan filosofia edusti käännekohtaa kreikkalaisessa ajattelussa, suhteessa sokraattis-platoniseseen ajatteluun. Eroina olivat mm. elämänohjeiden antaminen miehille, eikä vain nuorille. Foucault'n mukaan Sokrates keskusteli lähinnä "kunnianhimoisten nuorukaisten" kanssa, kun taas Plutarkos ja Seneca suuntasivat neuvojaan jopa poliitikoille. Myös Epictetus haastoi aikuisia ja poliitikkoja suuntaamaan huomion takaisin itseensä. Pedagogiikka ei siis enää käsitetty jotakin tiettyä ikää tai tilaa edeltäväksi prosessiksi. Huomion kiinnittäminen itse ei siis ole elämää varten valmistautumista, vaan se on tapa elää. Kun Alcibiades oli tajunnut, että hänen tulee pitää huolta (take care) itsestään, jotta hän on kykenevä huolehtimaan (to attend) muista, ei tämä ollut enää "itsestä huolehtimisen" tarkoitus.

Nyt ideana oli itsestä huolehtiminen oman itsen takia; yksilön tuli olla itselleen ja olemisensa kautta oma objektinsa. (1997j: 96.)

Erona oli myöskin se, että aikaisemmin itse-tarkkailun tarkoituksena oli kääntyminen taivaallisten, jumalallisten ja essentialististen elementtien puoleen. Seneca, Epictetus ja Plutarkos kehottivat ihmisiä "kääntymään paikallaan". Opit eivät tähänneet mihinkään päämäärään, vaan pointtina oli eräänlainen "talon rakentaminen itseen". Itsensä kanssa keskustelun tarkoituksena oli tiettyjen itse-suhteiden muodostaminen. Suhteet olivat joskus juridista muotoa, jossa yksilön piti olla itsensä "herra", tai sitten ne representoitiin nautinnon kautta; tavoitteena oli nauttiminen omana itsenään olemisesta. Toisaalta ero näkyi pedagogiikassa. Kun *Alcibiadeksessa* itsestä pitää huolehtia, koska kasvatusta ja opetusta ovat olleet puutteellisia, muuttui tämä tyystin tässä filosofiassa, jossa itsestä huolehtiminen nähtiin koko elämän kestäväksi itse-suhteen muotona. (Foucault 1997j: 96.)

Ensimmäiseksi voidaan todeta itsestä huolehtimisen kriittinen funktio; tarkoituksena oli "pois- oppiminen" huonoista tavoista ja kaikista niistä vääristä mielipiteistä, mitä ihminen saa huonoilta opettajilta, ihmisjoukoilta, tutuilta ja jopa vanhemmilta. Toiseksi itsen harjoittaminen (practice of self) käsitettiin jatkuva kestoisena kamppailuna. Yksilölle tuli antaa rohkeus ja eväät koko elämän kestäväksi taisteluun. Mielen tuli olla kuin armeija, jota vihollinen uhkaa. Elämässään piti olla kuin painija; harjoitella vapaa-ajalla ja voittaa kisoissa perättäisinä seuraavat vastustajat. Kolmanneksi itsensä kehittämisellä (self-cultivation) oli terapeuttilinen ja lääkitsevä funktio. Filosofian tehtävänä oli sairastuneen sielun parantaminen. Plutarkos väitti, että lääketiede ja filosofia muodostavat yhden ja saman alueen, ja Epictetus halusi kouluaan kutsuttavan "lääketieteelliseksi klinikaksi". Lopuksi voidaan todeta, että opettaja-oppilas suhde muuntui ystävyysuhteeksi tai "konsultoinniksi". Vanhallakin iällä Seneca antoi neuvoja kirjeenvaihtoverilleen Luciukselle, ja oli toisaalta kiitollinen niistä neuvoista, joita Lucius antoi hänelle. (Emt.: 97)

Senecan ja Luciuksen kirjeenvaihdon on täytynyt merkitä Foucault'ille paljon, koska hän palasi aiheeseen tekstissä "*Self Writing*" (1997k), joka on osa suurempaa tutkimusta nimeltä "*Yksilön taiteet*" (the arts of oneself). Tutkimus käsitteli olemisen estetiikkaa ja

itsen ja muiden hallintaa kreikkalais-roomalaisessa kulttuurissa. Foucault'n mukaan kyseessä oli tapa, jolla ihminen manifestoi itsensä sekä itselleen että toisille. Kirjeessä kirjoittaja on tavallaan "läsnä" suhteessa siihen, joka kirjeen lukee. Tämä läsnä oleminen ei ole pelkästään ajatusten eksistenssiä sanojen muodossa, vaan siinä on jopa jotakin "fyysistä". Kirje on katse, jonka kirjoittaja suuntaa kirjeenvaihtoveriin. Vastattu kirje on katseen palauttaminen. Kertoessaan itsestään kirjeessään yksilö antaa itsensä vapaaehtoisesti katseen alle. Kirjeenvaihdon tuottama vuorovaikutus muodostaa sekä konsultoinnin ja avun elementin että katseen ja tutkinnan elementin. Kirjeenvaihto harjoitusmuotona toimii totuusdiskurssin subjektointi keinona. *Sen avulla totuusdiskurssista voi muokata omaksuttavaksi henkilökohtaisen voimavaran, tuottaen samalla sielun objektivoinnin.* Kirjeenvaihdossa ja sielunpalvelusten vaihdossa, on nähtävissä narratiivisen itsen historiallinen kehittyminen. (1997k: 216-217 kurs. SL.)

Tässä kohtaa on mielestäni luontevaa tehdä lisäys luvussa kolme esittelemääni diskursiiviseen kaavioon (kts.s.41). Foucault siis esittää, että ihmisellä on reflektiivinen vapaus suhteessa ihmissuhteiden taustalla oleviin totuusdiskursseihin:

Totuusdiskurssit

x

x = reflektioprosessi

x

R1 R2 R3 R4 R5 R6 = subjektin vaihtelevat representaatiot

### 6.3. Miksi juuri kreikkalais-roomalainen kulttuuri?

Uskoisin, että jokainen "*Seksuaalisuuden Historian*" lukenut on jossain määrin hämmentynyt aloittaessaan lukemaan sen toista osaa. Ensimmäinen osa on hyvin teoreettinen ja monimutkainen tieteenfilosofinen ohjekirja, josta ei mielestäni ota juurikaan selvää, ellei sitä suhteuta Foucault'n muihin teksteihin. Mielestäni vol.1. on huonosti kirjoitettu - se on kuin muistilapuista kokoon kyhätty omakustanne. Sen sijaan vol. 2. ja vol 3. ovat elegantteja historiallisia tutkimuksia, joissa kuvaillaan hyvin pedantisti kreikkalaisten elämää voimistelun, kylpyjen, unien ja rakkaussuhteiden keskellä. Tietenkin Foucault oli kertonut tarkoituksenaan olleen minäteknologioiden ja

totuussuhteiden analysoinnin määrättyssä kulttuurissa, mutta on vaikea uskoa, että Foucault ei yrittänyt rivien välissä sanoa jotain enempää.

Stephen Riggins kysyi Foucault'ta vuonna 1982 (Foucault 1997h: 131), onko Seksuaalisuuden Historiassa olemassa historiallisen dimension ohella jonkinlainen eettinen huoli. Yrittääkö Foucault sittenkin kertoa meille, miten meidän tulee käyttäytyä? Foucault vastasi tähän seuraavasti: "Ei, jos tarkoitat etiikalla ohjesäännöstöä, joka kertoo meille miten tulee toimia, ei *"Seksuaalisuuden Historia"* ole tietenkään etiikkaa. Jos taas tarkoitat etiikalla sitä suhdetta, mikä yksilöllä on itseensä, kun hän toimii, niin kyllä se taitaa olla etiikkaa. Tai ainakin se yrittää esittää, mikä voisi olla seksuaalisen käyttäytymisen etiikkaa. Se olisi etiikkaa, jossa ei olisi keskeisenä ongelmana kysymys seksuaalisen elämämme sisäisestä totuudesta. Kun harjoitamme seksiä, meillä pitäisi olla sellainen suhde itseemme, joka perustuu nautinnon etiikkaan - nautinnon voimistamiseen." (Foucault 1997h: 131.)

Uskoakseni syy siihen, miksi kreikkalais-roomalaisessa kulttuurissa ilmennyt etiikka, vetosi Foucault'hon, perustui myöskin pitkälti hänen kannattamaansa relativismiin ja kaikenlaisen universalisoinnin vastustamiseen. Foucault'n mukaan (1997e: 254) stoalaisessa etiikassa ei ole löydettävissä minkäänlaista normalisaatiota. Tämä johtui siitä, että etiikan päämääränä oli estetiikka. Etiikka riippui henkilökohtaisesta valinnasta, ja se koski vain tiettyä osaa väestöstä. Kyseessä oli pienen eliitin henkilökohtainen valinta. Syy siihen, miksi tämä henkilökohtainen valinta tehtiin, oli halu elää kaunis elämä ja antaa muille muistoja kauniista olemisesta. Tämän etiikan tarkoituksena ei ollut kansan normalisointi. (Emt.: 254.) Kreikkalaisesta etiikasta on eroteltavissa kolme selkeästi erottuvaa piirrettä: Ensimmäiseksi voidaan todeta, että kreikkalaisessa etiikassa ihmiset olivat kiinnostuneita omasta moraalisistaan, omasta etiikastaan ja suhteestaan itseensä ja toisiin, paljon enemmän kuin uskonnollisista ongelmista. Toiseksi, etiikka ei ollut sidoksissa sosiaaliseen tai lailliseen institutionaaliseen systeemiin; esimerkiksi seksuaalisesta väärinkäyttäytymisestä (misbehavior) ei ollut juurikaan säädetty lakeja. Kolmanneksi, kreikkalaisten pääasiallinen kiinnostus oli sellaisen etiikan rakentaminen, joka perustui olemisen estetiikkaan. (Emt.: 255.)

Foucault'n mukaan hänen tarkoituksenaan ei kuitenkaan ollut hakea kreikkalaisesta kulttuurista jonkinlaista ratkaisua nykyajan ongelmiin. Hän ilmoittaa (1997e: 256) eksplisiittisesti, että "en hae vaihtoehtoa; en usko, että on mahdollista löytää ratkaisua tämän päivän ongelmiin niistä ratkaisuista, jotka on kehitetty toisessa ajassa ja paikassa olleiden ihmisten toimesta (...) tarkoitukseni on tehdä ongelmien genealogiaa. Ajatukseni ei ole, että kaikki on pahaa, vaan että kaikki on vaarallista. Jos kaikki on vaarallista, niin silloin meillä on aina jotakin tehtävissä. Niinpä positiostani ei seuraa apatia, vaan hyperaktivismi tai pessimistinen aktivismi".

Foucault näki myöskin oman käsityksensä nautinnon etiikasta selkeästi eroavan Sokrateen vastaavasta. Hänen mukaansa Xenophonissa on havaittavissa, että Sokrateksen mukaan miehen ja pojan välisessä suhteessa vain miehen nautinnolla on merkitystä. Pojalle oli kunniantonta tuntea fyysistä nautintoa suhteessa vanhempaan mieheen. Foucault sen sijaan korostaa halunneensa tietää, olemmeko kykeneviä muodostamaan tekojen ja nautinnon etiikan, joka ottaisi huomioon toisen ihmisen nautinnon. Onko toisen nautinto jotakin, jonka voimme integroida omaan nautintoomme siten, että meidän ei tarvitse suhteuttaa sitä lakiin, avioliittoon, tai yhtään mihinkään? (1997e: 258.)

Tämä Foucault'n peräänkuuluttama "nautinnon etiikka" tulee loistavasti esille, hänen analysoidessaan haastattelussa "*Sex, Power, and the Politics of Identity*" (1997a) sadomasokismin olemusta. Foucault'n mukaan Sadomasokismille on karakterinomaista, että se on olemukseltaan "nestemäinen" (fluid). Sadomasokismissa myöskin roolit voivat vaihtua, ja jos ne eivät vaihdu, on kyseessä osa peliä. Vaikka sadomasokistisessa valtasuhteessa on strateginen ulottuvuus, ei tätä strategista suhdetta ole stabilisoitu minkään instituution kautta, toisin kuin sosiaalisessa vallassa. (1997: 169.) Foucault'n mukaan kyseessä on nautinnon uusien mahdollisuuksien luominen siten, että tässä nautinnossa tapahtuu "nautinnon deseksualisoiminen" (desexualization of pleasure). Toisin sanoen hän haluaa murtaa nautinnon ja seksuaalisuuden sidoksen. (Emt.: 165.) Hän tiivistää tämän seuraavasti: "Sadomasokismin harjoittaminen on nautinnon luomista, ja tähän luomiseen liittyy identiteetti. Juuri sen takia SM on alakulttuuria. Se on luomisprosessi, jossa strategista suhdetta käytetään nautinnon lähteenä. Ero heteroseksuaalien soidinmenoihin on siinä, että heteroilla strategiset suhteet näyttäytyvät



ennen nautintoa, kun taas sadomasokismissa suhteet ovat nautinnon sisällä. (Emt.: 169-170.)

Foucault korostaa (1997e: 262), että siitä faktasta, että "itse" (the self) ei ole meille annettuna, on vain yksi käytännöllinen seuraus: meidän tulee luoda itsemme taideteoksena. Teoissa ilmenee ihmisen todellinen käytös suhteessa etiikkaan. (Emt.: 263.) Hän jatkaa viittaamalla jälleen kreikkalaiseen etiikan muotoon. Jos kreikkalainen filosofi rakasti poikaa, mutta ei koskenut häneen, hänen käyttäytymistään arvostettiin. Ongelmana oli, koskeeko hän poikaan vai ei. Augustinuksella tämä muuttui siten, että ongelmaksi muodostui jo pelkän halun tunteminen. Foucault'n mukaan hän on yrittänyt osoittaa sen, että klassisessa etiikassa ketään ei pakotettu käyttäytymään tietyllä tavalla, kuten olemaan uskollinen vaimolleen ja olemaan koskematta poikiin. Jos he kuitenkin halusivat, että heillä oli kaunis tapa elää, hyvä maine ja kyky hallita muita, heidän piti tehdä niin. (Emt.: 266.)

#### **6.4. Yhteenveto subjektipositioista**

Olen nyt käsitellyt tämän seitsemännen luvun aikana Foucault'n viimeisimpien vuosien teoreettista siirtymää, josta olen käyttänyt nimitystä "subjektipositio". Kyseisen position kautta ilmenee loistavasti lukuisia Foucault'n filosofialle keskeisiä piirteitä. Kreikkalaisten tavassa suhtautua etiikkaan tiivistyy hyvin valtasuhteiden täydellinen situationaalisuus eli tilannesidonnaisuus. Jokaisen teon arvo riippui siitä, mitä oli seurannut ennen tekoa ja mitä oli seuraava sen jälkeen. Kaikkia koskevaa - universalisoivaa etiikkaa - ei ilmennyt. Kreikassa ei pyritty yksilön normalisoimiseen (vrt. luku 4.). Unen näkeminen suhteutettiin siihen, ketkä olivat unessa esiintyvät henkilöt ja kuka oli itse uneksija. Seneca ja Epictetus kehottivat subjektia analysoimaan representaatioitaan niiden hallitsevuuden ja sisällön suhteen, sen sijaan, että representaatiot olisi pitänyt peilata tiettyyn totuusdiskurssiin, joka olisi ennalta määrittänyt niiden arvon. Tavoitteena oli myöskin auktoriteeteilta tulleista haitallisista käsityksistä pois-oppiminen, eli mitä modernein asenne indoktrinaation haitallisuuteen. Itsestä huolehtimisen ideaksi muodostui itse kyky elää kauniissa itse-suhteessa. Neuvoja ei toisin sanoen käsitetty välineellisesti, jonkin tulevan tilan mahdollistavana asiana. Foucault korostaa jatkuvasti, että kyseessä oli konsultointi ja neuvon antaminen - ei

määrääminen tai laki. Mielestäni on myöskin päivän selvää, että Foucault'hon vetosi hänen siteeraamiensa kreikkalaisten tapa huolehtia *omista asioistaan* sen sijaan, että he olisivat moralisoineet muita.

Kirjoitin sivulla 60 Foucault'n peräänkuuluttaneen uusien suhteiden ja asioiden rakentamista siihen *tyhjään tilaan*, joka on olemassa hegemonian ulkopuolella. Tämä tarkoitti sitä, että ei tulisi uusintaa olemassa olevia systeemejä, kuten avioliittoa tai adoption näkemistä vain aikuisen ja lapsen välisenä mahdollisuutena. Toisaalta tämä tarkoitti sitä, että juridista valtaa vastaan ei kannata taistella sen omilla aseilla tyyliin: "Te olette alistaneet meitä, nyt valta meille ja heti, on meidän vuoromme alistaa teitä!" Uskoisin, että Foucault'n ajatus siitä, että elämä on taideteos, liittyy juuri tähän poliittiseen tyhjän tilan rakentamiseen. Onhan taide loistava esimerkki siitä, miten ympäristön antamalla välineillä luodaan jotakin täysin uutta ja omaa. Sadosokismi on Foucault'lle esimerkki siitä, miten strategiset valtasuhteet, nautinto ja estetiikka voivat kietoutua siten, että lopputulos ei ole hegemoniaa uusintava. Kyseessä on taiteellinen, luova prosessi, jossa tyhjään tilaan luodaan *nestemäinen* valtakenttä.

## 7. Valtaverkoston muuntaminen

### 7.1. Resistanssi

Jos Foucault'ta lukee fragmentaarisesti, saa helposti sellaisen kuvan, että valta on jonkinlainen kaiken kattava negatiivinen elementti, joka determinoi täysin yksilön olemassaoloa maailmassa. Foucault on kuitenkin useissa kohdissa korostanut, että hänen käsityksensä vallasta pitää jo määritelmässään mahdollisuuden vastavoimaan. Tästä vastavoimasta Foucault käyttää termiä resistanssi. Resistanssin voisi ehkä suomentaa "vastustukseksi", mutta pidättäydyn tässä käsitteen alkuperäisessä suomennoksessa, koska ko. termi on Foucault'lla huomattavan paljon monipuolisempi kuin sanan "vastustus" konnotaatio suomalaisen korvaan antaa ymmärtää. Resistanssin ohella, käsittelem tässä luvussa Foucault'n käsitystä kritiikistä ja hänen analyysiään nykyisyyden ontologian olennaisuudesta.

Foucault'n mukaan diskurssit sen enempää kuin vaikenemisetkaan eivät ole kertakaikkisesti alisteisia vallalle tai sitä vastassa. Diskurssi kuljettaa ja tuottaa valtaa, vahvistaa sitä, mutta myös kaivaa maata sen jalkojen alta, paljastaa sen, heikentää sitä ja mahdollistaa sen patoamisen. (1998a: 75.) Hänen mukaansa valtasuhteet ovat liikkuvia ja niitä voi muunnella. Valtasuhteissa on väistämättä (necessarily) mahdollisuus resistanssiin. Jos resistanssia ei olisi, ei voitaisi edes puhua valtasuhteista. (1997b: 292.) Hän korostaa myöskin, että tämä resistanssi ei ole substanssi: "Tämä resistanssi, josta puhun ei ole substanssi. Se ei edellä sitä valtaa, mitä se vastustaa. Se esiintyy sen yhteydessä ja on absoluuttisesti samanaikainen. En aseta valtasubstanssia ja resistanssisubstanssia vastakkain Sanon vain, että missä on valtasuhde, siellä on mahdollisuus resistanssiin." (1988a: 122. vrt 1988c: 84).

Toisaalla hän toteaa, että "mikään ei ole fundamentaalia" (2000Ad: 356). Hänen mukaansa juuri tämä on se piirre, mikä on niin kiinnostavaa yhteiskunnan analysoimisessa. Hän jatkaa, että "juuri tämän takia, minua ei ärsytä mikään enemmän, kuin nämä metafysiset tutkimukset vallan perustasta yhteiskunnassamme" (Emt.: 356). Foucault'n mukaan hänen tutkimansa ilmiöt ovat vain vastavuoroisia suhteita ja

loppumattomia kuiluja intentioiden välisissä suhteissa (Emt.: 356). Tämä kohta näyttäisi vahvistavan Martin Kuschin ehdotusta Foucault'n "aggregaattimuotoisista selityksistä". Näissä selityksissä toimijoiden intentiot nähdään panoksina, jotka monimutkaisten prosessien kautta johtavat ennalta-arvaamattomiin sosiaalisiin seurauksiin. (Kusch 1993: 122.) Foucault toteaa myöskin (2000Ac: 294) erittäin selkeästi, että hänen tarkoituksensa on yrittää huolellisesti saada ote vallan harjoittamisen todellisista mekanismeista. Hän tekee tämän siksi, että ne jotka ovat valtasuhteissa osallisina, voisivat teoillaan, resistanssillaan ja kapinalla paeta niitä, muuntaa niitä, ja lakata olemasta alistuneita. Hän toteaa ytimekkäästi: "Jos en sano mitä pitää tehdä, tämä ei johdu siitä, ettenkö uskoisi mitään olevan tehtävissä. Päinvastoin, mielestäni on tuhansia asioita mitä on tehtävissä, jos osalliset vain haluavat harjoittaa resistanssia". (Emt.: 294.)

Foucault'n näkökantana on, että tiettyjä äärimmäisiä väkivallan muotoja, kuten kidutusta ja teloitusta lukuun ottamatta, on aina mahdollisuus resistanssiin. Riippumatta siitä, miten kauhistuttava jokin instituutio tai systeemi on, on mahdollisuus resistanssiin, tottelemattomuuteen ja vastaryhmiin olemassa. (2000Ad: 354.) Hän korostaa (1997b: 292), että silloinkin, kun valtasuhde on täysin poissa tasapainosta, eli silloin kun voidaan selkeästi osoittaa, että toisella osapuolella on "totaalinen valta" toisen osapuolen ylitse, ei valtaa voida pitää täysin determinoivana. Valtaa voidaan harjoittaa toisen ylitse (over another) vain niin kauan, kuin toisella on vapaus itsensä tappamiseen, ikkunasta hyppäämiseen tai toisen tappamiseen.

Foucault'n käsitys resistanssista liittyy selkeästi kykyyn tai mahdollisuuteen toimia. Hän korostaakin (2000Ad: 354 kurs. MF), että "en usko, että mikään voisi olla luonnostaan (funktionensa puolesta) absoluuttisen vapauttavaa. Vapaus on *käytäntö*" ("Liberty is a *practice*"). Tämä "vapaus=käytäntö" teema liittyy olennaisesti edellisessä luvussa käsiteltyyn eettiseen näkökohtaan. Foucault'n mukaan "vapaus on etiikan ontologinen tila, mutta etiikka on harkittu muoto, jonka vapaus ottaa tultuaan informoiduksi reflektion kautta" (1997b: 284). Resistanssi riippuu myöskin siitä, mikä on kyseisen valtasuhteen muoto ja sen strateginen ulottuvuus. Foucault toteaa (1997a: 168) seuraavasti: "Kuulehan, uskon että resistanssi on osa sitä strategista suhdetta mistä valta muodostuu. Resistanssi riippuu siitä tilanteesta, mitä vastaan me kamppailemme (...)

esimerkiksi homoseksuaalisuuden medikalisointi oli alistamisen muoto, mutta se tuotti myös mahdollisuuden resistanssiin; jos homot ovat sairaita, niin heitä ei tietenkään voi tuomita."

Foucault'lle resistanssi on siis ensisijaisesti mahdollisuutta toimia toisin, tehdä tekoja ja muuntaa käytettyä kieltä. Kyse on aktiviteetistä, eikä esim. ontologisesta mahdollisuudesta päättää asioiden merkityssisällöistä. Resistanssi on samalla tavalla viitekehykseen sidottua ja situationaalista kuin valtasuhteetkin. Valtasuhteiden eri muodot ja erilaiset strategiset ulottuvuudet määrittävät mahdolliset resistanssityypit.

## 7.2. Foucault'n Kritiikki

Viittasin Foucault'n poliittiseen ja kriittiseen puoleen jo luvussa 4.2. Käsittelen nyt tarkemmin tätä puolta hänen filosofiassaan. Foucault siteeraa kriittisyyttä käsittelevissä teksteissään lähes aina suorasti tai epäsuorasti tiettyä Kantin tekstiä nimeltä "*Mitä on valistus?*". (esim. 1988a: 121, 2000Ab: 358, 2000Af: 403, 2000Ag: 443.) Foucault'n mukaan tekstissä esiintyy ensimmäistä kertaa kysymys nykyhetkestä. Mitä tapahtuu juuri nyt? Hänen mukaansa tämä pätee myös filosofiaan; jos filosofia on diskursiivinen käytäntö, esiintyy kysymyksessä ensimmäistä kertaa filosofian tämän hetkisen diskurssin problematisointi. Kysymys siitä "mikä on meidän nykyisyytemme?" ei ole totuuden analyysiä, vaan se on ontologiaa meistä itsestämme. Foucault'lle tämä on kriittistä ajattelua, joka on edennyt Hegelistä Nietzschen ja Weberin kautta Frankfurtin kriittiseen koulukuntaan. (1988e: 88, 95.)

Foucault'n mukaan tämä voidaan esittää toisella tapaa siten, että filosofian ja kriittisen ajattelun keskeisin kysymys 1700-luvulta lähtien on ollut ja tulee aina olemaan kysymys "mikä on tämä Järki, jota me käytämme tänään?". Meidän tulisi analysoida sen historialliset vaikutukset, sen rajoitukset ja sen vaarat. (2000Ad: 358.) Kysymys tarkoittaa sitä, että kritiikki ei muodostu siitä, että sanotaan olemassa olevien asioiden olevan vääränlaisia tai huonoja. Todellinen kritiikki muodostuu siitä, että nähdään millaisten oletusten varassa hyväksymämme käytännöt lepäävät. Kysymys on siitä, mitkä ovat ne arkipäiväiset käsitykset ja itsestänselvyydet, jotka ovat käytäntöjen

taustalla. Toisin sanoen kritiikki on sitä, että itsestäänselvyksiä ei enää pidetä itsestäänselvyksinä. (Foucault 2000Ae: 456.)

Hän valottaa tätä käsitystään kritiikistä (1988c: 84 kurs. SL) seuraavasti: "Ne, jotka vastustavat ja kapinoivat tiettyä vallan muotoa vastaan, eivät voi tyytyä pelkästään väkivallan tuomitsemiseen tai instituution kritisoimiseen. Ei myöskään riitä, jos syytetään järkeä sinänsä. Se mikä pitää kyseenalaistaa, on juuri *kyseinen* järjen muoto. Mielisairaita kohtaan suunnatun vallan käytön kritisoimista ei voi rajoittaa psykiatristen instituutioiden kritisoimiseen. Rankaisuvallan kritisoimiseen ei riitä vankiloiden julistaminen totaalisiksi instituutioiksi. Kysymyksenä on, miten kyseiset valtasuhteet on perusteltu ja tuotettu järjelliseksi ("how are power relations rationalized"). Tämän kysyminen on ainoa keino estää muiden samaan tähtäävien ja samat seuraukset tuottavien instituutioiden tulemistä niiden paikalle."

Foucault'n näkökantana on selkeästi, että kritiikin tulisi suuntautua asioiden genealogiaan; niiden rakentuneisuuteen ja sosiaalis-historialliseen kontingenttisuuteen. Hänen mukaansa nykyisyyden luonnetta koskevien diagnoosien funktio ei muodostu pelkästään sen karakterisoimisesta mitä me olemme. Päinvastoin; se on hauraiden linjojen seuraamista nykyhetkeen. Yrityksenä on saada ote siitä, miksi ja miten se-mikä-on voisi lakata olla olemasta se-mikä-se-on. Tässä mielessä jokainen kuvaus pitää tehdä sopusoinnussa näiden "virtuaalisten luunmurtumien" kanssa, jotka avaavat konkreettisen vapauden tilan. Tämä vapauden tila on mahdollisen muutoksen tila. (Foucault 1998Aa: 449 ja 1988d: 36.) Hän korostaa myös (1988b: 107) seuraavaa: "Kun sanon 'kriittinen', en tarkoita tuhoamistyötä. Kyseessä ei ole kieltäminen tai torjuminen. Tarkoitin tutkimusta, joka koostuu mahdollisimman paljon siitä, että yksilö irrottautuu siitä arvosysteemistä johon hän vetoaa testatessaan ja arvioidessaan sitä. Toisin sanoen: Mitä minä teen sillä hetkellä, kun teen sen minkä teen?". Foucault'n mukaan kysymystä siitä kuka valtaa käyttää, ei voida ratkaista, ellei saman aikaisesti ratkaista kysymystä siitä miten vallan käyttö tapahtuu. (Emt.: 103.)

Foucault korostaa (1997b: 295), että kritiikkiä ei voi tietenkään esittää valtaverkoston ja totuusdiskurssien ulkopuolelta. Hän viittaa ekologisen liikkeen taustalla olevaan totuusdiskurssiin ja esittää metaforan, jossa kritiikki on pelin pelaamista: "Totuuden

dominoivuudesta ei paettu pelaamalla täysin erilaista totuuspeleä. Se mitä tehtiin, oli saman pelin pelaaminen eri tavalla, tai pelaamalla toista peliä toisilla käsillä ja valttikorteilla. Uskon, että sama pätee poliittiseen järjestykseen. Tässä voidaan esimerkiksi kritisoida tietyn epäoikeutetun poliittisen tilanteen tuottamia seurauksia, mutta näin voi tehdä *vain pelaamalla tiettyä totuuspeleä*, näyttämällä sen seuraukset ja osoittamalla, että on muita järkeviä vaihtoehtoja. Tämän voi tehdä opettamalla ihmisille, mitä he eivät tiedä tilanteestaan, työskentely olosuhteistaan ja riiston kohteena olemisestaan" (Emt.: 296 kurs. SL). Hän ei siis missään tapauksessa vastusta opetusta, mikäli opetus artikuloidaan tietynä totuusdiskurssina, eikä riippumattoman totuuden paljastamisena. Hän kirjoittaaakin (1998b: 298 kurs. SL) että "Valta ei ole pahaa. Valta on strategisia pelejä. Me kaikki tiedämme, että valta ei ole pahaa! (...) ottakaamme esimerkiksi jotakin, joka on usein ollut oikeutetusti kritiikin kohteena - pedagoginen instituutio. En näe mitään pahaa siinä, että tietyn määrätyn totuuspelellä on ihminen, joka kertoo muille, mitä heidän tulisi tehdä, opettaa heitä ja siirtää tietoa ja tekniikoita heille".

Tämä on mielestäni erittäin tärkeä kohta Foucault'n filosofiassa, koska tässä konkretisoituu hyvin genealogisen ontologian ja diskurssin suhde. Nähdäkseni peli ja pelaaminen toimii samanlaisena metaforana kuin alussa esittämäni analogia kieleen ja kielen käyttämiseen. Peli voidaan tässä yhteydessä ymmärtää ontologiseksi faktaksi - maailma on 52 pelikorttia, joiden ulkopuolella ei ole mitään. Pakka voidaan siis ymmärtää metaforana valtaverkostosta. Samalla tavalla kuin viitekehyksiä, joissa tietty sana voi esiintyä on rajattomasti, on erilaisia korttipelejä ääretön määrä. Kutakin peliä taas voi pelata hyvin erityyppisillä strategioilla. Pakka on ontologinen rajoite, mutta voin ystäväieni kanssa sopia, että "tänään kakkosetkin ovat jokereita". Eläinsuojelullinen lause "ketulla on oikeus olla elämänsä subjekti" rinnastuu peli- metaforassa lauseeseen "tänään kakkoset ovat jokereita". Uudet pelit ovat kuitenkin valtaverkoston (pakan) rajoittamia, joten ne ovat vain uuden tyyppisiä totuusdiskursseja.

Vaikka genealoginen menetelmä paljastaakin asioiden sosiaalis-historiallisen kontingenttisuuden, ei se kuitenkaan tarkoita sitä, että menneisyyttä pitäisi alkaa romantisoida. Foucault'n mukaan meidän ei tulisi vedota jonkinlaiseen myyttiseen, onnelliseen menneisyyteen. Hän viittaa (2000Ad: 357) moderniin

seksuaalisuusdiskurssiin seuraavasti: "On hupaisaa, että tämän päivän seksuaalisuutta kuvaillaan jotenkin todella kammottavana. Ihmiset ajattelevat, että rakastelu on mahdollista vain, jos televisio on ensin suljettu pois päältä ja he haikailevat tehdastekoisessa sängyssä vanhojen ihanien aikojen perään. Mitä ne ihanat ajat oikeasti olivat? Kahdeksantoista tunnin työpäiviä ja kuusi ihmistä samassa sängyssä. Jos sänkyä edes omistettiin."

Foucault korostaa, että jos järjen kutsuminen viholliseksi on vaarallista, niin yhtä vaarallista on väittää, että tämän järjen kriittinen kyseenalaistaminen johtaisi meidät jonkinlaiseen irrationalismiin. Hän muistuttaa, että " sosiaalidarwinismin pröystäilevä järkiperäisyys oli perustana rasismien muodostumiselle. Rasismista tuli natsismin voimallinen sisältö, mikä oli tietenkin irrationaalista, mutta samalla tietyn muotoista rationaalisuutta" (Foucault 2000Ad: 358).

Kaikella tällä Foucault näyttäisi tarkoittaa sitä, että mitä tahansa ihmiset tekevätkin, on taustalla tietty - ehkä vinksahtanut - logiikka. Hänen toteaa (2000Af : 405), että ihmiset ovat ajattelevia olioita. Tämä tarkoittaa sitä, että silloinkin, kun tapamme tai tulemme tapetuksi, sodimme tai haemme työttömyyskorvauksia, äänestämme sosiaalimenoja leikkaavan ja puolustusmäärärahoja lisäävän hallituksen puolesta tai vastaan, olemme kaikissa näissä tapauksissa ajattelevia olioita. Me emme tee näitä asioita ainoastaan käyttäytymisen universaalien sääntöjen perusteella, vaan myöskin tietyn historiallisen rationaalisuuden perusteella. Tämä rationaalisuus ja sen sisällä tapahtuva elämän ja kuoleman peli on se, mitä hän haluaa tutkia. (Emt.: 405.) Hänen mukaansa sama teema on keskeinen teoksessa *Tarkkailla ja Rangaista*: "Osoitan jatkuvasti näiden metodien (so. mikrovalta) taloudellisen ja poliittisen perustan. Vaikka kieltäydyn näkemästä valtaa kaikkialla, uskon kuitenkin, että näissä uusissa harjoitusmetodeissa on tietty erityisyys. Uskon että käytetyt menet, aina ihmisten käyttäytymisen muokkaamiseen asti, omaavat tietyn logiikan. Ne noudattavat tiettyä rationaalisuuden muotoa, ja perustuvat toisiinsa, muodostaen eräänlaisen erityisen kerrostuman (stratum)." (Foucault 1988b: 105).

Nähdäkseni tämä on Foucault'ltä täsmälleen oikea huomio. Ajatuksena tässä on se, että ihmiset ovat yleisesti ottaen oman uskomusjärjestelmänsä sisällä hyvin loogisia ja



koherentteja. Jos esimerkiksi omaan hissifobian, on tämä fobia looginen, jos pelkään hissejä systemaattisesti. Epäloogiseksi fobia muodostuu vasta silloin, jos satunnaisesti lakkaan pelkäämästä hissejä. Looginen toiminta on siis uskomusjärjestelmän sisäistä logiikkaa. Täysin riippumatta siitä, mikä meidän perspektiivistämme on uskomusten ontologinen ja epistemologinen status.

Näyttäisi myöskin siltä, että "*Seksuaalisuuden historian*" kirjoittamisessa oli implisiittisesti poliittinen motiivi. Foucault ilmoittaa (1988a: 120), että "niin kauan, kuin jatkamme anti-repressiivisen virren veisaamista, asiat pysyvät paikoillaan. Kuka tahansa voi laulaa säveltä ja ketään ei kiinnosta. Tämä arvojen ja totuuden kumoaminen (viittaa genealogiaansa) on ollut tärkeää, koska se mahdollistaa uudet strategiat. Minua hämmentää se, että kaikki tämä rankka, yksinäisyydessä tehty työ (viittaa itseensä) viimeisen viidentoista vuoden aikana, toimii joillekin ainoastaan merkinä johonkin kuulumisesta; pitää olla "hyvällä puolella", hullujen, lasten, seksin jne. puolella". Haastattelu jatkuu siten, että haastattelijana ollut Bernard-Henry Levy, kysyy Foucault'ta: "Ei ole hyvää puolta?" Foucault jatkaa tähän seuraavasti: "Pitää siirtyä toiselle puolelle - hyvälle puolelle - mutta siten, että yrittää kääntää pois sen mekanismin, joka saa aikaiseksi kahden erillisen puolen ilmaantumisen; hajottamalla tämän perättömän ykseyden (false unity), tämän toisen puolen kuvitteellisen "luonnon", jonka kautta olemme ottaneet puolia (taken sides). Tästä alkaa nykypäivän historioitsija todellinen työ." (Emt.: 121.)

Foucault'n kritiikki näyttäytyy hivenen vaikeasti avautuvalta, muuta ymmärrän hänen logiikkansa olevan loppujen lopuksi hyvinkin selkeää: Niin kauan, kuin olemme jonkun puolella, olemme pakotettuja ajattelemaan, että tämä "jokin" on jotenkin selkeästi rajattu ja käsitteellistetty kategoria. Joudun artikuloimaan väkisinkin, ikään kuin kategoria olisi jotenkin muuttumaton, ja ikään kuin olisin tieteellinen realisti. Jos sanon puolustavani hullujen asemaa, kuulostan hyvin paljon siltä, että ajattelen sanalla "hullu" olevan jonkinlainen riippumaton referentti maailmassa. Foucault'n genealoginen tieteenfilosofia taas nimenomaan osoittaa, että asiat ja käsitteet ovat konstruoituja ja sosiaalis-historiallisesti kontingenteja. Hänelle ei siis voi riittää perinteinen tapa tehdä demokratiaa, jossa ajatellaan, että kategoriat kyllä ovat maailmassa, mutta se mitä me ajattelemme kategorioista implikoituvan on sopimuksenvaraista. Tällöin kuitenkin

uusinnamme olemassa olevan kategorian, kuten avioliitto instituution homojen kohdalla.

Johdonmukainen kritiikin ja politiikan muoto on tällöin vastakkaisista ja toisensa pois rajaavista (hetero/homo, aikuinen/lapsi) kategorioista luopuminen, ja yksilöllisten elämisen ja olemisen muotojen rakentaminen siihen *tyhjään tilaan*, mihin olen viitannut aikaisemmin tämän työn sadomasokismia käsittelevissä kohdissa. Konkreettinen esimerkki tyhjän tilan politiikasta oli ajatus aikuisen ja aikuisen välisestä adoptio-oikeudesta. Ainoa looginen metafora tällöin on Foucault'n perään kuuluttama teesi siitä, että "ihmisen elämästä pitäisi tulla taideteos". Taide on täydellinen esimerkki siitä, miten refleктоimalla tilannettani ja ympäristön minulle suomia mahdollisuuksia, luon jotakin aivan omaa.

### **7.3. Maskinaamainen filosofi**

Parhaimpana ja yksityiskohtaisimpana Foucault'n kritiikkiä käsittelevänä tekstinä pitäisin haastattelua "*The masked philosopher*" (1988f), joka ansaitsee tässä yhteydessä melko yksityiskohtaisen referoinnin. Hänen mukaansa on hämmästyttävää, miten paljon ihmiset pitävät tuomitsemisesta. Näyttäisi siltä, että ihmiset tuomitsevat koko ajan ja kaikkialla. Foucault'n mielestä on aivan selvää, että säteilyn tuhottua viimeisen vihollisen tuhaksi, joku istuu tuon huojuvan pöydän ääreen ja alkaa oikeudenkäynnin siitä, kuka oli vastuussa. Hän toteaa tuomitsemisesta lakonisesti: "Ehkä se on yksi helpoimpia asioita, mitä ihmiskunnalle on annettu." (Foucault 1988f: 326.) Hän jatkaa puhumalla maalauksellisesti: "Unelmoin kritiikistä, joka ei tuomitsisi, vaan tuottaisi elämää kirjoihin, lauseisiin ja ideoihin. Se sytyttäisi paloja, katsoisi ruohon kasvavan, kuuntelisi tuulta ja sirottelisi tuulen henkäykseen pyydystettyä meren vaahtoa. Se ei moninkertaistaisi tuomiota, vaan merkkejä olemassaolosta. Se kutsuisi ne luokseen, vetäen ne unestaan. Ehkä se joskus keksisi niitä - sitä parempi. Kritiikki, joka tuottaa lauseita, saa minut nukuksiin; minä haluan kritiikkiä, joka muodostuu mielikuvituksen säkenöivistä hyppäyksistä. Se ei olisi suvereeni tai pukeutuisi punaisiin - se kantaisi mukanaan mahdollisten myrskyjen salamaa." (1988f: 326.)

Todennäköisesti syy siihen, miksi Foucault kokee syvää negatiivista tuomitsemista kohtaan on seuraava: Kun tuomitsen jonkun tai jotakin, annan aina tavallaan ymmärtää, että minä en voisi olla sellainen tai tehdä sellaista. Koska hän kannattaa sosiaalista konstruktivismia, on selvää, että periaatteessa kuka tahansa on kulttuurin rakentamien asioiden piirissä. Tämä ilmenee mainiosti haastattelussa *"The four horsemen of the apocalypse and the everyday worms"* (Foucault 1998Ab). Hän analysoi haastattelussa Syberbergin ohjaamaa elokuvaa *"Hitler: A view from Germany"*, ja toteaa seuraavasti: " Mielestäni oli hyvin olennaista, että Syberg ei tuomitse tai paheksu, vaan saa meidät tietoiseksi siitä faktasta, että 'normaalisti konstituoitu' ihminen, sovinnainten normien mielessä, olisi voinut olla natsi (...) traagisen kirjallisuuden ja filosofian ongelmana on kysymys siitä, mikä status pitäisi antaa Ilmestyskirjan neljälle ratsumiehelle. Ovatko ne nuo liioitellut ja synkät sankarit, jotka odottavat maailmanlopun esiin murtumista? Millainen ilme kasvoillaan ne äkisti esiintyvät; vitsauksen, totaalisen sodan, vai nälänhädän muodossa? Vai ovatko ne sittenkin neljä pientä matoa, jotka meillä kaikilla on aivoissamme, syvällä päidemme sisällä, sydämiemme pohjalla?" (1988Ab: 234).

Ymmärrän Foucault'n tarkoittavan tällä metaforalla sitä, että on naivia ajatella itsensä perustavanlaatuisesti eettisemmäksi olioksi kuin ne ihmiset, joiden tekoja me kauhistelemme. Loistava esimerkki on mielestäni suomalaisten pakon omainen tarve hehkuttaa talvisotaa ja kauhistella Natsi-Saksaa. Kuitenkin vain vähän yli kaksikymmentä vuotta aikaisemmin suomalaiset teurastivat toisiansa, rakensivat keskitysleirejä ja teloittivat naisia. Olen vakuuttunut siitä ikävästä tosiasiasta, että materiaallinen tosiasiallisuuteni olisi tietyissä olosuhteissa voinut ampua sotavankia päähän, hiekkakuopan reunalla vuonna 1918. On mielestäni hybristä ajatella, että suomalaisnuorukaiset eivät kykenisi samanlaisiin raakuuksiin kuin serbinuorukaiset, koska heidän pääkoppansa on tehty jotenkin perustavanlaatuisesti "paremmasta" aineksesta.

Foucault'n mukaan me emme kärsi ensisijaisesti tyhjyydestä, vaan riittämättömistä keinoista sen ajattelemiseksi, mitä tapahtuu. On olemassa liiallinen yltäkylläisyys tiedettävistä asioista; samaan aikaan fundamentaaleista, kauheista, ihanista, hauskoista, merkityksettömistä ja olennaisista asioista. On olemassa valtava uteliaisuus, tarve ja halu tietää (asioista). Hänen mukaansa ihmiset valittavat usein, että massa-media tunkee

yksilön pään täyteen ihmisiä, mitä voidaan pitää jokseenkin ihmisvihamielisenä ideana. Foucault lausuukin optimismilla seuraavasti: "Minä uskon, että ihmiset reagoivat; mitä enemmän heitä vakuutetaan, sitä enemmän he kyseenalaistavat asioita. *Mieltä ei ole tehty pehmeästä vahasta.* Se on reaktiivinen substanssi: halu tietää enemmän ja syvemmin asioista nousee sitä mukaa, kun ihmisten päihin tuputetaan asioita." (Emt.: 327 kurs. SL).

Tätä mielipidettä voidaan pitää hyvin loogisena. Jos vallantahto on sitä, että meillä on suunnaton tarve järjestää, säädellä ja kontrolloida aistimustemme tuottamaa sekasotkua (kts. sivu 36), on loogista ajatella, että mitä enemmän aisteja ärsytetään, sitä enemmän sotkua pyritään luokittelemaan, käsitteellistämään ja kategorisoimaan. Toisaalta tämä "foucault'lainen" ihmiskuva tuottaa mielenkiintoisen perspektiivin indoktrinaation ongelmaan; mitä enemmän ihmistä yritetään indoktrinoida, sitä autonomisemmaksi hän muuttuu! Ongelmana tässä on tietenkin jälleen kerran kasvatuksen prosessin omainen luonne; ihmisyydestä puhuttaessa olisi aina syytä muistaa, että sanan "ihminen" referentti ovat *kaikki* ihmiset - myöskin yksivuotiaat. Ehkä tämä arkikielessä kroonisesti ilmenevä virhe, jossa sanan "aikuinen" tilalle lipsahtaa sana "ihminen", onkin jonkinlainen freudilainen lipsahdus - lapset eivät ole ihmisiä!

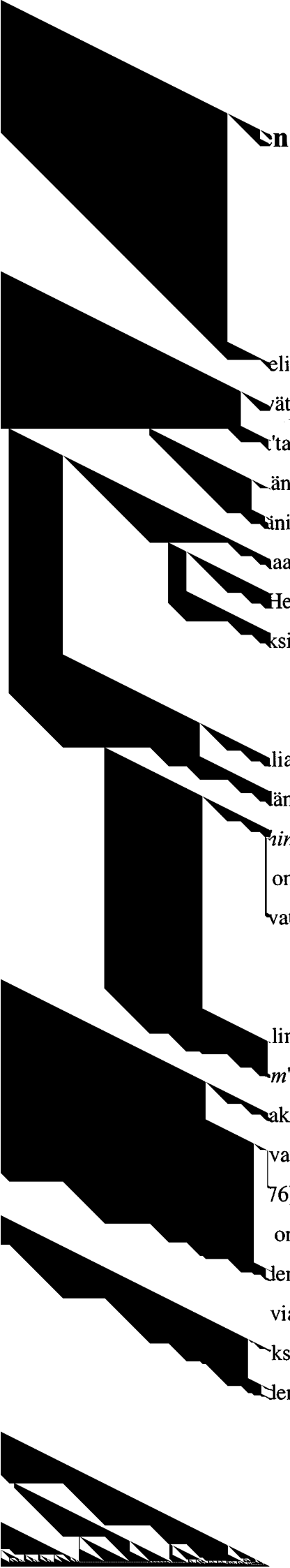
Foucault myöskin korostaa, että oikeutta tietoon ei voi varata vain tietyille ikäryhmälle tai ihmisten kategorialle. Yksilön pitäisi olla kykenevä harjoittamaan tiedon saamista koko ajan ja lukuisilla eri tavoilla. Hänen mukaansa opetuksen pääasiallinen funktio on aikaisemmin ollut siinä, että yksilön kouluttaminen on liittynyt hänen olemiseensa yhteiskunnassa. Nyt opetus pitäisi nähdä siten, että se antaa ihmisen muuttua, *jos hän niin haluaa.* Tämä on puolestaan mahdollista ainoastaan sellaisessa tilassa, jossa opetus on mahdollisuus, jota tarjotaan koko ajan. (1988f: 329, kurs. SL)

Foucault korostaa tässäkin yhteydessä fokuksenaan olevaa refleктоivan subjektin ja totuusdiskurssinen välistä suhdetta. Hänen mukaansa filosofia ei ole sen refleктоimista, mikä on totta ja mikä on epätotta. Sen sijaan filosofian on sen refleктоimista, mikä on meidän suhteemme totuuteen. Foucault'lle filosofia on liikettä, jossa yrityksen, erehdyksen, unien ja illuusion kautta irrottaudutaan siitä mikä on hyväksytty totena, ja etsitään muita sääntöjä. Se on ajattelun viitekehysten irrottamista ja muuntamista.

Filosofia on annettujen arvojen muuntamista, muun tekemistä ja muuksi tulemistä. Se on eräänlaista itsensä kuulustelemista; jos tämä on meidän suhteemme totuuteen, niin miten meidän tulee käyttäytyä? (1998f: 330.) Hän korostaakin (1997f: 117) että "ajattelu on vapautta suhteessa siihen mitä ihminen tekee. Se on liike, jossa yksilö erottaa itsensä siitä, muodostaa sen objektiksi ja reflektoi sitä ongelmana". Nähdäkseni Frank Pignatelli on (1993) täsmälleen oikeassa väittäessään, että foucault'lainen vapauden harjoittaminen on kamppailua, jossa yksilö pyrkii olemaan tietoinen vallitsevasta statuksestaan ja tilanteestaan. Pyrkimyksenä on oman tilanteen ja olosuhteiden tajuaminen selkeämmin, jotta yksilö huomaisi vallitsevat totuusdiskurssit.

Tässäkin yhteydessä on mielestäni syytä palauttaa mieleen Foucault'n antinormatiivisuus. Hän kirjoittaa (1997c: 154), että "olen varovainen omien käsityksieni tuputtamisessa, tai jonkinlaisen ohjelman esittelemisessä. En halua lannistaa keksimistä, mutta en halua, että homoseksuaalit lakkaavat tuntemasta, että se miten he säätävät suhteitansa löytämällä mikä on sopivaa juuri heidän tilanteessansa, on heidän oma asiansa (...) homojen täytyy selvittää nämä asiat ihan itse".

Yhteenvetona Foucault'n kritiikistä voidaan mielestäni todeta seuraava: Subjektin tulisi reflektoida sitä, mikä on juuri hänen suhteensa totuuteen. Totuuden luonne on Foucault'n perspektiivistä täysin epäkiinnostavaa. Hänen relativisminsa on tässäkin yhteydessä johdonmukaista: Valtasuhteet ovat tilannesidonnaisia, se miten tietty subjekti reflektoi representaatioitaan tietyn totuusdiskurssin sisällä, on tilannesidonnaista. Foucault reflektoi tässä luvussa omaa suhdettansa totuuteen *genealogisen totuusdiskurssin* sisällä. Mielestäni hän yhdistää mainiosti anti-normatiivisuuden neuvoihinsa kritiikin harjoittamisesta. Foucault ei kerro *mitä* pitää kritisoida, vaan *miten* pitää kritisoida. Todettakoon, että hän korostaa seuraavia seikkoja: (a) Analysoi juuri kyseistä järjen muotoa. Tällä hän tarkoittaa sitä, että valtasuhteet ja vallankäyttötilanteet eivät ole analogisia. Oleellista on (b) miten valtasuhteet on perusteltu. (c) Perustelut ovat historiassa konstruoituja, eli ne voisivat olla toisinkin. Lopuksi hän toteaa, että (d) voit esittää kritiikkiä ainoastaan totuusdiskurssin sisältä, mutta reflektion ja ajattelun vapaus mahdollistaa diskurssien muuntamisen ja viitekehyksien väliset siirtymät.



en

eli

vät

'ta

än

äni

aa

He

ksi

lia

län

*hin*

on

vat

lin

*m"*

aki

vat

76)

on

den

via

ksi

den

vastakohtana on tietenkin "heteronominen" ihminen, jonka lait (eli nomos) ovat muilta lainattuja (Emt.: 177). R.F. Dearden sanoo saman asian hivenen eri tavalla kirjoittaessaan (1974: 453), että "henkilö on autonominen suhteessa siihen, miten paljon hänen elämänsä tärkeitä päätöksiä selitetään, viittaamalla hänen oman mielensä aktiviteettiin". Marshall itse karakterisoi autonomisuuden siten, että autonomisuus on "itsenäisyyttä muiden ihmisten arvostelmista siten, että ihminen on itse-hallitseva" (Marshall 1996: 91).

Käsite autonomisuus muodostuu siis sanoista *auto* (itse) ja *nomos* (laki). Autonomia on täten "omalakisuutta"; ideaalina on, että ihminen hallitsee itseään ja muodostaa itse käsityksensä maailmasta, arvoista jne. Autonomisuus puolestaan on mahdollista ainoastaan siellä, missä ei ole manipulaatiota, indoktrinaatiota ja vallankäyttöä. (Marshall 1996: 91.) Marshallin mukaan, tähän liberaaliin ajatteluun liittyy keskeisesti ajatus siitä, että subjektin valitessa, hänen intressinsä eivät ole manipuloidut (Marshall 1997: 42.) Heteronominen ihminen on siis ihminen, johon viittaamme lauseilla "sillä mitään omia mielipiteitä ole" ja "se on sellainen massan mukana menijä". Autonomiseen ihmiseen viittaamme lauseilla "sitä ei paljon kiinnosta mitä muut siitä ajattelee" ja "se on sellainen oman tiensä kulkija".

Marshallin (1995) mukaan persoonallisen autonomian päämäärä kyllästää liberaalin kasvatuksen. Hän viittaa Foucault'n teoriaan siitä, että tutkinnon ja tunnustuksen normalisoivissa käytännöissä ihmiset luokitellaan objekteiksi ja totuus heistä itsestään "paljastetaan" heille. Moderni valta konstituoii tällä tavalla subjektia ja rakentaa olennaisesti heidän identiteettiään. Samalla moderni valta tuottaa hallittavia yksilöitä yksilöinnin ja normalisoinnin tekniikoiden kautta. Marshallin mielestä Foucault tarkoitti tällä sitä, että henkilökohtainen autonomisuuden ja identiteetin etsintä upotettuna humanistiseen käsitykseen subjektista ja liberaaliin puheeseen järjellisydestä ja emansipaatiosta vain helpottaa ja yllyttää tätä prosessia. Kasvatuksen ammattilaisina, meidän täytyy (must) ottaa huomioon Foucault'n väkivaltaiset maisemat, ja ajatella uudestaan sellaiset kasvatukselliset sanat kuin "auktoriteetti", "valta", "kuri" ja "pedagogiikka". Marshall korostaa, että "ongelmana on huomata, milloin modernia valtaa käytetään ja onko resistanssi tarkoituksen mukainen vastaus" (Marshall 1995: 32).

Ymmärtääkseni Marshall tarkoittaa yllä olevassa kappaleessa ainakin seuraavia asioita: (a) Mitä enemmän autonomisuutta korostetaan, sitä hallittavampi yksilö on. (b) On olemassa kasvatuksen *ammattilaisia*, joiden (c) *täytyy* ottaa huomioon nämä *väkivaltaiset* maisemat. On myöskin mahdollista tehdä erottelu (d) vanha valta/moderni valta. Tästä seuraa loogisesti, että on mahdollista huomata milloin modernia valtaa *ei* käytetä. Lopuksi näyttäisi siltä, että (e) resistanssi ei seuraa automaattisesti, koska resistanssi voi olla *vastaus*, joka *ei* ole tarkoituksen mukainen. Kohtaa (a) käsittelen kohta enemmän, mutta heti tässä yhteydessä toteaisin kohdasta (b), että mielestäni Foucault nimenomaan kritisoi ammattilaisten tuottamia "paljastavia" totuustulkintoja. Kasvatusfilosofian ammattilaisuudesta ei myöskään mielestäni seuraa kasvatuksen ammattilaisuus. Kohdassa (c) on retorinen "kikka", jolla lukijalle tuotetaan kuva, jossa Foucault on "paljastanut" *väkivallan*. Kukapa meistä ei haluaisi väkivaltaa vastustaa. Kohta (d) on täysin kummallinen suhteessa Foucault'n omiin kirjoituksiin, koska genealogia on jatkumo, jossa ei ole alkupistettä ja diskurssi on aina strategista peliä. Missä tahansa sosiaalis-historiallisessa tilanteessa on valtasuhteita, jotka on tuotettu järjelliseksi ja perusteltu jollakin tavalla. Koska valtaa käytetään koko ajan, ei ole mahdollista eritellä *milloin* sitä käytetään. Kohta (e) on epälooginen suhteessa Foucault'n omaan käsitykseen siitä, että resistanssi on valtasuhteen mukanaan tuoma *välttämättömyys*.

Marshallin oleellisin kritiikki perustuu kuitenkin hänen argumenttiinsa kohdassa (a). Hänen mukaansa Foucault kumoaa *autos*-osuuden, koska ihmisluonto on sosiaalisesti konstituoitu entiteetti. *Nomos*, eli omaksutut lait, puolestaan "saastuvat", koska termit kuten "olla looginen", "olla ystävällinen" ja "olla oikeudenmukainen" patologisoidaan siten, että niistä tulee identiteettiä konstituivia elementtejä. (Marshall 1996: 93.) Marshall tiivistää argumenttinsa siten, että hänen mukaansa autonomisen valitsijan (autonomous chooser) metsästäminen pitää sisällään sen tyyppisen "sosiaalisen konstruktion", mikä on tuomittu häviämään. Käsite pitää alusta alkaen sisällään epätotuusasiaa. Hänen mukaansa epätotuus, jota Foucault vastustaa eniten, on autonomisuuden käsitteen implikoima mahdollisuus vapauteen. Marshallin mielestä Foucault ei voi ajatella tällä tavalla, koska kun autonomisuus riisutaan tällä tavalla poliittisista konnotaatioista, peittää se alleen sen faktan, että autonomisten ihmisten



konstituominen on suuri poliittinen teko. Tästä seuraa, että uskoessamme olevamme vapaita ja toimivamme autonomisesti, me emme ole autonomisia. Sen sijaan meistä on tullut hallittuja. (Marshall 1996: 93.)

Syy siihen, miksi autonominen valitsija on haitallinen ihmiskuva selviää Marshallin kirjoittaessa (1996:95 ja 1997: 47) seuraavasti: "Teoria autonomisesta valitsijasta on syvästi kietoutunut ajatukseen siitä, että ihmisluonnossa on olennainen kyky suorittaa valintoja. Tämä oletus ei omaa teoreettista tarvetta muiden ihmisten huomioon ottamiseen, koska yksilöllinen intressi, toisten intressit ja yhteisöllinen oikeus kohtaavat autonomisen valitsijan yksilöllisissä valinnoissa. Siispä yhteisöllä ei ole minkäänlaisia tarpeita sitoumuksille muita kohtaan. Jos ei ole tarvetta toisten ajatteluun, keskusteluun, auttamiseen ja dialogiin, tulee itsenäinen autonominen valitsija leikatuksi yhä kauemmaksi jaetusta yhteisöstä. Samalla hänestä tulee alttiimpi saamaan vaikutteita informaatiostysteemistä, kulutustuotteista ja mediasta, joiden kautta yksilöllisiä valintoja enenevässä määrin suoritetaan."

Marshallin argumentointi on mielestäni loogista, mutta Foucault ei ollut sitä mieltä, mitä Marshall hänen väittää olleen. Kuten olen tässä työssä todennut, Foucault oletti mielen olevan reaktiivinen substanssi, joka reagoi mitä enemmän sitä manipuloidaan. Lisäksi hän korosti subjektin vapautta representaatioidensa analysoimisessa, dialogia (Senecan ja Luciuksen kirjeenvaihto), valtasuhteiden tilannesidonnaisuutta, toisen nautinnon huomioon ottamista ja resistanssin tuottamaa mahdollisuutta mitä mielikuvituksellisimpiin kritiikin muotoihin. Marshallin tapa lukea Foucault'ta strategisesti tuottaa sisäisesti ristiriitaisen ongelman, jossa tietyt reflektion tuottamat representaatiot ovat vallan *determinoimia*. Marshallin argumentissa ei kuitenkaan ole järkeä, ellei hän implisiittisesti väitä, että vain tiettyjen tahojen tuottamat ihmisyyttä koskevat lauseet ovat poliittisesti epäilyttäviä. Ollakseen looginen Marshallin täytyy olettaa jonkinlainen valistunut subjekti, joka ei ole "altis saamaan vaikutteita informaatiostysteemistä".

Liberaali tapa puhua autonomisuudesta edustaa hänelle totuusdiskurssia, joka tuottaa valheellisia väitteitä ihmisyydestä. Hän ei artikuloi millään tavalla omaa positiotaan valtaverkoston ja totuusdiskurssien sisällä, ja hän olettaa mielestäni selkeästi, että on

olemassa riippumattomat kriteerit, joiden kautta voidaan hahmottaa mitkä vallan konstruoimat tarpeet ja intressit ovat "hyviä". Tätä Marshall ei kuitenkaan kykene tekemään, koska Foucault'n filosofiasta ei ole löydettävissä kriteereitä, joilla voitaisiin osoittaa, että liberaalin diskurssin "autonominen subjekti" on "alistavan valtasuhteen tuotos". Mielestäni Foucault olisi jättänyt jokaiselle yksilölle vapauden päättää, mitä mieltä hän on autonomisuutta korostavasta totuusdiskurssista. Marshall näyttäisi väittävän, että jos ihminen kokee olevansa liberaalilla tavalla autonominen, on hänet väistämättä "aivopesty". On täysin eri asia sanoa, että totuusdiskurssit *vaikuttavat* reflektioon kuin sanoa, että totuusdiskurssi determinoi reflektion. Nähdäkseni Marshall laittaa Foucault'n filosofiaan myöskin sen tyyppistä normatiivista sisältöä, mitä siinä ei ole. Mielestäni genealoginen positio pyrki neutraalisti selvittämään liberaalien käsitteiden ja käytäntöjen taustalla olevaa järkeä ja rakentumisprosessia.

On mielestäni erittäin mielenkiintoista huomata, että se ontologinen ihmiskäsitys, mitä vastaan Marshall hyökkää on täsmälleen sama, kuin Charles Taylorin (1985, 1995) laajalti tunnettu kommunitaristinen atomistisen ihmiskäsityksen kritiikki. Taylorin argumentit pohjaavat keskeisesti ajatukseen itsenäisestä merkitysnäkökentästä, mikä on mielestäni sisäänrakennettuna Marshallinkin rivien väliin. Paradoksaalisesti Marshall käyttää auktoriteettinaan materialistista relativistia. Hän käyttää valtavan määrän tekstiä todistaakseen, että autonominen subjekti on "vallan tuote", mutta viittaa omaan positioonsa vain muutamalla sanalla kirjoittamalla, että jos ihmiset ovat autonomisia "ei ole tarvetta dialogiin ja auttamiseen" (Marshall 1996: 95). Mikä siis on niiden kriteerien ontologinen status, joilla erotellaan alistavat totuusdiskurssit (liberaali) hyvistä totuusdiskursseista (Marshallin oma). Tähän Marshall ei vastaa millään tavalla. Taustalla tuntuu yksinkertaisesti olevan ajatus siitä, että tietyt vaikutusvaltaiset tahot väittävät ihmisyydestä jotakin sellaista, mikä ei pidä paikkaansa. Tämä puolestaan edustaa sen sortin oivallusta, mihin ei mielestäni Foucault'ta voi laittaa auktoriteetiksi.

Kenneth Wain on erinomaisessa artikkelissaan "*Foucault, Education, the Self and Modernity*" (1996) analysoinut positiivista tapaa lukea Foucault'ta erotuksena Marshallin strategiseen lukutapaan, jossa pyritään poistamaan dominointitekniikoiden tuottamia valtasuhteita. Wainin mukaan genealogia tarjoaa meille välineet vapauden projektille. Se antaa meille mahdollisuuden siirtyä rajoitteiden ulkopuolelle siten, että

yksilöt ovat vapaita sekä itselleen että suhteessa itseensä, riippuen heidän yksilöllisestä historiallisesta tilanteestaan ja olosuhteistaan. (Wain 1996: 355.) Wain on mielestäni täsmälleen oikeassa, kuten tämän pro-gradu työn luku kahdeksan osoittaa. Marshallin tapa kritisoida liberalismia ei ole "foucault'laista" kritiikkiä, koska Foucault ei halunnut olla asioita vastaan. Hänen käsityksenä rakentavasta kritiikistä perustui "tyhjän tilan" rakentamiselle, jossa pyrittiin subjektikohtaisesti ravistelemaan itsestäänselvyyksiä.

Wainin mukaan "foucault'lainen" pedagoginen projekti yhdistäisi ajatuksen autonomisuudesta vallan käytön taitoihin, hallintatekniikoihin ja tiettyihin "itsensä ja vapauden harjoittamisen tekniikoihin". Wainin mukaan näitä tekniikoita ovat tässäkin työssä käsitellyt teemat oman elämän käsittämisestä taideteoksena ja itsestä huolehtiminen vapauskäytäntönä. Olennaista on, että foucault'laista itsensä luomista ei pidä käsittää karteesiolaisena itseensä sulautumisena, vaan maailmaan suuntautuvana ja sen sisällä olevana aktiviteettina. (Wain 1996: 359.) Wain siteeraa Foucault'ta, jonka mukaan "nämä käytännöt eivät ole kuitenkaan jotakin, minkä ihminen keksii itse. Ne ovat malleja, jotka hän löytää omasta kulttuuristaan, ja jotka esitellään, ehdotetaan ja suostutellaan hänen kulttuurinsa, yhteisönsä ja vertaisryhmänsä kautta" (Foucault sit. Wain 1996: 359). Wainin mukaan Foucault käsittää "huolen toisesta" tietyinä itsestä huolehtimisen olennaisena elementtinä, jossa yksilö hallitsee tai käyttää valtaa toiseen ihmiseen. Tällä tavalla itsensä luominen on yhdenmukainen poliittisen aktivismin kanssa. (Emt: 359.)

## **8.2. Henry A. Giroux ja Stanley Aronowitz**

Henry A. Giroux ja Stanley Aronowitz kuuluvat kriittisen pedagogiikan koulukuntaan. He ovat julkaisseet yhdessä kirjat "*Education under siege*" (1987) ja "*Postmodernism in education*" (1991). He perustavat tekstinsä Foucault'ta lainattuihin teemoihin vallan tuottavuudesta, resistanssista ja totuusdiskursseista. Mielestäni heidän diskurssinsa suodattuu kuitenkin niin vahvasti kriittisen pedagogiikan totuusdiskurssin kautta, että Foucault'n teemat muuttavat olennaisesti merkityssisältöään.

Aronowitz ja Giroux kirjoittavat (1987: 154) seuraavasti: "Jos koulut halutaan nähdä aktiivisina intervention ja kamppailun kenttinä, joissa opettajilla ja oppilailta on

olemassa mahdollisuus määritellä uudelleen kriittisen oppimisen ja käytännön luonne, silloin käsitys vallasta pitää pelastaa siitä, millä tavalla sitä tällä hetkellä käytetään radikaalien kasvattajien keskuudessa. Me uskomme, että valta on sekä negatiivinen, että positiivinen voima. Sen luonne on dialektinen ja se miten se toimii, on aina enemmän kuin pelkkää tukahduttamista." Heidän mukaansa valta on tosiasiallinen perusta kaikille käyttäytymismuodoille, joissa ihmiset sanovat ei, kamppailevat, vastustavat ja käyttävät vastakkaisia diskurssin muotoja, sekä taistelevat erilaisen tulevaisuusvision puolesta. (Emt.: 155.)

Tämän jälkeen he siteeraavat Foucault'ta, jonka mukaan "se (valta) virtaa asioiden läpi ja tuottaa niitä. Se saa aikaan nautintoa ja tiedon muotoja. Se tuottaa diskursseja. Se pitää käsittää tuottavana verkostona, joka kulkee koko sosiaalisen ruumiin lävitse paljon enempana kuin negatiivisena tapauksena, jonka funktiona on repressio" (Foucault sit. Aronowitz ja Giroux 1987: 155). Siteerauksen jälkeen he toteavat, että "meidän mielestämme sosiaalinen kontrolli täytyy käsittää emansipoivan toiminnan muotona, eikä vain esimerkkinä dominaatiosta. Tarkoituksenamme tässä on näkemys siitä, että jos sosiaalisen kontrollin halutaan palvelevan vapauden intressejä, täytyy se nähdä kulttuuripolitiikan muotona joka ehdottaa, että koulut pitäisi nähdä paikkoina, joissa käydään kamppailua tarkoituksena kehittää *laadullisesti parempi elämä kaikille*. (Emt.: 155, kurs. SL)

Heidän mukaansa ajatus sosiaalisesta kontrollista emansipatorisen intressin palvelijana pitää sisällään tärkeän kysymyksen. Kysymys on siitä, miten opetussuunnitelma voidaan tuottaa sellaisten koulutietojen ja kulttuurin muotojen ympärille, että ne oppilaat jotka perinteisesti ovat jääneet syrjään kriittisen opetuksen eduista, saataisiin valtautettua. (Aronowitz ja Giroux 1987: 156.) Valtautuminen on Seth Kreisbergin mukaan "prosessi, jossa ihminen ja/tai yhteisö nostaa kontrollia suhteessa oman elämänsä hallintaan ja niihin päätöksiin, jotka vaikuttavat heidän elämäänsä" (Kreisberg 1992: 19).

Giroux on todennut yksinään toisaalla (1989: 135), että opettajien olisi tärkeää kehittää dialektinen näkemys auktoriteetista. Hänen mukaansa auktoriteetti on laillisuuden muotona selvittämättömästi sidoksissa tiettyyn visioon siitä, mitä koulujen pitäisi olla

osana laajempaa yhteisöä ja yhteiskuntaa. Hän jatkaa (Emt.: 136) seuraavasti: "Toisin sanoen, auktoriteetti tekee näkyväksi ja problemaattiseksi *ne* ennakko-olettamukset, jotka antavat merkityksen virallisesti sanktioituille kielille ja arvoille, jotka laillistavat sen, mitä Foucault on kutsunut erityisiksi 'mahdollisuuksien materiaalisiksi ja historiallisiksi edellytyksiksi, joiden ohella ovat hallitsevat järjestymisen, hyväksynnän ja poissulkemisen menetelmät". Girouxin mukaan tämä "emansipatorisen auktoriteetin" muoto tarjoaa perustan, jolla koulutuksen tarkoitus voidaan sitoa kriittisen demokratian *imperatiiveihin*. Toisaalta tämä käsite tarjoaa ontologisen perustan opettajille, jotka ovat valmiita omaksumaan roolin "siirtävänä intellektuellina". (Emt.:138, kurs. SL)

Aronowitz ja Giroux selittivät "*Education under siege*" -kirjassa (1987) tarkemmin, mitä siirtävä intellektuelli tarkoittaa. Heidän mukaansa siirtävän intellektuellin täytyy ottaa vakavasti tarve saada ote *niistä* dominoivan yhteisön ideologisista ja materiaalisista muodoista, jotka yrittävät erottaa käsitykset vallasta ja tiedosta. Tämä tarkoittaa työskentelyä sen puolesta, että koulussa ja yhteisössä olisi laajemminkin sellaiset olosuhteet, missä oppilaiden olisi mahdollista tulla "siviilirohkeiksi toimijoiksi". (Aronowitz ja Giroux 1987: 37, kurs. SL) Kirjassa "*Postmodernism in education*" (1991) he muuttivat käsitteen muotoon "julkinen intellektuelli". Heidän mukaansa opettajien *täytyy* ryhtyä tehtävään, jossa opetuksellinen johtajuus määritellään uudelleen sosiaalisen kritiikin, siviilirohkeuden ja julkisen sitoutumisen kautta. Nämä muodot antavat heidän (julkisten intellektuellien) laajentaa niitä vastakkaisia tiloja - koulun sisällä ja ulkona - jotka yhä enenevässä määrin haastavat *ne*, ideologiset representaatiot ja *valtasuhteet*, jotka kaivavat maata demokraattisen julkisen elämän alta. (Aronowitz ja Giroux 1991: 89, kurs. SL)

"*Education under siege*" loppuu siten, että heidän mielestään tämä teoreettinen viitekehys rohkaisee sellaista tutkimusta ja kasvatusta, joka käsittää opettajat intellektuelleina ja moraalisisina johtajina, eikä pelkkinä teknikkoina. Opiskelijat se näkee kriittisinä ajattelijoina ja aktiivisina kansalaisina, ennemmin kuin tulevaisuuden osallistujina teollisuus-armeija järjestyksessä. Koulut se käsittää kriittisen lukutaidon ja siviilirohkeuden keskuksina, eikä pelkkinä harjoittelupaikkoina yritysmailman ammatillisiin paikkoihin. (Aronowitz ja Giroux 1987: 206.)

"*Postmodernism in education*" -teoksen he lopettavat seuraavasti: "Postmoderni kasvatuskriitikki osoittaa tarpeeseen konstruoida kriittinen diskurssi, joka sekä konstituoii että uudelleen järjestää ne ideologiset ja institutionaaliset ehdot, jotka tarvitaan radikaalin demokratian muodostamiseksi (...) Tässä argumentoidaan sellaisen kielen ja sosiaalisen käytännön puolesta, jossa erilaiset äänet ja traditiot kukoistavat sillä ehdolla että ne (a) kuuntelevat muiden ääniä, (b) sitoutuvat käynnissä olevaan kamppailuun subjektiivisten ja objektiivisten kärsimyksen muotojen eliminoimiseksi ja (c) ylläpitävät niitä olosuhteita, joissa kommunikatiivinen ja elollinen toiminta edistää enemmän kuin ehkäisee demokraattisen julkisen elämän luomista. (Aronowitz ja Giroux 1991: 188-189.)

Tässä vaiheessa on varmasti selvää, että Aronowitzin ja Girouxin tapa hahmottaa yhteiskunnan sisäistä valtaa, on täysin erilainen kuin Foucaultilla. On selkeästi tiettyjä tahoja, jotka tuottavat vallan avulla valheellisia diskursseja. Tietyillä kriteereillä on mahdollista analysoida ihmisten elämän laadullisuutta. Valtautunut oppilas tajuaa todellisuuden todellisen luonteen, joka on tietenkin sama kuin Aronowitzin ja Girouxin käsitys. Jos subjekti ei osallistu objektiivisen kärsimyksen poistoon, ei häntä tarvitse kuunnella. Heidän filosofiassaan on paljon hienoja sanoja, mutta mihin nämä sanat itse asiassa viittaavat? Mikä ihmeen radikaali demokratia? Jennifer M. Gore on erinomaisessa kirjassaan "*The Struggle for Pedagogies*" (1993) suorittanut systemaattisen analyysin siitä, miten kriittinen pedagogiikka käsittää vallan ja miten se eroaa Foucault'n valtakäsityksestä, joten annan nyt puheenvuoron hänelle.

### **8.3. Jennifer M. Goren kritiikki**

Goren mukaan kriittinen pedagogiikka käsittää vallan omaisuutena. Valta on jotakin, joka on "hallitsevan luokan" käsissä. (Gore 1993: 94.) Kriittinen pedagogiikka väittää, että auktoriteetti on valtautumiselle ja vapautumiselle *välttämätön*. Tämä johtajuus tulee teoreetikon osoittamasta suunnasta ja opettajan toiminnasta ja auktoriteetista. Kysymykseksi tietenkin muodostuu, miten "emansipoiva" auktoriteetti eroaa tavallisesta. (Gore 1993: 98.) Hän erottelee kriittisen pedagogiikan kaksi valtasuhdetta, jotka ovat (a) dominoiva - alistettu ja (b) opettaja - oppilas. Kohdassa (a) opettajan pitää

ottaa alistetun puoli, ja kohta (b) on välttämätön valtautumiselle. Tämän lisäksi Gore erottaa retorisen suhteen (c) teoretikko - lukija/opettaja. (Emt.: 99.)

Hänen mukaansa tämä voidaan tiivistää siten, että teoretikko luo sosiaalisen vision opettajille. Oppilaiden valtautuminen puolestaan riippuu siitä, että opettaja käyttää ja aktualisoi kriittisen pedagogiikan diskurssin. Goren mielestä on aiheellista kysyä, palveleeko opettajuuden käsittäminen "siirtävänä intellektuellina" ensisijaisesti oppilasta, opettajaa, "sosiaalista muutosta" vai itse teoretikkoa. (Emt.: 101.) Hän toteaa myöskin, että "ehkä käsitys emansipoivasta auktoriteetista toimiikin vapauttavana elementtinä itse teoretikolle" (Emt.:102). Hänen mukaansa "emansipoiva auktoriteetti", jota kriittisessä pedagogiikassa harjoitetaan, jotta emansipaatio ja oikeudenmukaisuus saavutettaisiin, voi olla vaarallista, mikäli se näkee itsensä justifikaation ja kritiikin ulkopuolisena. Sama pätee tietenkin mihin tahansa diskurssiin. (Emt.: 103.) Goren mukaan Giroux ei näe omaa kriittistä pedagogiikkaansa "tiedon kenttänä" (eli totuusdiskurssina). Hän korostaakin, että "Heidän (hyvää tarkoittava) fokusointinsa keskittyy muiden valtauttamiseen, mutta siinä piilee paradoksaalinen vaara juuri sen reflektiivisyyden ylenkatsomisessa, joka retorisesti on kriittisen pedagogiikan ytimessä" (Emt.: 103).

Gore toteaa, että opettajan, kriittisen pedagogiikan ja sosiaalisen valtautumisen suhteen rakentaminen tällä tavalla, luo samalla olosuhteet joissa opettaja on syyllinen, jos kriittisen pedagogiikan päämääriä ei saavuteta. Hänen mukaansa kriittisen pedagogiikan käyttämä kieli, joka lainaa käsitteitä Neo-Marxismilta ja Frankfurtin koulukunnalta voi vakuuttaa teoretikon auktoriteettia tavalla, joka ei ole emansipoiva vaan ennemminkin separatisoiva. Tämä johtuu siitä, että sen käyttämä kieli on vaikeasti lähestyttävää niille ihmisille, jotka eivät tunne sen kieltä. (Emt.: 109.)

Tämä on nähdäkseni Gorelta erittäin hyvä huomio. Mielestäni filosofiseen kielen käyttöön täytyy soveltaa erilaisia kriteereitä riippuen siitä, mikä on kielen tarkoitus. Vaikeaselkoisuus on täysin hyväksyttävää, mikäli kyseessä on ontologinen spekulointi kausaalisen aktin ja intentionaalisen subjektin välisestä ristiriidasta. Aronowitz ja Giroux kirjoittavat kuitenkin poliittis-normatiivista ohjelmaa koululaitoksen uudistamiseksi, joten kielen tulisi olla helposti lähestyttävää. Tähän liittyy oleellisesti

se, että Aronowitz ja Giroux ovat kehittäneet jargonin, jossa tiettyjä hyvältä konnotoivia sanoja laitellaan eri järjestykseen.

Suoritin kirjasta *Postmodernism in Education* lähiluvun ja totesin heidän käyttämänsä kielen koostuvan pääosin seitsemän sanan kombinaatioista. Sanat ovat demokraattinen, julkinen, kriittinen, radikaali, sosiaalinen, kieli ja kamppailu. Poimin analyysiini sanat vain silloin, kun ne olivat selkeästi määrääviä adjektiiveja tai viittauksen kohteita, joten sanojen esiintyminen ei tietenkään rajoitu vain seuraaviin viitteisiin. Adjektiivi "demokraattinen" esiintyy neljässätoista eri muodossa (1991: 23, 39, 82, 89, 102, 126, 109, 110, 118, 126, 128, 155, 187, 194). Kombinaatioita ovat esimerkiksi "demokraattinen julkinen filosofia" (1991: 118), "demokraattinen julkinen elämä" (1991: 82, 89, 102, 118, 125, 126), "demokraattinen kamppailu" (1991: 194) ja "demokraattinen postmodernismi" (1991: 155). Adjektiivi "julkinen" löytyy etuliitteenä seitsemästä eri kombinaatiosta (1991: 39, 81, 81, 108, 110, 130, 188). Näistä voidaan mainita viisi kertaa esiintyvä "julkinen elämä" (1991: 82, 109, 116, 117, 126) ja "julkinen kieli, joka sitoutuu sosiaaliseen muutokseen" (1991: 130). Adjektiiville "kriittinen" on olemassa *kaksikymmentäneljä* eri referenttiä (1991: 103, 128, 157, 118, 188, 95, 118, 89, 124, 117, 82, 186, 163, 104, 106, 108, 109, 109, 117, 129, 119, 119, 187, 129). Näistä voidaan erikseen mainita esimerkiksi "kriittinen järki" (1991: 117), "kriittinen postmodernismi" (186) ja "kriittinen ymmärtäminen" (1991: 129).

Adjektiivi "radikaali" esiintyy kahdeksassa kombinaatiossa (1991: 39, 81, 81, 100, 132, 154, 154, 188). Tässä yhteydessä riittää viittaus "radikaaliin kieleen demokraattisesta julkisesta elämästä" (1991: 132). Adjektiivi "sosiaalinen" viittaa yhteentoista eri asiaan (1991: 106, 104, 120, 120, 121, 121, 89, 105, 110, 163, 155). Hauskoja kombinaatioita ovat esimerkiksi "sosiaalinen todellisuus" (1991: 104, 107), "sosiaalinen oikeudenmukaisuus" (1991: 110) ja "sosiaalinen viitekehys" (1991: 155). Verbi "kamppailla" viittaa *kahdeksaantoista* eri kohteeseen (1991: 104, 110, 116, 118, 74, 74, 73, 194, 194, 194, 108, 189, 188, 126, 126, 122, 118, 109, 73, 73). Opettajien pitäisi muun muassa "kamppailla laajemman julkisen vision sisällä" (1991: 188), "kamppailla kollektiivisen valtautumisen puolesta" (1991: 74) ja "kamppailla, jotta kriittisen pedagogiikan diskurssi ja periaatteet edistyisivät" (1991: 108).



Mielenkiintoisin puoli heidän diskurssissaan on kuitenkin käsitteen "kieli" eri kombinaatiot. Heidän mukaansa on ainakin neljätoista erilaista "kieltä", jotka pitäisi *kehittää* (1991: 81, 109, 109, 109, 109, 109, 109, 103, 104, 108, 120, 187, 124, 71). Pelkästään sivulta 109 löytyy kuusi erilaista kombinaatiota, joita ovat muun muassa "kieli, joka voi murtaa nykyisyyden tyrannian", "kieli, joka voi kyseenalaistaa julkisia muotoja", "demokraattisten mahdollisuuksien kieli" ja "mielikuvituksen kieli". Vaatimus näiden kielten kehittämistä on jossain määrin hämmentävä, koska Aronowitzin ja Girouxin käyttämä kieli ei voi loogisesti olla näiden vaatimusten referenttinä. Ainoa keino, jolla minä saan tästä jargonista loogista on se, että he itse asiassa haluavat ihmisten sitoutuvan arvo-objektivistiseen ja realistiseen diskurssiin. Toisin sanonon pitää kehittää kieli, jossa tietyt asiat ovat epäoikeudenmukaisia *riippumatta* siitä, miten tämän kielen ulkoiset ihmiset yrittävät sitä vastaan argumentoida. Jennifer M. Gore tekeekin nähdäkseni erittäin oikean huomion kirjoittaessaan (1993: 116) "vaikka kriittinen pedagogiikka perään kuuluttaa useita "ääniä" on selvää, että tämä diskurssi toimii vain sen yleisen oletuksen varassa, että oikeat valinnat ovat selviä ja opettaja tietää mitkä äänet pitää vaihtaa ja mitä kannustaa. Hänen pitää myöskin tietää, mitä sosiaalisia liikkeitä tulee kannustaa ja mitä vastustaa".

Jos Aronowitzin ja Girouxin diskurssista pitää hakea "foucault'laisittain" jotakin hyvää, niin he paljastavat erittäin hyvin diskurssin strategisen ulottuvuuden (kts. s.68-69). Esimerkiksi sanojen "demokraattinen" ja "kriittinen" viljely on retorisesti ovelaa, koska sanoja sinänsä ei voi juurikaan vastustaa, ellei ole perillä siitä, mitä sanoja käsitteillä tarkoittaa. Sanojen kohde on puolestaan piilotettu polveilevan jargonin taakse. On erittäin epätodennäköistä, että kukaan vastustaa Girouxia, jos hän kysyy: "Pitäisikö oppilaista kasvattaa kriittisiä kansalaisia?" Jos hän sen sijaa kertoo, että kriittinen ihminen ei määritelmänsä puolesta voi osallistua "dominoiviin" tieto/valta muotoihin, ei kuuntele "demokratiaa" vastustavia ääniä ja on mahdollisesti tieteellinen realisti ja arvo-objektivistinen, on vasta-argumentointi jo helpompaa.

Goren mukaan radikaalin pedagogiikan käsitys vallasta ei ole vapaa repressiosta. Se käsitteellistää vallan dualistisesti: toisaalta valta on tukahduttavaa, mutta se voidaan vaatia takaisin, jotta sitä voidaan käyttää tuottaviin ja demokraattisiin tarpeisiin. Tämä johtuu siitä, että valta käsitetään *omaisuutena*. (Gore 1993: 121, kurs. SL.) Hän esittää,

että sanan "valtautuminen" englanninkielinen alkutermin "empowerment" viittaa kriittisessä pedagogiikassa jakoon em-power-ment. Tämä tarkoittaa sitä, että em-powerment implikoi seuraavat asiat:

(1.) Käsitteen siitä, että valta on omaisuus. Tämä on looginen välttämättömyys, jos valtauttaminen käsitetään antamisena ja siirtämisenä.

(2.) Valtautuvan agentin, eli yksilön tai joukon, joka käy läpi itse valtautumisprosessin.

(3.) Vision tai halutun olemisen tilan, eli tilan jossa "olla valtautuneita".

Goren mukaan tämä on selkeästi perspektiivi, jossa teoreetikko ja/tai opettaja käsitetään sellaisena, jolla "on valtaa", jonka hän voi "antaa" lukijalle tai oppilaalle. (Emt.:121.) Tämän lisäksi toteaisin, että Aronowitzin ja Girouxin kasvatustieteelliset tuottavat vahvan tulkinnan siitä, että valtautunut opettaja/oppilas on sosiaalisesta todellisuudesta *samaa mieltä* kuin he itse.

Edellä käsitellyn kritiikin jälkeen Gore suorittaa lyhyen analyysin siitä, millaiseksi hän käsittää foucault'laisten kritiikin. Hänen mukaansa "itsensä konstituominen on jo sanotun reflektoinnista. Tarkoitukseni kriittistä ja feminististä pedagogiikkaa harjoittavana radikaalina opettaja-kasvattajan on ollut ymmärtää näitä diskursseja niiden diskursiivisten käytäntöjen yksityiskohtaisen analyysin kautta" (Gore 1993: 130). Tämän jälkeen hän kertoo itselleen asettamansa eettisen ohjenuoran: "Ehdotan, että yritän olla ekplisiittisempi ja yritän paljastaa ne instituutioituneet diskurssien kentät, jotka ovat käytäntöjeni ja filosofiani taustalla. Näitä kenttiä ovat kriittisen-, feministisen- ja pedagogisen diskurssin kentät" (Emt.: 143). Hänen mukaansa esimerkiksi opetusharjoittelijoille tulisi opettaa kasvatustieteellisten "leimojen" genealogiaa. Näillä "leimoilla" Gore tarkoittaa lapsiin liitettäviä käsitteitä, kuten "häirikkö", "hidas oppija", "lukihäiriöinen" jne. (Emt.: 145.)

Nähdäkseni Goren tässä esittämät havainnot liittävät hänet selkeästi foucault'laisten kasvatustieteellisten joukkoon. Kun Gore reflektoi totuusdiskursseja, on tämä *jo sanotun* reflektoinnista. Tämä on mielestäni harmoniassa Foucault'n oman subjektiposition

kanssa. Hän myöskin eksplikoi selkeästi refleктоivansa ja puhuvansa ainoastaan tietyn totuusdiskurssin kautta. Oman diskurssin rakentuneisuuden ehtojen eksplikoiminen on mielestäni hyvin suositeltava käytäntö. Esimerkiksi tämä pro gradu -työ on mahdollistunut vain tietyssä viitekehyksessä ja tiettyjen lähteiden kautta. Lähteet ovat totuusdiskursseja, joita refleктоimalla pyrin muodostamaan tulkinnan Foucault'n myöhäiskauden ja kasvatustilosofian suhteesta. Kaikki tässä pro gradussa kirjoitettu on syntynyt *kohtaamisten* kautta. Tässä mielessä ei ole olemassa minun *ikiomaa* käsitystäni Foucault'sta. Tämä peli konstituoii minua ja minä konstituoii tätä peliä. On mahdotonta osoittaa, koska tämä peli alkoi.

Gorelta on myöskin kriittisesti erittäin hyvä huomio, että sanojen genealoginen rakentuneisuus on läsnä jokaisessa totuusdiskurssissa. Kun Bruner, Cooper ja Postman peräänkuuluttivat luvussa viisi sanojen genealogiaa kouluopetukseen, ehdottaa Gore samaa suhteessa *opettajien opetukseen*. Tämä on mielestäni hyvin johdonmukaista, koska foucault'lainen kasvatustilosofi ei voi argumentoida paljastavansa totuutta lapsen oppimisen luonteesta. Kaikilla kasvatustieteelliset käsitteillä, kuten "autonomisuus", "itseohjautuvuus", "yhteistoiminnallinen oppiminen" ja "konstruktivismi" on olemassa syntyhistoriansa. Tämä syntyhistoria voidaan puolestaan esitellä ottamatta minkäänlaista kantaa siihen, onko käsite pedagogisesti hyvä tai huono.

Edellisen lisäksi Gore on (1998) osoittanut hyvin vakuuttavasti empiirisellä havainnoinnilla ja diskurssianalyysillä, että pedagoginen vaikuttaminen ilman vallankäyttöä on mahdotonta. Hän pyrki empiirikan kautta selvittämään, onko koulutuksessa käytetty mikrovalta saman tyyppistä kuin Foucault'n analysoimat rangaistuslaitosten mikrovallat. Hän tulee siihen tulokseen, että tarkkailu, normalisaatio, dispositioiden ja käytöksen arvottaminen, luokittelu, jaottelu, yleistäminen ja säätely esiintyvät aina muodossa tai toisessa, kun kyseessä on pedagoginen vaikuttaminen. Lisäksi hän toteaa, että "osa tästä analyysistä on suuntautunut niiden tarkkailun ja normalisaation muotojen identifioimiseen, jotka ovat välttämättömiä opetukselle. Erotan tämän merkityksettömistä vallan käytön muodoista, kuten luokan sisäisen ruokailun tai pukeutumisen säätelämisestä.

Mielestäni Gore on tässä ymmärtänyt erittäin hyvin Foucault'n filosofian luonteen. Kuten osoitin tämän työn toisessa ja kolmannessa luvussa, ovat valtasuhteet Foucault'n filosofiassa vaihtelevia. Siitä, että suhteet ovat *samankaltaisia* ei voi johtaa, että ne olisivat *samanlaisia*. Kuten osoitin luvussa seitsemän, on foucault'laisen kritiikin keskeisin kysymys: "Miten juuri tämä kyseinen järjen muoto on perusteltu?" Foucault ei missään väitä, että vankilan mikrovalta olisi *sama asia* kuin koulun mikrovalta. Foucault'n filosofian sisällä on johdonmukaista vaatia jossakin tietyssä tilanteessa esiintyvän mikrovallan korvaamista toisen tyyppisellä vallankäytöllä. Relativismin sisällä ei ole kuitenkaan mahdollista vastustaa jotakin vallan käytön muotoa *sinänsä*, tai vastustaa jotakin mikrovaltaa *kategorisesti*. Eikä Foucault mitään tällaista väitäkään.

Gore tiivistää tämän hyvin kirjoittamalla että "mitkään käytännöt ja diskurssit eivät ole itsessään vapauttavia tai alistavia. Vapauttavimmilla intentioillamme ei ole takuuvarmaa seurausta. Ympyrän muotoon laitettut pöydät voivat olla sortavampia kuin rivit, joista oppilaat vapautettiin" (Gore 1993: 137). Tässä Gore on täysin harmoniassa Foucault'n itsensä kanssa, koska kuten kirjoitin sivuilla 88-89, oletti Foucault intentioiden välisissä suhteissa olevan *loppumattomia kuiluja*. (Foucault 2000Ad: 356, kurs. SL.) Kuschin mukaan tällainen intention seurauksen ennustamattomuus oli "aggregaattimuotoinen selitys" (Kusch 1993: 122, vrt. Dreyfus ja Rabinow 1982: 187).

#### **8.4. Sari Husa ja Tapio Puolimatka**

Sari Husa on kirjassa *Kasvatussosiologian teoreetikoita* ( Aittola toim. 1999) muodostanut tulkinnan Foucault'n valtakäsityksen ja pedagogiikan suhteesta (Husa 1999: 58-80).. Hän analysoi artikkelissaan Foucault'n elämää, arkeologian ja genealogian eroa, mikrovaltaa ja pedagogisen vallan lonkeroita. Husan mukaan pedagoginen valta on Foucault'n käsitteistössä luonteeltaan normalisoivaa valtaa. Tämä valta pakottaa ihmisiä samankaltaisuuteen, alituisen mittaamiseen ja samalla tiedon kohteiksi. Husa korostaakin, että "vallan ydin on siten normalisointi, joka ei rankaise vaan *valvoo*". (Husa 1999: 71, kurs. SH) Hänen mukaansa valta ei Foucault'lle ole A:n valtaa B:n yli, vaan hienovaraista ja äänetöntä valtaa, joka ulottaa *näkymättömän* verkkonsa kaiken järjestäytyneen yhteiskuntaelämän ylle. (Emt.: 72, kurs. SL)

Husan mukaan pedagogisen mikrovallan teknologia edellyttää jatkuvaa tarkkailua ja valvontaa sekä normalisoimista. Tätä normalisoimista edistetään palkitsemalla hyvistä oppimissuorituksista ja rankaisemalla huonoista. Tarkkailun ja valvonnan kohteet, mutta myös tarkkailijat ja valvojat ovat osa suurempaa vallan rakennetta. Husa kiteyttää analyysinsä seuraavasti: "Tässä mielessä Foucault'n analyysi kertoo kasvatustieteilijöille ja koulututkijoille niistä pedagogiikan ja didaktiikan varjopuolista, jotka väistämättä kuuluvat valtasuhteita tiikuvaan kasvatuksen ja koulutuksen maailmaan. Teollisen yhteiskunnan koulu ei tuntuisi koululta, mikäli myöhästymiset, luvattomat poissaolot, tarkkaamattomuus, häpeämättömyys ja avoin seksuaalisuus olisivat sallittuja. Miksi esimerkiksi tyttöjen ja poikien liikuntaryhmät on erotettu toisistaan? Miksi "lintsaaminen" on paheksuttavaa? Miksi oppitunnilla ei saa nauraa ääneen tai pitää ulkovaatteita päällään?" (Husa 1999: 72.) Tämän lisäksi hän korostaa, että "Foucault antaa tuotannossaan käsittelemiensä teemojen kautta mahdollisuuden oivaltaa, että pedagogiikka ja didaktiikka pitävät sisällään myös varjoisan ja hämärän puolen" (Emt.: 73.)

Tämän pro gradu -työn edelliset 115 sivua osoittavat mielestäni selkeästi, että Foucault'n valtakäsityksen "ydin" ei todellakaan ollut se, mitä Husa sen väittää olleen. Hän tuntuu käsittäneen vallan jonkinlaiseksi epämääräiseksi substanssin ja poliittis-normatiivisen kritiikin yhdistelmäksi. Sinänsä hän on aivan oikeassa: perustelujen perääminen on foucault'lainen tapa asettaa kysymyksiä. Ongelma on siinä, että hän tuntuu ottaneen jo valmiiksi sellaisen kannan, jossa edellä mainittuja koulumaailman käytäntöjä ei voida perustella järkevästi. Husan kysymysten taustalla on mielestäni selvästi progressiivisen kasvatuksen totuusdiskurssi, josta on löydettävissä kriteerit hyvälle ja pahalle vallalle. Mielestäni Husan edelliset kysymykset ovat myöskin epäloogisia suhteessa siihen, että hän heti seuraavalla sivulla kirjoittaa seuraavasti: "Foucault'n avulla ei tietenkään voida poistaa kasvatusta- ja koulutusjärjestelmän varjoja - onko sitä edes tarpeellista yrittää? - mutta hänen analyysinsä vallan ja tiedon kietoutuneisuudesta toisiinsa auttaa kasvattajaa selkeästi tiedostamaan ne kasvatuksen *pimeät puolet*, joista *kaikki niin mielellään vaikenevat*." (Husa 1999: 74, kurs. SL.) Tämä väite ei ole foucault'lainen. Argumentatiivisesti se ei mielestäni ole edes akateeminen. Käsitteiden "varjo", "hämärä" ja "pimeä" viljeleminen on mielestäni samanlaista strategista retoriikkaa kuin

Marshallin tapa käyttää käsitettä "väkivalta" tai Girouxin tapa käyttää käsitettä "kriittinen".

Artikkelinsa lopuksi Husa kertoo mikä on foucault'laisen tutkimusotteen sisäänrakennettu paradoksi. Paradoksina on, kuinka hyväksyä ja hyödyntää ajatus, että rikkomalla ja uudelleen muotoilemalla jonkun ajattelua osoitetaan tälle kunnioitusta? Husa ilmoittaa, että kopiointi, orjallinen seuraaminen ja pikkutarkka kommentointi näyttävät jäävän tällaisen ajattelun ulkopuolelle. Foucault'n tuotanto on antanut Husan tutkimukseen "pikemminkin aineistoja yleisesti jäsentävät kehykset kuin konkreettisia työkaluja tekstien analysoimiseen". (Husa 1999: 76-77.) Minä koen tämän tyyppisen tieteenfilosofian hyvin ongelmalliseksi. Nähdäkseni tämä tarkoittaa sitä, että Husan mukaan tutkija voi käyttää Foucault'ta auktoriteettina, mutta tutkijaa *itseään* ei voi kritisoida käyttäen Foucault'ta auktoriteettina. Akateemiselta kritiikiltä putoaa pohja pois, jos tutkija voi käyttää valitsemaansa filosofia *sekä* auktoriteettina *että* "rikottuna ja uudelleen muotoiltuna". Hänelle Foucault'n tekstit ovat juuri sen tyyppinen "metodologinen työkalu", mitä olen tässä työssä luonnehtinut "ei-foucault'laiseksi" tutkimusotteeksi. Omasta tutkijapositionistani käsin, Foucault'n valtakäsityksen tiivistäminen kymmeneen sivuun tuntuu muutenkin täysin käsittämättömältä.

Tapio Puolimatka on yksi tämän hetken nimekkäimpiä ja tuotteliaimpia suomalaisia kasvatustieteilijöitä. Hän on julkaissut lyhyen ajan sisällä kirjat *Opetusta vai indoktrinaatioita* (1997) ja *Kasvatuksen mahdollisuudet ja rajat* (1999). Tämän lisäksi hän on saanut ainakin yhden artikkelin (1997a) läpi anglo-amerikkalaisiin kasvatustieteen aikakauslehtiin.

Puolimatkan mukaan hänen keskeisin argumenttinsa on, että kasvattajan ei tarvitse valita mielivaltaisen vallankäytön ja täydellisen auktoriteetista luopumisen väliltä. Kasvatuksellista auktoriteettia voidaan käyttää palvelemaan lapsen kehitystä, kun tiedetään, mistä hyvä elämä koostuu. Hänen mukaansa oletus siitä, että meillä on arvotietoa on hyvin perusteltu. Tiedämme, että lapsen terveys ja elämä ovat arvokkaampia kuin hänen vammautumisensa ja kuolemansa. Hän kiteyttää tämän siten, että "käytännössä emme pysty toimimaan kasvattajina olettamatta, että meillä on arvotietoa". (Puolimatka 1999: 272.)

Puolimatka alkaa argumentoimaan avoimen auktoriteetin puolesta, koska "avoimesta auktoriteetista luopuminen johtaa välttämättä peitetyn vallankäytön vastaavaan lisääntymiseen, koska muuten koululuokissa ei pystytä yhteistoimintaan" (Puolimatka 1999: 272). Hän aloittaa tämän viittaamalla Foucault'n teokseen *Tarkkailla ja rangaista* (1980,2000). Hänen mukaansa perinteisessä mallissa oli mahdollista paikallistaa valta yksilöön tai instituutioon, joka antoi määräyksiä. Uudentyyppistä valtaa ei ole niin helppo paikallistaa: se on monimutkainen järjestelmä, johon jokainen ottaa osaa. (Puolimatka 1999: 272.) Puolimatka jatkaa seuraavasti: "Puhe autonomisesta, itseohjautuvasta ja itseään hallitsevasta yksilöstä auttaa naamioimaan peitettyjä ja siksi tehokkaampia vallan ja manipuloinnin tekniikoita. Ihmiset saadaan tuntemaan itsensä vapaiksi samalla kun heitä voidaan tehokkaasti valvoa ja hallita manipuloivilla mielikuvilla." (Emt.: 275.)

On mielenkiintoista huomata, että Puolimatka lähtee tulkitsemaan Foucault'ta täsmälleen samalla tavalla kuin James Marshall. Molemmat olettavat, että Foucault'n valtakäsityksen keskeinen erottelu on uusi valta/vanha valta. Foucault ei tällaista erottelua kuitenkaan tee. Mielestäni *Tarkkailla ja rangaista* kertoo vain ja ainoastaan rankaisuvallan ja instituutioiden kurinpidollisen systeemin genealogiasta. Tekstiä ei pidä lukea sellaisenaan, vaan se pitää suhteuttaa Foucault'n tieteenfilosofiaan. Kirjassa ei ole kohtia, joissa Foucault yleistäisi valtakäsityksenä, vaan hän viittaa aina tietyssä täsmällisesti määritellyssä historiallisessa viitekehyksessä esiintyvään valtaan. Genealoginen metodi ei oleta, että asiat alkaisivat jostakin, tai että niillä olisi jonkinlainen "päätepiste" (Foucault 1998Ac).

On mielestäni absurdia olettaa, että Foucault olisi kirjan julkaisuvuonna 1975 paljastanut vallan "todellisen luonteen", ja minä sitten tämän ohjekirjasen avulla voisin vuonna 2001 paljastaa modernin koululaitoksen "todellisen luonteen". Kuten kirjoitin sivulla 87, Foucault ei itse uskonut, että eri paikassa kehitettyjä ratkaisumalleja olisi mahdollista siirtää toiseen aikaan ja paikkaan.(Foucault 1997: 256.) Etenkin kun *Tarkkailla ja rangaista ei* ole ratkaisumalli, vaan se on genealogisesta positiosta tehty historiallinen tutkimus. Foucault esittää kirjassa vain ja ainoastaan, että yhteiskunnan

tapa kontrolloida ihmisiä on *muuttunut*. Hän ei esitä, että tämä muutos on paha asia, joka pitää poistaa.

Puolimatka jatkaa (1999: 299) viittaamalla Foucault'hon ja kirjoittaa että "jos vallitsevat käsitykset tiedosta ja totuudesta ovat osittain valtaintressien määräämiä, niitä voidaan käyttää manipuloimaan ihmisiä. Sen sijaan että tieto auttaisi kritisemaan vääristynyttä vallankäyttöä, siitä voi tulla sen kaikkein tehokkaimpia välineitä" (Puolimatka 1999: 299). Hänen mukaansa tämä osoittaa, että tiedon ja vallan välillä on *läheinen* suhde. Tiedon tuottaminen tapahtuu *osittain* vallan ehdoilla, koska tiedeyhteisöt koostuvat ihmisistä ja heidän välisistä sosiaalisista suhteistaan. (Emt.: 299, kurs. SL) Hän kiteyttää argumenttinsa lopuksi siten, että "vapautus 'totuuden' nimissä saattaa merkitä vain yhden valtajärjestelmän korvaamista toisella. Se ei välttämättä edistä aitoa totuutta ja vapautta, vaan pelkästään sitä, että totuus ja vapaus saavat uuden merkityksen uuden vallan kehikossa. Vallankäytön naamioiden paljastaminen saattaa horjuttaa valtaa, mutta tämä ei sinänsä välttämättä edistä uuden, vakaan ja aidon elämänmuodon kehittymistä" (1999: 300).

Tästä on helposti huomattavissa, että Puolimatka tulkitsee Foucault'ta myöskin samalla tavalla kuin Aronowitz ja Giroux. Foucault'n avulla voidaan "paljastaa" valtaa käyttävät ja totuutta manipuloivat *tahot*. Jos Foucault'n teeseihin lisätään sanat "osittain" ja "läheinen", muuttavat ne oleellisesti merkityssisältöään. Hän jatkaakin heti perään, että "ei ole mahdollista kokonaan luopua aidon totuuden käsitteestä. Ei ole mahdollista puhua harhakäsityksistä olettamatta totuuden käsitettä. Vallan tuottama 'totuus' on myös samalla vallan tapa verhota itsensä ja naamioitua, ja siinä mielessä se on epätotuutta. Heti kun 'totuudesta' aletaan puhua tuotettuna ja muokattuna, se ymmärretään lainausmerkeissä. Tämä tekee mahdolliseksi puhua totuudesta ilman lainausmerkkejä. Aitoa totuutta ovat esimerkiksi väitteet, jotka paljastavat sen, miten valta naamioituu 'totuuden' taakse" (Emt.: 300). Puolimatkan mukaan tämä johtuu ensisijaisesti siitä, että vapauden ja yksilöllisen identiteetin käsitteet edellyttävät objektiivisen merkitysnäkökentän, jota ilman ihmisen on vaikea arvioida halujaan ja tunteitaan. (Emt.: 301.) Hän korostaa myöskin (1997a: 475) että "ilman ymmärrystä objektiivisista arvoista, yksilön motivaatio köyhtyy. Tämä johtuu siitä, että objektiivinen moraalinen tyhjiö ei motivoi".



Rauno Huttunen on (1999: 102) kritisoinut Puolimatkan käsitystä uskonnonopetuksen ei-indoktrinatiivisuudesta seuraavasti: "Puolimatka yrittää kasvatustilfilosofiassaan yllä pitää kahta toisilleen vastakkaista pyrkimystä: indoktrinatiivisen opetuksen kieltoa ja uskonnon opetuksen puolustusta. Mutta kumpaakin ei voi saada." Mielestäni tämä argumentti pätee myöskin Puolimatkan tapaan lukea Foucault'ta. Ei voi saada sekä Foucault'n käsitystä vallasta että tahoja, jotka yrittävät peittää aidon totuuden. Ei voi saada sekä Foucault'n ontologiaa että objektiivisia arvoja. Kahta ei voi saada: realistista totuuskäsitystä ja Foucault'ta auktoriteetiksi. Puolimatka tekee juuri sellaista "rikkomista" ja "uudelleen muotoilua", mitä Sari Husa peräänkuulutti aikaisemmin.

## **9. Epilogi. Valtaverkostokasvatus; foucault'lainen kasvatusfilosofia**

Tässä vaiheessa on aika suorittaa yhteenveto. Olen pyrkinyt tässä työssä jatkuvasti keskustelemaan Foucault'n tekstien ja häntä hyödyntäneiden filosofien kanssa, joten minulla ei varsinaisesti ole mitään oleellisesti uutta sanottavaa. Kysymyksenäni siis on ollut, miltä kasvatus näyttää foucault'laisesta perspektiivistä katsottuna.

Kritisoin työni aluksi Tuija Pulkista (1998) tieteenfilosofisesta väljyydestä suhteessa Foucault'n myöhäiskauteen. Vastustin vallan käsittämistä yleisenä tuottavana voimana ja osoitin sen ilmenevän suhteiden kautta (Esim. Foucault 1980a, 1988c, 1997b). Kasvatus on tässä kontekstissa aina valtasuhde. Tämä suhde puolestaan esiintyy ainoastaan määrätysssä tilanteessa olevan valtaverkoston sisällä (Esim. Foucault 1980a, 1980d, 19881, 1997a, 2000Aa). Tässä suhteessa käytetty diskurssi on konstruoitu historiassa ja diskurssin käyttämällä käsitteillä ja kategorioilla ei ole symbolisesta järjestelmästä riippumatonta eksistenssiä todellisuudessa (Esim. Foucault 1980, 1988b, 2000Aa) Kasvatuksellinen valtasuhde on muuntuva, käännettävissä oleva ja labiili (Foucault 1997b). Nämä suhteet eivät ole isomorfisia (Foucault 1998Aa). Tiivistäen tämä tarkoittaa sitä, että valtasuhteet ovat suhteellisia ja tilannesidonnaisia. Vastustin myöskin ajatusta siitä, että Foucault'n valtakäsityksen voisi määritellä esimerkiksi siten kuin Olssen (1999) on tehnyt. Perustelin tämän sillä, että Foucault ilmoittaa (1980c, 1988a) halunneensa muuttaa painotusta ja perspektiiviä. Se että laajentaa jo olemassa olevaa, tai katsoo vanhaa asiaa uudesta perspektiivistä, on eri asia kuin kieltäminen ja kumoaminen. En myöskään löytänyt Foucault'n diskurssista sanoja, jotka olisivat "lyöneet vallan ontologian lukkoon".

Nähdäkseni Foucault'n valtakäsityksessä on vahvasti kaksi eri ulottuvuutta. Ensimmäiseksi on ontologinen tosiasiallisuus, jossa subjektit ovat väistämättä kontingentin sosiaalis-historiallisen viitekehyksen konstituoimia. Ei ole olemassa viitekehystä, joka ei olisi muutoksessa, joten eri ajankohtina ilmeneviä viitekehysä ei voi analogisoida. (Esim. Foucault 1997e, 1998Aa.) Kulloisestakin viitekehuksesta ja siinä olevista totuusdiskursseista voidaan mielestäni käyttää metaforaa valtaverkko.

Tämän yleisen ontologian sisällä on kuitenkin diskursiivinen ja reflektiivinen tosiasiallisuus, jossa vallan tuottamat käytännöt, käsitteet ja kategoriat voidaan suhteuttaa toisiinsa vaihtelevasti ja moniulotteisesti. Foucault'lainen ontologia on samantyyppistä kuin kieli: vaikka sanoja on vain rajattu määrä, on viitekehyksiä joissa sanat voivat esiintyä lähes äärettömästi. Foucault'n subjektipositio, resistanssi ja kritiikki viittaavat lukuisiin suhdekombinaatioihin ja viitekehysten sisäiseen ajatuksen lentoon. ( Katso luvut kuusi ja seitsemän tässä työssä.) Nähdäkseni Martin Kusch ei voisi olla enempää oikeassa kirjoittaessaan (1993: 178) Foucault'n arvostelijoiden sortumisesta kompositoriseen virhepäätelmään. Tämä tarkoittaa B:n johtamista A:sta: (A) Kaikkina aikoina kaikkiin yhteiskunnan osiin pätee: on olemassa jonkinlaisia valtasuhteita tai valtamekanismeja. (B) Tietyt, *yhdet ja samat* valtasuhteet ja valtamekanismit vallitsevat kaikkina aikoina ja kaikissa yhteiskunnan osissa.

Pedagoginen kausaliteetti ei ala silloin kun alkaa kasvattaminen. Taustalla on aina historia ja kasvattajan paikka valtaverkostossa. Pedagogiikat ovat totuusdiskursseja, jotka yleistettyinä ovat tuomittuja epäonnistumaan. Ei ole mahdollista muodostaa kasvatusta ja oppimista koskevia universalisoivia väitteitä. Aina kun suhteessa olevat ihmiset vaihtuvat, vaihtuu myöskin suhteessa käytetyn diskurssin merkitysisältö. Valtasuhteiden tilannesidonnaisuus yhdistettynä resistanssiin tuottaa sen, että toiminnan lopputulosta ei ole mahdollista ennustaa. Intentionaalisuus ja pedagoginen kausaliteetti ovat väistämättä valtaverkoston sisäisiä, joten kasvatuksellinen suhde ei ala kasvattajan ryhtyessä toimintaan. Viitekehys ja totuusdiskurssit, joiden sisällä kasvattaja on, konstituovat kasvattamista. (Näistä teemoista esim. Foucault 1998a, Kusch 1993, Dreyfus ja Rabinow 1983.) Valtasuhteiden vaihtelevuus viittaa myöskin tarpeeseen vaihtelevasta didaktiikasta. Ihmiset representoivat opetusta vaihtelevasti, joten tietty didaktiikka ei voi palvella kaikkia. Sama pätee niihin pedagogiikkoihin, jotka universalisoivat kasvatukselliset lauseensa.

Valtasuhteiden analyysissä on mielekästä kysyä, mitä strategisia asemia toiminnalla ja diskurssilla pyritään saavuttamaan (Esim. Foucault 1997a, 1998b, 2000Aa, Cooper 1983.) Esimerkiksi voisi ottaa lastensuojelussa käytetyn vallan. Lastensuojelussa tiivistyy selkeästi useita Foucault'n filosofiassa olevia elementtejä. Lapset on otettu huostaan, ja he ovat monimutkaisen valtaverkoston piirissä. Sosiaalihuolto, vanhemmat,

psykologit, hoitajat jne. representoivat kunkin lapsen omien totuusdiskurssiensa kautta. Lastenkodin sisäinen mikrovalta on systemaattista. Lasten käytös dokumentoidaan ympärivuorokautisesti, heistä on ammattilaisten lausunnot ja heidän liikkeitään lastenkodin sisällä kontrolloidaan.

Lastensuojelussa käytetyn vallan funktio on kuitenkin mielekäs. Se strateginen asema, joka vallalla pyritään saavuttamaan on hyvin perusteltu. Kaiken taustalla on lapsen terveyden turvaaminen. Jos tätä valtaa vastustaisi, joutuisi samalla hyväksymään vanhempien oikeuden lastensa pahoinpitelyyn, heitteillejättöön ja jopa tappamiseen. Lastenkodin sisäisen mikrovallan pääasiallinen funktio on estää lapsia vahingoittamasta itseään tai toisiaan. Kyseessä on harkittu strategia, jonka vastustaminen on mahdollista, mutta epämielikästä. Valtaa ja diskursseja käytetään aina strategisesti, mutta ei ole olemassa Foucault'ta, joka vaatisi jonkin määrätyn diskurssipesäkkeen poistamista. Nähdäkseni relativismiin on jo käsitteensä puolesta sisäänrakennettu, että mitään (tietty mikrovalta, tietty totuustulkinta jne.) ei voi vastustaa *sinänsä*.

Kaiken toiminnan taustalla on yksilöön kohdistetut totuusdiskurssit. Tämä pro gradu on mahdollistunut tietyssä sosiaalis-historiallisessa viitekehyksessä ja tiettyjen lähteiden kautta. Tämä teksti ei alkanut silloin kun aloin kirjoittamaan. Teksti ei ole minun tuotokseni, koska ei ole olemassa Sami Luotoa, joka ei olisi valtaverkoston konstituoinut. Tutkintovaatimukset, tieteelliselle diskurssille asetetut vaatimukset ja vallitsevat paradigmat ovat määrittäneet tätä työtä. On täysin sattumanvaraista, että en esimerkiksi ole ollut loogis-empiristisen paradigman ympäröimä. Voin olla kiinnostunut Foucault'sta vain viitekehyksessä, jossa Foucault on jo olemassa. Olen reflektoinut näitä totuusdiskursseja ja kokenut ne itselleni strategisesti mielekkäiksi.

Sama pätee opettamiseen. Opettajaa konstituoi se totuusdiskurssi, joka häneen on opettajankoulutuksessa suunnattu. Ne pedagogiset ja didaktiset lauseet, jotka vallitsevat tällä hetkellä, eivät ole riippumaton totuus kasvattamisesta. Esimerkiksi käsitys siitä mitä voi opettaa, on historiallisesti sattumanvaraista. Antiikissa ajateltiin, että ihmiselle voi opettaa hyveitä. Mielestäni Jennifer M. Goren (1993) ehdotus opettajuuden totuusdiskurssien eksplikoimisesta on mitä järkevin. Sen sijaan, että opettaja pyrkisi oman totuusdiskurssinsa kautta ehkäisemään indoktrinaatiota ja mikrovaltaa Husan

(1999) tapaan, opettaja voisi kertoa mitä indoktrinaatio tarkoittaa, millä tavoilla sen voi määritellä ja mitä on mikrovalta Foucault'n filosofiassa. Tällä tavalla voisi yhdistää subjektiposition sisäisen teeman reflektion ja totuusdiskurssien suhteesta yleisempään foucault'laiseen totuusdiskurssiin. Foucault'lainen kasvatustilasto ei esittelisi valtateoriaa totuutena. Se esittelisi teorian ja antaisi subjektille mahdollisuuden olla samaa mieltä, *jos hän niin haluaa*. (vrt. Foucault 1988f: 329.)

Jos ajatus siitä, että filosofia on sen reflektioimista mikä on meidän suhteemme totuuteen (Foucault 1998f) yhdistetään ajatukseen siitä, että meidän tulisi luoda uusia suhteellisia oikeuksia, jotka mahdollistavat kaikkien mahdollisten suhteiden esiintymisen (Foucault 1997d), on mielestäni johdonmukaista päätellä seuraavasti: Viitekehyksessä olevat valtasuhteet tulee esitellä yhtä monimuotoisina kuin Foucault'n omassa teoriassa. Ei ole objektiivisesti oikeaa tapaa olla parisuhteessa tai yhteiskunnan jäsenenä. Olen täysin samaa mieltä kuin Rauno Huttunen, jonka mukaan "opetuksen täytyy avata maailmoja eikä sulkea niitä" (Huttunen 1999: 102). Foucault'n filosofia on tietenkin vain yksi totuusdiskurssi muiden joukossa, mutta olisi yhden maailman sulkeminen, mikäli oppilaan ei annettaisi reflektoida omaa käsitystään sen premisseistä ja johtopäätöksistä. Mielestäni genealoginen tieteenfilosofia on demokratiaa lisäävä, koska se tarjoaa välineitä itsestäänselvyyksien ja oletusten kriittiseen kyseenalaistamiseen. Tämä tarkoitti Foucault'n (1997d) mukaan sitä, että yksilöllä tulisi olla mahdollisuus luoda uusia suhteellisia mahdollisuuksia genealogisen analyysin paljastamaan tyhjään tilaan.

Foucault'lainen filosofia viittaa oppiaineiden genealologiaan ja todellisuuden narratiiviseen rakentamiseen. Nämä olivat teemoja, joita työssäni edustivat Neil Postman (1995), Jerome Bruner (1998) ja David E. Cooper (1983). Käytännössä tämä tarkoittaisi historian integroimista oppiaineisiin. Tulisi siis esitellä se prosessi, jonka kautta ollaan päädytty siihen käsitykseen, missä kulloinkin ollaan. Sanojen syntyhistoria tulisi esitellä ja kertoa sanojen merkityksen vaihtelevuudesta. Voitaisiin esimerkiksi analysoida eri kulttuurien nimeämiä asioita, kuoleman merkityssisällön vaihtelevuutta ja diskurssin strategista ulottuvuutta. Oleellista ei ole itse sana, vaan se mitä puhuja sanalla *tarkoittaa*. Frank Pignatelli on (1993) huomauttanut tähän liittyen, että opettajan ei tulisi pitäytyä kysymyksessä "Onko se totta", vaan tuoda myös julkiset kysymykset "Kuka haluaa, että se on totta?" ja "Mitä siitä seuraa, että sanomme tämän olevan totta ja tuon

ei?" Kielen analysoinnissa korostuisi myöskin sanojen metaforinen ulottuvuus. Tieteiden tulosten lisäksi kerrottaisiin myöskin siitä prosessista, joka on mahdollistanut tieteen tuloksen. Kuten Postman (1995) huomautti, ovat faktat ja totuudet vaihdelleet, riippuen niistä olosuhteista, joissa faktoja kuvailtiin ja totuuksia formuloitiin.

Foucault'n filosofia viittaa myöskin vahvasti narratiivisten taitojen opettamiseen. Jos "itse" on tarinassa seikkaileva "Sherlock Holmes" siten kuin Denet (1999) sen käsitti, tulee tämän tarinan rakentamiselle antaa välineitä. Tämä tarkoittaisi sitä, että kasvatuksen kohteiden omaelämäkerrallisia taitoja kannustettaisiin ja autettaisiin. Narraatio on loogisuuden rakentamista epäloogisuudesta, ja juuri siksi punaisen langan tarjoaminen on tärkeää. Kyky kertoa oma elämäntarina on identiteetin ehto. Tämä saattaa tuntua triviaalilta, mutta esimerkiksi lastensuojelun piirissä on paljon lapsia, joilla ei ole muistissaan omaa elämäntarinaa. Kielen opetus korostuu foucault'laisessa kasvatustilanteissa laajemminkin, koska diskursiivinen viitekehys kasvaa jokaisen uuden sanan myötä.

Työssäni esitelty performatiivinen ajattelu tarjoaa myöskin välineitä kasvatuksen uudistamiseksi. Siitä, että laitan näkemäni ihmisen johonkin kategoriaan, ei seuraa välttämättä yhtään mitään. Voi olla, että kategoriassa "nainen" oleva yksilö on psykologisesti mies. Foucault on oman subjektionsa sisällä kuitenkin paljon optimistisempi kuin performatiivinen argumentti "heteroseksuaalisesta hegemoniasta" antaa ymmärtää. Foucault'n filosofian sisällä on täysin johdonmukaista reflektoida esimerkiksi "perinteinen" naisen rooli itseä miellyttäväksi. Mielestäni Foucault'n filosofiasta ei voi johtaa, että hegemoniaan identifioituvat ovat väistämättä indoktrinoituja. Tässä yhteydessä on hyvä muistuttaa, että en kyennyt ottamaan kantaa siihen, mikä on diskursiivista väkivaltaa sosiaalis-seksuaalisiin dispoitioihinsa kokevien lasten ja tuottavan vallan suhde.

Siteerasin tässä työssä Tapio Puolimatkaa, jonka mielestä "kasvattajan ei tarvitse valita mielivaltaisen vallan käytön ja auktoriteetista luopumisen välillä" (Puolimatka 1999: 272). En kyennyt Puolimatkan teoksesta selvittämään, mikä on se premissiketju, jonka kautta tällainen *joko/tai* valinta täytyy suorittaa. Foucault'n filosofia ei tällaiseen anna aihetta. Foucault'n kritiikissä analysoidaan ja kyseenalaistetaan tilanteet

tapauskohtaisesti. Siitä, että kriteerit ovat ihmisen maailmaan laittamia ei seuraa, että niistä tarvitsisi luopua. Itse en usko "objektiiviseen merkitysnäkökenttään", mutta opetan lapsille kiusaamisen olevan aina ja kaikkialla väärin. Foucault'n viitekehysrelativismista ei seuraa, että viitekehysten sisällä ei voi ottaa kantaa. Foucault'n etiikka perustui olemisen estetiikkaan ja siihen, että valtasuhteen osapuolet ottivat toistensa nautinnon huomioon. Tässä etiikassa ketään ei pakoteta tai normiteta toimimaan tietyllä tavalla. Kasvatuksen kohteille tehdään kuitenkin selväksi, että tietyt toimintamallit antavat muille ihmisille muiston kauniista olemisesta. Kääntäen tämän voisi sanoa siten, että tietyt etiikan muodot tuottavat yksilöstä kerrottavan tarinan, joka on ruma. Esimerkkinä voisi mielestäni olla esimerkiksi Foucault'n oma viittaus kategoriaan "nekrofiili" (Foucault 1997c). Nekrofiili ei ota huomioon toisen ihmisen nautintoa (joka on tässä yhteydessä omaisten mielentyyneys) ja hänestä takuuvarmasti kerrottaisiin rumaa tarinaa.

Tieteenfilosofisella tasolla pyrin työssäni osoittamaan, että sanan "valta" esiintyminen Foucault'n filosofiassa on harmoniassa hänen omien ontologisten ja epistemologisten väitteidensä kanssa. Jos kaikki on muutoksessa ja viitekehysidonnaista, pätee tämä myöskin valtaan. Erittelin hänen myöhäiskaudestaan genealogisen-, diskursiivisen- ja subjektiposition, jotka ovat käsitteen "valta" ympärillä olevat viitekehukset. Valta on myöskin nimi, jonka voin antaa asioille, joissa näen valtaa. Periaatteessa tämä on saman tyyppinen kategoria kuin "nainen"; kaikki nimeämäni naiset eivät välttämättä ole naisia ja kaikki näkemäni valta ei välttämättä ole valtaa. Kategoriaa "nainen" ei ole olemassa yksilökäsitteistä irrallaan ja valtaa esiintyy vain ja ainoastaan suhteissa. Mielestäni olisi absurdia vaatia Foucault'n valtakäsitykseltä stabiilitteettia ja muuttumattomuutta, koska tämä olisi ristiriitaista suhteessa hänen konstruktivismiinsa ja genealogiaansa. Foucault onkin todennut (1997a: 166) että "samana pysyminen on todella pitkästyttävää".

Mielestäni Foucault'ta auktoriteettinaan käyttävien filosofien perusongelmana on perehtymättömyys primäärilähteisiin. Foucault'n tapa käyttää sanoja kuten "valta", "strategia" ja "totuusdiskurssi" ei aukea, jos ne suodatetaan perinteisen liberaalin ja juridisen diskurssikehikon kautta. Minulla on sekundaarilähteitä lukiessa jatkuvasti sellainen tunne, että Foucault'n ontologiset ja tieteenfilosofiset lauseet tulkitaan jonkinlaiseksi "polittis-normatiiviseksi paljastuskirjaksi". Paradoksaalisesti tämä on

Foucault'n oman filosofian mukaista, koska diskursiivisen position yhtenä perusideana on, että ihmiset voivat määritellä "valta tuottaa" tyyppiset lauseet palvelemaan omia strategisia intressejään. Tämä ilmeni mielestäni selkeästi analysoidessani James Marshallin, Tapio Puolimatkan, Stanley Aronowitzin ja Henry A. Girouxin tekstejä. Kritiikkini ydin oli kuitenkin siinä, että mielestäni näissä lähteissä luodaan lukijalle sellainen kuva, että Foucault on ollut samaa mieltä kuin itse kirjoittaja. Tämä ei mielestäni pitänyt paikkaansa. Itselleni on mysteeri, miksi Foucault'n siteeraaminen on niin helppoa. Väittäisin, että useimmat tässä pro gradussa siteeratuista kasvatustilastoista eivät ottaisi Hegeliä samanlaiseksi auktoriteetiksi yhtä suppealla lähdeluettelolla.

Tähän loppuun on hyvä antaa Foucault'n (1997h: 131) lausua käsityksensä totuuden vapauttavasta luonteesta:

...jos tiedän totuuden tulen muuttumaan.

Tai sitten minut pelastetaan.

Tai sitten minä kuolen,

mutta se on minulle ihan se ja sama.

*(nauraa)*



**Lähteet:**

Allison, Henry E. (1990). *Kant's theory of freedom*. Cambridge University Press, New York, USA.

Anttonen, Saila (1998). *Valta, moraalit ja yhteiskunnallis-historiallinen oppiminen*. Tampereen yliopisto, Vammalan Kirjapaino OY, Vammala.

Aronowitz, Stanley ja Giroux, Henry A. (1987). *Education under siege*. Routledge & Kegan Paul Ltd, London, England.

Aronowitz, Stanley ja Giroux, Henry A. (1991). *Postmodernism in education*. University of Minnesota Press, Minneapolis, USA

Giroux, Henry A. (1989). "Schooling as a Form of Cultural Politics: Toward a Pedagogy of and for Difference". Teoksessa Giroux ja McLaren (toim.), *Critical Pedagogy, the State and Cultural Struggle*. State University of New York Press, New York, USA, s. 125-151.

Benn, Stanley I. (1988). *A theory of freedom*. Cambridge University Press, USA.

Braidotti, Rosi (1994). *Nomadic Subjects*. Routledge, New York, USA.

Bruner, Jerome (1998). *The Culture of Education*. Harvard University Press, USA.

Butler, Judith (1990). *Gender Trouble*. Routledge, New York, USA.

Butler, Judith (1995). "Haluttu ruumis". Teoksessa Rossi, Maija-Leena (toim.), *Kuva ja Vastakuva*. Gaudeamus, Tampere, s. 262-281.

Dearden, R.F. (1974). "*Autonomy and Education*". Teoksessa Dearden, Hirst and Peters (toim.), *Education and the Development of Reason*. Routledge and Kegan Paul, London, s.448-465.

Dennet, Daniel C. (1999). *Tietoisuuden Selitys*. Art House, Jyväskylä.

Cooper, David E (1983). *Authenticity and learning; Nietzsche's educational philosophy*. Routledge and Kegan Paul, London, Great Britain.

Dreyfus, Herbert and Rabinow, Paul (1982). *Michel Foucault; beyond structuralism and hermeneutics*. Harvester Press Limited, Great Britain.

Dupuis, Adrian M. and Gordon, Robin, L (1997). *Philosophy of Education in Historical Perspective*. University Press of America, New York, USA.

Dworkin, Gerald (1989). *The theory and practice of autonomy*. Cambridge University Press, New York, USA.

Foucault, Michel (1980). *Tarkkailla ja rangaista*. Otava, Helsinki

Foucault, Michel (1980a). "*Two Lectures*". Teoksessa Gordon, Colin (toim.), *Power/Knowledge*. The Harvester press limited, Sussex, Great Britain, s. 78-108.

Foucault, Michel (1980b). "*The confession of the flesh*". Teoksessa Gordon, Colin (toim.), *Power/Knowledge*. The Harvester press limited, Sussex, Great Britain, s. 194-228.

Foucault, Michel (1980c). "*The history of sexuality*". Teoksessa Gordon, Colin (toim.), *Power/Knowledge*. The Harvester press limited, Sussex, Great Britain, s. 183-193.

Foucault, Michel (1980d). "*The eye of power*". Teoksessa Gordon, Colin (toim.), *Power/Knowledge*, The Harvester Press, Sussex, Great Britain, s. 146-165.

Foucault, Michel (1980e). "*Truth and Power*". Teoksessa Gordon, Colin (toim.) Power/Knowledge. The Harvester Press, Sussex, Great Britain, s. 109-133.

Foucault, Michel (1982). "*The Subject and Power*". Teoksessa Dreyfus, Herbert ja Rabinow, Paul (toim.), Michel Foucault; Beyond Structuralism and Hermeneutics. Harvester Press Limited, Hertfordshire, Great Britain, s. 208-226.

Foucault, Michel (1988). *Politics, Philosophy, Culture: interviews and other writings 1977-1984*. Kritzman, Lawrence D. (toim.), Routledge, Chapman & Hall Inc., New York, USA

Foucault, Michel (1988a). "*Power and Sex*". Teoksessa Kritzman, Lawrence D. (toim.). Politics, Philosophy, Culture. Chapman & Hall Inc., New York, USA, s. 110-124.

Foucault, Michel (1988b). "*On Power*". Teoksessa Kritzman, Lawrence D. (toim.), Politics, Philosophy, Culture. Chapman & Hall Inc., New York, USA, s. 96-109.

Foucault, Michel (1988c). "*Politics and Reason*" Teoksessa Kritzman, Lawrence D. (toim.), Politics, Philosophy, Culture. Chapman & Hall Inc., New York, USA, s. 57-85.

Foucault, Michel (1988d). "*Critical theory/Intellectual history*". Teoksessa Kritzman, Lawrence D. (toim.), Politics, Philosophy, Culture. Chapman & Hall Inc., New York, USA, s. 17-46.

Foucault, Michel (1988e). "*The art of telling truth*". Teoksessa Kritzman, Lawrence D. (toim.), Politics, Philosophy, Culture. Chapman & Hall Inc., New York, USA, s. 86-95.

Foucault, Michel (1988f). "*The masked philosopher*". Teoksessa Kritzman, Lawrence D. (toim.), Politics, Philosophy, Culture. Chapman and Hall Inc., New York, USA, s. 323-330.

Foucault, Michel (1997). *Ethics, subjectivity and truth. Essential works of Foucault 1954-1984. Volume 1*. Rabinow, Paul (toim.), Penguin Books, London, England.

Foucault, Michel (1997a). "*Sex, Power, and the politics of identity*". Teoksessa Rabinow, Paul (toim.), *Ethics, Subjectivity and Truth*. London, England, s. 163-173.

Foucault, Michel (1997b). "*The ethics of the concern of the self as a practice of freedom*". Teoksessa Rabinow, Paul (toim.), *Ethics, Subjectivity and Truth*, s. 281-301.

Foucault, Michel (1997c). "*Sexual choice, sexual act*". Teoksessa Rabinow, Paul (toim.) *Ethics, Subjectivity and Truth*, s. 141-156.

Foucault, Michel (1997d). "*The social triumph of the sexual will*". Teoksessa Rabinow, Paul (toim.), *Ethics, Subjectivity and Truth*, s. 157-162.

Foucault, Michel (1997e). "*On the genealogy of ethics: an interview of work in progress*". Teoksessa Rabinow, Paul (toim.), *Ethics, Subjectivity and Truth*, s. 253-280.

Foucault, Michel (1997f). "*Polemics, politics, and problematizations: an interview with Michel Foucault*". Teoksessa Rabinow, Paul (toim.), *Ethics, Subjectivity and Truth*, s. 253-280.

Foucault, Michel (1997g). "*Technologies of self*". Teoksessa Rabinow, Paul (toim.), *Ethics, Subjectivity and Truth*, s. 223-251.

Foucault; Michel (1997h). "*Michel Foucault: an interview by Stephen Riggins*". Teoksessa Rabinow, Paul (toim.), *Ethics, subjectivity and truth*, s. 121-133.

Foucault, Michel (1997i): "*Sexuality and Solitude*". Teoksessa Rabinow, Paul (toim.), *Ethics, Subjectivity and truth*, s. 175-184.

Foucault, Michel (1997j). "*Hermeneutics of the Subject*". Teoksessa Rabinow, Paul (toim.), *Ethics, Subjectivity and Truth*, s. 93-105.

- Foucault, Michel (1997k). "*Self Writing*". Teoksessa Rabinow, Paul (toim.), *Ethics, Subjectivity and Truth*, s. 207-222.
- Foucault, Michel (1998a). Vol.1: '*Tiedontahto*'. Teoksessa Foucault, Michel: *Seksuaalisuuden historia*. Gaudeamus, Tampere, s.11-114.
- Foucault, Michel (1998b). Vol 2: '*Nautintojen käyttö*'. Teoksessa Foucault, Michel: *Seksuaalisuuden historia*. Gaudeamus, Tampere, s.116-281.
- Foucault Michel (1998c). Vol 3: '*Huoli itsestä*'. Teoksessa Foucault, Michel: *Seksuaalisuuden historia*. Gaudeamus, Tampere, s.283-448.
- Foucault, Michel (1998A). *Aesthetics, method, and epistemology. Essential works of Michel Foucault 1954-1984. Volume 2*. Faubion, James (toim. 1998), Penguin Books, England.
- Foucault, Michel (1998Aa). "*Structuralism and poststructuralism*". Teoksessa Faubion, James (toim. 1998), *Aesthetics, method, and epistemology*, s. 433-463.
- Foucault, Michel (1998Ab). "*The four horsemen of the apocalypse, and the everyday worms*". Teoksessa Faubion, James (toim. 1998). *Aesthetics, method and epistemology*, s. 233-234.
- Foucault, Michel (1998Ac). "*Nietzsche, genealogy, history*". Teoksessa Faubion, James (toim. 1998), *Aesthetics, method and epistemology*, s. 369-389.
- Foucault, Michel (2000). *Tarkkailla ja Rangaista*. Otava, Keuruu.
- Foucault, Michel (2000A). *Power*. Essential works of Michel Foucault 1954-1984. Volume 3. Faubion, James D. (toim. 2000). New Press, New York.
- Foucault, Michel (2000Aa). "*Truth and juridical forms*". Teoksessa Faubion, James D. (toim. 2000), *Power*, s. 1-87.

Foucault, Michel (2000Ab). "*The subject and power*". Teoksessa Faubion, James (toim. 2000), Power, s. 326-348.

Foucault, Michel (2000Ac). "*Interview with Michel Foucault*" Teoksessa Faubion, James (toim. 2000), Power, s. 239-297.

Foucault, Michel (2000Ad). "*Space, knowledge, power*". Teoksessa Faubion, James (toim. 2000), Power, s. 349-364.

Foucault, Michel (2000Ae). "*So is it important to think*". Teoksessa Faubion, James (toim. 2000), Power, s. 454-458.

Foucault, Michel (2000Af). "*The political technology of individuals*". Teoksessa Faubion, James (toim. 2000), Power, s. 403-417.

Foucault, Michel (2000Ag). "*For an ethic of discomfort*". Teoksessa Faubion, James (toim. 2000), Power, s. 443-448.

Gore, Jennifer M. (1993). "*The Struggle for Pedagogies; Critical and Feminist Discourses as Regimes of Truth*". Routledge, New York, USA.

Gore, Jennifer M. (1998). "*Disciplining Bodies: On the Continuity of Power Relations in Pedagogy*". Teoksessa Popkewitz, Thomas S ja Brennan Marie (toim. 1998), Foucault's challenge: discourse, knowledge and power in education. Teacher's College Press, New York, USA, s. 231-251.

Harva, Urpo (1963). "*Systemaattinen kasvatustiede*". Otava, Helsinki.

Haynes, Felicity (1999). "*More Sexes Please?*". Educational Philosophy and Theory, Vol 31, No. 2, 1999 s.189-203.

Heather, Nick (1978). "*Radikaalipsykologia*". Weilin+Göös, Espoo 1978.

Helén, Ilpo (1998). "*Elämä seksuaalisuudessa*". Teoksessa Michel Foucault: "Seksuaalisuuden Historia". Gaudeamus, Tampere, s. 495-511.

Helsingin Sanomat (6.2.2001). *Kiinalaistransvestiitti pohtii, onko hänen käyntinsä viehkeää.*

Husa, Sari (1999). "*Michel Foucault; Mikrovalta, kasvatus ja normalisoiminen*". Teoksessa Anttola, Tapio (toim. 1999), Kasvatussosiologian teoreetikoita. Gaudeamus, Tampere, s. 58-80.

Huttunen, Rauno (1999). *Opettamisen filosofia ja kritiikki*. Jyväskylä University Printing House, Lievestuore.

Johannesson, Ingolfur (1998). "*Genealogy and Progressive Politics: Reflection on the Notion of Usefulness*". Teoksessa Pokewitz, T ja Brennan, M (toim.), Foucault's Challenge. Discourse, Knowledge and Power in Education. Teachers College Press, New York, s. 297-315.

Kohli, Wendy (1999). "*Performativity and Pedagogy: The Making of Educational Subjects*". *Studies in Philosophy and Education* 18: s. 319-326, 1999.

Kusch, Martin (1993). *Tiedon kentät ja kerrostumat*. Kustannus Pohjoinen, Oulu.

Mackenzie, Jim (1998). "*The philosophy of the subject: back to the future*". *Educational Philosophy and Theory*, Vol 30, No. 2, 1998.

Marshall, James (1995). "*Michel Foucault: Governmentality and Liberal Education*." *Studies in Philosophy and Education* 14: s.23-34, 1995.

Marshall, James (1996). *Michel Foucault: Personal Autonomy and Education*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

- Marshall, James (1996a). "*The Autonomus Chooser and the "Reforms" in Education*". *Studies in Philosophy and Education* 15: s. 89-96, 1996.
- Marshall, James (1997). "*Michel Foucault: problematising the individual and constituting 'the self'*". *Educational Philosophy and Theory* 29: s. 32-49, 1997.
- Marshall, James (1999). "*Performativity: Lyotard and Foucault Through Searle and Austin*". *Studies in Philosophy and Education* 18: s. 309-317, 1999.
- Neill, A.S. (1968). *Summerhill: kasvatuksen uusi suunta*. Otava, Helsinki.
- Nuutinen, Pirjo (1994). *Lapsesta subjektiksi. Tutkimus vallasta ja kasvatuksesta*. Joensuun Yliopisto, Kasvatustieteellisiä julkaisuja 18, Joensuu.
- Ojakangas, Mika (1997). *Lapsuus ja auktoriteetti. Pedagogisen vallan historia Snellmanista Koskenniemeen*. Tutkijaliitto, Helsinki.
- Olssen, Mark (1999). *Michel Foucault: materialism and education*. Bergin and Garvey, Westport.
- Pignatelli, Frank (1993). "*What Can I Do? Foucault on Freedom and the Question of Teacher Agency*". *Educational Theory* Fall 1993. Internet lähde osoitteessa: [http://www.ed.uiuc.edu/EPS/Educational-Theory/Contents/43\\_4\\_Pignatelli.html](http://www.ed.uiuc.edu/EPS/Educational-Theory/Contents/43_4_Pignatelli.html)
- Popkewitz, Thomas and Brennan, Marie (toim. 1998). *Foucault's challenge. Discourse, knowledge and power in education*. Teacher's college press, New York.
- Postman, Neil (1995). *The End of Education*. Alfred A. Knopf Inc, New York.
- Pulkkinen, Tuija (1998). *Postmoderni politiikan filosofia*. Gaudeamus, Tampere.
- Puolimatka, Tapio (1997). *Opetusta vai indoktrinaatiota*. Kirjayhtymä OY, Tampere.



Puolimatka Tapio (1997a). "*The Problem of Democratic Values Education*". Journal of Philosophy of Education, Vol. 31, No. 3: s. 461-477, 1997.

Puolimatka, Tapio (1999). *Kasvatuksen mahdollisuudet ja rajat*. Kirjayhtymä OY, Tampere.

Pyysiäinen, Ilkka (1997). *Jumalan selitys kognitiivisena kategoriana*. Otava, Helsinki

Sheridan, Alan (1981). *Michel Foucault: The Will to Truth*. Tavistock Publications, New York.

Spargo, Tamsin (1999). *Foucault and Queer Theory*. Icon Books, UK.

Taylor, Charles (1985). *Philosophy and Human Sciences; Philosophical Papers 2*. Cambridge University Press, Cambridge, England.

Taylor, Charles (1994). *Autenttisuuden etiikka*. Gaudeamus, Tampere.

Usher Robin and Edwards, Richards (1994). *Postmodernism and Education*. Routledge, London.

Wain, Kenneth (1996). "*Foucault, Education, the Self and Modernity*". Journal of Philosophy of Education, Vol. 30, No. 3: s. 345-359, 1996.