

GENEALOGIA HISTORIAALLISENA ONTOLOGIANA: FOUCAULT’N SUHTEESTA NIETZSCHEEN JA HERMENEUTIikkaan

Valtteri Viljanen

Ranskalainen filosofi, historioitsija ja yhteiskuntateoreetikko Michel Foucault (1926–1984) on yksi ihmistieteiden nykykeskusteluihin eniten vaikuttaneista viime vuosisadan ajatteliijoista. Niin hänen historian-filosofiset linjauksensa kuin konkreettiset hulluutta, vankilajärjestelmää ja seksuaalisuutta koskevat tutkimuksensa ovat avanneet eri alojen tutkijoille runsaasti uusia näköaloja. Foucault’n filosofian lähestymistä vaikeuttaakin se, että hän oli lähes aina kiinnostunut jonkin tietyn konkreettisen ongelman – kuten vankilajärjestelmän tai ihmistieteiden synnyn – tutkimisesta, ja hänen muotoilemansa filosofiset käsitteet toimivat aina myös empiirisen tutkimuksen välineinä, joiden kautta hän lähestyi kulloistakin aihepiiriään. Foucault’n tuotannon katsotaan yleisesti jakautuvan kolmeen vaiheeseen: 1960-luvun ”arkeologiaan” (ennen kaikkea *Les mots et les choses* ja *L’archéologie du savoir*), 70-luvun ”genealogiaan” ja *Seksuaalisuuden historian* kahden viimeisen osan (1984) ”problematisointeihin” tai ”subjektiviteetin historiaan”. Juuri Foucault’n kyky löytää jatkuvasti uusia kysymyksenasetteluja on ollut keskeinen syy siihen, että hänet on koettu niin merkittävänä ajattelijana. Foucault ei kuitenkaan koskaan laatinut genealogiaa esittelevää yleistystä, ja siksi hänen näkemyksiään on etsittävä useista eri lähteistä. Genealo-

gian kauden kuuluisin teos on *Tarkkailla ja rangaista* (1975), ja sen ohella *Seksuaalisuuden historian* ensimmäinen osa (1976) edustaa genealogista tutkimusotetta selkeimmillään. Lyhyempiä artikkeleita ja haastatteluita sisältävä *Dits et écrits* -kokoelma antaa arvokasta lisävalaistusta moniin keskeisiin metodologisiin kysymyksiin; tärkeä teksti on erityisesti ”Nietzsche, genealogia, historia” vuodelta 1971.

Foucault’n genealogiaa voidaan luonnehtia *olemistamme konstituovien valta–tieto-verkoston määrittämien käytäntöjen historiallisen polveutumisen analyysiksi*.¹ Kysyn artikkelissani, miten Foucault’n genealogia määrittyy suhteessa Friedrich Nietzschen (1844–1900) ajatteluun ja hermeneuttiseen käsitykseen tulkinnasta. Tähän vastatakseni aloitan tarkastelemalla genealogian perusteita suhteessa Nietzschen perintöön, ja tässä yhteydessä nostan esiin myös ”perinteisen” historiankirjoituksen kritiikin. Tämän jälkeen käsittelen genealogian suhdetta tulkinnan teemaan, jolloin suhde Martin Heideggerin (1889–1976) jälkeiseen hermeneuttiseen tieteenfilosofiaan nousee keskeiseen asemaan. Samalla täsmentyy genealoginen käsitys historian tutkimuksen luonteesta. Tavoitteenani on siis muotoilla sellainen Nietzscheen ja hermeneutiikkaan suhteutettu tulkinta genealogiasta, jossa toisinaan hajanaisilta vaikuttavat teemat ainakin suurimmaksi osaksi löytäisivät paikkansa. Tätä kautta avautuu myös myöhäisen Foucault’n ajatus genealogiasta filosofian ja historian tutkimuksen välimaastossa sijaitsevana ”historiallisena ontologiana”.

Alkuperän etsimisen genealoginen kritiikki

Foucault puhuu kuuluisassa viimeiseksi jääneessä haastattelussaan ”perustavasta nietzscheläisyydestään” ja tunnustaa: ”[O]len yksinkertaisesti nietzscheläinen ja yritän siinä määrin kuin mahdollista – – nähdä Nietzschen tekstien avulla – –, mitä tietyllä tutkimusalueella voidaan tehdä.”² Nietzsche ei siis kiinnostanut Foucault’ta filosofianhistoriallisena tutkimuskohteena vaan ajattelijana, jonka kanssa työskennellä, ja hänen mukaansa oikea tapa kunnioittaa Nietzschen ajattelua on ”nimenomaan käyttää ja väännellä sitä, laittaa se vinkumaan ja kiljumaan. Niinpä ei ole alkuunkaan kiinnostavaa, sanovatko kommen-

taattorit, että joku on tai ei ole uskollinen Nietzschele”.³ Foucault ammentaa Nietzschen ajattelusta myös asennoituessaan poleemisesti perinteiseen historiankirjoitukseen; terävimmän tämä ilmenee hänen kritisoidessaan alkuperän etsimistä.

Foucault katsoi jo 1960-luvulla, että arkeologiassa on kyse toisiaan seuraavien diskurssien kartoittamisesta, ei alkuperän hakemisesta.⁴ Hän käsittelee tätä teemaa ”Nietzsche, genealogia, historia” -artikkelissaan erittelemällä erilaisia historiallisten ilmiöiden alkuperään viittaavia käsitteitä Nietzschen tuotannossa: ”Sellaiset termit kuin *Entstehung* ja *Herkunft* kirjaavat paljon paremmin genealogian todellisen kohteen kuin *Ursprung*.”⁵ Vaikka kaikki kolme käännetään usein yksioikoisesti ”alkuperäksi”, piilee niissä Foucault’n mukaan merkittäviä eroja: *Ursprungin* tutkiminen viittaa jonkin asian eksaktin olemuksen, sen pysyvän muodon ja identiteetin etsimiseen – ja koska asioilla ei genealogisesti tarkasteltuna pysyvää olemusta ole olemassakaan, on myös sellaisen etsimisestä luovuttava. *Herkunftin* eli polveutumisen tutkimisen Foucault puolestaan tulkitsee asioiden muotoutumisen kerrostuneisuuden ja alkujen moneuden kartoittamiseksi, joka säilyttää menneen sille ominaisessa hajaannuksessa. Hän on hyvinkin voinut saada oivalluksen ruumiin historiallisesta muuntuvuudesta juuri *Herkunftin* ajatuksesta, sillä hänen mukaansa kaikki ruumiiseen liittyvä kuuluu *Herkunftin* alueeseen: ”[T]ehtävänä on näyttää historian täysin leimaama ruumis ja ruumista raunioitava historia.”⁶ *Entstehungilla* eli ilmaantumisella Foucault puolestaan ymmärtää toisiaan vastustavien voimien astumista historian näyttämölle, jolla esitetään tulkintojen kautta vallattavien sääntöjärjestelmien taistelusta muodostuva näytelmä.⁷ *Entstehung* näyttää siis liittyvän siihen diskurssien ja vallan yhteenkietoutumiseen, jonka kartoittaminen sijoittuu myöhemmin *Tarkkailla ja rangaista* -teoksen ja *Seksuaalisuuden historian* ensimmäisen osan keskiöön.

Foucault moittii Nietzscheä seuraten ”traditionaalista” historiankirjoitusta sitoutumisesta alkujaan platonistiseen metafysiikkaan ja sen ylihistorialliseen näkökulmaan, jonka ansiosta historiasta uskotaan olevan löydettävissä keskeytymätöntä jatkuvuutta, tarkoituksellisuutta, välttämättömyyttä ja syviä merkityksiä.⁸ Genealogia polveutumisen ja ilmaantumisen analyysinä asettuu tätä vastaan: maailmassa, joka on ”myriadi toisiinsa sotkeutuneita tapahtumia”,⁹ on huomioitava histo-

riallisten ilmiöiden ainutkertainen sattumanvaraisuus ja epäjatkuvuus sekä suhtauduttava epäillen jokaiseen absoluuttiin ja vakioon.¹⁰ Hegeliläisyyden hylkäävä Foucault kritisoi voimakkaasti paitsi teleologista historiakäsitystä myös ”evolutiivista” tapaa nähdä kehitys edistyskään. Kaiken kaikkiaan genealogisen alkuperän kritiikin taustalla voidaan nähdä Nietzscheä omaksuttu antiessentialismi ja ajatus historiallisten ilmiöiden ”alhaisesta” alkuperästä, mikä ilmenee myöhemmin esimerkiksi siinä, ettei Foucault etsi vankilauudistuksen syntyä humanitaaristen arvojen voitosta vaan uusista ja aiempaa tehokkaammista vallan mekanismeista.¹¹ Yleisesti ottaen voidaan sanoa, että 1970-luvulle tultaessa Foucault huomioi aiempaa tarkemmin tutkittavien ilmiöiden olennaisen hajanaisuuden eikä halua systematisoida liikaa. Tämä ei kuitenkaan merkitse analyysistä luopumista vaan sen muuttumista yhä monisyisemmäksi: on huomioitava järjestyksen hajaantuneisuus, todellisuuden perustava moninaisuus.

Foucault pitää nykyisyyden ongelmia alkuperän etsimistä kiinnostavampana historian tutkimuksen lähtökohtana. Hän huomauttaa *Tarkkailla ja rangaista* -teoksen alkupuoella kirjoittavansa ”nykyhetken historiaa”¹² ja päättää kirjansa seuraavasti:

Tämä keskeinen ja keskitetty ihmiskunta on monimutkaisten valtasuhteiden seuraus ja väline, ja siinä ovat ruumiit ja voimat joutuneet moninaisten vapaudenriiston dispositiivien ja tämän strategian osina olevien diskurssien kohteiksi. Tässä ihmiskunnassa kantautuu nyt kuuluviin taistelun kumu.¹³

Hän lisää loppuviitteessä: ”Lopetan tähän kirjani, jonka olen tarkoittanut historialliseksi taustatutkimukseksi useille tutkielmille normalisointivallasta ja tiedon kertymisestä nyky-yhteiskunnassa.”¹⁴ Toisin sanoen Foucault lähtee siitä, mikä nykyhetkessä on sietämätöntä (esimerkiksi Ranskan vankilajärjestelmä 1970-luvulla), ja koska nykyisiä ilmiöitä ei voida ymmärtää tuntematta niiden menneisyyttä, on selvítettävä, kuinka sietämättömät käytännöt ovat historiallisesti syntyneet. Poleemisuudestaan huolimatta seuraavasta vuoden 1973 itseluonnehdinnasta käy havainnollisella tavalla ilmi foucault’lainen nykyisyyden painottaminen: ”Pidän itseäni journalistina sikäli, että minua kiinnostaa nykyhetki, se mitä ympärillämme tapahtuu, se mitä olemme, se mitä

maailmassa tapahtuu. – Nietzsche oli ensimmäinen filosofi-journalisti. Hän toi nykypäivän filosofian kentälle.”¹⁵ On oikein sanoa, että Foucault’lle totuus on strateginen ase nykyaisteluissa,¹⁶ sillä genealogisen katsannon mukaan todellisuuden järjestymisen tapahtuu nimenomaan lukemattomien taisteluiden kautta. Toisin ajattelemiseksi on kuitenkin tiedettävä, mitä on ollut, tunnettava historian kerrostumat ja ilmiöiden monisyinen polveutuminen.

Genealogian nietzscheläiset pohjustukset

Edellä esitellyn historiankirjoituksen genealogisen arvostelun jälkeen on syytä kysyä, millaisen käsitteistön kautta Foucault itse on valmis tekemään tutkimustaan. Myös hänen genealogian työkaluiksi hiomansa peruskäsitteet – valta, tieto ja ruumis – nousevat syvällisellä tavalla Nietzschen ajattelusta.

Vallan (*pouvoir*) käsitteellä on erittäin keskeinen asema genealogisessa tutkimusotteessa, ja Foucault kirjoittaa siitä useissa yhteyksissä. Hän toteaa jo vuonna 1971 Nietzscheä seuraten: ”Tapahtumaa ei tule ymmärtää päätöksenä, sopimuksena, hallintana tai taisteluna vaan voimasuhteiden kääntymisenä, vallan pakkoluovutuksena[.]”¹⁷ Foucault tarkasteli 1960-luvulla diskursiivisia käytäntöjä varsin autonomisina kielellisistä teoista muodostuvina sääntöjärjestelminä, joiden suhde muihin (eli ”ei-diskursiivisiin”) käytäntöihin jäi pitkälti selvittämättä. Siihen, että nimenomaan vallan käsite astui Foucault’lla diskurssien yhteiskunnallisten ehtojen tarkastelussa etualalle, vaikutti paitsi kevään 1968 yhteiskunnallinen kuohunta myös 1960- ja 70-lukujen yleinen ranskalainen Nietzsche-renessanssi.¹⁸ Foucault ei kuitenkaan koskaan halunnut muotoilla yleistä filosofista teoriaa vallasta eikä hyväksynyt valtaa metafyyssisenä periaatteena, joka olisi olemassa sellaisenaan.¹⁹ Foucault’ta ei kiinnostakaan niinkään se, *mitä* valta on, vaan *miten* se toimii historiassa: ”Valtaa on olemassa vain, kun sitä harjoitetaan[.]”²⁰ Toisin sanoen valtaa on vain ihmisten toimintaa säätelevissä konkreettisissa voimasuhteissa, eikä voida sanoa, mitä valta on näistä suhteista erillään. Tämä on eräs keskeisistä syistä siihen, että Foucault pitää konkreettis-

ten, toisinaan vähäpätöisiltäkin tuntuvien historiallisten tekijöiden tarkkaa analysoimista niin tärkeänä.

Vaikka Foucault'n voidaankin väittää suhtautuvan vallan käsitteeseen lähinnä historian tutkimusta jäsentävänä metodisena apuvälineenä ja vaikka hän kieltää vallan tapahtumien takana vaikuttavana kätkeytynä periaatteena, on hänen kuitenkin jollakin tavoin eksplikoitava, mitä hän vallalla ymmärtää. Foucault painottaa, ettei valtaa tule käsitellä ekonomistisen mallin mukaisesti oikeudeksi, joka voidaan omistaa: valta ei ole hyödyke, eikä sitä anneta, vaihdeta tai löydetä uudelleen, vaan sitä harjoitetaan.²¹ Vallan kohdalla onkin olennaista ymmärtää kaksi asiaa. Ensinnäkin: vaikka valta nähdään usein rajoittavana ja alistavana, Foucault painottaa voimakkaasti sen positiivista, *tuottavaa* luonnetta: ”Tosiasiallisesti valta tuottaa; se tuottaa todellisuutta eli kohdealueita ja totuuden rituaaleja.”²² Toiseksi: valta on nähtävä *voimasuhteiden verkostona*, joka muodostaa monimutkaisia strategisia muotoja, joiden kautta todellisuuden eri osa-alueiden (tieteellisten diskurssien, instituutioiden, hallinnollisten käytäntöjen jne.) väliset suhteet organisoituvat. Nämä vallan verkostot voivat järjestyä yhteiskunnissa lukumattomin eri tavoin. Esimerkiksi ne lääketieteelliset ja poliittiset vallankäytön muodot, joilla syntyvyyttä on säännöstelty, ovat tiedon ja vallan kenttiä, joiden kautta moderni seksuaalisuus konstituoituu.²³

Vaikkei Foucault'n käsitystä vallasta voida yksinkertaisesti samastaa Nietzschen vallantahdon (*Wille zur Macht*) käsitteeseen,²⁴ paljastaa lyhyt vertailu Nietzschen mielenkiintoisia seikkoja. Vallantahdolla on kiistämättä keskeinen asema myöhäisen Nietzschen ajattelussa, toteaahan hän esimerkiksi, että ”elämä on juuri vallantahtoa”.²⁵ Nietzschen muistiinpanoista löytyvät vallantahtoa koskevat kehittämät ovatkin tässä kohdin mielenkiintoista luettavaa, sillä Nietzschen mukaan vakioisella tavalla toisiaan seuraavissa ilmiöissä on kyse kahden tai useamman voiman välisestä valtasuhteesta: se mitä pidämme syynä ja vaikutuksena on itse asiassa valtakamppailua, joka johtaa voimien uuteen järjestykseen. Toisaalta ”oleminen” ja ”olio” ovat relaatiokäsitteitä, ja oliot ovat sikäli vain meidän keksimiämme fiktioita, että pohjimmiltaan on olemassa vain muiden dynaamisten voimakvanttien kanssa jännitteisessä suhteessa olevia voimakvantteja, joiden olemus konstituoituu voimasuhteiden kautta, niiden keskinäisestä vaikutuksesta – ”olemusta

sinänsä” niillä ei ole.²⁶ Näiden fragmenttien samankaltaisuus Foucault’n antiessentialismin ja vallan luonnehdintojen kanssa on niin ilmeinen, että hänen valta-analytiikkansa voidaan perustellusti väittää saaneen ratkaisevia teoreettisia vaikutteita Nietzsche’n vallantahtoa koskevasta ajattelusta.²⁷

Eräs Foucault’n ajattelulle leimallinen piirre on vallan ja tiedon liittäminen toisiinsa. Ymmärrän hänen tarkoittavan ”tiedolla” (*savoir*) sellaisia diskursseja, jotka otetaan tiettyinä aikana vakavasti, joiden katsotaan kertovan totuuden maailmasta.²⁸ Foucault ei hyväksy ajatusta vallan ja tiedon vastakkaisuudesta vaan näkee ne pikemminkin toistensa ehtoina: ”[V]alta myös tuottaa tietoa – valta ja tieto edellyttävät toinen toistaan; – ei ole olemassa valtasuhdetta, jolle ei muodostuisi sitä vastaavaa tietokenttää, eikä tietoa, joka ei edellyttäisi ja samalla muodostaisi valtasuhteita.”²⁹ Tässäkin Nietzsche toimii suunnannäyttäjänä: hän toteaa tiedon olevan vallantahdon työkalu ja filosofien totuudentahdon henkistä tahtoa valtaan.³⁰ Niinpä jo arkeologian ja genealogian kausien väliin sijoittuvassa *L’ordre du discours* -nimellä julkaistussa virkaanastujaisesityksessään Foucault viittaa diskursseihin liittyvään valtaan ja puhuu suoraan Nietzsche’ltä lainatusta ”totuudentahdon” (*volonté de vérité*) käsitteestä. Sillä hän tarkoittaa diskursseille ulkoista, sen valtaa säätelevää poissulkemisen järjestelmää, joka liittyy niin instituutioihin kuin tiedon yhteiskunnalliseen soveltamiseen: totuuden diskursseissa on pelissä lopulta valta ja halu.³¹ Béatrice Han on varmaankin oikeassa ehdottaessaan, että ajatus totuudentahdosta on antanut Foucault’lle tärkeän sysäyksen siirryttäessä diskursiivisten käytäntöjen tutkimuksesta kaikenlaisten käytäntöjen tutkimukseen, joka tapahtuu nimenomaan vallan termein.³² Myöhemmissä tutkimuksissaan Foucault on halunnut osoittaa, että vallan ja tiedon sidoksia on poikkeuksellisen vahva ja tarkasti organisoitunut modernissa länsimaaisessa elämänmuodossa.

Foucault ei siis halua palauttaa kaikkea pelkäksi vallaksi: yhtäältä valta on aina diskursiivista, toisaalta diskursiiviset käytännöt edellyttävät institutionaalisen perustan sekä yhteiskunnallisia käytäntöjä, joissa ne konkretisoituvat. Valta institutionalisoi ja ammatillistaa esimerkiksi yliopistoissa ja sairaaloissa tapahtuvan totuuden etsimisen, ja vallan vaikutukset kanavoituvat tiedon kautta: ihmisiä arvioidaan, luokitellaan ja

heidät määrätään tiettyyn elämän- ja kuolemantapaan totuutta tuottavien diskurssien määrittämällä tavalla. Foucault siis näkee myös vallan läpäisemän todellisuuden diskursiivisesti jäsentyneenä, ja häntä kiinnostavat nimenomaan sellaiset modernin maailman ilmiöt, joissa tieto ja valta ovat erityisen tiukasti nivoutuneet yhteen. Todellisuuden diskursiivisen määrittämisyyden painottaminen on Foucault'n tapa kuulua ns. kielellisen käänteen jälkeiseen 1900-luvun filosofiaan – jonka juuret hän sitä paitsi jäljittää juuri ”filologi Nietzscheen”.³³

Foucault'n modernin subjektin kritiikki on herättänyt pahennusta aina hänen povattuaan vuoden 1966 *Les mots et les choses* -teoksessa ”ihmisen” (eli modernin subjektin) kuolemaa.³⁴ Foucault tuo samalla esille tämän ajatuksen nietzscheläisen alkuperän, ja totta onkin, että Nietzsche puhuu ilkeältä tekevästä ”subjekti-taikauskosta” sekä subjektin fiktiivisyydestä ja fenomenalisuudesta.³⁵ Itse asiassa usko substantiaalisesta ja sielullisesta subjektiin on Nietzschen mukaan kielen tuottamaa: ”Tässä päätellään kieliopillisen tottumuksen mukaan ’ajattelu on toimintaa, jokaiseen toimintaan kuuluu joku, joka on toiminnassa, siis –’.”³⁶ ”[S]ubjektin ja objektin vastakohta: tämän erotuksen jätän tietoteoreetikoille, jotka ovat kietoutuneet kieliopin (kansanmetafysiikan) pauloihin.”³⁷ Eräs Foucault'n genealogian keskeisimmistä lähtökohdista onkin, että vasta diskursiivisten valtasuhteiden kautta rakentuu se, mitä on olla ihminen ja siten myös moderni subjekti. Näin on siksi, ettei ole olemassa ylihistoriallista ihmisluontoa, johon valta sitten voisi kiinnittyä tai jota vastaan se voisi iskeä, vaan moderni yksilö on vallan efekti: ”[Y]ksilöä ei tule käsittää elementaariseksi ytimeksi, primitiiviseksi atomiksi[...] – – [S]e, että tietty ruumis, tietyt eleet, diskurssit ja halut identifioidaan ja konstituoidaan yksilöiksi, on juuri yksi vallan ensisijaisista vaikutuksista.”³⁸ Martin Kusch toteaa aivan oikein, että valtasuhteet ovat Foucault'lle ihmisten sisäisiä suhteita, jotka muovaavat yksilöstä sen, mikä hän on, eikä yksilöä siten voida ymmärtää näistä valtasuhteista erillisenä.³⁹ Vankila vallan ja tiedon liittona kiinnostaa Foucault'ta ennen kaikkea siksi, että siellä sovellettavat konkreettiset kurinpidon menetelmät tuottavat, jaottelevat ja muokkaavat yksilöitä omilla vääjäämättömillä tavoillaan.

Foucault'n subjektia koskevaan teoretisointiin liittyy kiinteästi se, että hän antoi (niin ikään Nietzschen innoittamana) ruumiille (*corps*)

genealogiassa keskeisen sijan: ”Ruumis: tapahtumien kaivertama pinta – –, Minän hajoamisen paikka – –. Genealogia polveutumisen analyysinä on siksi ruumiin ja historian niveltymistä.”⁴⁰ Ruumis ei siis ole luonnollinen ja muuttumaton kokonaisuus, vaan sitä voidaan muokata monin eri tavoin. Se joutuu kaikissa yhteiskunnissa valtasuhteiden piiriin, mutta 1700-luvun aikana ruumiin muovaamisen tehokkuus nousi aivan uusiin mittasuhteisiin: valtakoneiston käyttämien kurin menetelmien kautta on haluttu saada aikaiseksi ”kuuliaisia” ruumiita eli sekä hyödyllisiä että alistettuja välikappaleita, joiden kautta valtasuhteet toimivat.⁴¹ *Tarkkailla ja rangaista* -teoksen Foucault edustaa tietynlaista materialismia, jonka varsin radikaalin kannan mukaan vallan fysikaaliset objektivaatioprosessit synnyttävät nykyaikaisen subjektin: ”Ihminen – – on jo itsessään seurausta itseään paljon syvemmästä alistamisesta. Hänessä asuu ’sielu’, johon hänen olemassaolonsa perustuu; tämä olemassaolo on itse osa hallinnasta, jonka valta kohdistaa ruumiiseen.”⁴² Tässä kohtaa on hyvä huomata, että ranskan ”sujet” ja englannin ”subject” viittaavat sekä jonkun vallan alla olevaan (”alamainen”) että itsetietoiseen ihmissubjektiin (”autonominen subjekti”).⁴³ Näistä merkityksistä ensimmäinen on kiistatta etualalla Foucault’n 1970-luvun genealogiassa; sen sijaan suhdetta itseensä rakentava subjekti astuu 1980-luvulla hänen ajattelunsa keskiöön.

Perspektivismi ja hermeneuttinen tieteenfilosofia

Foucault kirjoitti vielä *L’archéologie du savoir* -kirjassaan pyrkivänsä diskursiivisten tapahtumien kuvailuun, jossa lausumia analysoidaan mahdollisimman ulkoisesti ja neutraalisti.⁴⁴ Tässä tapahtui 70-luvun alkuun tultaessa selvä muutos Foucault’n innostuttua nietzscheläisestä ”perspektivismistä”, jonka mukaan neutraalia tai objektiivista tietoa ei ole olemassa, vaan todellisuus näyttäytyy meille aina jostakin perspektiivistä käsin.⁴⁵ Foucault’n mukaan historioitsijat ovat pitäneet perspektiivinsä hämärän peitossa ja esittäneet tutkimuksensa objektiivisena, puhtaiden tosiasioiden varaan rakentuvana projektina.⁴⁶ Perspektivismin myötä tulkinnan käsite nousee aivan uudella tavalla keskeiseksi, sillä Nietzschen mukaan vasta tulkinnan kautta näkemisestä ”muodostuu jonkin

näkemistä [*Etwas-Sehen*]].⁴⁷ Näin ollen Nietzsche kysyy, eikö ”kaikki olemassaolo ole olennaisesti *tulkitsevaa* olemassaoloa”,⁴⁸ ja huomauttaa: ”[E]i, nimenomaan tosiasioita ei ole olemassa, on vain tulkintoja. Emme voi osoittaa mitään faktaa ’sinänsä’: ehkä on mieletöntä edes haluta jotakin sellaista.”⁴⁹ Foucault toteaaakin esikuvaansa mukaillen, että ”ihmiskunnan historia on sarja tulkintoja” ja genealogia siten näiden toisiaan vastaan taistelevien tulkintojen historiaa.⁵⁰

Foucault’lainen objektivismiin kritiikki on verrattavissa Hans-Georg Gadamerin (1900–2002) hermeneuttiseen historismikritiikkiin: Gadamer arvostelee voimakkaasti sellaista esimerkiksi Wilhelm Diltheyn (1833–1911) kannattamaa käsitystä historiatieteistä, jonka mukaan tutkijan on irtauduttava omasta subjektiivisesta näkökulmastaan ymmärtääkseen historiallisia tapahtumia objektiivisesti.⁵¹ Tällainen ”objektiivinen ymmärrys” edellyttäisi jonkinlaista empatiaan perustuvaa mahdollisuutta ”hypätä toisen nahkoihin”,⁵² mikä ei ole Gadamerin mukaan mahdollista. Kuten tunnettua, Martin Heideggerin jälkeinen hermeneutiikka lähtee liikkeelle siitä ajatuksesta, että ymmärtäminen on perustava olemisen tapa, joka luonnehtii ihmisen alkuperäistä avautuneisuutta. Ymmärtäminen ei kuitenkaan koskaan ole edellytyksetöntä, vaan se perustuu aina jo etukäteen tulkittuun tai käsitettyyn. Tämän myötä tulkinta saa ontologisesti keskeisen roolin: se näyttäytyy inhimillisen maailmassaolemisen perusrakenteena.⁵³ Lisäksi on huomioitava Gadamerin ihmiskokemuksen rajallisuutta painottavalle filosofialle tärkeä horisontin käsite: ”Horisontti on näköpiiri, joka kattaa ja sisältää kaiken sen, mitä tietyistä pisteistä käsin on nähtävissä.”⁵⁴ Toisin sanoen todellisuus avautuu aina tietyn horisontin rajaamasta tilanteesta käsin. Tämä horisontti rakentuu juuri esikäsitystemme kautta ja määrittää sen, minkä taakse emme voi nähdä.⁵⁵ On kiinnostavaa huomata Foucault’n kirjoittavan vastaavasti *Seksuaalisuuden historian* toisen osan johdannossa ponnistelleensa ”muokatakseen jo tuntemaansa horisonttia” siten, että on kyennyt tarkastelemaan aiemmin tekemäänsä uudesta näkökulmasta.⁵⁶ Nähdäkseni tämäkin kertoo perspektiivin ja horisontin käsitteiden läheisyydestä. Nietzscheillä on tässä kohdin ollut merkittävä vaikutus myös nykyhermeneutiikkaan: Gadamer toteaa jo Nietzscheen käyttäneen horisontin käsitettä kuvaamaan ajattelun rajallisuutta ja sitä, kuinka näköpiiri voi laajeta. Lisäksi

Gadamerin mukaan tulkinnan käsite astui avainasemaan juuri Nietzschen myötä ja nietzscheläinen näkemys tulkinnasta määrittää osaltaan jo Heideggerin tapaa käyttää sitä.⁵⁷

Näin ollen Foucault'ta ja nykyhermeneutikoita yhdistää perustava ajatus inhimillisestä olemisesta tulkinnallisena toimintana, joka tapahtuu aina tietystä pisteestä käsin ja jonkin rajaavan ja mahdollistavan näkökulman kautta. Lisäksi Foucault'n ajatus genealogisesta katseesta katseena, joka tietää katsovansa, on lähellä sitä Gadamerin näkemystä, jonka mukaan hermeneuttisesti harjaantunut ymmärrys tiedostaa lähestyvänsä tutkimuskohdetta tietystä esikäsityksistä käsin, antaen tutkimuskohteen siten puhutella itseään.⁵⁸ Béatrice Han on oikeassa korostaessaan tulkinnan käsitteen merkitystä genealogiassa ja todetessaan genealogisen tutkimusotteen legitimitetin perustuvan pitkälti oman perspektiivin tiedostamiseen ja sen tulkinnallisen luonteen myöntämiseen: Foucault pyrkii tieto–valta-liitosten näkyväksi tekemiseen ja kyseenalaistamiseen väittämättä kuitenkaan esittävänsä ainoaa totuudellista tulkintaa.⁵⁹

Kuten Hubert Dreyfus ja Paul Rabinow painottavat, Foucault pyrkii genealogisilla tulkinnoillaan selvittämään ennen kaikkea sitä, miten erilaiset käytännöt määrittävät ja konstituovat ihmiselämää, sillä juuri käytännöt muodostavat sen kentän, josta käsin todellisuutta lähestytään.⁶⁰ Jo edellä on käynyt ilmi, että ajatus käytännöistä on läpi Foucault'n koko tuotannon keskeisessä asemassa. Genealogisessa katsannossa valta ja tieto vaikuttavat ihmisten toimintaan ennen kaikkea synnyttämällä, säilyttämällä ja muokkaamalla erilaisia käytäntöjä eli toimimisen, ajattelemisen ja puhumisen tapoja, jotka voivat olla enemmän tai vähemmän säänneltyjä, tiedostettuja ja päämäärähakuisia. Käytäntöjen kautta myös tuotetaan todellisuutta: kun esimerkiksi pakolaitosten erilaiset käytännöt pyrkivät ”normalisoimaan” kurittomien ja vaarallisten yksilöiden käyttäytymistä, määrittävät itsetutkiskelun ja tunnustuksen käytännöt puolestaan modernia seksuaalisuutta. Foucault ei siis genealogiassaan hylkää arkeologian kautensa kantavaa ajatusta, jonka mukaan tietäminen, havaitseminen, puhuminen ja toimiminen ovat kiinteässä yhteydessä toisiinsa, minkä vuoksi hän puhuu käytäntöjen diskursiivisuudesta.⁶¹ Tästä teemasta on tutkimuskirjallisuudessa esitetty erilaisia tulkintoja, mutta on vaikea nähdä, miten toimintamme voi-

si foucault’laisittain ajateltuna koskaan olla muuta kuin eri tavoin diskursiivisesti määrittynyttä: niinpä ei ole olemassa esimerkiksi diskursiivisten valtasuhteiden ulkopuolella olevaa seksuaalisuutta, vaan kaikki seksuaalisuus on aina tiettyjen diskursiivisten valtasuhteiden välittämää.

Heidegger pyrki selvittämään *Olemisessa ja ajassa* sitä praktillista ja huolehtivaa maailmassa olemisen tapaa, joka on ihmiselle teoreettista tietämistä perustavampaa ja läheisempää.⁶² Ajatusta käytännöistä inhimillisen toiminnan mahdollistavana taustana voidaankin pitää Heideggeria ja Foucault’ta yhdistävänä tekijänä: Dreyfus ja Rabinow ovat tämän oivalluksen pohjalta nimittäneet Foucault’n genealogiaa interpretatiiviseksi analytiikaksi eli pragmaattisesti orientoituneeksi historialliseksi tulkinnaksi, joka kohdistaa katseensa niihin ”kulttuurisiin käytäntöihin, jotka ovat tehneet meistä mitä olemme”.⁶³ Foucault kuitenkin vastusti johdonmukaisesti ns. ”epäilyn hermeneutiikan” mukaista toimijoilta itseltään piilossa olevien syvämerkitysten etsimistä: sosiaalis-kulttuuriset käytännöt ovat siinä mielessä ”pinnassa”, että niiden takaa ei ole löydettävissä mitään kätkeytyjä tai ”alkuperäisiä” merkityksiä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että rajoittuminen pelkästään tutkimuskohteen omiin käsityksiin toimintansa luonteesta olisi riittävää: ”[V]alta on siedettävää vain sillä ehdolla, että se naamioi olennaisen osan itsestään. Sen toimivuus on suorassa suhteessa siihen, kuinka hyvin se pystyy kätkemään omat mekanisminsa.”⁶⁴ Foucault uskoo kuitenkin genealogin mahdollisuuteen etsiä sellainen perspektiivi ja teoreettinen käsitteistö, joka osoittaa – sinänsä konkreettisesti havaittavissa olevat – tiedon ja vallan käytäntöjen toimintatavat.⁶⁵ Vaikka kulttuuriset käytännöt ovat usein huonosti tiedostettuja, ne voivat silti olla oikeasta näkökulmasta katsottuna hyvinkin näkyviä. Voidaan siis sanoa, että genealoginen tutkimus saa painoarvonsa kyvystään avata uusia, valaisevia näkökulmia valtakäytäntöjen konstituomaan historialliseen todellisuuteen.

Huolimatta genealogian ja hermeneutiikan yhteyksistä Foucault ei juuri halua käyttää ”merkityksen” käsitettä. Tämä johtunee mm. hänen tavastaan mieltää hermeneutiikka lähinnä salattujen merkitysten paljastamiseksi ja halustaan tehdä selvä ero tällä tavoin käsitettyyn hermeneutiikan projektiin.⁶⁶ Hermeneutiikkaa ei kuitenkaan tarvitse ymmärtää näin rajoittuneesti. Yleisellä tasolla tarkasteltuna fenomeno-

logis-hermeneuttiselle perinteelle perustava merkityksen käsite viittaa ennen kaikkea inhimillisiin tapoihin tulkita todellisuutta ja suuntautua siihen. Yksittäiset merkityksellistämisaaktit puolestaan perustuvat niitä edeltävään ja ne mahdollistavaan intersubjektiiviseen ja kulttuurisesti määrittäneeseen merkitysjärjestelmään. Hermeneuttisesti ymmärretyn tulkinnan käsitteen ei siis tarvitse tarkoittaa mitään ”piilomerkitysten” esiinkaivamista, vaan tulkinnallista ”jokin jonakin” -rakennetta: esimerkiksi jotakin tiettyä rakennusta voidaan tarkastella vaikkapa taidehistoriallisessa mielessä (kuten ”uusklassistisena rakennuksena”), rakennusteknisessä mielessä (kuten ”tiilirakennuksena”) tai taloudellisessa mielessä (kuten ”hyvänä sijoituksena”). Jo yllä kävi ilmi, että tällaisen tulkinnallisuuden voidaan katsoa luonnehtivan ylipäättään ihmisenä olemista. Näin ymmärrettynä hermeneuttinen merkityskäsitys ei ole kovinkaan kaukana Foucault’n tavasta painottaa kulttuurisosiaalisen todellisuuden diskursiivisuutta eli sitä, että ihmistodellisuus on perustavalla tavalla erilaisten puhetapojen konstituoina: siinä missä Foucault’lla diskursiiviset käytännöt ohjaavat toimintaamme, ajatteluamme, havaitsemistamme ja puhumistamme, hermeneuttisessa katsannossa merkitysjärjestelmät ja niiden välittämät tulkintamallit määrittävät näitä tapojamme suuntautua maailmaan. Toisin sanoen se perusteeksi, että ihmistodellisuus on sosiokulttuurisesti järjestynyt, on genealogiaa ja hermeneutiikkaa olennaisesti yhdistävä tekijä.⁶⁷

Historiallistettu transsendentaalifilosofia ja vallan strategiat

Genealogian metodologisiin aspekteihin otteen saamiseksi on syytä tarkastella lähemmin kahta Foucault’lle tärkeää käsitettä, nimittäin ”epistemeä” (*épistémè*) ja ”dispositiivia” (*dispositif*). Arkeologisen tutkimusotteen keskeisin tavoite on kaivaa esiin tieteiden olemassaolon mahdollisuuden ehtoja eli niitä tekijöitä, joihin tiede ja tietäminen tietyssä aikana ja tietyssä kulttuurissa perustuvat. Foucault viittaa *Les mots et les choses* -kirjassaan epistemellä historialliseen *aprioriin* eli tiedon kentän perustavaan järjestymisen tapaan, joka yhdistää ja ohjaa tietyn aikakauden tieteitä.⁶⁸ Apriorisella tarkoitetaan filosofiassa sitä, mikä edeltää kokemusta ja on siitä riippumatonta. Immanuel Kant (1724–1804) tar-

koitti tiedon apriorisilla ehdoilla mm. niitä ihmisymmärryksen kategorioita (esim. kausaliteetti), joiden kautta kokemuksemme objektit muodostuvat. Kantille nämä tiedon ehdot ovat muuttumattomia, sillä ne on sisäänrakennettu ihmissubjektiin. Arkeologinen näkemys eroaa Kantista olennaisesti sikäli, että Foucault'n mukaan tiedon aprioriset ehdot ovat sekä historiallisesti muuttuvia että tiedon kenttien järjestymisen periaatteita: Foucault haluaa siis tutkia tiedollisia järjestelmiä palauttamatta niitä ihmissubjektin toimintaan. Esimerkiksi renessanssin aikana tällaisena mahdollistavana tiedon organisoitumisen perusperiaatteena toimi Foucault'n mukaan samankaltaisuuden sääntö: tietäminen merkitsi sitä, että havaitaan samankaltaisuuksia ja liitetään niiden avulla asioita toisiinsa.⁶⁹

Genealogian kauden Foucault luopui pitkälti epistemen käsitteestä, jonka paikalle astui vähitellen dispositiivin käsite.⁷⁰ Foucault määrittelee 1970-luvulla epistemen diskursiiviseksi dispositiiviksi. Toisin sanoen dispositiivi on epistemeä laajempi käsite, sillä Foucault pyrkii dispositiivilla tavoittamaan paitsi tiedon myös vallan käytäntöjen väliset suhteet ja järjestymisen tavat. Hän näkee dispositiivin selvästi heterogeenisempänä kuin arkeologian kautensa epistemen: vielä *Les mots et les choses* -teoksessa Foucault väittää, että "[t]ietäessä kulttuurissa tietyllä ajanhetkellä ei ole koskaan kuin yksi episteme, joka määrittää kaiken tiedon mahdollisuuden ehdot" – kanta, josta hän joutui kuitenkin jo *L'archéologie du savoirissa* peräytymään.⁷¹ Tiivistäen voidaan sanoa, että Foucault tarkoittaa dispositiivilla varsin heterogeenista strategista kokonaisuutta, jonka mukaisesti todellisuuden eri elementtien (kuten tieteellisten diskurssien, instituutioiden ja arkkitehtonisten suunnitelmien) väliset suhteet organisoituvat: "Dispositiivi itse on verkko, joka voidaan sijoittaa näiden elementtien väliin."⁷² Tämä merkitsee sitä, että genealogisessa katsannossa kulttuuris-historiallinen todellisuus syntyy niiden tiedon ja vallan käytäntöjen välisten suhteiden tai verkostojen kautta, jotka jäsenyvät historiallisesti muuttuvien dispositiivien mukaisesti.⁷³

On huomattava, että dispositiivin hajanaisuudesta huolimatta jokaisen valtajärjestelmän ongelma on kuitenkin "inhimillisen moninaisuuden saattaminen järjestykseen",⁷⁴ eikä "voi olla valtasuhteista vapaata yhteiskuntaa, jos nuo suhteet ymmärretään strategioiksi, joiden kautta yksilöt pyrkivät ohjaamaan ja määrittämään muiden käyttäytymistä".⁷⁵

Juuri tässä piilee mielestäni tärkeä genealogiaa ja hermeneutiikkaa yhdistävä teema, johon viittasin jo aiemmin: puhutaanpa sitten merkityksistä tai tieto–valta–käytännöistä, edeltää tämä aina jollakin tavoin jäsentynyt kulttuuris-historiallinen todellisuus yksittäistä subjektia, toimien hänen maailmassa olemisensa perustana. Koska historiallisesti muuttuva käytäntöjen kenttä toimii kokemisen mahdollisuuden ehtona, voidaan varsinkin arkeologian kauden Foucault’n katsoa tekevän eräänlaista historiallistettua transsendentaalifilosofiaa.⁷⁶

Yhteyksistä huolimatta on kuitenkin pidettävä mielessä genealogian hermeneutiikasta voimakkaasti poikkeava eetos: ”Historiallisuus joka kantaa ja määrittää meitä ei ole luonteeltaan kielen kaltainen vaan sotaista. Kyse on valtasuhteesta, ei merkityssuhteesta.”⁷⁷ Toisin sanoen Foucault pitää todellisuuden jäsentymistä ennen kaikkea taistelun, ei dialogin kaltaisena prosessina: ”Historian voimat eivät tottele mitään päämäärää eivätkä mekaniikkaa; niitä ohjaa taistelun sattumanvaraisuus.”⁷⁸ Juuri tämän vuoksi hän päätyy kartoittamaan vallan toimintaa sodankäynnistä lainatuin taktiikoiden ja strategioiden termein: ”Historialla ei ole mieltä, mutta tämä ei tarkoita sitä, että se olisi absurdi tai epäjohdonmukainen. Päinvastoin, se on ymmärrettävä ja sitä tulee voida analysoida pienimpään yksityiskohtaan asti: mutta taisteluiden, strategioiden ja taktiikoiden ymmärrettävyyden mukaisesti.”⁷⁹ Genealoginen tulkinta tapahtuu siis strategisesta näkökulmasta käsin, eikä se näin ollen kohdistu niinkään merkitysten ymmärtämiseen kuin strategisten tieto–valta–käytäntöjen analysointiin.⁸⁰ Tässä näkyy erityisen merkittävä ero Gadameriin: ajatuksia kielen ja ihmisenä olemisen dialogisuudesta sekä historian tutkimuksesta dialogina ei Foucault’lta löydy. Pyrkimyksessä strategiseen analyysiin näkyy tärkeällä tavalla Foucault’n hermeneutiikasta poikkeava eetos ja ihmiskäsitys.

Foucault’n mukaan tutkimuksen on lähdeittävä liikkeelle vallan häviävän pienistä, paikallisista ja historiallisista mekanismeista tekniikoineen ja taktiikoineen, ja sen jälkeen on analysoitava yleisempiä mekanismeja ja globaalin hallinnan muotoja, jotka ovat hyödyntäneet, muuntaneet ja kolonisoineet pieniä mekanismeja laajempiin strategiisiin tarkoituksiin.⁸¹ Foucault’n mukaan genealogisen valta-analyysin ei tule väheksyä pikkuseikkoja, koska nimenomaan ”yksityiskohdan kautta valta saa ihmisestä otteen”, ja ”[j]uuri näistä pikkuseikoista syntyi ken-

ties nykyajan, humanismin ihminen”.⁸² Ei siis ihme, että Foucault katsoo genealogian olevan ”harmaata; – – pikkutarkkaa ja kärsivällisen dokumentaarista”.⁸³ Juuri perustavien mekanismien ”pienuus” eli niiden paikallisuus ja yksityiskohtaisuus ovat johtaneet ajatukseen ”mikrofysiikasta” ja ”mikrovallasta”. Genealogisen analyysin myötä sinänsä täysin näkyvissä olevat mekanismit ja taktikat sijoitetaan osaksi laajempia muodostelmia (kuten kurinpitotoimien verkostoa tai seksuaalisuuden dispositiivia), jolloin ne näyttäytyvät uudessa valossa. Edellä esitetyistä metodologisista suosituksista huolimatta on todettava, että Foucault tuskin halusi laatia mitään erityistä metodologiaa nimeltä ”genealogia”. Esimerkiksi *Seksuaalisuuden historian* ensimmäisessä osassa hän luettelee tutkimusta koskevia sääntöjä, mutta toteaa, että ”[n]e eivät missään nimessä ole menetelmällisiä imperatiiveja, vaan enintään varovaisuussääntöjä”.⁸⁴ Siksi genealogia on mielestäni osuvampaa mieltää väljästi tutkimusotteeksi tai lähestymistavaksi.

Koska valta ei ole hyödyke, joka olisi jonkun omistettavissa, on johdonmukaista, että Foucault vastustaa kulttuuris-historiallisten ilmiöiden selittämistä porvariston (tai minkään muunkaan ihmisryhmän tai yksilön) tietoisilla intresseillä. Vaikka hänen mukaansa vallalla on aina päämääränsä ja tavoitteensa, ne eivät palaudu yksilösubjektien valintoihin eivätkä ole todella ymmärrettävissä niistä käsin.⁸⁵ Myöskään hermeneuttisessa tieteenfilosofassa tekstin merkityksen ymmärtämisellä ei pyritä sen tekijän intentioiden selvittämiseen. Gadamerin sanoin: ”Tekstin merkitys ylittää tekijänsä ei vain toisinaan vaan aina.”⁸⁶ Tutkimuskirjallisuudessa puhutaankin toisinaan Foucault’n ”strategioista ilman strategia”.⁸⁷ Vaikka Foucault huomauttaa sivumennen, että ”[o]lisi toki absurdia kieltää kirjoittavan ja keksivän yksilön olemassaolo”,⁸⁸ hänen tapansa luonnehtia valtasuhteita ”intentionaalisiksi” antamatta yksittäisille toimijoille juurikaan painoarvoa voidaan pitää varsin ongelmallisena.⁸⁹ Tässä piilee myös ero hermeneutiikkaan, jossa painotetaan yksilön aktiivista roolia merkitysjärjestelmien soveltajana. Kuten olen todennut, Foucault’n myöhäistuotannossa yksilön tapa rakentaa omaa subjektina olemistaan nousee kuitenkin näkyvästi esille.

Lopuksi vielä huomio historiantutkimuksen eettis-ontologisesta luonteesta. Gadamerin mukaan hermeneuttisessa ymmärtämisessä on aina kyse myös itseymmärryksestä. Hermeneuttinen tutkimus voidaan

nähdä keskusteluna, joka muuttaa keskustelijoita, jättää heihin pysyvän jäljen.⁹⁰ Vastaavasti Foucault ei pidä tutkimuksen tehtävänä ainoastaan totuuden julkituomista vaan myös sen suhteen muuttamista, joka meillä on itseemme ja maailmaan. Toisin sanoen tutkimus voi toimia kokemuksena, jonka myötä esimerkiksi modernin yhteiskunnan toimintamekanismit tulevat ymmärrettäviksi, niihin voidaan ottaa etäisyyttä ja niitä voidaan arvioida uudella tavalla.⁹¹ Näin ollen niin genealogisesti kuin hermeneuttisestikin ymmärretty historiatiede vaihtoehtoisten todellisuussuhteiden tarjoajana ja ihmisenä olemisen pohdinnan mahdollistajana liittyy pikemminkin viisauden lisäämiseen kuin tosiasioiden keräilemiseen. Tosin Foucault ei painota itseymmärryksen kasvua samalla tavoin kuin Gadamer.

Lopuksi: genealogia historiallisena ontologiana

Foucault puhuu genealogiasta vielä 1980-luvullakin ja vieläpä osoittaen sille aiempaa laajemman alan. Hän jaottelee genealogian kolmeen alueeseen, joissa kaikissa on kyse *historiallisesta ontologiasta*: voimme tutkia tapaamme konstituoida itsemme niin totuuden (*Les mots et les choses*), vallan (*Tarkkailla ja rangaista*) kuin etiikankin (*Seksuaalisuuden historia*) alueella. Hän väittää jopa, että kaikki kolme historiallisen ontologian lajia löytyvät jo vuoden 1961 *Histoire de la foliasta* – joskin vielä sekavassa muodossa.⁹² Tästä näkökulmasta tarkasteltuna Foucault’n tuotanto on lähellä erityisesti Heideggerin *Oleminen ja aika* -teoksen fundamentaaliontologiaa. On huomattava, että Heideggerin mukaan ”ontologian tehtävänä on ei-deduktiivisesti konstruoida erilaisten mahdollisten olemisen tapojen genealogia”,⁹³ ja olemisen mielen selvittämisestä hän kirjoittaa seuraavasti:

[O]n lähdeävä liikkeelle tietyn olevan, täälläolon [*Dasein*], erityisestä tulkinnasta, jossa saavutetaan horisontti olemisen ymmärtämiselle ja mahdolliselle tulkinnalle. Mutta tämä oleva itse on itsessään ”historiallinen” niin, että tämän olevan omimmasta ontologisesta läpivalaisusta tulee välttämättä ”historiallista” tulkintaa.⁹⁴

Tämä ajatus ontologian historiallisuudesta on vaikuttanut voimakkaasti

mannereurooppalaiseen nykyfilosofiaan, ja nähdäkseni Foucault'n voidaan katsoa tutkimuksissaan toteuttavan omalla tavallaan tällaista ihmisen ontologisen ”läpivalaisun” projektia – ennen kaikkea pyrkimällä jäljittämään modernin subjektin konstituutiohistoriaa.⁹⁵ Vaikka olemisen mieltä yleensä ei olisikaan löydettävissä, on kuitenkin mahdollista kartoittaa ihmisenä olemisen historiallisesti muuttuvia ehtoja:

[L]oppujen lopuksi se, mistä olen pitänyt kiinni – ja mistä jo vuosikaudet olen halunnut pitää kiinni – on pyrkimys paljastaa joitakin niistä tekijöistä, jotka voisivat olla rakentamassa totuuden historiaa. Tarkoitin sellaista historiaa, joka – analysoi ”totuuden pelejä” [*jeux de vérité*], niitä toden ja epätoden välisiä pelejä, joiden myötä *oleminen konstituoituu historiallisesti kokemuksena* eli jonakin, jota voidaan ja jota täytyy ajatella. Minkälaisen totuuden pelien 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?⁹⁶

Nähdäkseni tästä tekstikatkelmasta esiin piirtyvä ajattelija haluaa kysyä olemista, joka on aina suhteessa tapaamme rakentaa itseämme historiallisten tiedon ja vallan käytäntöjen kautta. Foucault'n näkeminen yhteydessä Heideggeriin on sikälikin tärkeää, että muuten häntä saatetaan lukea pelkästään esimerkiksi tieteenhistorioitsijana tai valta-teoreetikkona – mikä ei tee oikeutta hänen tuotantonsa filosofiselle painoarvolle.⁹⁷ Aivan erityisesti on huomattava, että Foucault'n mukaan kritiikki mahdollistuu nimenomaan olemisemme rajoja reflektoivan historiallisen ontologian kautta.⁹⁸ Häntä voimakkaasti puolustanut Paul Veyne toteaa, että historioitsijoiden olisi siirrettävä katseensa objekteista ja tapahtumista niihin käytäntöihin, joiden kautta objektit määrittyvät ja joiden kautta hahmotamme todellisuutta, tunnistamme jonkun esimerkiksi ”mielisairaaksi”.⁹⁹ Tämä kokemuksen tulkinnallinen ”jokin jonakin” -rakenne käy myös edellisestä sitaatista selvästi ilmi: oleminen määrittyy ihmisen nähdessä itsensä työskentelevänä, sairaana tai rikollisena. Foucault'n ajattelulle on ominaista skeptinen suhtautuminen antropologisiin universaaleihin (kuten ”hulluus” tai ”seksuaalisuus”): ne eivät ole luonnollisia, muuttumattomia kategorioita, ja siksi niiden mahdollisuuden ehtoja on kysyttävä. Näiden ehtojen selvittämiseksi puolestaan tarvitaan konkreettisten käytäntöjen historiallista analyysia.

Foucault siirtyi 1980-luvulla tutkimaan tapoja, joilla yksilöt ovat suhteessa itseensä: ”[A]jattelun historian tehtävä: määritellä ne ehdot, joiden avulla ihminen ’problematisoi’ sen, mitä hän on ja tekee, ja maailman, jossa hän elää. – – Olisi tärkeää analysoida niitä *problematisointeja*, joiden kautta oleminen vaatii tulla ajatelluksi, ja niitä *käytäntöjä*, joista problematisoinnit muodostuvat[.]”¹⁰⁰ Hän tunnusti, että oli aiemmin painottanut kenties liiaksi vallan ja hallinnan tekniikoita ja että oli yhä kiinnostuneempi toimintatavoista, joiden kautta yksilöt ovat suhteessa itseensä.¹⁰¹ Tämän seurauksena puhutaan toisinaan Foucault’n ”hermeneuttisesta käänteestä” ja siitä, että hän näkee minän hermeneuttisena todellisuutena, tekstinä, joka vaatii jatkuvaa tulkintaa, sillä ihminen on aina jo jossakin suhteessa maailmaan ja omaan olemiseensa.¹⁰² Lempeästi tulkittuna jo varhaisen Foucault’n julistukset ihmisen kuolemasta viittasivat yksinkertaisesti siihen, että ihmisten on lakkaamatta rakennettava itseään eikä mitään perimmäistä ihmisolemusta ole löydettävissä.¹⁰³ Kuten edellä siteeratuista *Seksuaalisuuden historian* toisen osan katkelmistakin käy ilmi, hänen terminologiansa muuttuu myöhäisissä teksteissä yllättävänsikin hermeneuttiseksi: hän puhuu ”halun hermeneutiikasta”, ”minän hermeneutiikasta” ja ”subjektin hermeneutiikasta”.¹⁰⁴ Subjektiin ja sen muodostumiseen liittyvän hermeneuttisen ulottuvuuden nouseminen tärkeälle sijalle näkyy myös ajatuksessa ”minäkäytännöistä”, itseen kohdistuvista toimintamuodoista, joiden kautta ihmiset rakentavat itsestään moraalisen toiminnan subjekteja. Nämä minäkäytännöt toimivat itsen tulkinnan ja muuttamisen, määrätyn olemisen tavan asettamisen pohjana. Myöhäinen Foucault on kiinnostunut juuri minäkäytäntöjen tukemien subjektivaatiotapojen historian kartoittamisesta.¹⁰⁵

Edellä sanotun jälkeen on kiinnostavaa huomata Foucault’n kerton van viimeisessä haastattelussaan, että vaikka hän ei ole koskaan kirjoittanut mitään Heideggerista, niin tämä on Nietzsche’n ohella ollut hänelle aina olennaisen tärkeä filosofi, jonka kanssa hän on ajatellut ja työskennellyt.¹⁰⁶ Hän kertoo yllättyneensä siitä Dreyfusin ja Rabinowin tekemästä huomiosta, että Heidegger on vaikuttanut hänen ajatteluunsa: tämä pitää hänen mukaansa paikkansa, mutta kukaan Ranskassa ei ole koskaan painottanut sitä.¹⁰⁷ Foucault’n varsin hermeneuttinen näkemys historiallisesta ontologiasta hänen koko tuotantoaan

yhtenäistävänä teemana saa vahvistusta niistä perustavista yhteyksistä myös Gadamerin filosofiseen hermeneutiikkaan, joita olen tuonut esille: ajatukset ihmiskokemuksen tulkinnallis-perspektiivisesta luonteesta, yksittäistä toimijaa edeltävästä kielellisesti järjestyneestä kulttuuris-historiallisesta todellisuudesta ja tutkimuksen maailma- ja itsesuhdetta muuttavasta luonteesta kertovat siitä, että genealogian ja hermeneutiikan välillä on syvälle meneviä yhtäläisyyksiä. Nähdäkseni näitä yhteyksiä ei ole tutkimuskirjallisuudessa huomioitu riittävässä määrin.¹⁰⁸ Ratkaisevin eroavaisuus piilee Foucault'n tavassa hyödyntää tiettyjä nietzscheläisiä teemoja: erityisesti ajatus vallasta keskeisenä ihmisenä olemista konstituivana momenttina määrittää Foucault'n ajattelun hermeneutiikasta poikkeavaa eetosta ja käsitteistöä, joka ilmenee konkreettisimmin hänen antamissaan metodologisissa suosituksissa. Lisäksi Nietzsche on toiminut monille ranskalaisille nykyajattelijoille vastalääkkeenä Heideggerin totalisoivalle metafysiikan historian tulkinnalle,¹⁰⁹ eikä Foucault ole tässä suhteessa poikkeus. Yksi mielekäs tapa ymmärtää genealogia on siis nähdä se ihmisenä olemisen tapoja nietzscheläistään analysoivana historiallisena ontologiana.

Viitteet

- ¹ Vrt. Helén, Ilpo: "Michel Foucault'n valta-analytiikka." *Sosiologisen teorian nykysuuntauksia*. Toim. Risto Heiskala. Gaudeamus, Helsinki 1995, 273.
- ² Foucault, Michel: *Dits et Ecrits II, 1976–1988*. (= DE2) Gallimard, Paris 2001, 1522–1523.
- ³ Foucault, Michel: *Dits et Ecrits I, 1954–1975*. (= DE1) Gallimard, Paris 2001, 1621; DE2, 1522. Ks. myös Ojakangas, Mika: "Michel Foucault, yksinkertaisesti nietzscheläinen." Michel Foucault: *Foucault/Nietzsche*. Tutkijaliitto, Helsinki 1998, 10–13.
- ⁴ Foucault, Michel: *L'archéologie du savoir*. (= AS) Gallimard, Paris 2001 (1969), 83, 164–165, 173.
- ⁵ Foucault, Michel: "Nietzsche, genealogia, historia." (= NGH) *Foucault/Nietzsche*. Suom. Jussi Vähämäki. Tutkijaliitto, Helsinki 1998 (1971), 72. "Nietzsche, genealogia, historia" on sikäli ongelmallinen teksti, ettei siitä aina käy eksplisiittisesti ilmi, mitkä Nietzsche'n kannoista Foucault itse hyväksyy – ilmeisesti kuitenkin lähestulkoon kaikki.
- ⁶ NGH, 67–68, 73–75, 77–78.
- ⁷ NGH, 78, 81–82, 84.

- ⁸ NGH, 78, 85–87, 90, 98.
- ⁹ NGH, 90.
- ¹⁰ NGH, 86–90. Ks. myös Ojakangas 1998, 16–20.
- ¹¹ NGH, 65, 69–70, 88–89; Foucault, Michel: *Tarkkailla ja rangaista*. (= TR) Suom. Eevi Nivanka. Otava, Helsinki 2000 (1975), 219.
- ¹² TR, 46.
- ¹³ TR, 424; suomennosta muutettu.
- ¹⁴ TR, 470.
- ¹⁵ DE1, 1302.
- ¹⁶ Gutting, Gary: "Foucault's Genealogical Method." *Midwest Studies in Philosophy* XV (1990), 328–329.
- ¹⁷ NGH, 89; suomennosta muutettu.
- ¹⁸ DE2, 146, 900–901. Foucault'n ystävän Gilles Deleuzen (1925–95) vallantah-toa painottava *Nietzsche et la philosophie* (1962) on ollut tärkeä lähtökohta ranskalaiselle Nietzscheen kohdistuneelle kiinnostukselle (ks. esim. Schrift, Alan D.: *Nietzsche's French Legacy. A Genealogy of Poststructuralism*. Routledge, New York & London 1995, 60–61).
- ¹⁹ Foucault, Michel: "The Subject and Power." Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow: *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. The University of Chicago Press, Chicago 1983a, 219. Ks. myös DE2, 302.
- ²⁰ Foucault 1983a, 219. Ks. myös DE2, 175; TR, 41.
- ²¹ DE2, 169; TR, 41.
- ²² TR, 265; suomennosta muutettu. Ks. myös DE2, 149; Foucault, Michel: *Seksuaalisuuden historia I. Tiedontahto*. (= SH1) *Seksuaalisuuden historia I–III*. Suom. Kaisa Sivenius. Gaudeamus, Helsinki 1998 (1976), 70. Foucault haluaa *Tarkkailla ja rangaista* -teoksellaan osoittaa, kuinka 1600- ja 1700-luvuilla syntyneet teknologiat toivat mukanaan vallan tuottavuuden räjähdysmäisen kasvun (DE2, 149).
- ²³ SH1, 69–70, 77–78; TR, 41–42; DE2, 302. Ks. myös Helén, Ilpo: "Elämä seksuaalisuudessa." Michel Foucault: *Seksuaalisuuden historia I–III*. Gaudeamus, Helsinki 1998, 499–500.
- ²⁴ Tätä mieltä on myös esim. Gutting (1990, 337).
- ²⁵ Nietzsche, Friedrich: *Hyvän ja pahan tuolla puolen*. (= HPTP) Suom. J. A. Hollo, runo suom. Toivo Lyy. Otava, Helsinki 2000 (1886), § 259.
- ²⁶ Nietzsche, Friedrich: *Nachlaß 1885–1887. Kritische Studienausgabe 12*. (= KSA12) Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. dtv & de Gruyter, München & Berlin 1999, 135–136; Nietzsche, Friedrich: *Nachlaß 1887–1889. Kritische Studienausgabe 13*. (= KSA13) Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. dtv & de Gruyter, München & Berlin 1999, 257, 259, 273, 280, 303.
- ²⁷ Samaa mieltä tästä ovat mm. Gilles Deleuze (*Pourparlers*. Minuit, Paris 1997 [1990], 123; *Foucault*. Trans. Seán Hand. University of Minnesota Press, Minneapolis & London 2000 [1986], 71) ja Schrift (1995, 40–42).
- ²⁸ Tässä suhteessa seuraan pitkälti Dreyfusia ja Rabinowia (Dreyfus, Hubert L. &

- Rabinow, Paul: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. The University of Chicago Press, Chicago 1983, 48).
- ²⁹ TR, 42. Ks. myös esim. SH1, 73; DE1, 1620; DE2, 176.
- ³⁰ KSA13, 302; HPTP, §§ 9, 211.
- ³¹ Foucault, Michel: *L'ordre du discours*. (= OD) Gallimard, Paris 1989 (1971), 16, 19, 22, 23, 38.
- ³² Han, Béatrice: *Foucault's Critical Project. Between the Transcendental and the Historical*. Trans. Edward Pile. Stanford University Press, Stanford 2002 (1998), 99.
- ³³ Foucault, Michel: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. (= MC) Gallimard, Paris 2001 (1966), 316; DE2, 176.
- ³⁴ MC, 353, 398.
- ³⁵ HPTP, esipuhe, § 34; KSA12, 315, 391, 465; KSA13, 259; Nietzsche, Friedrich: *Moraalin alkuperästä*. (= MA) Suom. J. A. Hollo. Otava, Helsinki 1969 (1887), 35–37.
- ³⁶ HPTP, § 17.
- ³⁷ Nietzsche, Friedrich: *Iloinen tie*. (= IT) Suom. J. A. Hollo, säkeiden suom. Aarno Peromies ja Toivo Lyy. Otava, Helsinki 1989 (1882), § 354.
- ³⁸ DE2, 180.
- ³⁹ Kusch, Martin: *Tiedon kentät ja kerrostumat – Michel Foucault'n tieteen tutkimuksen lähtökohdat*. Suom. Heini Hakosalo. Kustannus Pohjoinen, Oulu 1993 (1991), 108, 111.
- ⁴⁰ NGH, 78.
- ⁴¹ TR, 40, 188–189, 231. Vrt.: ”[U]udet edellytykset, joiden vallitessa tulee – syntymään hyödyllinen, työteliäs, monella muotoa käyttökelpoinen ja alitis laumaeläin ihminen[.]” (HPTP, § 242.)
- ⁴² TR, 45.
- ⁴³ Ks. Foucault 1983a, 212.
- ⁴⁴ AS, 38–39, 158–159. Tällainen analyysi ”pysyttelee kaiken tulkinnan ulkopuolella” (AS, 143). Vrt. toisaalta AS, 171.
- ⁴⁵ NGH, 92–93.
- ⁴⁶ NGH, 85, 92, 95–96.
- ⁴⁷ MA, 116–117.
- ⁴⁸ IT, § 374.
- ⁴⁹ KSA12, 315. Vrt.: ”Ei ole mitään moraalisia ilmiöitä, on vain moraalista ilmiöiden tulkintaa –.” (HPTP, § 108.) Ks. myös KSA12, 38, 104, 114.
- ⁵⁰ NGH, 84–85. Vaikka Foucault käyttää tässä kohtaa *interprétation*-termiä, hän näyttää yleisesti ottaen ymmärtävän sillä tekstien ”takaa” löytyvien kätkeytyneiden merkitysten etsintää. Toisaalta hän viittaa omaan tutkimukseensa toisinaan toisella tulkintaa tarkoittavalla termillä, *déchiffrementilla*. (DE1, 1148; DE2, 127, 605. Ks. myös Dreyfus & Rabinow 1983, 120–125; Dreyfus, Hubert L.: ”Beyond Hermeneutics: Interpretation in Late Heidegger and Recent Foucault.” *Hermeneutics: Questions and Prospects*. Ed. Gary Shapiro & Alan Sica. The University of Massachusetts Press 1984, 80.) Foucault’lle selvästi luontevin tapa

- nimittää omaa tutkimustaan lieene kuitenkin ”analyysi”.
- ⁵¹ Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke. Band 1: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* (= GW1) Mohr, Tübingen 1990 (1960), 238, 240, 244, 302.
- ⁵² GW1, 236; Taylor, Charles: ”Comparison, History, Truth.” *Philosophical Arguments.* Harvard University Press, Cambridge & London 1997, 148.
- ⁵³ Heidegger, Martin: *Oleminen ja aika.* (= OA) Suom. Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000 (1927), §§ 31–32; Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke. Band 2: Hermeneutik II.* (= GW2) Mohr, Tübingen 1990, 339.
- ⁵⁴ GW1, 307.
- ⁵⁵ GW1, 311.
- ⁵⁶ Foucault, Michel: *Seksuaalisuuden historia II. Nautintojen käyttö.* (1984) (= SH2) *Seksuaalisuuden historia I–III.* Suom. Kaisa Sivenius. Gaudeamus, Helsinki 1998, 123.
- ⁵⁷ GW1, 307; GW2, 339; Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke. Band 10: Hermeneutik in Rückblick.* Mohr, Tübingen 1995, 91–92.
- ⁵⁸ NGH, 93; GW1, 274.
- ⁵⁹ Han 2002 (1998), 101–102.
- ⁶⁰ Dreyfus & Rabinow 1983, 109; Dreyfus 1984, 80–81.
- ⁶¹ TR, 405; DE2, 1392–93, 1452, 1454. Ks. myös Flynn, Thomas: ”Foucault’s Mapping of History.” Ed. Gary Gutting. *The Cambridge Companion to Foucault.* Cambridge University Press, Cambridge 1999, 32.
- ⁶² Erityisesti OA, §§ 15–16.
- ⁶³ Dreyfus & Rabinow 1983, 120–123; Dreyfus 1984, 82. Dreyfus ja Rabinow (1983, 79) toteavat osuvasti: ”Foucault ja hermeneutikot ovat yhtä mieltä siitä, että käytännöt ’vapauttavat’ objekteja ja subjekteja asettamalla sen, mitä Heidegger kutsuu ’aukeamaksi’, jossa vain tietyt objektit, subjektit tai toimintamahdollisuudet ovat tunnistettavissa ja individualoitavissa.”
- ⁶⁴ SH1, 65.
- ⁶⁵ Tämän tyyppinen näkemys on löydettävissä jo *L’archéologie du savoirista*: ”Lausuma on samalla kertaa näkymättömissä [*non visible*] ja kätkeytymätön [*non caché*].” (AS, 143.) ”Vaikka lausuma ei olekaan kätkeyty, se ei ole kuitenkaan näkyvissäkään. – – Tarvitaan tiettyä katseen ja asenteen muutosta, jotta se voidaan tunnistaa ja sitä voidaan tutkia itsessään.” (AS, 145.)
- ⁶⁶ Ks. esim. AS, 143–145. Ilmeisesti Foucault kohdistaa kritiikkinsä esim. Sigmund Freudin kehittelemiin tulkintateknikoihin ja Paul Ricouerin 1960-luvulla edustamaan hermeneutiikkaan. Tällaisesta hermeneutiikkakäsityksestä ks. myös Dreyfus & Rabinow 1983, 178–183. Muitakin syitä merkityksen käsitteen vierastamiseen voidaan toki löytää: Foucault saattoi esimerkiksi nähdä sen johtavan takaisin fenomenologiseen ajatukseen transsendentaalisesta subjektista (Kögler, Hans Herbert: *The Power of Dialogue. Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucault.* Trans. Paul Hendrickson. The MIT Press, Cambridge, Mass. 1999 [1992], 97).
- ⁶⁷ On kenties kiintoisaa huomata, että Hans Herbert Kögler menee diskurssiana-

- lyysin ja valta-analytiikan ”hermeneuttisessa uudelleentulkinnassaan” huomattavasti pidemmälle mm. samastamalla epistemen (ks. alla) merkitysjärjestelmän kanssa ja katsomalla esiymmärryksen muodostuvan osin valtakäytäntöjen kautta (Kögler 1999 [1992], 97, 100).
- ⁶⁸ MC, 12–13. Epistemen ja historiallisen *apriorin* suhteesta Foucault’n arkeologiassa ks. Han 2002 (1998), 38–69.
- ⁶⁹ MC, 32–59. Rudi Viskerin mukaan Foucault’lla ”totuuden järjestäminen” mahdollistaa totuuden ilmenemisen vaikka vetäytyykin itse, samaan tapaan kuin Heideggerilla oleminen mahdollistaa todellisuuden näyttäytymisen vaikka jääkin itse näyttäytymättä (Visker, Rudi: *Truth and Singularity. Taking Foucault into Phenomenology*. Kluwer, Dordrecht 1999, 67).
- ⁷⁰ Ks. Revel, Judith: *Le vocabulaire de Foucault*. Ellipses, Paris 2002, 25.
- ⁷¹ MC, 179; DE2, 299–301; AS, 25, 27.
- ⁷² DE2, 299. Ks. myös Helén 1998, 500–501.
- ⁷³ Esimerkiksi ne lääketieteelliset ja poliittiset vallankäytön muodot, joilla synnytyvyyttä on säännöstelty, ovat tiedon ja vallan dispositiiveja, joiden kautta moderni seksuaalisuus on konstituoitunut (SH1, 77–78).
- ⁷⁴ TR, 298.
- ⁷⁵ DE2, 1546.
- ⁷⁶ Tästä teemasta ks. Han 2002 (1998).
- ⁷⁷ DE2, 145.
- ⁷⁸ NGH, 89; suomennosta muutettu.
- ⁷⁹ DE2, 145.
- ⁸⁰ DE2, 605. On hyvä huomata, että jo Nietzsche’n käsitys tulkinnasta on selvästi hermeneutikkojen vastaavaa sotaisampi: hänen mukaansa tulkinnassa on kyse mm. ”väkivallanteosta, oikomisesta, lyhentämisestä, poisjättämisestä, paikkaamisesta, tiivistämisestä, väärentämisestä” (MA, 149).
- ⁸¹ DE2, 181–184.
- ⁸² TR, 191, 193.
- ⁸³ NGH, 63.
- ⁸⁴ SH1, 73. Vrt.: ”Kun aloitan kirjan kirjoittamisen, – – en tiedä kovinkaan tarkasti mitä metodia tulen käyttämään.” (DE2, 861.) Ks. myös Helén 1998, 495.
- ⁸⁵ DE2, 306–307; SH1, 71; Kusch 1993 (1991), 119.
- ⁸⁶ GW1, 301.
- ⁸⁷ Ks. esim. Flynn 1999, 35; Dreyfus & Rabinow 1983, 187.
- ⁸⁸ OD, 30.
- ⁸⁹ Ks. SH1, 71.
- ⁹⁰ GW2, 132, 211; GW1, 265.
- ⁹¹ DE2, 860, 864–866.
- ⁹² Foucault, Michel: ”On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress.” Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow: *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. The University of Chicago Press, Chicago 1983b, 237. Hän mainitsee samat kolme historiallisen ontologian akselia myös toisessa valistusseessään (DE2, 1395), ja ne määrittävät hänen mukaansa myös seksuaali-

suutta (SH2, 118). Foucault toteaa jo 1970-luvulla, että genealogia on sellainen historiantutkimuksen muoto, jossa kartoitetaan subjektin konstituoitumisen historiallista viitekehystä, mikä tarkoittaa tiedonalojen, diskurssien, objektien jne. historiallisen muotoutumisen selvittämistä viittaamatta subjektiin, joka konstituoi ne (DE2, 147).

⁹³ OA, § 3.

⁹⁴ OA, § 8.

⁹⁵ Foucault 1983a, 208.

⁹⁶ SH2, 119–120; kursivointi lisätty, suomennosta muutettu.

⁹⁷ Ijsseling, S: "Foucault with Heidegger." *Man and World* 19 (1986), 420. Ks. myös Waldenfels, Bernhard: "Kraftproben des Foucaultschen Denkens." *Philosophische Rundschau* 50 (2003), 20, 23.

⁹⁸ DE2, 1392–93. Ks. myös Helén 1998, 496–497.

⁹⁹ Veyne, Paul: "Foucault Revolutionizes History." Ed. Arnold I. Davidson. *Foucault and His Interlocutors*. Trans. Catherine Porter. The University of Chicago Press, Chicago & London 1997 (1978), 149–150, 155, 170.

¹⁰⁰ SH2, 122–123; suomennosta muutettu.

¹⁰¹ DE2, 1604.

¹⁰² Ks. Bernauer, James W. & Mahon, Michael: "The Ethics of Michel Foucault." Ed. Gary Gutting. *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge University Press, Cambridge 1999, 146; Ingram, David: "Foucault and Habermas on the Subject of Reason." Ed. Gary Gutting. *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge University Press, Cambridge 1999, 236–238.

¹⁰³ Foucault väittää vuoden 1978 lopulla antamassaan haastattelussa tarkoittaneensa ihmisen kuolemalla juuri tätä (DE2, 894).

¹⁰⁴ Ks. esim. SH2, 119; DE2, 1172, 1181. On kuitenkin todettava Bernhard Waldenfelsin (2003, 23) tavoin, että hermeneutiikka toimii Foucault'lla osana subjektivaatioprosesseja, ei niiden teoreettisena perustana.

¹⁰⁵ SH2, 134–135.

¹⁰⁶ DE2, 1522. Foucault toteaa hivenen arvoituksellisesti, että vaikka hän ei juuri tunne *Olemista ja aikaa*, on Heidegger Nietzscheä lisäksi se filosofi, jota hän on eniten lukenut. Hän tunnustaa, että Heidegger on vaikuttanut ratkaisevasti hänen filosofiseen kehitykseensä, eikä vähiten siksi, että Nietzscheä ajattelu avautui hänelle vasta Heideggerin kautta: Heidegger ja Nietzsche yhdessä olivat hänelle "filosofinen shokki". Foucault lisää vielä, että hänelle on olemassa kolmenlaisia filosofeja: niitä, joita hän ei tunne, niitä, jotka hän tuntee ja joista hän puhuu, ja niitä, jotka hän tuntee ja joista hän ei puhu. (DE2, 1522.) Heidegger kuuluu epäilemättä viimeiseksi mainittuun kategoriaan.

¹⁰⁷ DE2, 1599.

¹⁰⁸ Varmaankin tunnetuin Foucault'ta hermeneutiikkaan suhteuttaneista kirjoittajista, Hubert Dreyfus, on pyrkinyt rinnastamaan Foucault'n vallan käsitteen Heideggerin olemisen käsitteeseen – mutta tavalla, joka ei ole onnistunut, koska Foucault'lla valta luonnehtii olemista, eikä siten ole yhtä kuin oleminen itse (ks. Dreyfus, Hubert L.: "On the Ordering of Things. Being and Power in Hei-

degger and Foucault.” *Michel Foucault Philosopher*. Harvester Wheatsheaf, New York 1992, 80–95).

- ¹⁰⁹ Schrift, Alan D: "Nietzsche's French Legacy." Bernd Magnus & Kathleen M. Higgins (eds). *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge University Press, Cambridge 1996, 335, 352.