

Foucaultlainen tutkimusote valtakriittisessä ihmistieteessä

Pro gradu –tutkielma (filosofia)
Kaisa Luoma
Tampereen yliopiston matematiikan, tilastotieteen ja filosofian laitos

Sisältö

OSA I: LÄHTÖKOHDAT

1. Johdanto, yleiset näkökulmanrajaukset.....	5
1.1. Työni rakenteesta.....	9
2. Foucaultlainen valtakriittinen paradigma: haurauden ja kontingenssin jäljittämistä.....	10
2.1. Keskiössä vallan käsite.....	10
2.2. Etäännyttäminen eetoksena: politisointihakuisuus.....	12
2.3. Diskurssikeskeinen metodologia: sulkeistamiset.....	15
3. Keskustelun yleisluonteesta	16
3.1. Taustaa: Habermas ja ”valistuksen kiristys”.....	18
3.2. Moderni–postmoderni-debattien perintö	20
3.2.1. Polarisatio	20
3.2.2. Teemojen yksipuolistuminen.....	22
4. Käsite-erotteluita ja jäsenysehdoituksia.....	24
4.1. Postmodernin elementit	26
4.2. Postmodernismi vs.antihumanismi.....	31
4.3. Tieteenteoriaa vai elämänfilosofiaa?	34

OSA II: NANCY FRASER

5. Fraserin Foucault-kritiikit.....	35
5.1. Valtakäsite ja normatiivinen sekavuus.....	35
5.2. Ruumisretoriikka foucaultlaisena vaihtoehtona.....	37
5.3. Antihumanismin lajit.....	39
6. Tulkintaa ja arviointia.....	44

6.1. Käsiteongelmia ja relativismisyytöksiä.....	45
6.2. Foucault'n tarjoamat vaihtoehtoiset kritiikin tukikohdat.....	50
6.2.1. Säröjä antiessentialismissa vai rakentavan projektin fragmentteja?.....	50
6.2.2. Normatiivinen kehys ja poliittinen arviointi.....	54
6.2.3. Purkaminen–rakentaminen-mallin rajoista ja vaihtoehdoista.....	58
6.3. Fraserin antihumanismijaottelu.....	64
6.3.1. Filosofinen vs. poliittinen.....	65
6.3.2. Keinot vs. tavoitteet.....	71
6.3.2.1. Arvokeskustelusta vaarakeskusteluun.....	72
6.3.2.2. Empiirisistä tosiasioista tieteenteoriaan.....	77

OSA III: MICHÈLE BARRETT

7. Barrettin Foucault-kritiikit.....	83
7.1. Barrettin lähtökohdista.....	83
7.2. Materialismista.....	84
7.3. Epistemologiaa vai epistemologian genealogiaa?.....	86
7.4. Kysymys subjektista.....	89
7.4.1. Foucault'n hermeneutiikkakielteisyys: tutkijan paikantuneisuudesta.....	90
7.4.2. Foucault'n psykoanalyysikielteisyys: tunteista.....	91
8. Tulkintaa ja arviointia.....	92
8.1. Determinismi ja materiaallinen.....	95
8.1.1. Materiaalisen tulkintoja: tuotantovoimia vai biologisia faktoja?.....	98
8.1.2. Foucault'n systematisointi- ja teoriakielteisyydestä.....	102
8.2. Totuuden käsitteestä ja totuudentahdosta.....	109
8.2.1. Foucaultlaisen projektin epistemologiset jännitteet	109
8.2.2. Relativismin vaara ja ”vain retoriikkaa”-tulkinnat.....	116
8.2.3. Foucault ja Humeen giljotiini.....	120
8.3. Itsepaikannuksen problematiikka.....	122
8.3.1. Universalismista ja positivismista.....	124
8.3.2. Feministinen tutkimus ja itsepaikannuksen tyyli.....	127
8.4. Foucault ja kokeva subjekti.....	132

8.4.1. Barrettin antihumanismikritiikin ongelmia.....	133
8.4.2. Kokemuksen käsitteestä: vahva ja heikko tulkinta.....	135
8.4.3. Ihmistiede instituutiona ja keskustelut ihmisluonnosta.....	143
8.4.4. Psykoanalyysi: käytäntöä ja teoriaa.....	150

OSA IV: FOUCAULT, FEMINISMI JA NAISTUTKIMUS

9. Foucault, feminismi ja naistutkimus.....	153
9.1. Foucaultlaisen tutkimusotteen paikka feministisen tutkimuksen kokonaisuudessa.....	156
9.2. Feministisesti hedelmällisiin Foucault-tulkintoihin.....	160
9.2.1. Teoreettiset viitekehykset ja aineistolähtöisyys.....	160
9.2.2. Feministisen tutkimuksen itsekritiikki.....	162
Kirjallisuus.....	163

1. Johdanto, yleiset näkökulmanrajaukset

Michel Foucault' n (1926-1984) tuotannolla on ollut 1980- ja 90-luvuilla keskeinen paikka ihmistieteiden teoreettisissa ja metodologisissa keskusteluissa: on argumentoitu ”foucaultlaisuuden” (siis ”foucaultlaisen metodin”, ”foucaultlaisen valtakäsityksen” tai ”foucaultlaisen kritiikin paradigman”) puolesta ja sitä vastaan, etsitty sen vahvuuksia ja heikkouksia. Foucault' n voi nähdä tarjonnan ihmistieteille sellaisen konkreettisen viitepisteen, jonka kautta monissa keskusteluyhteisöissä on voitu pohtia kunkin alan peruskysymyksiä -- sitä, mitä loppujen lopuksi ollaan tekemässä ja mitä tahdotaan tehdä. Erityisen sivuuttamaton hahmo Foucault on ollut valtakriittiseksi identifioituvan – siis omista yhteiskunnallisista vaikutuksistaan, vastuustaan ja sidoksistaan tietoisien ja ne huomiomaan pyrkivän – ihmistieteellisen tutkimuksen piirissä.

Keskustelua, jossa Foucault on nähty kriittisen ihmistieteen uuden paradigman – ”jälkistrukturalismin”, ”postmodernismin” tai ”antihumanismin” – edustajana, on käyty monilla foorumeilla. Tieteellisissä aikakauslehdissä julkaistuja Foucault-kommentteja on kerätty myöskin useiksi kokoomateoksiksi – näistä kattavimpana Barry Smartin toimittama sarja *Michel Foucault: Critical Assessments I-VII*.¹

Jokseenkin kaikilla yhteiskuntatieteilijöillä on mielestään selkeä esiyymmärrys siitä, mitä kaikkea oman lähestymistapansa ”foucaultlaiseksi” määrittelemisen tarkoittaa, mutta käytännössä sillä on viitattu milloin mihinkin, joten Foucault-keskustelu on paikoin ollut käsitteellisesti varsin sekavaa: ”foucaultlaisen” tutkimusotteen puolesta ja sitä vastaan puhutaan sujuvasti edes vaatimatta sille kovin täsmällisiä määritelmiä. Erityisesti silloin, kun Foucault' ta on luettu ”postmodernistina”, on mitä moninaisimpia teemoja yritetty palauttaa yhdelle moderni--postmoderni-akselille selittämättä kuitenkaan sen tarkemmin, millä perusteella näiden ”postmodernismin” eri elementtien välillä on nähty olevan jokin sisäinen yhteys.

Tässä pro gradu -työssäni tarkastelen rekonstruktiota ”foucaultlainen lähestymistapa” ja sen roolia kriittisen ihmistieteen perusteita, tavoitteita ja luonnetta koskevissa keskusteluissa. Tahdon kysyä,

¹ Muita kokoomateoksia esim. *Towards A Critique of Foucault* (1987), *After Foucault* (1988), *Foucault and the Critique of Institutions* (1993), *The Foucault Effect* (1994), *Reassessing Foucault* (1994), *The Later Foucault* (1998)

mitä foucaultlaisella tutkimusotteella niissä oikeastaan tarkoitetaan, ja pyrin avaamaan joitakin näiden keskusteluiden implisiittisiä taustaoletuksia. Esimerkkiteksteinäni käytän erityisesti amerikkalaisen filosofin Nancy Fraserin ja brittiläisen sosiologin Michèle Barrettin Foucault-tulkintoja².

Kiinnostukseni kohdistuu nimenomaan sellaisiin Foucault-tulkintoihin ja -kritiikkeihin, joissa Foucault'ta tarkastellaan tieteen ja politiikan välisiin kytkentöihin huomionsa tarkentavana ajattelijana. Niissä siis 1) tunnistetaan foucaultlaisen tutkimusotteen pyrkimys poliittisuuteen ja valtakriittisyyteen – vaikka sitten tulkittaisiinkin Foucault'n ja foucaultlaisten epäonnistuneen tässä ja päätyneen "irrationalismin", "nihilismin" ja "nietzscheläisen estetismin" puolestapuhujiksi; ja 2) arvioidaan foucaultlaista paradigmaa enemmänkin sen potentiaalisen poliittisen emansipatorisuuden kuin esimerkiksi klassisten tiedeihanteiden toteutumisen kannalta³. Tällainen painopiste tarkoittaa väistämättä sitä, että Foucault asettuu tarkasteluissani enemmän tai vähemmän eksplisiittisesti vastakkain marxilaisen perinteen kanssa -- onhan juuri se pitkään ollut tärkein viitekehys, josta käsin politiikan teorian ja ihmistieteiden liberalistista valtavirtaa on kritisoitu. Juuri foucaultlainen paradigma on ollut se, jota ehkä eniten on pyritty käsitteellistämään marxilaisen paradigman seuraajaksi ja jonka on nähty vastaavan sitä laajuudessaan ja kattavuudessaan. Vaikka suurin osa käsittelemistäni Foucault-kommentaattoreista (Fraser ja Barrett mukaanlukien⁴) identifioituu jotenkin osaksi sosialistista tai jälkimarxilaista perinnettä, ei tämä tietenkään sinänsä kerro paljoa heidän ajattelustaan, sillä kyseisen perinteen sisään mahtuu varsin monenlaisia teoreettisia lähestymistapoja. Marxilaisen perinteen implisiittinen läsnäolo niin Foucault'n omassa tuotannossa kuin myös hänen useiden kriitikoidensa teksteissä on mielestäni silti syytä huomata.

Valtakriittisen ihmistieteen piirissä käytyjä Foucault-keskusteluja ymmärtääkseen täytyy Marxilaisen perinteen lisäksi ottaa kontekstina huomioon toinenkin "foucaultlaisen paradigman" vertailukohta: feministinen teoriaperinne. Siihen suhteutettuna foucaultlaisuus saa nähdäkseni osittain hyvinkin erilaisia merkityksiä kuin suhteessa marxilaiseen perinteeseen. Barry Smart kuvaa angloamerikkalaisen ja ranskalaisen Foucault-keskustelun eroavan toisistaan siinä, että ranskalaisittain tulkittuna Foucault asetetaan vastakkain fenomenologian kanssa, kun taas

² Fraser 1989 a-c ja Barrett 1992

³ Tällä tarkoitan, ettei valintoja erilaisten käsitteistöjen ja metodologioiden välillä pyritä palauttamaan vain siihen, miten ne edistävät sellaisia tieteensisäisiä kognitiivisia arvoja kuten totuutta ja yksinkertaisuutta, vaan tarkastellaan myös näiden käsitteistöjen ja metodologioiden käytön yhteiskunnallisia seurauksia.

⁴ Nancy Fraser määrittelee itsensä selkeästi sosialistiksi tarkasteluni kohteena olevat Foucault-kritiikit sisältävässä teoksessaan (Fraser 1989). Michèle Barrett puolestaan tunnetaan marxilaisuuden ja feminismin yhteensovittamisen mahdollisuuksia pohtineena teoreetikkona (pääteos *Women's Oppression Today*, 1980) ja hän on sittemmin määritellyt itsensä "jälkimarxilaiseksi" (Barrett, 1999, 9)

angloamerikkalaisessa keskustelussa hänet kontrastoidaan Habermas-vaikutteiseen kriittiseen teoriaan⁵. Asetelma ei silti nähdäkseni ole näin yksinkertainen – ei etenkään feministisen teorian ja tutkimuksen piirissä tai liepeillä käydyissä keskusteluissa. Vaikka tarkastelemani puheenvuorot edustavatkin angloamerikkalaista Foucault-keskustelua, ne ovat sidoksissa myös feministiseen perinteeseen, jonka piirissä ranskalaisten ja angloamerikkalaisten keskusteluiden välinen raja ei ole niin jyrkkä kuin muussa poliittisessä teoriassa ja joka on perinteisesti ymmärtänyt myös hermeneuttiset, psykoanalyttiset ja fenomenologiset käsitteistöt poliittisesti: potentiaalisina valta-analyysin ja emansipatorisen toisinajattelun välineinä. Naistutkimuksen piirissä foucaultlainen kritiikin paradigma ”kilpaileekin” itsestäänselvästi paitsi marxilaisvaikutteisten myös psykoanalyttisten, fenomenologisten ja hermeneuttisten käsitteistöjen kanssa.

Feministisen tutkimuksen piirissä käydyin Foucault-keskustelun laajuus⁶ ja monipuolisuus riittäisi jos sinänsä perusteeksi ottaa juuri feministisen tutkimuksen piirissä käyty keskustelu tarkastelun polttopisteeseen – tekeehän se mahdolliseksi foucaultlaisen kritiikki-paradigman kontrastoimisen yhtäaikaaisesti useisiin eri ”kilpailijoihin”. Feministinen tutkimus on kuitenkin tämän työn lähtökohtana myös vahvemmin kuin vain tässä mielessä. Se, että oma kiinnostukseni aiheeseen on herännyt pitkälti feministisen teorian ja tutkimuksen kysymyksenasetteluiden kautta, on vaikuttanut olennaisesti siihen, mihin kohtiin käsittelemissäni teksteissä olen päättänyt tarttua.

Tutkimukseni kuuluu filosofian alaan. Ymmärrän filosofian olevan pitkälti käsitteiden luomista, ja tarkastelutapani on filosofinen siinä mielessä, että pyrkimyksenäni on tiettyjä käsitteellisiä vastakkaisuuksia kyseenalaistamalla ja uusia käsitteellisiä erotteluita hahmottelemalla systematisoida ja selkiyttää tutkimuskohteenani olevaa keskustelua. En kuitenkaan ota tutkimuskohteekseni Foucault’n panosta filosofian sisäiseen keskusteluun, enkä yritä suhteuttaa hänen ajatteluaan filosofian omaan perinteeseen. Olen kiinnostunut ensisijaisesti empiiristen⁷ ihmistieteiden filosofiasta ja metodologiasta. Mitä kaikkea ”foucaultlaisuuteen” on liitetty kriittisyyteen pyrkivän empiirisen ihmistieteen itseymmärryksessä? Mikä Foucault’ssa on tehnyt hänestä niin tärkeän ja selväpiirteisesti kaikista muista erottuvan hahmon, että hänen edustamastaan tai hahmottelemastaan valtakritiikin tyylistä on tullut suorastaan itsenäinen käsite?⁸

⁵ Smart 1994

⁶ Kokoomateoksia esim. *Feminism&Foucault* (1988), *Up Against Foucault* (1993) ja *Feminist Interpretations of Michel Foucault* (1996). Ks myös, Hekman 1990, Mc Nay 1992 ja 1994, Sawicki 1991, Weeks 1998.

⁷ Tarkoitan tässä yhteydessä empiiristä tutkimusta erittäin väljässä mielessä sisällyttäen siihen kaiken sellaisen tutkimuksen, jota tehdään tieteenalan omista diskursseista riippumatta olemassa olevien ja konkreettisesti rajattavissa olevien aineistojen parissa.

⁸ Huomattava on, että filosofian sisällä Foucault’lla ei tietenkään ole lainkaan vastaavaa asemaa. Varsinainen Foucault-tutkimus on ollut painopistealueiltaan varsin erilaista kuin tässä työssä käsittelemäni -- pääasiassa muiden kuin varsinaisten Foucault-tutkijoiden käymät -- keskustelut. Filosofien huomio on kiinnittynyt erityisesti Foucault’n myöhäistuotantoon ja foucaultlaiseen etiikkaan.

Foucault oli historioitsija eikä ole ilmoittanut tavoitteekseen luoda minkäänlaista yleismetodia, jota voisi sitten ”soveltaa” eri ihmistieteisiin. Riippumatta siitä, mitkä olivat Foucault’n omat aikomukset, hänen ajatuksiaan on kuitenkin sovellettu konkreettisiin metodologisiin kysymyksenasetteluihin useilla eri aloilla – tai ainakin tietyt lähestymistavat on (jossain tapauksissa ehkä vain jälkikäteisesti) nimetty ”Foucault-sovelluksiksi”. Vaikka ”foucaultlaiselle tutkimusotteelle” ilman muuta onkin annettu eri aloilla jossain määrin erilaisia merkityksiä⁹, on varsin monien ihmistieteiden sisäisessä keskustelussa joka tapauksessa jokin paikka ”foucaultlaiseksi” nimetyille lähestymistavalle, ja sen vahvuudet ja heikkoudet on nähty hyvinkin samansuuntaisina eri aloilla. Tarkastelemissani keskusteluissa – silloinkin kun ne käsittelevät selvästi enemmänkin metodologiaa kuin yhteiskuntateoriaa tai politiikan filosofiaa – on yleensä jätetty jossain määrin avoimeksi, mistä ihmistieteestä milloinkin puhutaan. En itsekään pidä tarpeellisena sitä erityisesti korostaa, sillä tavallaan foucaultlainen tutkimus on jo lähtökohtaisesti jossain määrin tieteidenvälistä. Tämä näkyy toisaalta siinä, että se on onnistunut filosofisesti kyseenalaistamaan eri tieteenalojen väliset raja-aidat ja näiden itsemäärittelyiden poissulkevuuksien, toisaalta taas siinä, että foucaultlaisten lähtökohtien ympärille on havaittavasti käytännössäkin muotoutunut monitieteisiä tutkimusohjelmia. Filosofian ja historiatieteen rajat liudentuvat, kun niin ahistoriallisten, universaalien perustojen ja olemusten etsiminen kuin historiallisten tosiasioiden ”pelkkä” totuudenmukainen kuvaileminenkin näyttävät foucaultlaisesta näkökulmasta tarkasteltuna mahdottomilta tavoitteilta. Wendy Brown toteaaakin foucaultlaisesta valta-analyysistä genealogiasta, että se ”risteyttää tehokkaasti filosofian ja historian, mitätöiden ne premissit, joihin tukeutuen kumpikin tavallisesti sulkee toisen pois itsemäärittelyssään”¹⁰. Foucaultlainen valtaa korostava ote myös ”sosiologisoii” ja ”politisoii” humanistisen taiteen- ja kulttuuritutkimuksen¹¹ -- ja tämän kääntöpuolena vastaavasti ”kulttuurillistaa” politiikkatieteet¹².

En keskity työssäni Foucault’n omaan tuotantoon: luen sitä tietoisesti vain suhteessa siitä tehtyihin tulkintoihin eikä ensisijainen tarkoitukseni ole arvioida näiden rekonstruktioiden ”vastaavuutta” Foucault’n omiin teksteihin. Työni ei ole varsinaista Foucault-tutkimusta, sillä pääasiallisena

Foucault’sta on myös ilmestynyt paljon henkilökeskeisiä, osittain elämäkerrallisia tutkimuksia, ks. esim. Halperin 1995.

⁹ Esim. historiassa painottuvat epistemologiset kysymykset ja Foucault kontrastoidaan toisaalta naiivin positivistiseen historiankirjoitukseen ja toisaalta edistysajatteluun pohjaaviin historianfilosofioihin. Sosiologit sen sijaan ovat olleet kiinnostuneita diskursiivisen ja materiaalisen käsitteistä ja nostaneet esiin metodologiset pohdinnat akselilla (”foucaultlainen”) diskurssianalyysi vs. (muitakin kuin tekstiaineistoja käyttävä, hermeneuttisesti orientoitunut) etnografia.

¹⁰ Brown 1998, 40. Tämä filosofian ja historian toisiinsa kietoutuneisuus ilmenee myös sellaisissa Foucault’n käyttämissä (provokatiivisissa) käsitteissä kuten ”historiallinen apriori”. Ks. myös Foucault 1988e, 121.

¹¹ Tiivis esitys siitä, mitä jälkistrukturalismin ja postmodernismin mukaisesti ymmärretty poliittisuus voi tarkoittaa taiteentutkimuksessa ks. Rossi 1999

pyrkimyksenäni ei ole esittää sen kummemmin erityisen omaperäistä kuin muita ”oikeampaakaan” Foucault-tulkintaa. Arvioin erilaisten tulkintojen hedelmällisyyttä lähinnä siltä kannalta, onko niistä heuristista apua käsiteltäessä niitä valtakriittisen empiirisen ihmistieteen (ja erityisesti naistutkimuksen) itseymmärryksen kannalta relevantteja teoreettisia ja metodologisia ongelmia, joita niiden kautta selvästikin pyritään käsittelemään. En ole myöskään valinnut juuri Fraserin ja Barrettin tekstejä lähempään tarkasteluun näiden tekstien oman vaikutusvaltaisuuden tai ainutlaatuisuuden vuoksi, vaan pikemminkin niiden tyypillisyyden ja edustavuuden vuoksi. Tietystä yhdensuuntaisuudesta huolimatta ne nähdäkseni myös monilla tavoin täydentävät toisiaan.

Vaikka pyrinkin Fraserin ja Barrettin kautta tarttumaan joihinkin yleisempiin, myös useissa varsinaisen analyysini ulkopuolelle jäävissä teksteissä toistuviin keskusteluasetelmiin, eivät analysoimani esimerkkitekstit tarkastelussani missään vahvassa mielessä edusta mitään yksiselitteisesti rajattavissa ja nimettävissä olevaa laajempaa aineistoa. Pikemminkin teen omista lähtökohdistani käsin yhden hyvin osittaisen tutkimusretken käytyyn Foucault-keskusteluun -- vaikka toki toivonkin, että tekemilläni havainnoilla paljastuisi olevan yleisempääkin relevanssia. Tutkimusotteeni on melko pitkälle kokonaisuksia hahmottamaan pyrkivä ja hermeneuttinen: esitän rohkeitakin tulkintaehdotuksia siitä, millaisia kysymyksenasetteluita näissä keskusteluissa mahdollisesti tavoitellaan ja miksi tuota ”tavoiteltua” ei ehkä ole onnistuttu käsitteellistämään. Tiukemmin analyttinen ja systemaattinen lähestymistapa tuntuisi tässä tapauksessa hedelmättömältä, sillä tarkastelemastani keskustelusta syntyy voimakas vaikutelma, että siinä puhutaan samoista asioista eri käsittein ja eri asioista samoin käsittein. Tässä työssäni yritän tuoda mukaan sellaisia uusia kysymyksiä ja käsitteellisiä erotteluita, jotka voisivat viedä eteenpäin lukkiutuneita ja itseään toistavia keskusteluasetelmia mahdollisimman monessa eri paikassa.

1.1. Työni rakenteesta

Aloitan esittelemällä luvussa 2 foucaultlaisen kritiikki-paradigman ”kovaa ydintä” ts. sen niitä peruselementtejä, jotka vaikuttaisivat muodostavan foucaultlaisen lähestymistavan puolustajien ja vastustajien jakaman perusymmärryksen siitä, mistä foucaultlaisessa tutkimuksessa vähimmillään on kyse. Luvussa 3 luon yleiskatsauksen niihin toistuviin ongelmiin, jotka ovat värittäneet keskusteluja tämän foucaultlaisen lähestymistavan kovan ytimen hyvistä ja huonoista puolista, sen

¹² Foucault'n ilmausta käyttäen politiikkatieteissä siis ollaan vihdoinkin ”katkaisemassa kuninkaan kaulaa” eli luopumassa monarkistiseen ”suvreenin hallitsijan” malliin perustuvasta käsitteistöä.

sovellettavuuden rajoista ja ymmärrettävyyden ehdoista. Kathi Weeksia seuraten nimeän nämä perusongelmat ”moderni–postmoderni-debattien perinnöksi” ja muotoilen oman ”tutkimusongelmani”: miten näitä ongelmia voisi yrittää purkaa ja mistä löytää sellaisia käsitteellisiä apuvälineitä, joiden avulla voisi saada tarkastelun kohteena oleviin keskusteluihin uudenlaisen otteen?

Luvussa 4 puolestaan esittelen tiiviisti ne erottelut, joiden soveltamista tähän tarkoitukseen olen päättänyt pitämään mielekkäänä. Perinteistä opinnäytetöihin kuuluvaa sanastoa käyttäen lukua 4 voisi ehkä pitää varsinaisten ”tutkimustulosteni” esittelynä: niihin olen todellisuudessa päättänyt vasta Foucault-keskustelujen monenlaisen ihmettelyn ja yksityiskohtaisen analyysin jälkeen. Työni Fraserin ja Barrettin tekstejä käsittelevät osiot II ja III havainnollistavat sitä, millaisten yksittäisten tekstien lukemisprosessien kautta olen näihin ”tuloksiini” päättänyt. Samalla nämä osiot tarkentavat ja konkretisoivat sitä, mitä työn alkupuolella esittelemilläni ajatuksilla tarkoitan sekä perustelevat kriittisyyttäni ”moderni–postmoderni-debattien perintöä” kohtaan. Viimeisessä osiossa otan käsittelemiini teemoihin eksplisiittisemmin feministisen tutkimuksen näkökulman ja yritän vetää yhteen tarkastelujani feministisen tutkimuksen ja teorian kannalta.

2. Foucaultlainen valtakritiikin paradigma: haurauden ja kontingenssin jäljittämistä

2.1. Keskiössä vallan käsite

Foucaultlainen tutkimusote on ennen kaikkea uudenlainen tapa ajatella valtaa. Hyvä yhteenveto Foucault’n valtakäsityksestä on esimerkiksi *Seksuaalisuuden historian* ensimmäisen osan neljännen luvun *Menetelmä*-osio¹³. Foucault kontrastoi oman valtakäsityksensä *juridis-diskursiiviseen valtakäsitykseen*, joka ymmärtää vallan yksinomaan kielloiksi, rajoituksiksi, tukahduttamiseksi ja sensuuriksi: juridis-diskursiivisen vallan ainoa toimintatapa on sanoa ei.¹⁴ Foucault’lle valta sen sijaan tuottaa todellisuutta. Foucault ei myöskään ensisijaisesti etsi vallan lähteitä tai keskuksia eikä tarkastele vallankäyttöä intentionaalisenä toimintana. Hän ei kysy kenellä valta on tai mihin ne joilla valta on pyrkivät, vaan keskittyy vallan strategioihin, sen operointiin mikrotasolla, siihen *kuinka* se tuottaa sosiaalista todellisuutta. Kysymys ”kenellä valta on?” on aina alisteinen kysymykselle

¹³ Foucault 1998, 69-76

¹⁴ Foucault 1998, 62-68.

”kuinka valta toimii?”.¹⁵ Tiivistäen voisi ehkä sanoa foucaultlaisen genealogian olevan valta-analyysiä ilman mitään edeltävää valtateoriaa - ainoana ennakko-oletuksena on vain se, että valtaa on kaikkialla sosiaalisessa todellisuudessa eikä sen käyttämisen ulkopuolelle tai sen suvereeniksi omistajaksi ole pääsyä. ”Valta on kaikkialla, koska se kattaa kaiken ja etenkin koska se tulee kaikkialta”¹⁶, kirjoittaa Foucault .

Foucaultlaisessa tuottavan vallan ajatuksessa on kaksi eroa vallitseviin valtakäsityksiin nähden: 1) siihen ei sisälly oletusta mistään vallan ulkopuolisesta sfääristä ja 2) sen mukaan valta on aina olemassa vain aktualisoituneena mikrotason käytännöissä, ei subjektien omistuksena tai potentiaalisena kykynä.

1) Foucaultlaisessa käsitejärjestelmässä valta ja tieto kietoutuvat yhteen: kaikkialla, missä käytetään kieltä ja tuotetaan totuusväitteitä, vallitsevat tieto--valta-asetelmat vahvistavat itsensä tai vastavallat aiheuttavat niissä murtumia. Foucaultlainen tarkastelu keskittää huomionsa vallan/ kielen/ kulttuurin/ sosiaalisen sisäpuolelle, niiden rakentamaan todellisuuteen. Se muuttaa kysymyksenasettelut *historiallisiksi* ja *empiirisiksi*, hyläten länsimaisen filosofian perinteisen projektin eli pyrkimyksen löytää tätä historiallista ja empiiristä edeltävät *perustat*. Foucaultlaisen valta-analyytikon kiinnostus pysyy konkreettisesti, ajallisesti ja paikallisesti erityisessä: hän lähtee aina kartoittamaan erilaisten valtamekanismien toimintaa tässä ja nyt eikä niinkään sitä, missä rajoissa nämä valtamekanismit toimivat. Hän ei pyri määrittelemään sitä, mikä on välttämätöntä valtasuhteiden olemassaolosta riippumatta: häntä ei kiinnosta kielen ja kulttuurin takainen ”ihmisluonto” eikä hän pyri jakamaan tapahtumia väistämättömiin ja kontingentteihin historiallisiin ja ahistoriallisiin. Sen pohtiminen, mitä on sosiaalisen ja kulttuurisen ”takana” (luonto--kulttuurityyppeihin binaarioppositioihin tukeutuen) ei kuulu empiirisen ihmistieteen tehtäviin¹⁷. Genealogi tarkastelee tiedon kohdetta läpikotaisin vallan vaikutuksesta historiallisesti rakentuneena, ilman mitään vallan ulkopuolella olevaa ydintä, kuten vaikkapa hulluutta ”itsessään” tai seksuaalisuutta ”sinänsä”¹⁸.

2) Foucaultlaisittain ymmärrettynä valta on olemassa vain diskursseissa ja käytännöissä: valtaa voi vain harjoittaa, ei omistaa. Näin huomio kääntyy pois vallan subjekteista ja näiden välisistä hallintasuhteista sellaisina kuin ne oletetusti ovat näistä vallan mikrotason käytännöistä

¹⁵ Foucault 1988d, 103; Foucault 1994, 34-36

¹⁶ Foucault 1998, 70

¹⁷ Hiukan tulkinnanvaraisempaa on, kuuluko tämä foucaultlaisesta näkökulmasta myöskään filosofian tehtäviin tai onko se muutoinkaan mielekäs ajattelumuoto, joka tukisi hyvää elämää edistäviä käytäntöjä.

(tekniikoista, strategioista) irralleen abstrahoituina. Foucaultlaisittain valta edeltää subjektejaan ja valtasuhde konstruoi osapuolensa. Tämä lähtökohta siirtää käytäntöjen ”takana” olevat subjektit aikomuksineen ja kokemuksineen pois valta-analyysin keskiöstä – ja tämä koskee niin vallankäyttäjien ”todellisia tarkoitusperiä” kuin myös vallankäytön kohteiden ”tukahdutettua kokemusta”. Yksiselitteinen jako ”vallanpitäjiin” ja ”vallattomiin” menettää ylipäänsä merkitystään.

Miten voisi yrittää tiivistetysti luonnehtia eroa toisaalta foucaultlaiseen valtakäsitykseen perustuvan kritiikin ja toisaalta tavalla tai toisella moderniin humanistiseen ajatteluperinteeseen kiinnittyneiden kritiikin tyylien välillä? Nähdäkseni keskeisintä on foucaultlaisen kritiikkiparadigman 1) kauttaaltaan etäännyttävä eetos ja 2) diskurssikeskeinen metodologia.

2.2. Etäännyttäminen eetoksena: politisointihakuisuus

Valtakriittinen ihmistiede on aina jossain mielessä etäännyttävää ja asioita politisoivaa: se tahtoo osoittaa valtasuhteiden läsnäolon siinäkin, mitä on totuttu pitämään luonnollisena, väistämättömänä ja itsestäänselvänä. Silti foucaultlaiseen kritiikkiparadigmaan suhteutettuna ehkä silmiinpistävin koko modernia, humanistista yhteiskuntatutkimuksen perinnettä yhdistävä tekijä on mielestäni tällaisen politisoivan etäännyttämisen rinnalla ja kääntöpuolena elävä pyrkimys tietynlaiseen ilmiöiden haltuunottamiseen, niiden tekemiseen tutuksi ja ymmärrettäväksi. Varsin usein tämä kahtalaisuus ilmenee siten, että olemassaolevien tietovaltajärjestelmien kritiikki pyritään sitomaan jonkin tietyn, olemassaolevassa järjestelmässä jollain tavoin alistetuksi, sorretuksi ja marginalisoiduksi ajattelun subjektin näkökulmaan, ts. pyritään tekemään näkyväksi ja ymmärrettäväksi se subjektipositio, josta käsin vallitsevat instituutiot ja käytännöt näyttävät vierailta, alistavilta ja politisoinnin tarpeessa olevilta. Vaatimukset näiden käytäntöjen politisoinnista siis pyritään oikeuttamaan tai perustelemaan sillä, että ne ovat yhteensopimattomia jonkin jo olemassaolevan ihmisryhmän kokemusmaailman kanssa: kritiikin tehtävä on antaa ääni sorretuille ja marginalisoiduille subjekteille¹⁹. Foucaultlainen kritiikki puolestaan pyrkii yksinomaan etäännyttämisefektiin ilman tätä meidät unohdettujen ja marginalisoitujen ryhmien ”lähelle” vievää ulottuvuutta. Paitsi ettei Foucault määrittele kritiikille mitään (ruumiillista,

¹⁸ Foucault 1989b, 149

¹⁹ Tällaisen subjektikeskeisen kritiikkikäsitteilyksen itsestäänselvästi hallitseva asema näkyy mielestäni hyvin esimerkiksi naistutkimuksen itseymmärrystä koskevissa keskusteluissa. Naistutkimuksen päätehtäväksi käsitteellistyy tällöin naisten äänen ja kokemusten näkyväksi tekeminen miesvaltaisessa järjestelmässä tai järjestyksessä, minkä lisäksi identifioitava naistutkimuksen oma ”sisäinen keskustelu” ja ”itsekritiikki” saatetaan jo lähtökohtaisesti rajata tarkoittamaan *naisten välisten erojen* ja aiemman

paikantunutta) subjektia, hän välttelee tiukasti muitakin ”rakentavia” ja ”haltuunottavia” puhetapoja. Hän ei ole eksplisiittisesti pyrkinyt minkäänlaisten positiivisten vaihtoehtojen esittämiseen tai edes identifioimaan ”aikamme keskeisintä ongelmaa”. Foucaultlainen kritiikki yksinomaan etäännyttää: tekee epäymmärrettäväksi niitä asioita, jotka ovat arkijärjen ja sen osaksi sulautuneen ihmistieteellisen perinteen ansiosta²⁰ meille hyvinkin ymmärrettäviä ja ongelmattomia.

Foucaultlaisen kritiikin teho perustuu sen tapauskohtaiseen osoittamiseen, miten hauraita, sattumanvaraisesti syntyneitä ja helposti muutettavissa nykyiset puhettavat ja yhteiskunnalliset käytännöt ovat. Kritiikin tarkoituksena ei ole kertoa, miten meidän olisi oltava, ajateltava ja toimittava eikä edes sitä, miten on ”mahdotonta” olla, ajatella ja toimia. Foucaultlainen kritiikki ainoastaan auttaa meitä ottamaan etäisyyttä tuttuihin olemis-, ajattelemis- ja toimintatapoihimme ja politisoimaan sen, mikä on totuttu näkemään epäpoliittisena. Nykyhetkeä analysoimalla voi paljastaa nykyisyyden katkoksia ja epästabiileja pisteitä ja siten avata mahdollisuuksia muutokselle. Foucault’n mukaan intellektuellin tehtävä ei ole kertoa muille, mitä heidän pitää tehdä, vaan häiritä näiden ajattelutapoja, hajottaa tuttua ja hyväksyttyä.²¹ ”Genealogian menestymisen mitta on se, miten se onnistuu sekoittamaan totunnaiset itsemäärittäyksemme, käsityksemme tunteistamme, ruumiistamme, alkuperästämmme ja tulevaisuudestamme. Se kertoo meille kertomuksen, joka sekoittaa itsetunnistamisemme tapoja”, tiivistää Wendy Brown.²²

Foucaultlainen etäännyttäminen on kaksitahoista. Foucault tarjoaa toisaalta välineitä ”objektiiviseen tietoon” väitetysti tukeutuvien yhteiskunnallisten käytäntöjen demystifointiin osoittamalla tämän tiedon tuotantoon ja käyttöön sisältyviä valtakäytäntöjä. Kieltäytyessään kuitenkin ankkuroimasta tätä olemassaolevan tieteellisen tiedon objektiivisuuden illusoriseksi osoittavaa kritiikkiään mihinkään tietyllä tavalla paikantuneen subjektin näkökulmaan foucaultlainen kritiikki johdattaa meitä systemaattisesti problematisoimaan myös omat subjektiiviset kokemuksemme ja havaitsemaan ne valtamekanismit, jotka ovat osallisina jopa kaikkein ”välittömimpien” ja ”autenttisimpien” kokemustemme muotoutumisessa. Foucaultlaisessa ajattelukehyksessä ei siis ole mahdollista kritisoida ”objektiivista” tiedettä ”subjektiivisen” kokemuksen näkökulmasta tai päinvastoin, vaan näkökulma on ”subjektiton”-- tai sitten kauttaaltaan ”vieraantuneen” subjektin.

naiskeskeisen tutkimuksen marginalisoimien vähemmistönaishenkilöiden äänen parempaa esiin tuomista. Ks. esim. Koivunen ja Liljeström 1996a, 20-21.

²⁰ Foucault’sta puhuttaessa näitä kahta on mahdoton erottaa, sillä Foucault’lle ihmistieteet ovat erottamaton osa modernin vallan kudosta, minkä vuoksi ihmistieteen kritiikki on hänelle aina myös yhteiskuntakritiikkiä, arkijärjen kritiikkiä.

²¹ Ks. esim. Foucault 1984a, 45-56; Foucault 1988b, 36-37; Foucault 1988g, 154-155; Foucault 1988h, 265

²² Brown 1998, 38

Foucault'lle tiedontuotanto on aina väistämättä kietoutunut valtaan. Foucaultlaisittain ajatellen ei ole olemassa pyyteetöntä ja puhdasta filosofista ajattelua tai sellaista ihmistieteellistä tutkimusta, joka "vain" kuvaa maailmaa sellaisena kuin se on tai sellaisena kuin se meille ilmenee, sillä kuvaaminenkin on aina toimintaa, jolla on sosiaaliset funktionsa ja merkityksensä. Foucault'lle tiede ja filosofia ovat vallankäyttöä, teoria on aina jo itsessään käytäntö. Ajattelun rajojen rikkominen ja ajattelutottumusten häiritseminen on jo itsessään toimintaa maailmassa – ts. toimintaa, jolla on väistämättä aina myös omat poliittiset seurauksensa, "käytettiinpä" kriittisen tieteen "tuloksia" sitten jälkikäteen tietoisesti jonkin politiikan edistämisen välineenä tai ei. Tällainen tieteen tulosten "käyttäminen" johonkin on jo sinänsä foucaultlaisittain vieras ajatus: Foucault'n tavoitteena kun ei ole tarjota minkäänlaista apua valintojen tekemiseksi jo mahdollisiksi tiedettyjen vaihtoehtojen välillä saati näiden valintojen perustelemiseksi ja oikeuttamiseksi. Hän ei tahdo olla intellektuellina hahmottelemassa sen kummemmin entistä tehokkaampia poliittisen toiminnan ja järjestäytymisen malleja vastarintaliikkeille kuin myöskään luomassa parempia ja demokraattisempia hallitsemisen tapoja valtiokoneistoille. Sen sijaan foucaultlainen valtakritiikki pyrkii vaikuttamaan käsityksiimme siitä, mikä kaikki on mahdollista, millaisiin suuntiin voi nykyhetkestä pyrkiä, millaisia tavoitteita alistetut ja marginalisoidut subjektit itselleen ylipäänsä voivat asettaa. Foucaultlaisessa hengessä tehty empiirinenkin tutkimus tavoittelee lukijassaan samansuuntaista vaikutusta kuin filosofinen teksti: kokemusta siitä, että liikkeessä ja koeteltavina ovat ajatteluavaruuden rajat. Keskiössä ovat pikemminkin ajatuksellisesti mahdollisen ja mahdottoman kuin toivottavan ja ei-toivottavan väliset rajanvedot.

Kaiken läpäisevä etäännyttävä eetos tekee foucaultlaisesta tutkimuksesta tinkimättömästi omasta *poliittisuudesta*an (tiedontuotannon yhteiskunnallisista kytkennöistä) *tietoista* ja kohteenaan olevia ilmiöitä *politisoimaan* pyrkivää. Irrottautuminen niin tieteellisen tiedon kuin subjektiivisen kokemuksenkin tarjoamista perustoista mahdollistaa epäpoliittisina pidettyjen ilmiöiden näkemisen poliittisina, vallan vaikutuksesta rakentuneina. Foucault pyrkii etäännyttämään meitä rutiininomaisiksi muodostuneista ajattelu-, kokemis-, puhe- ja toimintatavoistamme kuvailemalla niiden kontingenttia syntyhistoriaa ja niiden kontingentteja, jatkuvasta uusintamisesta riippuvaisia olemassaolon ja ymmärrettävyyden ehtoja.

2.3. Diskurssikeskeinen metodologia: sulkeistamiset

Foucaultlaisen valta-analyysin tutkimuskohteena ovat *diskurssit*, joita tutkitaan mahdollisimman pitkälle itsessään, vain niistä itsestään käsin. Useimmiten empiirisissä ihmistieteissä Foucault'hon viitataan juuri diskurssin käsitteen yhteydessä ja hänet mainitaan väljästi diskurssianalyysiksi kutsuttujen metodologisten lähestymistapojen yleisenä taustahahmona. Diskurssin käsitettä on määritelty monin tavoin -- mutta mitä tutkimuskohteen ymmärtäminen diskurssiksi sitten yleisimmillään tarkoittaa? Parhaiten sen voisi ehkä ymmärtää pyrkimyksiksi ottaa kielellisten käytäntöjen ja sosiaalisesti (kulttuurisesti) rakentunut todellisuus mahdollisimman vakavasti: diskursiivista todellisuutta ei haluta toissijaistaa tarkastelemalla sitä ainoastaan suhteessa johonkin sitä edeltävään tai sen ylittävään todellisuuteen. Foucaultlaisittain diskursiivisten muodostelmien luonnetta tai diskursiivisessa kentässä tapahtuvia ajallisia muutoksia ei pyritä *selittämään* millään diskurssin ulkopuolisella eikä eksplisiittisesti *arvioimaan* niitä diskurssin ulkopuolelta käsin. Tästä seuraa kolme sellaista metodologista sulkeistamista, jotka ovat oleellinen osa jokseenkin mitä tahansa yleisesti ”diskurssianalyysiksi” kutsuttua metodologiaa sellaisena kuin diskurssianalyysin idea vähimmillään ymmärretään ihmistieteiden arkisissa käytännöissä, esim. tehtäessä empiirisiä opinnäytetöitä laadullisin menetelmin.

1) Totuuskysymykset, epistemologinen arviointi. Diskurssien ei nähdä kuvaavan ”oikein” tai ”väärin” jotakin itseään edeltävää ja itsensä ulkopuolista todellisuutta. Niinpä kysymys jonkin lausuman totuudesta on mahdollista asettaa vain jonkin määrätyn diskursiivisen muodostelman sisällä. Ei ole diskurssianalyytikon tehtävä kysyä, ovatko jonkin diskursiivisen muodostelman sisällä tuotetut ja kierrätetyt totuudet ”oikeasti” totta vai eivät, vaan pikemminkin tarkastella sitä, millaisia strategioita käyttäen ne on saatu ”käymään todesta”.

2) Normatiivinen arviointi. Foucaultlainen genealogi pitäytyy kuvailevassa käsitteistössä eikä esitä suoria arvoarvostelmia tutkimuskohteenaan olevien diskurssien hyväksyttävyydestä tai yritä integroida mitään normatiivista yhteiskuntafilosofista kehystä tai eettistä teoriaa empiirisiin analyysiinsä.

3) Ei-diskursiiviset selittäjät. Diskurssien luonnetta ja olemassaoloa ei foucaultlaisessa valta-analyysissä koskaan selitetä viittaamalla johonkin sosiaalisen ja kulttuurisen ulkopuolelle jäävään ei-diskursiiviseen todellisuuteen -- ymmärrettiinpä tämä ei-diskursiivinen taso sitten ulkoiseksi

materiaaliseksi todellisuudeksi (esim. politiikasta ja kulttuurista irralleen käsitteellistyvät taloudelliset voimat) tai subjektin omaksi sisäisyydeksi (uskomukset, tahto).²³

Foucault ei siis johdata etsimään käytäntöinä ja toimintana olemassaolevien diskurssien syytä tai alkuperää mistään, vaan tahtoo pikemminkin vain tehdä niiden toimintalogiikan selväksi: kuvailla erilaisten diskursiivisten käytäntöjen yhteenkietoutumisten tapoja ilman niiden totuudellisuuden tai normatiivisen hyväksyttävyyden arviointia.

Edellä esittämäni rekonstruktio tiivistää sen, mikä foucaultlaisessa tutkimusotteessa mielestäni kiinnostavimmalla tavalla asettuu muita yhteiskuntakritiikin käsitteistöjä vastaan. Mutta millä ehdoin tällainen yksipuolisesti etäännyttävän eetoksen ja tiettyjen melko formaalien metodologisten periaatteiden yhdistäminen sitten on toimiva valtakritiikin muoto? Millaisiin tehtäviin foucaultlainen valtakritiikki ei riitä? Mitkä voisivat olla ne Foucault'n ja "foucaultlaisten" piiloiset - ja ehkä perusteellisemmassa tarkastelussa perusteettomiksi ja kiistanalaisiksikin osoittautuvat -- käsitykset nykyisistä vallan toimintamekanismeista, poliittisen toiminnan luonteesta ja tieteen ja filosofian suhteesta politiikkaan, jotka ovat saaneet heidät kannattamaan juuri tämän kaltaista kriittisen tieteen tyyliä? Nämä ovat niitä minua kiinnostavia kysymyksiä, joita on sivuttu keskusteluissa foucaultlaisesta kritiikkikonseptiosta, mutta joiden käsittelyssä on kuitenkin juututtu tiettyihin mielestäni epäkiinnostaviin vastakkainasetteluihin. Siihen kysymykseen, miksi näin on, pyrin tarttumaan seuraavaksi.

3. Keskustelun yleisluonteesta

"Foucaultlainen tutkimusote" on käsite, jonka merkitys yleisesti oletetaan tutuksi kaikille ihmistieteilijöille, vaikkei sitä tarkemmin selvennettäisikään. Elina Oinas on esittänyt huomioita tästä ilmiöstä tarkastellessaan itsenäistymässä olevan ruumiinsosiologian subdisipliinin piirissä käytyä keskustelua alan luonteesta sekä tutkijoiden omia yrityksiä paikantaa itsensä

²³ Tässä käyttämäni muotoilu "ei-diskursiivisten selittäjien sulkeistaminen" on varovainen. Asiasta voisi esittää myös jyrkempiä tulkintoja: 1) Ei-diskursiivinen ylipäänsä sulkeistetaan: paitsi ettei ei-diskursiivinen esiinny aktiivisena muutosvoimana ja diskurssien lähteenä tai alkuperänä, sille ei ole foucaultlaisessa ihmistieteessä paikkaa myöskään esim. rajojen asettajana kulttuuristen variaatioiden kirjolle (biologia, ihmisluonto) 2) Selittäminen ylipäänsä sulkeistetaan: foucaultlaisessa valta-analyysissä ei ylipäänsä ole mitään *selittävää* pyrkimystä, vaan se pyrkii olemaan lähinnä *kuvaavaa*. Näiden vahvempien tulkintojen puolesta tulen argumentoimaan luvussa 8.1.1.

ruumiinsosiologian kentällä. Vaikka tällä nimenomaisella alalla Foucault varmasti onkin ollut erityisen keskeinen ja sivuuttamaton hahmo, Oinaksen yleiset huomiot pätevät mielestäni myös muihin ihmistieteisiin.

Oinaksen mukaan Foucault'hon personifioitunut²⁴ teoreettinen viitekehys on selvästi alkanut elää omaa elämäänsä riippumatta Foucault'n omista teksteistä ja tarkoituksista. ”Usein tutkija ilmoittaa tekevänsä ’foucaultlaisen luennan’ aineistosta, mutta ei viittaa mihinkään teokseen Foucault'n tuotannossa”, toteaa Oinas, joka näkee tässä akateemisen laiskuuden vaaran: käyttämällä nimeä Foucault voi välttyä joutumasta selittämään omia teoreettisia premissejään -- edes itselleen.²⁵ Vaikka jokin siinä, mikä kulkee foucaultvaikutteisen tutkimuksen nimellä toki onkin aidosti uutta ja omaleimaista, käsitteeseen foucaultlainen on sisällytetty samalla joukko ajatuksia, joilla on paljon varhaisemmat juuret -- ja usein käsitteellä on viitattu johonkin hyvinkin yleiseen, täysin Foucault' sta riippumatta laajalti hyväksytyyn peruslähtökohtaan²⁶.

Tämä ihmistieteilijöiden tapa viittailla Foucault'hon epämääräisesti myönteiseen sävyyn ja nimetä oma tutkimusotteensa ylimalkaisesti ”foucaultlaiseksi” on yksi -- ja ehkä juuri se kaikkein useimmin vastaan tuleva -- tapa viitata Foucault'hon varsinaisen Foucault-tutkimuksen ulkopuolella. Toinen tällainen tapa ”käyttää” Foucault'ta on se, johon tässä työssäni keskityn: ”foucaultlaisuuden” tematisoiminen kiistan kohteeksi. Riippumatta siitä, mitä ominaisuuksia ”foucaultlaisuudelle” on edellisessä luvussa kuvatun kovan ytimen lisäksi annettu, se on tällöin ymmärretty radikaalisti uudenaikaiseksi ja aiempien kanssa yhteismitattomaksi valtakriittisen ihmistieteen paradigmaksi, jota on asetettava joko puolustamaan tai vastustamaan. Etenkin kun usein vielä on yritetty yhtä aikaa puhua *sekä* foucaultlaisen paradigman soveltamisen rajoitteista ja ehdoista *että* Foucault'n tuotannon arvosta yleensä (ts. siitä, kannattaako Foucault'ta ylipäänsä lukea ja kannattaako omaa positiotaan yrittää määritellä suhteessa ”foucaultlaiseen lähestymistapaan”), osasta Foucault-kritiikkiä tulee sellainen vaikutelma, että Foucault pyritään vain tyrmäämään mahdollisimman kokonaisvaltaisesti²⁷. Väittäisin kuitenkin tällaisen asemien jyrkän polarisaation ja siihen liittyvän sävyltään aggressiivisen Foucault-kritiikin olleen lähinnä

²⁴ Oinas pitää tätä personifioitumista paradoksaalisena: vaikka Foucault itse puhui nimenomaan subjektin ja itseriittoisen tekijän kuoleman puolesta, hän on silti saanut antaa oman nimensä moninaisille teoreettisille pohdintoille -- ja näin on ollut siitä huolimatta, että tähän tarkoitukseen olisi ollut käytettävissä sopiva yleisempikin nimitys, so. jälkistrukturalismin käsite. Sitä ei kuitenkaan jostain syystä ole päädytty yleisesti käyttämään ollenkaan samassa määrin kuin henkilönnimeä (Oinas 2000, 102-103).

²⁵ Oinas 200, 103. On silti nähdäkseen havaittavissa merkkejä myös vastakkaisesta ilmiöstä: tutkimuksia, joiden tutkimusote on silmiinpistävästi puhdaspiirteisesti ”foucaultlainen”, mutta joista kaikki ylimalkaisetkin Foucault-viittaukset on (Foucault'n tekijäkeskeisyyskriittisyyttä kunnioittavassa hengessä?) jätetty pois. Tällaisesta tutkimuksesta esimerkkinä ks. Ojakangas 1997.

²⁶ Tästä esimerkiksi Oinas ottaa sen, että (esim. lääke-) tieteellisten faktojen ymmärtäminen luonteeltaan sosiaalisesti rakentuneiksi on toki leimannut sosiologiaa koko sen historian ajan -- vaikka terveystieteelliset tutkimukset ovatkin viimeisten viidentoista vuoden aikana nimenneet tällaisen lähtökohdan ”foucaultlaiseksi perspektiiviksi” (Oinas 103-104).

1980-luvun ilmiö. Sen jälkeen on useamminkin otettu tehtäväksi etsiä välittäviä kantoja ja kompromisseja ”vanhan” ja ”foucaultlaisen” kritiikki-paradigman välillä. Polarisoituneitten keskusteluasetelmien jäänteinä on kuitenkin havaittavissa taipumus pyrkiä käsittelemään mitä moninaisimpia teemoja palauttamalla ne yhdelle akselille, jolla näitä kompromisseja sitten etsitään.

Kutsun seuraavassa näitä Foucault-keskustelun piirteitä moderni--postmoderni-debattien perinnöksi, sillä monet hedelmättömimmät väittelyt foucaultlaisuudesta on käyty juuri postmodernismin otsikon alla. Foucaultlainen valtakritiikin paradigma on tosin liitetty postmodernismin lisäksi myös jälkistrukturalismin ja antihumanismin käsitteisiin, ja sillä, mitä näistä käsitteistä on käytetty, on ollut käytännössä suhteellisen vähän yhteyttä siihen, mitkä elementit Foucault-rekonstruktioissa ovat milloinkin korostuneet.²⁸

Seuraavaksi havainnollistan hiukan, mitä tarkoitan sillä, että Foucault-keskustelu on asettunut yleisempien moderni—postmoderni-debattien muotoon. Käytän esimerkkinäni Jürgen Habermasin esittämää Foucault-kritiikkiä (luku 3.1.). Lisäksi selvitän lyhyesti, miksi moderni--postmoderni-debattien perintö on mielestäni luonut ongelmalliset puitteet keskusteluille foucaultlaisen lähestymistavan vahvuuksista, heikkouksista, puutteista, sukupuolittuneisuudesta jne.(luku 3.2.).

3.1. Taustaa: Habermas ja ”valistuksen kiristys”

Foucault'n ja modernin humanismin välinen vastakkainasettelu on henkilöitynyt voimakkaimmin Jürgen Habermasiin, joka on leimannut Foucault'n -- tämän väitetystä radikaaliudesta ja poliittisuudesta huolimatta -- ”nuorkonservatiiviksi”²⁹. Habermasin puheenvuorot ovat näissä keskusteluissa sikäli erityisasemassa, että suuri osa myöhemmistä Foucault-kritikoista on esittänyt kantansa kommentoiden jollakin tapaa Habermasia ja myös esimerkiksi tarkemmin käsittelemäni Nancy Fraser näkee nimenomaan jatkavansa ja hienojakoistavansa tätä ”Foucault--Habermas-debattia”³⁰. Kommunikatiivisen toiminnan teoriassaan Habermas yhdistelee useisiin modernin yhteiskuntateorian perinteisiin kuuluvia elementtejä, joten hänen kanssaan vastakkain asettamalla

²⁷Habermasin lisäksi ks. esim. Taylor 1994, Hooke 1994

²⁸ Esim. Nancy Fraser liittyy mielestäni niin tyylillisesti kuin temaatteisestikin suoraan polarisoituneeseen moderni--postmoderni – keskusteluun, vaikka hän kutsuukin Foucault'n positiota ”antihumanismiksi”. Palaan omiin näkemyksiini käsitteiden ”postmodernismi” ja ”antihumanismi” kautta ilmaistavissa olevista vivahteista luvussa 4.2.

²⁹Ks. esim. Habermas 1981.”Uuskonservativismista” on Foucault'n yhteydessä puhunut myös mm. Anthony Giddens (1982, 215-230).

³⁰ Ko. debatti ja kommentaareja siihen on koottu teokseen *Critique and Power* (1994). Ks. myös *Foucault contra Habermas* (1999) ja Richters 1994

Foucault'n voikin havainnollisesti kontrastoida yhtäaikaaisesti moniin modernin humanismin suuntauksiin.

Habermasin perinnöksi voi varmastikin suurelta osin laskea Foucault-keskustelun polarisoitumisen 1980-luvun alussa. Habermas on asettunut hyvin yksiselitteisesti Foucault'ta vastaan ja syyttänyt tätä ”antimoderniksi” ja ”valistuksen vastustajaksi”. Itse hän identifioituu modernin kritiikin ”dialektiseen” traditioon: hänelle moderni on keskeneräinen projekti, jonka ongelmat johtuvat ainoastaan rationalisoitumisproessin selektiivisyydestä³¹.

Mitään kovin hedelmällistä dialogia ei Foucault'n ja Habermasin välille koskaan syntynyt -- he kun olivat kaikkea muuta kuin yhtä mieltä edes siitä, mistä ja miten radikaalisti olivat eri mieltä. Foucault ei vaikuttanut olevan ollenkaan halukas asettumaan selkeästi ja yksiselitteisesti oppositioasemaan suhteessa Habermasiin tai yleensäkin saksalaiseen kriittiseen teoriaan ja katsoi olevansa ”enemmän samaa mieltä” Habermasin kanssa kuin Habermas hänen kanssaan.³² Vaikka Habermas esimerkiksi yrittikin tehdä näkemyseroistaan Foucault'n kanssa valistuksen ”puolustajan” ja ”vastustajan” välisen konfliktin, ei Foucault itse suostunut menemään mukaan tällaisiin vastakkainasetteluihin, ”valistuksen kiristykseen”, kuten hän sitä kutsui. Itse asiassa Foucault suhtautui valistukseen hyvinkin positiivisesti ja useammassakin yhteydessä hän on kommentoinut myönteiseen sävyyn Kantin esseetä *Was ist Aufklärung?* etsiäkseen yhtymäkohtia sen ja oman työnsä välillä³³. Habermas kuitenkin ihmettelee sitä, että Foucault käsittää itsensä valistuksen perinteeseen kytkeytyväksi ajattelijaksi, sen ”nykyisyyden kriittisen ontologian” perinteen jatkajaksi, jonka hän näkee kulkevan Hegelistä Nietzschen ja Weberin kautta Frankfurtin koulukuntaan³⁴. Habermas näkee tämän Foucault'n oman itsemäärittymisen olevan vaikeasti yhdistettävissä hänen kriittisyyteensä ”koko modernia tietomuotoa kohtaan”³⁵.

³¹ Kommunikatiivisen toiminnan teoriaansa Habermas käyttää tästä selektiivisyydestä aiheutuneiden modernin yhteiskunnan ”patologioiden” analyysiin, valtajärjestelmän immanenttiin kritiikkiin ja sen legitimaatiorajojen määrittämiseen. Habermasin mukaan kriittisen teorian on kyettävä tarjoamaan kriteereitä aidon rationaalisen konsensuksen erottamiseen voimankäyttöön ja strategiseen manipulaatioon pohjautuvasta näennäiskonsensuksesta. Itse hän johtaa nämä kriteerit puheaktien pätevyysvaatimuksiin sisältyvästä, kaikkia aktuaalisia puhetilanteita konstituovasta ideaalisen puhetilanteen ajatuksesta. Habermas näkee tällaisen ”dialektisen” järjen kritiikin säilyttävän valistuksen emansipatorisen impulssin pyrkiessään kritisoidaan modernien yhteiskuntien tiettyjä piirteitä kuitenkin luopumatta totuuden, rationaalisuuden ja vapauden käsitteistä.

³² Ks. esim. Foucault 1988a, 26-28, Kelly 1-4

³³ Foucault 1984a, lisäksi ks. Foucault 1995. Foucault'lle Kantin arvokkain perintö on juuri ajatus nykyisyyden - siis kulloisenkin historiallisen tilanteen - jatkuvasta problematisoinnista. Foucault'n mukaan Kant määrittelee esseessään valistuksen lähes yksinomaan negatiivisin termein: se määrittyy ulospääsyksi (*Ausgang*) tietystä tilasta, alaikäisyydestä. Valistus näyttäytyy Kantille jatkuvana, lopputulokseltaan avoimena prosessina, joka nostaa jatkuvasti esiin uusia valistusta vastaan toimivia ”alikäistäviä” voimia: valistus on moninaisia ja jopa keskenään ristiriitaisia kamppailuja useilla eri kentillä. Tämä ajatus tulee hyvinkin lähelle Foucault'n omia käsityksiä kritiikistä.

³⁴ Foucault 1995, 260

³⁵ Habermas 1995, 265- 268.

Habermasin pääasiallinen syytös Foucault' ta kohtaan vaikuttaisi olevan se, että Foucault irrottautuu modernin humanistisen yhteiskuntakritiikin perinteeseestä jollakin tavalla ”liian totaalisesti”. Hiukan yksityiskohtaisempaa kritiikkiä Habermas on esittänyt muotoillessaan syytöksensä Foucault'n *presentismistä, relativismista ja piilonormatiivisuudesta*. Hermeneutiikan välttelystä johtuvan presentismin vuoksi genealogisesta historiankirjoituksesta tulee vain tapa välineellistä menneisyyden tarkastelu nykyhetken tarpeita varten. Relativismiin Foucault ajautuu, kun ei pysty selittämään, miksi vastadiskurssien pätevyysvaatimukset painaisivat sen enempää kuin vallassa olevien diskurssienkaan pätevyysvaatimukset. Piilonormatiivisuus taas johtuu pyrkimyksestä yhtä aikaa välttää suoria normatiivisia kannanottoja ja silti tehdä poliittisesti osallistuvaa tutkimusta.³⁶ Nämä kolme syytöstä ovatkin esiintyneet useina variantteina myöhemmässä keskustelussa, kuten tulen työssäni osoittamaan. Silti näkisin, että Habermasin -- samoin kuin samoihin aikoihin Foucault' sta kirjoittaneiden, myös paljon siteerattujen ja Habermasin tavoin yksioikoisen hyökkäävästi Foucault'hon suhtautuneiden Charles Taylorin ja Michael Walzerin -- esittämän kritiikin selkein vaikutus myöhempään Foucault-keskusteluun on ollut juuri se, että keskusteluasetelmat ovat jo lähtökohtaisesti polarisoituneet ja teemat yksipuolistuneet. Nämä tekstit ovat muodostaneet sellaisen valmiin mallin Foucault-kritiikille, jonka puitteissa pysyteltäessä lähes kaikki foucaultlaisen tutkimusotteen ongelmat ja rajoitteet on pyritty johtamaan tietyistä foucaultlaisen käsitteistön filosofisista perusristiriidoista – mikä yleensä on tarkoittanut, että mitä moninaisimpia konkreettisia ja rajattuja kysymyksiä on käsitelty palauttamalla ne juuri Foucault'n ”relativistiseen epistemologiaan” tai ”valistuksen normatiivisten ihanteiden dogmaattiseen hylkäämiseen”.

3.2. Moderni--postmoderni-debattien perintö

3.2.1. Polarisaatio

Kun foucaultlaisesta paradigmasta halutaan retorisesti konstruoida jotakin radikaalilla tavalla uudenlaista, sille tarvitaan vastakohtaksi jossain suhteessa yhtenäinen vastustaja, johon suhteutettuna se on perustavasti yhteismitaton -- käsitteellistettiinpä yhteismitattomuus sitten etiikkaa, ontologiaa tai epistemologiaa koskevaksi. Yhden selkeän eron tai vastakkaisuuden retorinen korostaminen vaatii kaiken ”muun” ja ”aiemman” homogenisointia niin, että esimerkiksi marxilaisten, psykoanalyttisten, fenomenologisten ja hermeneuttisten perinteiden väliltä on yritetty

³⁶ Habermas 1994b, 88-104

etsiä yhteisiä lähtökohtia ja taustaoletuksia, vaikka näitä olisikin käsitteistöjen erilaisuuden vuoksi alkuun vaikea hahmottaa. Onpa tämän ”vanhan paradigman” keskeisimmät sisäiset jaot sitten paikannettu minne tahansa, on joka tapauksessa voimakkaasti korostettu sitä, että foucaultlainen postmodernismi tai jälkistrukturalismi ylittää ”yhtä lailla” kaikki tähän ”aiempaan” paradigmaan kuuluneet suuntaukset³⁷. On hyvin vähän pohdittu sitä, mihin perinteisesti vastakkaisina pidetyistä traditioista Foucault on läheisimmin yhteydessä tai argumentoitu sen puolesta, että hänet tulisi nähdä jonkin tietyn perinteen työn jatkajana. Jotenkin radikaalisti uudenlainen ja perinteisiin vastakkainasetteluihin redusoitumaton Foucault’n positio on ollut myös hänen kriitikoidensa silmissä: onhan Foucault nähty ”postmodernina relativistina” ja kaikkien humanististen tasa-arvoihanteiden ”täydellisenä kieltäjänä”. Foucault on saanut edustaa jotakin vierasta ja epämääräisyydessään uhkaavaa: Charles Taylor puhuu hänen yhteydessään viime vuosikymmenten aikana Pariisista nousseesta ”usvasta”, joka hämärtää ajattelua ja tekee vanhojen truismien toistelemisen tarpeelliseksi,³⁸ ja Toril Moi kehottaa feministejä ”vastustamaan” hänen ”vietteleviä juoniaan”³⁹.

Koska asetelmat ovat jo lähtökohtaisesti polarisoituneet ja foucaultlaisten ja antifoucaultlaisten positiot on oletettu radikaalisti yhteismitattomiksi, voidaan mielestäni puhua ihmistieteiden ”paradigmadebatista” väljästi kuhnilaisessa merkityksessä - kuten mm. Foucault-keskustelun yleistä luonnetta kriittisesti tarkastellut Kathi Weeks tekee.⁴⁰ Kuhnilaisittain siirtymä yhdestä paradigmasta toiseen ymmärretään yksilön kohdalla jonkinlaiseksi kokonaisvaltaiseksi ”kääntymykseksi”, jolloin on vaikea yksityiskohtaisemmin vertailla erilaisten kritiikkikäsitteistöjen etuja ja haittoja ja keskinäisen ohipuhunnan setviminen näyttää jopa lähtökohtaisestikin mahdottomalta.

Se, että Foucault’n kritiikkiparadigmasta käyty keskustelu on saanut jonkinlaisen ”ota tai jätä”-asetelman piirteitä ja jokaisen on tässä kiistassa oletetusti täytynyt valita oma ”puolensa”, on ongelmallista mielestäni lähinnä siksi, että tämä lähtökohta on mahdollistanut löysän ja huolimattoman argumentaation.⁴¹ Jos foucaultlainen paradigma ymmärretään sellaiseksi ”paketiksi”, jonka voi hylätä kokonaisuudessaan minkä tahansa Foucault’n tuotannon sisäisen

³⁷ Esimerkiksi Hubert Dreyfus ja Paul Rabinow (1982) näkevät Foucault’n metodologisesti pyrkivän *struktuurialismiin* ja *hermeneutiikan* tuolle puolen, Susan Hekman (1990) asettaa Foucault’n vastakkain koko sen modernin epistemologian kanssa, johon tukeutuvat niin *humanistit* kuin *positivistitkin* ja Tuija Pulkkinen (1996) puolestaan pitää foucaultlaista genealogiaa ontologisten sitoumustensa osalta riippumattomana sekä liberaaleista *yksilösubjektiteorioista* että hegeliläis-marxilaisista *yhteisösubjektioletuksista*

³⁸ Taylor 1994, 342

³⁹ ”Power, Sex and Subjectivity: Feminist Reflections on Foucault”, *Paragraph* 5, s. 95. (sit. Grimshaw 51)

⁴⁰ Weeks 1998, 48-69. Kaikenlaista ”eklektismiä” moderni--postmoderni-keskusteluissa on eksplisiittisesti vastustanut esim. Hekman 1990.

⁴¹ Näistä epätarkoituksenmukaisista argumentaatiotavoista enemmän luvussa 6.5.1.

ristiriidan tai puutteellisuuden perusteella, voidaan ohittaa pyrkimys pohtia sitä, millainen sisäinen yhteys tämän paradigman eri osatekijöillä tarkkaan ottaen on. ”Vastustajana” olevaa foucaultlaista kritiikkityyliä ei tällöin tarvitse yrittääkään ymmärtää edes missään minimaalisessa mielessä mahdolliseksi ja sovellettavissa olevaksi diskurssiksi, jonka poliittisia sidoksia voisi sitten kriittisesti tarkastella. Yksityiskohtaisemman, avoimen poliittisen kritiikin sijaan useamminkin päädytään vain yleisesti toteamaan, että foucaultlainen ajattelutapa ei omassa ”sisäisessä ristiriitaisuudessaan” ole mitenkään mielekäs ja ymmärrettävä.

3.2.2. Teemojen yksipuolistuminen

Kathi Weeks on kirjassaan *Constituting Feminist Subjects* käsitellyt mielestäni osuvasti tapoja, joilla yksiakselinen moderni--postmoderni-vastakkainasettelu on ehdollistanut Foucault-keskustelua. Kun asetelmat polarisoituvat, jäävät Weeksin mukaan huomiotta niin Foucault’n erot suhteessa muihin ”postmodernisteihin” kuin myös modernin perinteen sisäiset erot, esimerkiksi marxilaisen perinteen moninaisuus.⁴² Weeksin mukaan jyrkällä vastakkainasettelulla ja yhteismitattomuuden korostamisella oli kyllä oma historiallinen tehtävänsä: se toi jälkistrukturalististen tekstien erityislaadun esiin, esti niiden yksioikoisen sulauttamisen hallitseviin diskursseihin ja herätti monia tärkeitä kysymyksiä. Nyt tämä aikoinaan -- 1980-luvun alkupuoliskolla -- tarpeellinen debatti on kuitenkin jo täyttänyt tehtävänsä, ja Weeks ihmettelee, että siihen kuuluvat teemat silti edelleen toistuvat poliittisen teorian ja erityisesti feministisen teorian piirissä. Hän pitää näiden teemojen pysyvyyttä ennemminkin oireena ajattelun jähmettymisestä kuin itse kysymyksenasettelujen hedelmällisyydestä⁴³.

Kuitenkaan Weeksille keskustelun pääasiallinen ongelma ei ole se, että paradigmojen yhteismitattomuutta korostetaan, vaan se, että näissä Foucault’ta postmodernistina käsittelevissä luennoissa itseoikeutetusti korostuvat tietyt teemat, joihin kaikki muut foucaultlaisen tutkimusotteen erityispiirteet sitten palautetaan. Weeks pitää ongelmallisena erityisesti sitä, että Foucault’n spesifejä ja rajattuja kritiikkejä, jotka kohdistuvat teoreettiseen universalismiin, transsendentaaleihin käsitteisiin ja arvoihin ja metafyyisiin subjektimalleihin, on luettu osana yleisempää ”postmodernia projektia”, jolloin se yhdistetään totalisoivien metanarratiivien (Lyotard)

⁴² Weeks 1998, 57-59.

⁴³ Weeks 1998, 2, 49-50, 155-157

perustahakuisten epistemologioiden (Rorty) ja ontologisen essentialismin kritiikkiin.⁴⁴ Mielestäni erityisesti feministisiä keskusteluja ajatellen juuri tällaiset Foucault'n rortylaisiin ja lyotardilaisiin teemoihin liittävät luennat ovat usein enemmän sotkeneet kuin selventäneet käsittelyssä olleita kysymyksiä: kiinnostavimmat "foucaultlaisten" feminismien ja muunlaisten feminismien väliset ja jännitteet kun ovat jossain aivan muualla.

Viime aikoina on kritisoitu sitä, että moderni--postmoderni-kehikko hallitsee keskusteluita yhteiskuntateoriasta ja ihmistieteiden filosofiasta, ja varsinkin sitä, että Foucault-tulkinnat ovat yksipuolistuneet, kun Foucault'n tekstejä on luettu nimenomaan näiden "postmodernista" paradigmasta käytyjen keskusteluiden kautta. Huoli moderni--postmoderni-jäsennyskehityksen hallitsevuudesta voi kuitenkin perustua monenlaisiin motiiveihin -- ja näistä osa on hyvin erilaisia kuin omani. Esimerkiksi James Johnson ei ole Weeks'in tavoin huolissaan siitä, että moderni--postmoderni-polarisaatio peittää näkyvistä hienojakoisemmat näkemyserot, vaan hän pitää tätä "postmoderniksi konsensukseksi" kutsumaansa ilmiötä ongelmallisena lähinnä vain siksi, että radikaalin eron korostaminen hämärtää näkyvistä Foucault'n ja hänen kriitikoidensa yhteisen arvopohjan: sitoutumisen kommunikatiivisiin arvoihin. Näin Johnson näyttää vain tahtovan sanoa, ettei mitään "todellista" näkemyseroa ole ja ikään kuin tulkitsee Foucault'nkin "pohjimmiltaan" habermasilaiseksi.⁴⁵

Itse en usko, että moderni--postmoderni-vastakkainasettelun sävyttämä kiista foucaultlaisesta kritiikin paradigmasta olisi pohjimmiltaan jotenkin "loppuunkäsitelty" (kuten Weeks'in tietyt muotoilut vastakkainasettelun "vanhentuneisuudesta" antavat ymmärtää) tai että se olisi jotenkin "näennäinen" tai "pelkkä kielellinen väärinkäsitys" (kuten esimerkiksi Johnsonin voisi tulkita ajattelevan). Näiden tiettyjen keskusteluteemojen pysyvyys johtuu varmasti selkeistä sisällöllisistä erimielisyyksistä -- joskin näitä erimielisyyksiä on ollut vaikea kielellistää ja ilmaista täsmällisesti. Palaaminen niihin 1980-luvun alun puheenvuoroihin, joissa tietyt edelleen Foucault-keskustelua rakenteistavat moderni--postmoderni-keskustelun piirteet näkyvät paljaimmillaan, voisi siksi mielestäni olla tarpeen näiden kysymysten auki kerimiseksi. Oletan Foucault'n ja hänen angloamerikkalaisen kriitikoidensa positioiden olevan jollakin minimaalisella tavalla yhteismitallistettavissa. Kilpailevilla paradigmoilla on aina erilaiset validiteetin kriteerit, ts. ne ovat

⁴⁴ Weeks 1998, 48-69

⁴⁵ Johnson 1997

vain osittain ”erilaisia välineitä samoihin tarkoituksiin”. Uskon silti, että vaikka käsitykset siitä, miksi ja millaisten reunaehtojen vallitessa valtakriittistä ihmistiedettä ylipäänsä tehdään olisivatkin erilaiset, nämä eroavuudet ovat osittaisia ja niistä voi olla mahdollista ja mielekästä yrittää puhua.

4. Käsite-erotteluita ja jäsennysehdotuksia

Etsittäessä käsitteitä foucaultlaisen tutkimusotteen luonnehtimiseksi ei Foucault’ n itsensä puoleen juuri kannata kääntyä: hän ei koskaan suoraan nimennyt itseään muuksi kuin ”nietzscheläiseksi”⁴⁶. Esimerkiksi Susan Hekman kuitenkin toteaa, että niitä virtauksia, joihin Nietzschen valistushumanismin perintöön kohdistunut kritiikki on vaikuttanut, on luonnehdittu milloin postmodernismiksi, milloin antifoundationalismiksi, milloin jälkistrukturalismiksi⁴⁷ -- ja näin on tapahtunut myös Foucault’sta keskusteltaessa. Lisäksi tähän keskusteluissa vilahdelleiden nimilappujen luetteloon voisi liittää ainakin antihumanismin käsitteen.

Foucault’ n oma suhtautuminen modernin käsitteeseen on ollut melko ambivalentti ja hän on kieltäytynyt ottamasta kantaa väitettyyn anti- tai postmoderniuteensa⁴⁸ -- mutta silti postmoderniksi ovat foucaultlaista tutkimusotetta luonnehtineet niin monet siihen myöitämielisesti suhtautuvat tulkitsijat kuin sen kriitikotkin⁴⁹. ”Humanismiin” Foucault itse on suhtautunut huomattavasti kielteisemmin kuin ”moderniin” tai ”valistukseen”⁵⁰. Onkin pantu merkille, että Foucault on aina

⁴⁶Ojakangas 1998, 9

⁴⁷Hekman 1990, 1

⁴⁸Foucault on sanonut, ettei koskaan oikein ymmärtänyt, mitä ‘modernilla’ yleensä on tarkoitettu ranskalaisessa, saksalaisessa tai amerikkalaisessa keskustelussa. Ymmärrettävästi ja selkeästi kyseistä käsitettä on Foucault’ n mielestä käyttänyt oikeastaan vain Baudelaire ja tässä ‘modernin’ baudelairelaisessa merkityksessä Foucault kyllä tunnistautuu nimenomaan moderniksi. Baudelaire viittaa ‘modernilla’ tiettyyn eettiseen asenteseen: moderni ihminen ei ole se, joka yrittää löytää itsensä, salatun totuuden itsestään, vaan se joka yrittää keksiä itsensä, luoda itsensä (Foucault 1988b, 34-35; Foucault 1984a, 41-42). Tällainen eetos on hyvin lähellä Foucault’ n omia käsityksiä ”olemassaolon estetiikasta”: etiikasta, jossa yksilön pyrkimyksenä on luoda omasta elämästään ”taideteos” (Ks. esim. Foucault 1984c, 350) Useimmiten ‘moderniin’ kuitenkin Foucault’ lla liittyy negatiivisia konnotaatioita. Esimerkiksi teoksessa *Les mots et les choses* ‘moderni’ saa lähes vastakkaisen merkityksen, kun Foucault kuvaa ”modernia episteemiä” tietomuotona, jota leimaa kuvitelma mahdollisuudesta päästä täyteen tietoisuuteen itsestä ja ajatuksellinen suuntautuminen kaiken empirisen ja kontingentin ulkopuoliseen ”perustaan”.

⁴⁹Esim. Best ja Kellner, 1-75; Hekman 1990; Hoy 12-38; Pulkkinen 1996, 44-57, joista jokaisella on omat määritelmänsä ‘postmodernille’ ja käsityksensä Foucault’ n suhteesta siihen.

⁵⁰Humanismi on Foucault’ n mielestä erotettava selkeästi valistuksesta. Ne eivät ole hänelle ainoastaan toisistaan riippumattomia käsitteitä, vaan valistus käsitettynä ”kritiikin periaatteeksi” ja ”jatkuvaksi itsen luomiseksi” määritetty humanismille vastakkaiseksi ajattelutavaksi (Foucault 1984a, 44). Myös teoksessa *Les mots et les choses* humanismi näyttäytyy oppirakennelmana, joka sitoo meidät tiettyihin subjektiivien muotoihin.

asettautunut ”humanismia” vastaan, vaikka kyseisen käsitteen tarkka merkitys on hänen kirjoituksissaan selvästi vaihdellut⁵¹.

Jälkistrukturalismi lienee jossain mielessä ”neutraalein” niistä käsitteistä, joita on käytetty foucaultlaisen paradigman luonnehdintaan. Vaikka senkin käyttö ohjaa rinnastamaan Foucault’n aivan tiettyihin ajattelijoihin⁵² ja siten rajoittaa sitä, millaiset Foucault-tulkinnat ovat ylipäänsä mahdollisia, on tämä vaikutus ollut suhteellisen ”pehmeä”, sillä jälkistrukturalismi on yleensä ymmärretty pikemminkin tietyn perinteeksi kuin filosofiseksi positioksi tai koulukunnaksi. Postmodernismi ja antihumanismi sen sijaan ovat paljon poleemisempia käsitevalintoja: niiden pyrkimyksenä on kuvata tiettyjä filosofisia positioita tai teesijoukkoja.⁵³

Argumentatiivisessa keskustelussa tarvitaan tällaisia postmodernin ja antihumanismin kaltaisia yksinkertaistavia ja polemisoivia käsitteitä -- mutta miten ne kannattaisi ymmärtää, jotta niillä olisi todellista heuristista arvoa sellaisten positioiden nimeäjinä, joihin Foucault’ta olisi mielekästä yrittää suhteuttaa?

Ehdotan seuraavassa, että:

1) Postmodernin eri elementtejä irtautetaan analyttisesti toisistaan siten, että voidaan puhua erikseen postmodernista lähestymistavasta a) jälkistrukturalismin mukaisena kielikäsitteidenä, joka hylkää ajatuksen kielen suorasta viittavuudesta ulkomaailmaan sekä läpinäkyvän ja täydellisen kielijärjestelmän mahdollisuuden ihanteen b) pyrkimyksenä epistemologisten sulkeumien ja totalisointien välttämiseen, c) epäluuloisuutena perusta--pinta-tyyppisiin jaotteluihin nojautuvia ontologioita kohtaan, d) systematisointi- ja teoriakielteisenä empiirisen ihmistieteen tekemisen tapana ja e) deskriptiivisenä yhteiskuntateorian⁵⁴, joka näkee modernin jälkeisille yhteiskunnille ja kulttuureille ominaisina piirteinä erityisesti ennustamattomuuden, heterogeenisyyden, yhtenäisten hallinnan logiikkojen puuttumisen ja nopean muuttuvuuden.

⁵¹ Bernstein 216; Hekman 1990,70

⁵² Keskeisiä vertailukohteita ovat tällöin muut ranskalaisen strukturalismin perilliset: erityisesti Derrida ja Lacan, mutta myös esim. Deleuze ja Kristeva.

⁵³ Esim. Weeks kutsuukin postmodernismia ”jälkistrukturalismin poleemiseksi elämäksi”. Vastaavanlaisena kärjistävänä linssinä, jonka läpi jälkistrukturalistisia teoreetikoita on tarkasteltu, voi mielestäni pitää myös antihumanismin tai jälkihumanismin käsitettä, joka ohjaa rinnastamaan Foucault’ta (ja muitakin jälkistrukturalisteja) Rortyn ja Lyotardin kaltaisten postmodernistien sijasta humanismin kriikkoina tunnettuihin Heideggeriin ja Althusseriin.

⁵⁴ Deskriptiivisellä yhteiskuntateoriolla tarkoitan tässä väljästi sellaista (normatiivisten käsitteiden käytöstä pidättäytyvää) teoriaa, jolla on yhteytensä myös empiiriseen sosiaalitieteelliseen tutkimukseen. Voidaan puhua myös esimerkiksi makrososiologisista teorioista tai aikalaisdiagnooseista.

2) Antihumanismi erotetaan käsitteellisesti postmodernista (sen kaikissa edellä mainituissa merkityksissä). Antihumanismi ymmärretään a) luopumiseksi pysyvän universaalin ihmisluonnon ajatuksesta ja kriittisyydeksi ihmisen ja ihmisluonnon käsitteitä kohtaan b) kriittisyydeksi repression ajatukseen suoraan tai epäsuorasti vetoavaa normatiivisen oikeuttamisen retoriikkaa kohtaan c) deskriptiiviseksi yhteiskuntateoriaksi, joka pitää nykyisille länsimaisille yhteiskunnille ominaisena hallinnan teknologiana yksilön ja ihmisyyden käsitteisiin tukeutuvaa näennäisen yksilöllistävää normalisointia ja d) sellaiseksi ”antipsykologiseksi” ja ”antihermeneuttiseksi” metodologiaksi, joka kieltäytyy ottamasta huomioon subjektin aikomuksia ja kokemuksia omana erillisenä analyysin tasona.

3) Jäljitettäessä niin ”postmodernien” kuin ”antihumanististenkin” metodologisten ratkaisujen taustalla implisiittisesti olevia sitoumuksia pidetään analyttisesti erillään kahdenlaiset normatiiviset teoriat: toisaalta *tieteenteoria* (käsitteet siitä, mitkä ovat ihmistieteen tehtävät ja mahdollisuudet valtakriittisenä yhteiskunnallisena instituutiona) ja toisaalta *elämänfilosofia* (käsitteet arvoista ja hyvästä elämästä).

Selvitän seuraavissa alaluvuissa alustavasti näitä erotteluita, mutta perusteellisemmin se, mitä oikeastaan niillä tarkoitan ja miksi pidän juuri niitä Foucault-keskusteluiden kontekstissa tärkeinä, selvinnee Nancy Fraserin ja Michèle Barrettin tekstien yksityiskohtaisemman käsittelyn kautta.

4.1. Postmodernin elementit

Luettaessa Foucault’ta postmodernin edustajana foucaultlaisen paradigman keskeiseksi piirteeksi yleensä nousee sen ”dekonstruktivisuus”: Foucault’n sanotaan olevan ”hyvä purkaja mutta huono rakentaja”. Foucault’hon kohdistettu kritiikki on tällöin ollut jonkin positiivisen momentin peräämistä: on kysytty, kykeneekö Foucault tarjoamaan mitään välineitä uusien ajatusmallien, käytäntöjen ja teorioiden luomiseksi vai onko hän sitoutunut ”vain” kritisoimaan ja kyseenalaistamaan jo olemassaolevaa. Voiko valtasuhteiden yksityiskohtaisella näkyväksi tekemisellä sinänsä vielä olla transformatiivisia poliittisia vaikutuksia -- eikö se ole purkamista

ilman rakentamista? Moderni—postmoderni-keskustelun ehdollistama standardiluenta Foucault’sta vaikuttaisikin tiivistyvän juuri tähän ”purkamista ilman rakentamista” -metaforaan.⁵⁵

Purkamisen ja rakentamisen metaforaa on käytetty myös varsin huolettomasti täsmentämättä juurikaan, *minkä* purkamisesta ja rakentamisesta -- tai rakentamatta jättämisestä -- oikeastaan kulloinkin puhutaan. Joskus on selvästi kyse normatiivisista yhteiskuntafilosofioista: postmodernismilla tai antimodernismilla tarkoitetaan tällöin luopumista tietyistä laajalti jaetuista liberaalihumanistisista arvoista ilman eksplisiittistä sitoutumista mihinkään näille vaihtoehtoisin normatiivisiin kehyksiin. Useimmiten kysymys normatiivisista sitoumuksista ei silti ole ollut kuin korkeintaan hyvin piiloisesti ja marginaalisesti mukana. Pikemminkin sitä, mitä postmoderni (tai ”pelkästään purkava”) tapa tarkastella ja teoretisoida yhteiskunnallisia ilmiöitä tarkoittaa, on lähdetty avaamaan ja selventämään aivan toista kautta: postmoderni lähestymistapa on käsitteellistetty jonkinlaiseksi loogiseksi jatkumoksi filosofiassa tapahtuneelle ”kielelliselle käänteelle” ja tätä seuranneelle ja tähän tukeutuneelle yhteiskuntatieteiden ”kulttuuriselle käänteelle”. Tällöin on niputettu yhteen mitä moninaisimpia uusimmalle ihmistieteelliselle tutkimukselle ja poliittiselle ajattelulle tyypillisiä piirteitä ja jäljitetty niiden alkuperä tiettyyn ei-referentiaaliseen kielikäsitteeseen, jonka mukaan kieli ei ainoastaan kuvaa, vaan rakentaa todellisuutta. Angloamerikkalaisissa keskusteluissa käsitteellä *antifoundationalism* on viitattu yleisesti näihin kielellisen käänteen perusideoihin, joiden on nähty olevan postmodernin lähestymistavan ytimessä⁵⁶. Foucault’ta on usein pidetty malliesimerkkinä tässä mielessä johdonmukaisesti postmodernista yhteiskunnallisten ilmiöiden tarkastelijasta -- ja mahdollisesti on samalla väitetty hänen vieneen joitakin ”antifoundationalism” periaatteita ”liian pitkälle” ja päätyneen näin epistemologiseen ”relativismiin” tai *ad hoc* -tyyppiseen hajanaiseen ja epäsystemaattiseen valtakritiikkiin.

Mielestäni tällainen ”purkamista ilman rakentamista” -metafora ei epämääräisyytensä vuoksi onnistu juuri selventämään sen kummemmin foucaultlaisen kuin muidenkaan postmoderneiksi luokiteltujen tutkimusotteiden erityislaatua. Se päinvastoin aiheuttaa sekaannuksia, sillä tarina, jonka mukaan tietyt metodologiset valinnat voidaan tyhjentävästi ymmärtää tiettyjen varsin yleisten

⁵⁵ Tähän metaforaan ovat tukeutuneet paitsi Foucault’n jyrkät kriitikot (Hartsock 1990, Fraser 1989a-c) myös sellaiset sovittelevampia Foucault-tulkintoja tehneet kommentoijat kuten Weeks 1998.

⁵⁶ Ihmistieteiden epistemologiasta ja ontologiasta puhuttaessa käsite *foundationalism* on käännetty suomen kielessä yleensä ”perustahakuisuudeksi” tai ”olemus- ja perusta-ajatteluksi”. Tietoteoriasta yleisellä tasolla puhuttaessa on käytetty myös termiä fundamentalismi (esim. Lammenranta 1997), mutta tällä käsitteellä on politiikan filosofiasta ja yhteiskuntatieteistä puhuttaessa myös spesifimpiä merkityksiä ja sitä kautta mahdollisesti harhaanjohtavia konnotaatioita. Tällaisen ajattelun vastakohdalle (*antifoundationalism*) on ollut vaikea löytää yksinkertaista suomalaista vastinetta, joten useimmiten on puhuttu vain perustahakuisuuden tai olemus- ja perusta-ajattelun kritiikistä.

kielifilosofisten ideoiden radikalisoituna, lihallistamisena ja käytäntöön soveltamisena, sivuuttaa ongelmallisella tavalla näiden valintojen erityisen institutionaalisen, yhteiskunnallisen ja historiallisen kontekstin. Purkamismetaforan kautta hahmotettuna postmoderni asenne lisäksi määrittyy jo lähtökohtaisesti ytimeltään reaktiiviseksi: se on ennemminkin vallitsevan olemus- ja perusta-ajattelun universalointeihin ja totalisointeihin suuntautuvaa kritiikkiä kuin itsenäinen, mahdollisimman pitkälle modernista epistemologiasta ja ontologiasta riippumaton tapa tarkastella maailmaa. Metaforan suurin ongelma on mielestäni kuitenkin se, ettei se johdata eri tyyppisten postmodernismien välisten erojen käsittelyyn ja käsitteellistämiseen. Purkaminen ja rakentaminen *sinänsä* näyttäytyvät kahtena ontologisesti erilaisena poliittisen tai tieteellisen toiminnan muotona, jolloin jää kysymättä, *mitä* postmoderni eetos tahtoo ”yksinomaan purkaa”.⁵⁷

Millaisiksi käsitteellisesti toisistaan erottuviksi akseleiksi moderni—postmoderni-vastakkainasettelun sitten voisi jakaa? Itse ehdottaisin ainakin seuraavien postmodernin elementtien pitämistä analyttisesti erillään:

A) Jälkistrukturalistinen kielikäsitelmä. Tähän sisältyy ensinnäkin se, että saussurelaisen strukturalismin hengessä luovutaan perinteisestä referentiaalisuuden ajatuksesta: kielen nähdään rakentavan, ei kuvaavan todellisuutta. Kieli järjestelmänä ei yksiselitteisesti ankkuroidu mihinkään itsensä ulkopuoliseen. Toisekseen jälkistrukturalistisessa kielifilosofiassa korostuu ajatus, että kieli tällaisena järjestelmänä on aina liikkuva, muuttuva ja epätäydellinen – siis oikeastaan pikemminkin erilaisten käytäntöjen verkko kuin omalakinen järjestelmä. Epätäydellisyydestä ja muuttuvuudesta seuraa, että kaikkiin käsitteistöihin ajatellaan kuuluvan aina väistämättä tiettyä sisäistä ristiriitaisuutta.

B) Kriittisyys epistemologisia sulkeumia ja totalisointeja kohtaan sekä pyrkimys olla depolitisoimatta⁵⁸ tiedontuotantoa tai totuusdiskursseja. Paitsi että postmoderni tässä mielessä ei oleta tiedolle mitään transsendenttia epistemologista perustaa ja on tietoinen kaiken ihmistieteellisen tiedon kontekstuaalisuudesta ja suhteellisuudesta, se lisäksi suuntaa erityistä huomiota perinteisten tieteenfilosofioiden taipumukseen peittää näkyvistä tiedon tuotannon poliittiset (yhteiskunnalliset, kulttuuriset) sidokset. Postmoderni tahtoo tämän tulkinnan mukaan

⁵⁷ Määrittellessäni kappaleessa 2.2. ”etäännyttävän eetoksen” osaksi foucaultlaisen valtakritiikin paradigman ”kovaa ydintä” olen toki omalla tavallani sitoutunut ajattelemaan foucaultlaisuutta juuri ”purkamisena ilman rakentamista” – mutta korostaisin, että teen näin vain tietystä hyvin rajatussa mielessä: etäännyttämisessä on kyse vain foucaultlaisesta *lukijaan vaikuttamisen strategiasta*, joka määrittänyt tavoittelemansa efektin mukaan. ”Purettavana” on siis kirjoittajan postuloiman (modernin, länsimaisen) sisäislukijan uskomusjärjestelmä.

analysoida sitä, miten positivistisia tieteenfilosofioita ja rationalistisia epistemologioita käytetään empiirisissä ihmistieteissä sellaisina retorisinä maskeina, joiden avulla voidaan piiloutua kysymyksiltä tieteen yhteiskunnallisista kytkennöistä ja kulttuurisista vaikutuksista. Itse se pyrkii erityisesti välttämään turvautumista näihin (tieteen konventioina osin tiedostamattomiksi automatisoituneisiin) retoriisiin depolitisaatiostrategioihin.

C) Antiessentialistinen ontologia. Postmoderni tässä mielessä suhtautuu epäilevästi kaikkiin kulttuurisen, historiallisen ja sosiaalisen ”taakse” postuloituihin entiteetteihin. Se tahtoo kysyä, onko välttämätöntä tai tarkoituksenmukaista ajatella ja jäsentää maailmaa hierarkkisten perusta—pinta-tyyppisten vastakohtaparien kautta ja rakentaa kausaalisia selityssuhteita laadullisesti erilaisiksi ymmärrettyjen todellisuuden tasojen (esim. luonto--kulttuuri, perusta--päällysrakenne, sex--gender) välille. Postmoderni kyseenalaistaa tällaisen maailman lähtökohtaisen kahdentamisen toisaalta pintatason (kontingentteihin, muuttuviin) ilmiöihin ja toisaalta niiden ”takana” oleviin (pysyvämpiin, perustavampiin) syihin ja perustoihin.

D) Systematisointi- ja teoriakielteisyys. Tämän tulkinnan mukaan postmoderni lähestymistapa ihmistieteellisessä tutkimuksessa tarkoittaa irtisanoutumista tavoitteesta kehittää yleisiä teorioita yhteiskunnasta, kulttuurista ja ihmisestä. Se suhtautuu epäilevästi kaikkiin oman aiotun soveltamisalansa avoimeksi jättäviin (ja siten ”potentiaalisesti universaaleina” esiintyviin) teoreettisiin malleihin ja tahtoo sitoa ne ainakin jollakin tavalla aikaan ja paikkaan: yleinen teoreettinen ja filosofinen keskustelu supistuu lähinnä olemassaolevien teorioiden (usein empiriaan tukeutuvaksi) kritisoinniksi. Esimerkiksi Lyotardin kritiikin ”metanarratiiveja” kohtaan voi tulkita edustavan tällaista postmodernia asennetta, ja ne jotka pitävät Foucault’ta Lyotardiin rinnastuvana ajattelijana, korostavat hänen marxilaisten teorioiden universalismiin ja totalisoivuuteen kohdistamaansa ankaraa arvostelua. Historioitsijana Foucault näyttäytyy tasapuolisesti kaikkia historianfilosofioita kritisoivana ja sattumien osuutta historiassa esiin tuovana epäjatkuvuuden puolestapuhujana, sosiologiaan sovellettuna taas ensisijaisesti yhteiskuntien ja kulttuurien sisäistä monimuotoisuutta ja riitasointuisuutta korostavana universalismien ja teoreettisten yksinkertaistusten kriitikkona. Tämän tulkinnan mukaan postmodernia kiinnostaa ensisijaisesti homogeenisen pinnan taakse piilotetun heterogeenisyyden jäljittäminen ja olemassaolevien teorioiden valheellisten universaalisuusväitteiden kritiikki. Saatetaan korostaa postmodernin negatiivista suhdetta yleisten teoreettisten mallien kehittelyn lisäksi myös niiden ”käyttöön” ja

⁵⁸ Depolitisoinnilla viitataan siihen, että tietyt diskurssit siirretään epäpoliittisen alueelle kieltämällä niiden sisällä esitettyjen väittämien performatiivinen luonne (ts. se, että ne *rakentavat* maailmaa eivätkä vain *kuvaa* sitä).

”soveltamiseen”, ts. sellaiseen empiiriseen tutkimukseen, jossa aineistoa tarkastellaan tietoisesti jonkin tietyn teorian läpi. Foucaultlainen diskurssianalyttinen tutkimus ymmärretäänkin usein ”aineistolähtöiseksi”, mikä tarkoittaa, että tällaisessa tutkimuksessa aineiston jäsentämisessä käytettävien luokitteluiden ja tyyppittelyiden oletetusti tulisi ihannetapauksessa ”nousta suoraan aineistosta itsestään”.

E) Deskriptiivinen yhteiskuntateoria: käsitys, että jälkimodernit yhteiskunnat todellisuudessa ovat monimuotoisia ja pirstaleisia eivätkä niissä vaikuttavat valtamekanismit noudata mitään yhtenäistä logiikkaa. Yhteiskunnallinen muutos nähdään yhä nopeampana ja yhä vaikeammin ennustettavana..

Kaikki nämä edellä luetellut postmodernin osatekijät ovat tavalla tai toisella tulleet moderni--postmoderni-keskusteluissa esiin ja jokainen niistä on yhdistetty myös Foucault’n ajattelutapaan. Vaikka itse pidänkin jossain määrin tarpeettomana ja epätarkoituksenmukaisena korostaa Foucault-tulkintoissa juuri kohdan D mukaista systematisointi- ja teoriakielteisyyttä⁵⁹ ja etenkin kohdan E mukaista deskriptiivistä yhteiskuntateoriaa, ei ensisijaisena tarkoituksenani ole asettua vastustamaan edes tällaisia Foucault-luentoja. Niidenkin tueksi löytyy tekstuaalista evidenssiä -- ja mahdollisesti nämä postmodernin lähestymistavan elementit todellisuudessa kietoutuvat foucaultlaisuudessa yhteen, joten kiinnostavaa olisi tarkastella myös sitä, millainen yhteys niillä Foucault’n ajattelussa oikeastaan on. Ongelmallista kuitenkin on, että tämä yhteys useimmiten vain *oletetaan* sen sijaan, että sen puolesta *argumentoitaisiin*.

Vaikka sekä totuusdiskurssien depolitisointiin johtavan epistemologisten perustojen etsinnän kritiikki (B) että ontologisen olemusajattelun kritiikki (C) ovat tavallaan tulkintoja siitä, mitä kohdan A mukaisen kielikäsitteksen vakavasti ottaminen tarkoittaa, olisi mielestäni kuitenkin tärkeää huomata, että sen epistemologinen ja ontologinen tulkinta ohjaavat laadullisesti eri tyyppisiin tieteenteon käytäntöihin -- ja että siitä voidaan tehdä myös aivan muita tulkintoja. Toisekseen ei ole mielestäni mielekäästä olettaa kenenkään ”postmodernistin” itse edes pyrkivän yksiselitteisesti ja suoraan johtamaan mahdollisia kohdan D mukaisia metodologisia valintojaan näistä yleisemmistä filosofisista lähtökohdista A-C. Postmodernien ajattelijoiden mahdollinen systematisointi- ja teoriakielteisyys joutuu tukeutumaan moniin muihinkin tosiasiaoletuksiin ja

⁵⁹ Näin muun muassa siksi että 1) valtakriittisessä ihmistieteessä on viime vuosikymmeninä tapahtunut huomattava muutos juuri suhtautumisessa systematisointihakuiseen ja teoriavetoiseen tutkimukseen, joten Foucault’n (vähintään implisiittisesti) 70-lukulaiseen marxilaiseen tutkimukseen kohdistama kritiikki on nykyinäkökulmasta pääosin irrelevanttia; ja 2) Foucault’n systematisointi- ja teoriakielteistä puolta korostavat tulkinnat vaikuttaisivat nojautuvan pikemminkin tämän antamissaan haastatteluissa yleisellä tasolla esittämiin kärjistettyihin väitteisiin kuin siihen, millaista tutkimusta hän itse konkreettisesti on tehnyt: Foucault’n ”empiiriset” tutkimuksethan ovat nimenomaan teoreettisesti ja filosofisesti kunnianhimoisia ja suuntautuneet

teoreettisiin sitoumuksiin kuin vain ei-referentiaaliseen kielifilosofiaan ja yleiseen kriittisyyteen olemus- ja perusta-ajattelua kohtaan. Näitä muita tukijalkoja voi etsiä niin elämänfilosofiasta kuin tieteenteoriastakin (vrt. 4.3.) -- ja kiinnostavaa olisi myös asettaa kysymys näiden metodologisten valintojen mahdollisista yhteyksistä postmoderniin deskriptiiviseen yhteiskuntateoriaan (kohta E)⁶⁰. Kun systematisointi- ja teoriakielteiset metodologiset valinnat perustelematta ymmärretään vain antifoundationalistisen filosofian konkretisaatioksi, samalla epäsuorasti leimataan epistemologisesti perustahakuisiksi tai essentialistisiksi kaikki pyrkimykset antaa yleiselle teorialle ja teoreettiselle keskustelulle keskeinen rooli empiirisessä tutkimuksessa. Tämä ei mielestäni ole perusteltua. Vaikka toki onkin totta, että perinteisesti ihmistieteiden yleiset teoriat ovat *de facto* ainakin jossain määrin olleet epistemologisesti totalisoivia tai ontologisesti essentialistisia⁶¹, mielestäni olisi syytä myös jättää tilaa sen osoittamiselle, että tämä ei ehkä ole välttämätöntä. Kohdista B ja C voi johtaa myös sellaisia konkreettisia metodologisia vaatimuksia, joiden noudattamisen ei tarvitse tulkita olevan ristiriidassa metodologisesti holististen, systematisointisuuntautuneiden ja teoriavetoisten lähtökohtien kanssa – joskin tämä edellyttää perustavasti uudenlaista tapaa ymmärtää teorioiden paikka ja tehtävät ihmistieteellisessä tutkimuksessa.

4.2. Postmodernismi vs. antihumanismi

Kuten olen jo tuonut esiin, Foucault-keskusteluissa postmoderni(smi)n ja antihumanismin käsitteitä on tosiasiaassa käytetty melko pitkälle synonyymisesti. Kuitenkin nämä käsitteet vievät Foucault'n osittain eri tyyppisten ajattelijoiden seuraan ja näin nostavat joitakin foucaultlaisen valtakritiikin paradigman elementtejä paremmin esiin kuin toisia. Niinpä voisikin kysyä, mitä foucaultlaisen lähestymistavan keskeisistä elementeistä ei edellä esitellyn kaltainen postmodernin käsite kykene tavoittamaan -- ja voisiko antihumanismi näiltä osin täydentää sitä?

Foucault'n radikaalin konstruktionistinen ja dekonstruktiivinen suhtautuminen subjettiin ("yksilöön" tai "ihmiseen") on mielestäni piirre, joka usein jää varjoon luettaessa Foucault'ta postmodernistina. Yksi tapa käyttää antihumanismin käsitettä informatiivisesti ja mielekkäästi voisi olla viitata tällä käsitteellä siihen, mikä Foucault'n viileässä suhtautumisessa subjettiin ja

tematisoimaan asioiden välisiä yhteyksiä (ts. hän etsii pikemminkin homogeenista heterogeenisena pidetystä kuin päinvastoin).

⁶⁰ Tukeuduttaessa tällaiseen kohdan D deskriptiiviseen yhteiskuntateoriaan olisi mahdollista tulkita teoria- ja systematisointivastaisuuden taustalla olevan vain pyrkimys kuvata uudenlaista yhteiskuntaa "sellaisena kuin se on", kunnioittaen sosiaalisen nykytodellisuuden fragmentoitunutta ja heterogeenistä luonnetta.

⁶¹ Esim. sekä marxilainen että radikaalifeministinen ajattelu ovat perinteisesti pelanneet pinta-perusta-tyyppisillä ontologioilla rakentaessaan kapitalismi- ja patriarkaattiteoriaansa annettuna otettujen "talouden" ja "naisen" käsitteiden varaan.

toimijuuteen ei ole palautettavissa yleisempään sosiaaliseen konstruktionismiin tai dekonstruktiiiviseen ja etäännyttävään tutkimusotteeseen. Jos siis jaetaan Foucault'ta edeltänyt ihmistieteen filosofian ja metodologian perinne konventionaaliseen tapaan kahtia "rakennepeskeiseen" ja "toimijakeskeiseen" suuntaukseen⁶², voisi sanoa, että Foucault'n lukeminen tässä mielessä antihumanistina tarkoittaa hänen sijoittamistaan hyvin yksiselitteisesti "rakennepeskeisen" perinteen jatkajaksi, kun taas Foucault'n lukeminen postmodernistina ehkä mieluummin korostaa foucaultlaisen lähestymistavan irtautumista tasapuolisesti kaikesta "aiemmasta" ajattelusta.

Rakenteita subjektien sijaan painottavaan antihumanistiseen otteeseen voi nähdä kuuluvan esim. seuraavanlaisia elementtejä:

A) Antihumanismi luopumisena pysyvän universaalien *ihmisluonnon* ajatuksesta ja yleisempänäkin kriittisyytenä ihmisen, ihmisyyden ja ihmisluonnon käsitteitä kohtaan. Tähän liittyen antihumanistinen tutkimus ei tahdo etsiä sitä mikä on kaikille yhteiskunnille ja aikakausille yhteistä tai kartoittaa kulttuurisen vaihtelun rajoja.

B) Antihumanismi kriittisyytenä *repression* ajatukseen suoraan tai epäsuorasti vetoavaa normatiivisen oikeuttamisen kehystä kohtaan. Foucault'n käsite "repressiohypoteesi" viittaa osittain juuri tällaiseen normatiiviseen kehykseen, joka pyrkii käsitteellistämään kaikki poliittiset kannanotot vaatimuksiksi jonkin jo olemassaolevan, mutta yhteiskunnan ja kulttuurin tukahduttaman voiman "vapauttamisesta".⁶³ Antihumanistinen lähestymistapa tahtoo perustella poliittiset vaatimukset jollakin muulla kuin tällaisella vallan ja vapauden vastakkainasetteluun nojautuvalla legitimaatioretoriikalla.

C) Antihumanismi deskriptiivisenä yhteiskuntateorianä, tietynlaisena käsityksenä moderneissa liberaalihanumanistisissa yhteiskunnissa vallitsevista hallinnan mekanismeista ja rationaliteetin muodoista. Se pitää moderneissa länsimaisissa yhteiskunnissa vallitsevana hallitsemisen ja hallinnoinnin muotona yksilön ja ihmisyyden käsitteisiin tukeutuvaa näennäisyksilöllistävää normalisaatiota, joka johdattaa hienovaraisesti hallitut mukaan hallinnan prosesseihin ja vallan rituaaleihin "itsensä toteuttamisen" ja "vapautumisen" nimissä. Moderni valta houkuttelee ihmiset

⁶²Yleisesityksenä tästä perusjaottelusta ks. esim. Heiskala 2000

⁶³Tällaisen normatiivisen kehyksen kääntöpuolena on usein ajatus, että subjektin esidiskursiivista kokemusta koskevalla tiedolla on jo sinänsä implisiittistä normatiivista merkitystä -- todistaahan se potentiaalisesti jonkin yhteiskunnallisesti ja kulttuurisesti tukahduttetun tai ohitetun elämänmuodon olemassaolosta, näin epäsuorasti vaatiessa sille lisää tilaa ja näkyvyyttä. Tätä käsitellen

tarkkailemaan, nimeämään ja luokittelemaan itseään ”normaalin” ja ”poikkeavan” käsitteiden kautta ja sitoo kunkin omiin ”yksilöllisiin” identiteetteihinsä. Tällainen hallinnan teknologia tukeutuu 1) modernien ihmistieteiden tuottamaan tietoon ihmisestä ja tähän tietoon perustuviin minuuden muokkaamisen tekniikoihin sekä ”totuudentahtoon” kulttuurisena mentaliteettina, joka oikeuttaa tämän tieteellisten asiantuntijoiden vallan; 2) vahvaan uskomukseen yksilön sisäisestä ykseydestä, vapaasta tahdosta ja autonomisuudesta sekä vallasta vapautumisen utopioihin, jotka yhdessä tekevät vallankäytön näkymättömäksi ja kanavoivat mahdollisen tyytymättömyyden tiettyihin järjestelmän kannalta vaarattomiin näennäisvastarinnan muotoihin.

D) Antihumanismi subjektin sisäpuolen (aikomusten ja kokemusten) metodologisena sulkeistamisena. Antihumanismi suhtautuu epäluuloisesti sellaisiin ymmärtämissuuntautuneisiin ja eläytyviin tutkimusmenetelmiin, jotka tahtovat kertoa ”totuuden” kokevan, tiedostavan ja toimivan subjektin omasta sisäisestä todellisuudesta. Antihumanistisessa metodologiassa ei ole kyse ainoastaan etäisyydenotosta sellaiseen toimijakeskeiseen yhteiskuntateoriaan, joka pitää viittauksia (yksilö- tai kollektiivi-) toimijoihin välttämättömänä selitettäessä yhteiskunnallisia ilmiöitä, vaan se kyseenalaistaa erillisen subjektin ”sisäpuolisia” asioita (kokemukset, intentiot) tarkastelevan analyysitason tarpeellisuuden itsessään.

Foucault’ta voi perustellusti pitää antihumanistina kaikissa kyseisen käsitteen edellä esitellyissä merkityksissä. Molemmat jatkossa tarkemmin analysoimani teoreetikot – Nancy Fraser ja Michèle Barrett – ottavat nähdäkseni tulkinnallisesti jollakin tavoin huomioon nämä foucaultlaisen tutkimusotteen antihumanistiset elementit. Mielestäni he kuitenkin päätyvät tarkastelemaan niitä tarpeettoman pitkälle vain suhteessa foucaultlaisen lähestymistavan postmoderneihin elementteihin. Voisikin kysyä, eikö foucaultlaisen antihumanismin luonnetta kannattaisi pyrkiä tarkentamaan ja tekemään ymmärrettäväksi pikemminkin tarkastelemalla näiden antihumanismin elementtien keskinäisiä suhteita kuin suhteuttamalla niitä edellisessä alaluvussa esittelemiini postmodernismin periaatteisiin. Etenkään kohdan D mukaista foucaultlaiselle diskurssikeskeiselle tutkimukselle tunnusomaista metodologista ”viileyttä” tai ”kovuutta” ei voi suoraan palauttaa Foucault’n ”antiessentialistiseen ontologiaan” -- yhtään sen kummemmin kuin mahdollista systematisointi- ja teoriakielteisyyttäkään postmoderniin epistemologiaan. Ehkä kiinnostavampaa olisikin pohtia

laajemmin kokemuksen käsitteen kohdalla luvussa 8.4.2.

vaikkapa sitä, miten hermeneutiikkakielteinen metodologia (D) kytkeytyy antihumanismiin deskriptiivisenä yhteiskuntateoriana (C).⁶⁴

4.3. Tieteenteoria vs. elämänfilosofia

Kuten edellä jo olen tuonut esiin, olen sitä mieltä, että mielekäs keskustelu foucaultlaisuudesta edellyttää jonkinlaista foucaultlaisen paradigman jakamista toisaalta empiirisen ihmistieteen käytäntöjä koskeviin ratkaisuihin (postmoderni systematisointi- ja teoriakielteisyys, antihumanistinen hermeneutiikkakielteisyys) ja toisaalta niihin korkeintaan varsin osittaisesti eksplikoituihin syihin ja taustoihin, joiden vuoksi näihin ratkaisuihin on päädytty. Olisi siis pystyttävä määrittelemään joitakin foucaultlaisen metodologian peruseriaatteita itsessään (ilman oletuksia siitä, mitkä ovat niiden ”takana” olevat yleisemmät ontologiat, epistemologiat tai eettiset teoriat) ja kartoittamaan jossain määrin näiden metodologioiden rajoja ja puutteita nimenomaan metodologioina, ilman viittauksia näihin metodologisiin ratkaisuihin päätyminen ”todennäköisiin” taustamotiiveihin. Lisäksi silloin kun tällaisiin taustamotiiveihin kuitenkin tahdotaan viitata, olisi tärkeää kiinnittää huomiota siihen, *mihin* yleisempiin lähtökohtiin luvussa 2.3. esittelemieni sulkeistamisten kaltaisia metodologisia ratkaisuja lähdetään suhteuttamaan. Foucault-keskusteluissa monin tavoin ylikorostuneiden postmodernismin elementtien A-C lisäksi näitä metodologisia valintoja kannattaisi ehkä pyrkiä tulkitsemaan suhteessa erilaisiin deskriptiivisiin yhteiskuntateorioihin (tai ”aikalaisdiagnooseihin”) -- ja myös suhteessa eksplisiittisen normatiivisia elementtejä sisältäviin teorioihin.

Pohdittaessa sitä, millaisia normatiivisia lähtökohtia ”foucaultlainen” tutkimusote implisiittisesti sisältää, tulisi mielestäni pitää analyttisesti erillään kahdenlaiset avointa normatiivisuutta sisältävät teoriat: toisaalta *tieteenteoria*, toisaalta *elämänfilosofia*. Tieteenteorialla viitataan näkemyksiin siitä, mitkä ihmistieteen tehtävät yhteiskunnallisena instituutiona ihannetapauksessa olisivat ja mikä sen rooli realistisesti ajatellen voi käytännössä olla, elämänfilosofialla puolestaan käsityksiin hyvästä elämästä⁶⁵. On voitava tilannekohtaisesti kysyä, kumpi niistä milloinkin on foucaultlaisten (”antihumanististen” tai ”postmodernien”) metodologisten valintojen taustalla -- sen

⁶⁴ Näitä kytkeviä Foucault itse ei ole eksplisiittisesti tematisoinut, vaan on esittänyt humanismikriittisen yhteiskuntadiagnoosinsa pikemminkin yhtenä ”tutkimustuloksena” muiden joukossa kuin sellaisena yleisenä teoriana, joka voisi toimia perustana metodologisille linjauksille. Mielestäni se kuitenkin periaatteessa voisi tehdä näitä linjauksia monella tapaa ymmärrettävämmäksi.

⁶⁵ En siis tässä yhteydessä tarkoita elämänfilosofialla tiettyä filosofian historian traditiota tai halua vihjata Foucault'n lähtökohtien mahdollisiin yhteneväisyyksiin ko. perinteeseen kuuluvien ajattelijoiden kanssa, vaan käytän käsitettä huomattavasti väljemmässä merkityksessä.

sijaan, että yritettäisiin palauttaa foucaultlaisten ja foucaultlaisuuden kriitikoiden välisen kiistan normatiivinen ulottuvuus kysymykseksi osapuolten erilaisista ”arvositoumuksista” (vrt. luku 6.4.3.) tai edes erilaisista politiikan filosofioista tai poliittisista ontologioista. Olisi voitava lähtökohtaisesti tunnustaa, että ihmistieteessä käytettävien käsitteiden käyttökelpoisuuden kriteerit eroavat reaali poliittisessä retoriikassa tai arkisen ”elämänfilosofian” diskursseissa esiintyvien käsitteiden käyttökelpoisuuden kriteereistä. Tällainen pyrkimys ei suinkaan tarkoita tieteen historiallisen ja sosiokulttuurisen ulottuvuuden kiistämistä tai paluuta ajatukseen, että voitaisiin identifioida joitakin yhteiskunnallisista valtasuhteista riippumattomia ”puhtaasti kognitiivisia” arvoja. Vaikka ihmistiedettä päätettäisiinkin tarkastella nimenomaan tapana tehdä politiikkaa (ts. tapana aiheuttaa muutoksia valtasuhteissa tai vahvistaa olemassaolevia valtasuhteita), voidaan sen silti ymmärtää olevan tietyissä institutionaalisissa puitteissa tehtyä (ja ainakin ihannetapauksessa näiden puitteidensa erityislaadusta tietoista) politiikkaa.

5. Fraserin Foucault-kritiikit

Nancy Fraser on vuosina 1981-1985 kirjoittanut kolme Foucault’ta kritisoivaa artikkelia, jotka kaikki on sisällytetty hänen kirjaansa *Unruly Practices*. Näitä artikkeleita on myös uudelleenjulkaistu useissa kokoomateoksissa⁶⁶. Fraser on yksi varhaisimmista Foucault’n kriitikoista ja häneen onkin melko usein viitattu näissä paradigmadebateissa -- niin ”yleisesti” valtakriittisen ihmistieteen olemusta pohtivissa yhteyksissä kuin feministisen tutkimuksen piirissäkin. Referoin seuraavassa Fraserin keskeisimpiä väitteitä.

5.1. Valtakäsité ja normatiivinen sekavuus

Artikkelissaan *Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions* Fraser kritisoi Foucault’n tapaa käyttää vallan käsitettä. Foucault’n oletukset näyttäisivät olevan Fraserin mielestä keskenään täysin yhteensopimattomia. Foucault’n valtakäsitettä on luonnehdittu ”normatiivisesti neutraaliksi”, mutta toisaalta hänen työnsä on poliittisesti sitoutunutta. Fraser ihmettelee, olettaako Foucault siis jonkin oman vaihtoehdoisen normatiivisen kehyksen vai ajatteleeko hän, että olisi mahdollista esittää poliittisesti sitoutunutta kritiikkiä turvautumatta

⁶⁶ *Critique and Power* (1994), *Michel Foucault: Critical Assessments 3 ja 5* (1994) ja *Feminist Interpretations of Michel Foucault* (1996).

mihinkään normatiiviseen kehykseen. Se, että foucaultlaisessa genealogiassa normatiivisen oikeuttamisen kysymykset väitetään sulkeistettavan kokonaan tarkastelun ulkopuolelle, saa Fraserin kysymään tämän sulkeistamisen luonnetta ja laatua. Onko kyse vain liberaalin poliittisen teorian kehyksestä (sellaisista käsitteistä kuin 'oikeus', 'suvereenisuus', 'sopimus' ja 'sorto') vai haluaako Foucault päästä eroon normatiivisen oikeuttamisen problematiikasta laajemminkin? Ja olipa kyse sitten kummasta vaihtoehdosta tahansa, Fraser tahtoo kysyä myös, onko tämä sulkeistaminen luonteeltaan vain metodologinen strategia, sellainen väliaikainen heuristinen apuväline, joka mahdollistaa ilmiöiden näkemisen uusilla tavoilla ja jättää avoimeksi mahdollisuuden jälkikäteen jollakin tapaa normatiivisesti arvioida näitä tieto-valta -koosteita. Vai onko kyse enemmän kuin vain tästä: merkitseekö normatiivisen sulkeistaminen sisällöllistä periaatteellista sitoutumista eettiseen kulttuuri relativismiin?⁶⁷

Fraser ihmettelee sitä Foucault'n väitettä, että hän pyrkii lähestymään valtaa strategisesti ja ymmärtää sen jonkinlaisena sotilasterminä: herruuden, alistamisen ja hallinnan käsitteillä vain yksinkertaisesti kuvaillaan vastakkaisten valtojen strategisia ryhmittymisiä ja toimintamuotoja. Tältä pohjalta ei kuitenkaan voi selittää tai oikeuttaa asettumista millekään tietylle puolelle tässä diskurssien sodassa. "Miksi pitää taistelua alistumista parempana? Miksi hallintaa pitäisi vastustaa?", kysyy Fraser Foucault'ltä. Vain ottamalla käyttöön normatiiviset käsitteet Foucault voisi hänen mukaansa selittää, mikä modernissa tieto--valta-koosteessa on vialla ja miksi meidän pitäisi vastustaa sitä".⁶⁸

Fraserin näkökulmasta Foucault'n valtakäsitteen ongelmana on käsitteen sisäisten erottelujen puute. Foucault kutsuu liian monia asioita vallaksi unohtaen koko weberläisen yhteiskuntatieteen tradition käsitteelliseen erotteluineen: korvaahan hän 'vallalla' niin 'auktoriteetin', 'voiman', 'väkivallan' kuin 'herruudenkin'. Kaikkiin kulttuurisiin ja sosiaalisiin käytäntöihin sisältyy toki rajoituksia - ja siis valtaa - mutta kyse on Fraserin mukaan hyvin eri tyyppisistä rajoituksista. Olisi siis tärkeää pystyä jotenkin erottamaan hyväksyttävät vallan muodot ei-hyväksyttävistä. Koska Foucault'lla ei ole tähän tarvittavia normatiivisia kriteereitä, hän näyttää kannattavan moderniteetin yksipuolista hylkäämistä. Foucault näyttää leimaavan hallinnan välineiksi *sekä* "liberaalin" (legitiimi valta--illegitiimi valta-kontrastiin perustuvan) normatiivisen kehyksen *että* "radikaalin" (repressio--

⁶⁷ Fraser 1989a, 21-22

⁶⁸ mt. 28-29

vapautuminen-kontrastiin perustuvan) normatiivisen kehyyksen. Hän näyttäisi siis oletettavan jonkin näille molemmille vaihtoehtoisen normatiivisen kehyyksen -- mutta ei kerro mikä se on.⁶⁹

Juuri sen vuoksi, että Foucault ei sitoudu mihinkään muuhunkaan normatiiviseen kehyykseen, on Fraserin mielestä aihetta epäillä, ettei hän ole täysin luopunut liberaalista kehyyksestä – mikä puolestaan tarkoittaa, että Foucault on sisäisesti ristiriitainen, sillä hän on toisaalta hyvin yksiselitteisesti irtisanoutunut liberalismista. Foucault päätyykin outoon amoraalisen ”militaristisen” deskriptiivisyyden, marxilaisen jargonin ja kantilaisen moraalin sekoitukseen -- tiivistäen: normatiiviseen sekavuuteen.

Hyvänä puolena Foucault’n lähestymistavassa Fraser pitää sitä, että hänen näkemyksensä modernin vallan luonteesta sulkee pois tiettyjä laajalle levinneitä poliittisia orientaatioita (yksipuolisesti valtiokeskeisen, yksipuolisesti talouskeskeisen ja yksipuolisesti ideologisiin uskomusjärjestelmiin keskittyvän ajattelutavan) ja kiinnittää sen sijaan huomiota mikrotason valtaan ja arjen politiikkaan. Fraserin mukaan Foucault kuitenkin jää horjumaan kahden aivan yhtä kestäättömän suhtautumistavan välillä. Toisaalta hänen valtakäsitteensä ei salli hänen tuomita mitään modernien yhteiskuntien piirteitä, mutta samanaikaisesti hänen retoriikkansa osoittaa hänen olevan vakuuttunut siitä, ettei moderneissa yhteiskunnissa ole mitään hyviä puolia: hän kannattaa moderniteetin yksipuolista täydellistä hylkäämistä ilman mitään käsitystä siitä, millä se tulisi korvata.

5.2. Ruumisretoriikka foucaultlaisena vaihtoehtona

Siinä missä Fraser edellä esitellyssä artikkelissaan kritisoi ensisijaisesti sitä, ettei Foucault eksplikoi omaa ”normatiivista kehystään”, artikkelissa ”*Foucault’s Body Language: A Post-Humanist Political Rhetoric?*” hän puolestaan yrittää jäljittää, mikä tämä Foucault’n implisiittisesti edellyttämä normatiivinen kehys sitten saattaisi olla. Fraser puhuu Foucault’n ”jälkhumanistisesta retoriikasta”, joka hylkää ”subjektin metafysiikan” ja tietyn humanistisen käsitteistön. Fraser korostaa, että hän ymmärtää kyllä Foucault’n olevan haluton muotoilemaan mitään varsinaista *moraaliteoriaa*, joka voisi toimia humanismille vaihtoehtoisena yhteiskuntakritiikin perustana. Hänen mielestään on silti huomattava, että Foucault tahtoo siirtyä uuteen yhteiskuntakritiikin *sanastoon* tai *retoriikkaan*⁷⁰ -- siis tietyissä mielessä uuteen positiiviseen kritiikin paradigmaan.

⁶⁹ mt. 25, 27, 32-33

⁷⁰ Tämän erottelun theory vs. vocabulary Fraser lainaa Richard Rortyltä.

Fraser toteaa, että on eri asia kritisoida jotakin poliittista sanastoa kuin lopettaa sen käyttäminen -- ja niinpä Foucault'kin epäsuorasti jatkaa sen saman humanistisen retoriikan hyödyntämistä, jonka periaattessa väittää haluavansa hylätä. Kuitenkin Fraser tulkitsee Foucault'n pitävän sitä pohjimmiltaan täysin epätydyttävänä ja hylättävänä sanastona: onhan se perustahakuinen, ylihistoriallisen ja ylikulttuurisen "ihmisluonnon" ajatukseen tukeutuva. Lisäksi se toimii moderneissa yhteiskunnissa mystifikaation välineenä hämärtäen näkyvistä todelliset alistusprosessit: oikeuksiin ja suvereniteettiin vetoava kieli ei vastaa enää vallan todellisia toimintamuotoja.⁷¹

Fraser tulkitsee, että Foucault'n antiutooppinen kritiikki-paradigma on tarkoitettu vain "väliaikaiseksi" valtakritiikin strategiaksi. Hän vertaa Foucault'n positiota Heideggerin myöhäistuotannossaan esittämiin näkemyksiin: molemmat odottavat *Ereignista*: jonkin sellaisen kulttuurisen kehityksen suunnan esiintuloa, joka edustaisi "täydellistä katkosta" suhteessa moderniin humanismiin. Foucault antaa satunnaisia viitteitä siitä, millaiselta tämä uusi jälkihanumanistinen etiikka tai "oikeusnormisto" saattaisi näyttää tai ainakin mistä sellaista kannattaisi etsiä.

Fraserin tulkinnan mukaan Foucault olettaa, että adekvaatin valtakritiikin täytyy odottaa "täysin uudenlaisen poliittisen retoriikan ilmaantumista". Foucault'n antamien hajanaisten viitteiden perusteella Fraserista kuitenkin näyttää siltä, että Foucault'n kaipaama uusi oikeusnormisto vain korvaisi ihmisen metafysiikan ruumiin metafysiikalla. Fraser tarttuu Foucault'n *Seksuaalisuuden historiassa* esittämään ehdotukseen, että seksuaalisuuden ja halun käsitteet tulisi korvata ruumiin ja nautintojen käsitteillä. Kannattaako näin todella tehdä? Eivätkö ne ole aivan yhtä fiktiivisiä entiteettejä? Eikö niitäkin voi aivan samalla tavoin käyttää hallinnan ja mystifikaation välineinä? Fraser odottaa Foucault'lta perusteluja sille, miksi juuri 'ruumiille' olisi annettava jokin erityisrooli poliittisessa kritiikissä ja miksi sen emansipatorinen potentiaali muka olisi ilman muuta suurempi kuin vaihtoehtoisten käsitteiden: oikeuksien, halujen, tarpeiden ja intressien⁷². Ei ole selvää, ettei alistamisen välineenä käytettyä kieltä voitaisi myös kääntää alistavia valtamekanismeja vastaan: antaahan Foucault itsekin esimerkkejä tapauksista, joissa näin on käynyt. Ja vaikka tarvittaisiinkin kokonaan uusi kritiikin sanasto, jää epäselväksi, miksi juuri 'ruumiilla' pitäisi olla siinä niin keskeinen rooli. Fraser myöntää sillä mahdollisesti olevan jotakin "taktista arvoa" humanistisen kulttuurin "ideofilian" vastapainona -- mutta kysyy, olisiko siis Foucault'n ehdotus tulkittava

⁷¹ Fraser 1989c, 56-58

⁷² mt.59-61

pelkäksi huomionherättämiskeinoksi, sillä on vaikea nähdä, miten sitä voisi pitää jotenkin erityisen lupaavana käsitteenä tämän hetken suurimpien yhteiskunnallisten ongelmien analyysissä.⁷³

Mikään käsitteistö ei Fraserin mukaan ole lähtökohtaisesti immuuni ”väärinkäytöksille”, mutta ei mikään käsitteistö myöskään ole palautettavissa jäännöksettä hallinnan välineeksi -- ovathan strategiset nurinkääntämiset joskus mahdollisia. On kysyttävä, *mikä* meistä tuntuu niin vastustettavalta niissä valta-asetelmissa, joita Foucault kuvaa: voimmeko tiivistää vastaväitteemme paremmin sanomalla, että panoptiset käytännöt tuottavat loukkaavan tai vastenmielisen ”ruumis- ja halutalouden” vai sanomalla, että ne eivät kunnioita niitä oikeuksia, jotka ilmaisevat käsityksemme siitä, kuinka ihmisiä tulisi kohdella? Fraser arvelee, että jälkimmäinen muotoilu (eli vetoaminen objektivoinnin ja autonomian tai hierarkkisuuden ja vastavuoroisuuden vastakkainasetteluun) tuntuu useimmista paremmalta ja vaikuttavammalta. Siksi Fraser sanookin puolustavansa ”immanentia kritiikkiä”, joka kritisoi tietyn kulttuurin instituutioita siitä, että nämä ovat epäonnistuneet omien laajalti hyväksytyjen ihanteidensa toteuttamisessa. ”On kiistaton tosiasia, että tämänhetkiset standardimme ovat ainoat, jotka meillä tällä hetkellä on”, korostaa Fraser. Niistä ei voi luopua, ennen kuin tilalle tarjotaan positiivinen, konkreettinen vaihtoehtoinen yhteiskuntavisio -- ei vaikka olisimme kuinka tietoisia niiden rajoitteista. Jos joku, jolla ei ole tarjota tällaista vakuuttavaa vaihtoehtoa, tulee kertomaan meille, että yrityksemme kritisoida vallitsevaa disipliiniä humanistisin käsittein todistavat vain vajoamisestamme tuohon vallitsevaan disiplinääriin ja itse asiassa vahvistavat sitä, on annos tervettä epäluuloisuutta Fraserin mielestä paikallaan. Hänen johtopäätöksensä onkin, että paljastuneiden vaikeuksien valossa vanha kunnan moderni humanismi tai jokin sen ”detranssendentalisoitu” versio alkaa näyttää yhä houkuttelevammalta.⁷⁴

5.3. Antihumanismin lajit

Jo kahdessa edellä esitellyssä artikkelissa Fraserin voi huomata kritisoivan Foucault’ta yhtä aikaa usealta eri suunnalta: Foucault’n pääongelmana vaikuttaisi Fraserin mielestä olevan sisäinen ristiriitaisuus. Artikkelissa ”*Michel Foucault: A ‘Young Conservative’?*” hän systematisoi ja edelleenkehittää monia näissä aiemmissä artikkeleissa esiin nostamia teemoja, mutta ei enää niinkään kritisoivaa Foucault’ta ”epäymmärrettävyydestä” tai ”sisäisestä ristiriitaisuudesta”. Sen sijaan hän pyrkii löytämään ne syyt, joiden vuoksi Foucault tahtoo hylätä humanistisen retoriikan. Hän

⁷³ mt. 61-63

⁷⁴ mt. 63-64

tahtoo osoittaa, että olivatpa nämä syyt mitkä tahansa, päädytään joka tapauksessa jonkinlaisiin ongelmiin.

Kuten jo otsikko paljastaa ⁷⁵, tässä artikkelissa Fraser lukee Foucault'ta eksplisiittisesti Habermasin esittämän Foucault-kritiikin kautta. Hän näkee Habermasin nostaneen esiin monia tärkeitä kysymyksiä foucaultlaisen kritiikkiparadigman luonteesta, mutta Habermasin näkemys Foucault'sta ”valistuksenvastaisena” ja ”konservatiivisena” ajattelijana on Fraserin mielestä liian johdatteleva: se lähtökohta, että Foucault hylkää modernin ja valistuksen projektit ”kokonaisuudessaan” tekee mahdottomaksi esittää Foucault'lle vivahteikkaampia ja analyttisesti tarkempia kysymyksiä ⁷⁶

Nancy Fraser kysyy, mitä oikeastaan on se ‘humanismi’, jota vastaan Foucault tahtoo asettua, ja mitä voi pitää ja on pidetty Foucault'n motiiveina sen hylkäämiselle. Fraser jakaa erilaiset Foucault-luennat kolmeen ryhmään. Ensimmäisen luennan mukaan Foucault hylkää humanismin puhtaasti filosofisista syistä eli siksi, että hän haluaa luopua siihen kuuluvasta filosofisesti kestävästä kartesiolaisesta metafysiikasta. Toisen luennan mukaan hän luopuu humanistisesta sanastosta ”strategisista syistä” eli siksi, että humanistisilla käsitteillä ei tässä nimenomaisessa historiallisessa tilanteessa enää ole emansipatorista voimaa humanististen arvojen edistämisen kannalta. Kolmannen luennan mukaan Foucault puolestaan tekee näin sisällöllisistä normatiivisista syistä eli koska pitää koko humanistista projektia perimmäisine arvoineen ”sinänsä epätoivottavana”. Fraserin mukaan Foucault'lla on taipumusta sekoittaa toisiinsa käsitteellisiä, strategisia ja normatiivisia humanisminvastaisia argumentteja, mutta Fraser itse käsittelee jokaista kolmea antihumanismin muotoa erikseen ja asettaa ne vuorotellen vastakkain habermaslaisen kritiikin paradigman kanssa.

a) filosofis-käsitteellinen antihumanismi:

Tämä on Fraserin mukaan ”heikoin” luenta Foucault'n antihumanismista. Sen mukaan Foucault luopuu humanististen ihanteiden perustahakuisesta tai ”universalistisesta”⁷⁷ metafilosofisesta tulkinnasta ottamatta kantaa siihen, olisiko myös itse ihanteista luovuttava. ”Kartesiolaisen sanaston” voi tämän tulkinnan mukaan hylätä hylkäämättä niitä moderneja elämänmuotoja, joita sen avulla on legitimoitu tai niitä ideaaleja, jotka perinteisesti on totuttu artikuloimaan perustahakuisella kielellä. Foucaultlainen kulttuurikritiikki ainoastaan dereifioi nykyiset käytännöt

⁷⁵ Nuorkonservatiivi on Habermasin Foucault'sta käyttöön ottama nimitys.

⁷⁶ Fraser 1989b, 36

vieden niiltä niiden perinteisen ahistoriallisen perustahakuisen oikeutuksen ja saaden ne näyttämään arbitraarisilta ja avoimilta muutokselle. Filosofis-käsitteellinen antihumanismi luopuu siitä humanististen arvojen metatulkinnasta, jonka mukaan nämä arvot tukeutuvat johonkin historiallisesti vaihtuvia yhteiskunnallisten käytäntöjen järjestyksiä pysyvämpään perustaan.

Fraserin mukaan Foucault'ta filosofis-käsitteellisenä antihumanistina pitävä tulkinta korostaa hänen ihmistieteiden syntyä kartoittavaa teostaan *The Order of Things (Les mots et les choses)*, jossa Foucault kuvaa, miten tietyt poliittiset ja tieteelliset käytännöt 1700-luvun lopulla konstituivat kohteeseen ”ihmisen”. Filosofis-käsitteellisenä antihumanistina Foucault ainoastaan tahtoo osoittaa, että subjekti(ivisuude)n ja objekti(ivisuude)n vastakkain asettava humanismin diskursiivinen muodostelma on historiallisesti erityinen konstellaatio: kartesiolaiset subjektiivisuuden ja objektiivisuuden käsitteet ovat tiettyssä historiallisessa kontekstissa syntyneitä ”fiktioita” ja kritisoimalla toista toisen nimissä pysytään yhden ja saman tieto—valta-järjestyksen sisällä. Niinpä humanistinen, ihmisen objektivointia autonomisen subjektiuden vapauttamisen nimissä kritisoiva projekti on sisäisesti ristiriitainen ja itsensä kumoava.

Esimerkiksi David Hoy tulkitsee Fraserin mukaan Foucault'ta filosofis-käsitteellisenä antihumanistina pitäessään teoksia *Tarkkailla ja rangaista* ja *Seksuaalisuuden historia vain ”demonstraatioina”* siitä, ettei humanistinen käsitteistö ole välttämättä tarpeen vankiloiden tai modernin yhteiskuntatieteen kritisoimiseksi: ei ole mitään syytä pelätä, että subjekti--objekti-kehysten hylkääminen tarkoittaisi väistämättä myös poliittisen reflektion mahdollisuudesta lupumista. Foucault siis käyttää vain erilaisia retorisia välineitä ja strategioita tehdäkseen olennaiselta osin saman kriittisen työn kuin humanismikin eli identifioidakseen ja tuomitakseen ne modernin diskurssin ja käytännön muodot, jotka vapauden edistämisen varjolla edistivät herruutta.

Filosofis-käsitteelliseen antihumanismiin tässä merkityksessä Fraser suhtautuu periaatteessa varsin myönteisesti. Hän kuitenkin pitää tätä luentaa epäuskottavana: Foucault'n antihumanismissa on selvästi kyse jostakin tätä ”vahvemmassa” humanismin kritiikistä.⁷⁸

b)strateginen antihumanismi:

⁷⁷ Universalismin ymmärtämisestä yhtenä epistemologisen perustahakuisuuden muotona enemmän luvussa 8.3.1.

⁷⁸ mt. 41-43

Samoin kuin filosofis-käsitteellinen antihumanisti voi olla sitoutunut pyrkimään humanistisiin ideaaleihin, Fraserin mukaan strategisen antihumanistinkaan ei tarvitse olla ”sisällöllisesti eri mieltä” humanististen arvojen edistämisen toivottavuudesta. Toisin kuin filosofis-käsitteellinen antihumanismi strateginen antihumanismi kuitenkin pyrkii perustelemaan sitä, että on paitsi *mahdollista* myös *poliittisesti mielekästä* luopua humanistiseen ontologiaan kytkeytyvästä kielestä. Tämän luennan mukaan Foucault ajattelee, että juuri humanistisesta retoriikasta luopumalla voi tässä historiallisessa tilanteessa parhaiten edistää perinteisiä humanistisia tavoitteita.

Fraserin mukaan Foucault’n lukeminen strategisena antihumanistina painottaa teoksessa *Tarkkailla ja rangaista* korostuvaa tematiikkaa. Siinä Foucault’n voi nähdä pyrkineen osoittamaan havainnollisesti, että moderni normalisoiva valta on luonteeltaan perustavasti erilaista kuin esimodernit vallan muodot. Strategisen antihumanismin mukaan humanistinen poliittinen retoriikka kehittyi modernin ajan alussa esimoderneja vallankäytön ja alistamisen muotoja vastustamaan ja siinä kontekstissa sen vaikutukset olivatkin emansipatorisia. Modernia sosiaalitekniikkaa ja panoptisia byrokratarakenteita vastaan ei kuitenkaan voi taistella samanlaisin ase-in kuin sellaista absolutistista monarkiaa vastaan, jossa vallan perustana oli ruumiin suoran vahingoittamisen uhka. Sosiaalisen kontrollin ensisijainen väline ei enää ole laki vaan normi, sen keskeisiksi kategorioiksi ovat syyllisyyden ja syyttömyyden sijaan tulleet normaalius ja poikkeavuus. Normalisoiva biovalta operoi jatkuvasti ja kaikkialla, agenteinaan yhteiskuntatieteilijät, psykiatrit, opettajat ja muut asiantuntijat.⁷⁹ Moderni valta on siis strategisen antihumanismin mukaan ottanut humanistiset käsitteet (subjektiivinen, autonomian, minuuden ja vapauden) hallinnan työkaluiksi, oleelliseksi osaksi itse kurikoneistoa, eikä niillä siksi enää ole samanlaista kriittistä voimaa kuin joissakin muissa historian vaiheissa. Jos haluamme vastustaa hierarkkisia valtasuhteita tässä ja nyt, meidän on strategisen antihumanismin mukaan lakettava vetoamasta käsitteisiin, jotka on jo ehditty kesyttää tyhjiksi iskulauseiksi, oikeuttamaan vallitsevia hallintakäytäntöjä.⁸⁰

Tätä antihumanismin muotoa Fraser kritisoi huomauttamalla, että *Tarkkailla ja rangaista* käsittelee vain yhtä esimerkkitapausta, 1700-luvun eurooppalaista rikoslakiuudistusliikettä, eikä sen perusteella voi vetää sitä yleistä johtopäätöstä, että humanistinen käsitys vapaudesta autonomiana olisi tänään täysin vailla kriittistä voimaa. Lisäksi Fraserin mukaan se humanistinen käsitteistö, jonka Foucault pystyy edes tämän esimerkkitapauksen kohdalla osoittamaan tehottomaksi kritiikin välineeksi, muistuttaa ennemminkin jonkinlaista utilitarismia kuin kantilaista humanistisen kritiikin

⁷⁹ Fraser 1989b, 43-45

⁸⁰ mt. 44-45

paradigmaa. Rikoslakiuudistusta, kuten muutakin psykologista ehdollistamista ja manipulaatiota voi Fraserin mukaan kritisoida tehokkaasti esimerkiksi vetoamalla Habermasin erotteluun strategisen ja kommunikatiivisen toiminnan välillä.⁸¹

Fraser myös korostaa tämän lisäksi, että jopa utilitarististakin humanismia vastaan suunnatut strategiset argumentit ovat riippuvaisia monenlaisista empiirisistä seikoista. Täytyy pystyä osoittamaan se, että aktuaalinen maailma todellakin on sellainen, että perinteinen humanismi on muuttunut tarpeettomaksi. Ovatko esimodernit hallinnan muodot todellakin kadonneet ja antaneet kaikkialla tilaa modernille byrokraattiselle hyvinvointivaltiolle?⁸²

c) normatiivinen antihumanismi:

Normatiiviseksi antihumanistiksi tulkittuna Foucault ei vastusta humanistisiin käsitteisiin vetoamista ainoastaan siksi, että ne ovat modernissa yhteiskunnassa olleet monella tavoin yhteydessä hierarkkiseen vallankäyttöön, vaan koska hän hylkää humanistisen retoriikan lisäksi myös hierarkioiden purkamiseen tähtäävät perinteiset humanistiset arvot.

Esimerkiksi humanististen arvojen artikulaatioyrityksestä Fraser ottaa Habermasin ”ideaalisen puhetilanteen” konstruktion. Normatiivinen antihumanisti ei väitä ainoastaan, että senkaltaisiin ideaaleihin vetoaminen on sisäisessä ristiriitaisuudessaan tai strategisista syistä tehotonta yhteiskuntakritiikkiä, vaan että humanististen utopioiden *toteutuminen* olisikin itse asiassa ei-toivottavaa: täydellisesti toteutunut autonomia olisi normalisoivan disziplinäärisen hallinnan muoto.⁸³

Normatiivisen antihumanistin negatiivisesti arvottama panoptinen normalisoiva valta ei ole olemuksellisesti asymmetristä ja hierarkkista -- nämä piirteet päinvastoin osoittavat normalisaation olevan vielä kesken ja epätäydellistä. Normatiivisen antihumanistin kauhukuvana olisi juuri yhteiskunta, jossa hierarkiat olisivat kadonneet ja jäljellä olisi vain kaikkialla läsnäoleva normalisoiva kurivalta: niin hienojakoinen, kaikkialle tunkeutuva, sisäistetty ja näkymätön, että vartijoiden ja valvojen lisäksi myös rippi-isät ja psykoanalytytikot muuttuisivat tarpeettomiksi: jokainenhan valvoisi itse itseään -- eli olisi ”autonominen”! Täysin panoptinen yhteiskunta

⁸¹ mt. 45-46

⁸² mt 47

⁸³ mt. 47-50

tarkoittaa samaa asiointilaa kuin habermaslainen ideaalinen puhetilanne.⁸⁴ Tässä valossa esitettyinä juuri humanistiset utopiat näyttävät pahimmalta uhkalta ja hierarkkisuus ja asymmetria ovat ainoat *vastavoimat* tälle kehitykselle. Ideaalisen puhetilanteen käsitteellä ei ole kriittistä voimaa, sillä se on itse asiassa sisäänrakennettu panoptisen vallan peruseräiteisiin.

Fraserin mukaan tämä luenta korostaa *Seksuaalisuuden historian* ensimmäistä osaa, jossa Foucault'n voi tulkita osoittavan, että "subjektin autonomia" on vain konstruktio, johon vetoaminen vie loppuun kurivallan täydellistämisen. Keskeinen osa humanismia ovat diskurssit, jotka yllyttävät ihmisiä tematisoimaan aiemmin tematisoimattomia minuuden sisältöjä "autonomisen subjektin" aseman saavuttaakseen. Vaatimuksella artikuloida kaikki halut, toiveet, ajatukset ja tarpeet on tuotettu "tunnustava eläin", ja kuten Foucault on pyrkinyt osoittamaan, tämä "itsen etsimisen" historia stoalaisuudesta katolisen ripin kautta aina psykoanalyysiin ja pseudoradikaaleihin seksuaalisen vapautumisen projekteihin voidaan nähdä myös kaikkea muuta kuin vapauttavana.⁸⁵

Fraserin mukaan tällaisen normatiivisen antihumanistin, joka vastustaa ideaalista puhetilannetta, koska se toteutuneena olisi "sama asia" kuin täysin panoptinen yhteiskunta, pitäisi kuitenkin pystyä täsmentämään, mikä tässä lopputilassa tarkkaan ottaen on niin vastustettavaa. Fraser kysyy, eikö sellainen hypoteettinen lopputila näytä vastustettavalta vain, koska Foucault kuvailee sen syntyneen hierarkkisen voimankäytön tuloksena. Jos siis humanismi hylätään normatiivisin perustein, on Fraserin mukaan vedottava johonkin vaihtoehtoiseen jälkihanistiseen paradigmaan, joka pystyy identifioimaan tällaisen yhteiskunnan vastustettavat piirteet. Niin kauan kuin Foucault jättää täsmentämättä, mikä on hänen tarjoamansa vaihtoehto ja vaatii meitä valitsemaan tutun eettisen paradigman ja "tuntemattoman x:n" välillä, ei humanistisista ihanteista ole mitään syytä luopua.⁸⁶

6. Tulkintaa ja arviointia

Fraser kirjoittaa hyvin selkeästi Foucault—Habermas-debatin kontekstissa. Habermas vetoaa Fraserin teksteihin esittäessään syytöksensä Foucault'n "piilonormatiivisuudesta"⁸⁷ ja Fraserin viimeisin artikkeli puolestaan pyrkii suoraan kysymään, mistä Habermasin ja Foucault'n erimielisyys johtuu. Fraser on Habermasin tavoin hyvin vahvasti sitoutunut modernin humanistisen

⁸⁴ Huomautettakoon, ettei Habermas (esim. 1994a, 54) itse suinkaan vaikuta lukeneen Foucault'ta näin.

⁸⁵ Fraser 1989b, 48-49

⁸⁶ mt. 50-51

⁸⁷ Habermas 1994b, 94-97

yhteiskuntateorian peruslähtökohtiin ja totunnaisiin käsitteenkäyttötapoihin: hän ottaa annettuina tietyt käsitteenmäärittelyt ja tietää jo etukäteen, mitä 'politiikka' ja 'kriitikki', 'vapaus' ja 'valta' tarkoittavat. Niinpä hän päätyy lähinnä syyttämään Foucault'ta "sisäisestä ristiriitaisuudesta", kun tämän käsitteenkäyttötavat eivät vastaakaan näitä määrittelyjä.

Fraser on taustaltaan filosofi, ja vaikutelmaksi jää, että hän omaksuu roolin, joka on (valitettavan) tyypillinen filosofin rooli erityistieteiden lähtökohtia ja metodologiaa koskevissa keskusteluissa. Myös Foucault'n laajoihin aineistoihin pohjaavien konkreettisten tutkimusten relevanssia arvioidessaan Fraser pikemminkin nojautuu siihen, mitä Foucault yleisellä tasolla väittää tekevänsä tai kehottaa tekemään kuin pyrkisi ymmärtäen paneutumaan siihen, mitä Foucault ja hänen "seuraajansa" omilla empiirisissä valtakriittisissä tutkimuksissaan todella ovat tehneet. Toisaalta mielenkiintoiseksi Fraserin puheenvuorot tekee se, että hän kuitenkin on tietoisesti poliittisesti motivoitunut ja sitä kautta "filosofiavastainen" filosofi: hän pyrkii vetämään keskustelua enemmän "maan pinnalle" ja näyttäisi suhtautuvan epäilevästi yrityksiin palauttaa kiista puhtaan filosofiseksi tai epäpoliittiseksi. Fraser korostaa toistuvasti sitä, että joka tapauksessa on lukuisia paikallisia ja erityisiä tilanteita, joissa konkreettisesti joudutaan tekemään valintoja erilaisten valtakriittisen ihmistieteen käsitteistöjen välillä.

Mielestäni Fraser asettaa foucaultlaisesta kritiikin paradigmasta monia relevantteja kysymyksiä, mutta jää niiden artikuloinnissa jollakin tavoin "puolitiehen". Juuri siksi pidän hänen tekstejään lupaavana lähtökohtana, jos tahdotaan yrittää selvittää, mistä näissä paradigmadebateissa on kyse ja miksi niihin osallistujien on ollut niin vaikea ymmärtää toisiaan. Käsittelen seuraavaksi Fraserin artikkeleita yksi kerrallaan, tarkastellen myös sitä, miten nämä kolme artikkelia muodostavat kokonaisuuden: tietyt piirteet säilyvät, vaikka huomion kohteet osittain vaihtuvatkin.

6.1. Käsiteongelmia ja relativismisyytöksiä

Fraserin artikkeli *Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions* valaisee hyvin sitä, millaisiin ongelmiin ja keskinäiseen ohipuhumiseen Foucault'n varsin omintakeinen tapa käyttää kriittisen yhteiskuntateorian keskeistä käsitettä 'valta' on johtanut. Siinä Fraser kuitenkin kohdistaa kritiikkinsä täsmällisemmin kuin myöhemmissä kirjoituksissaan. Kriitikki kohdistuu lähinnä kahteen asiaan: 1) siihen, että Foucault kieltäytyy antamasta vallan käsitteelle sentyypistä normatiivista roolia kuin sillä on humanistisessa perinteessä ollut; ja 2)

siihen, että hän muutenkin välttää suoria arvoarvostelmia ja omien normatiivisten sitoumustensa eksplikaatioyhteyksiä. Fraser ei kuitenkaan onnistu pitämään näitä kahta kritiikin muotoa erillään, vaan argumentoi Foucault'ta vastaan siten, että hänen kritiikkinsä kohdistuu yhtä aikaa molempiin em. seikkoihin -- eikä näin ollen oikein kunnolla kumpaankaan.

Fraser on avoimen hämmentynyt foucaultlaisen valtakäsitteen äärellä. Foucault omaksuu Fraserin mielestä paradoksaalisen position esittäessään jatkuvasti epäsuoria normatiivisia ja poliittisia kannanottoja kykenemättä kuitenkaan normatiivisesti neutraaliksi väittämänsä valtakäsitteen takia selittämään tai oikeuttamaan niitä⁸⁸. Fraser mitä ilmeisimmin tarkoittaa ”epäsuorilla normatiivisilla kannanotoilla” juuri Foucault'n viljelemiä ilmauksia, jotka viittaavat siihen, että valtaa käytetään kaikkialla ja sen ulkopuolelle ei ole pääsyä. Fraserin eksplikoimattomana taustaoletuksena vaikuttaisi siis olevan, että kaikkien hyväksyttävien poliittisten tai normatiivisten kannanottojen tulee käsitteellistyä vaatimuksiksi ”vallasta vapautumisesta” tai ainakin yleisestä ”vallan tasaamisesta” tai ”valtahierarkioiden purkamisesta”. Toisaalla Fraser puolestaan hämmästelee sitä, että vaikka Foucault ei koskaan suoraan sanokaan kannattavansa moderniteetin ”kokonaisuudessaan hylkäävää kritiikkiä” ”dialektisen kritiikin” sijasta, hänen tekstinsä silti ovat tulvillaan retorisia keinoja, jotka antavat ymmärtää niin olevan⁸⁹. Tällöinkin hän olettaa, että vallan käsitteellä on aivan tietty normatiivinen merkitys, mutta väite ei ole aivan yhtä vahva kuin edellinen: ottamatta kantaa siihen kaipaavatko Foucault'n retoristen keinojen välittämät epäsuorat normatiiviset kannanotot ”selitystä” tai ”oikeutusta” Fraser väittää ainoastaan, että Foucault on tällaisia epäsuoria kannanottoja esittänyt, ts. että jonkin ilmiön osoittaminen tai toteaminen vallan vaikutuksesta rakentuneeksi on jo itsessään normatiivisesti tuomitseva kannanotto kyseistä ilmiötä kohtaan (valtasuhteiden olemassaolo tulisi minimoida). Tavallaan tämä arvovärittöisyys on toki itsestäänselvää: vaikka Foucault'lle ja foucaultlaisille ”vallan rakentama” on jotakuinkin neutraali synonyymi ”sosiaalisesti rakentuneelle”, on termeillä hallinta ja alistaminen voimakas negatiivinen konnotaatio. Kuitenkin juuri se, että Foucault ei erottele selkeästi toisistaan näitä vallan eri lajeja, kertoo, että Foucault'lle valtakritiikin painopiste on muualla kuin hyvien tai hyväksyttävien vallan muotojen erottamisessa huonoista ja tuomittavista. Sen osoittaminen tai toteaminen, että jokin ilmiö on vallan vaikutuksesta rakentunut, ei ole varsinainen normatiivinen kannanotto, mutta se on kuitenkin normatiivisen kannanoton *mahdollisuuden* osoittamista, merkki ilmiön poliittisuudesta. Siihen, miten normatiivisia kantoja ja poliittisia arvostelmia ylipäänsä voidaan selittää tai oikeuttaa, hän ei ota kantaa.

⁸⁸ mt. 28.

⁸⁹ Fraser 1989a, 37

Fraser ei missään eksplisiittisesti esitä vaatimusta että vallan käsitettä tulisi käyttää juuri tietynlaisessa normatiivisessa roolissa, saati perustelee, miksi näin tulisi tehdä⁹⁰. Pikemminkin Fraser lukee Foucault'ta ikään kuin tämä joka tapauksessa tarkoittaisi vallalla normatiiviselta kannalta suunnilleen samaa asiaa kuin liberaalihumanistinen perinnekin -- ja syyttää sitten Foucault'ta yksinkertaisesti "ristiriitaisuudesta", kun hän ei näin tee. Siitä Foucault'n väitteestä, ettei vallan ulkopuolelle ole pääsyä, Fraser pääättelee Foucault'n "horjuvan" kahden position välillä: toisaalta vallan kaikkiallaolevuudesta seuraa, että kaikki -- siis koko moderni elämänmuoto -- on oletetusti Foucault'n näkökulmasta tuomittava, mutta toisaalta mitään ei voi tuomita, jos usko vallasta vapautumiseen ja vallasta riippumattomaan totuuteen on mennyt. Voisi oikestaan sanoa Fraserin Foucault-tulkintansa perusteella horjuvan kahden valtakäsityksen välillä tavalla, joka toistuu Fraserin muissakin artikkeleissa: toisaalta vallasta vapautumisen horisontti on normatiivisen arvioinnin *mahdollisuuden ehto* tai sen *oikeuttaja*, toisaalta se taas on normatiivisen arvioinnin mitta tai kriteeri: hyvää on se, mikä edistää vapautta, pahaa se, missä on käytetty valtaa.

Mielestäni Foucault'n (ja foucaultlaisen diskurssianalyysin) suhde normatiivisiin kielipeleihin on valtakriittisen empirisen ihmistieteen kannalta kiinnostava kysymys. Sitä voi tarkastella myös täysin riippumatta siitä kysymyksestä, miten jotkin nimenomaiset käsitteet -- erityisesti pääasiassa yhteiskuntafilosofian sisäisiin keskusteluihin kuuluvat 'valta' ja 'vapaus' -- määritellään. Koska ne humanistiset retoriikat, joiden taakse moderni valta on kätkeytynyt, ovat perinteisesti nojautuneet juuri vallan ja vapauden vastakkainasettelun kautta artikuloituihin utopioihin, kohdistuu Foucault'n kriittisyys toki suorimmin sellaisiin normatiivisiin yhteiskuntafilosofisiin kehyksiin, jotka jollakin tavalla ottavat taustaoletukseksi mahdollisuuden vallan "tasaamiseen", subjektien vapautumiseen vallasta tai näiden täydelliseen itseohjautuvuuteen, valtaan itsensä yli.⁹¹ Kuitenkin olisi myös hyvä huomata, ettei foucaultlaiseen valta-analyysiin yleensä nähdä muutenkaan kuuluvan *minkäänlaisia* preskriptiivisiä kielipelejä tai omien arvositoumusten suoraa reflektointia. Foucault ei ota suoraan kantaa tarkastelemiensa instituutioiden tai diskurssien moraaliseen legitimitettiin ja ainoa selkeä arvoarvostelma tai positiivinen toimintaohje, jonka hän on toistuvasti esittänyt, on nykyhetken jatkuvan problematisoimisen tarve. Foucault ei myöskään ole nähnyt tarpeelliseksi eksplikoida omia poliittisia pyrkimyksiään ja sitoumuksiaan -- ei yleensä edes

⁹⁰ Suoremmin normatiivisiin painotuksin vakiintunutta käyttötapaa puolustaa esim Taylor (342-344), jonka mukaan vallan nyt vain kerta kaikkiaan on käsitettävä olevan tietynlaisessa suhteessa totuuden ja vapauden käsitteisiin, muuten se menettää "kaiken merkityksensä".

⁹¹ Pulkkinen (1996,117) jakaa ne modernit utopiat, joita vastaan foucaultlainen valtakäsite asettuu, kahteen ryhmään: liberaaleihin yksilön vallasta vapautumisen utopioihin ja hegeliläis-marxilaisiin yhteisön täydellisen itsesääntelyn utopioihin.

utopistis-humanistiseen retoriikkaan tai metafysiikkaan nojautumattomien ja avoimen subjektiivisten ”hyvän elämän” luonnetta koskevien näkemysten muodossa.

Fraserin huolena on siis ensinnäkin se, että Foucault ”valistuksenvastaisena” ja ”antimodernina” ajattelijana hylkää modernin ”liian totaalisesti” -- mutta tätä teemaa hän kehittää enemmän myöhemmissä artikkeleissaan. Artikkelissa *Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions* päähuoleksi nousee pikemminkin sen kääntöpuoli eli Foucault’n oletettu kyvyttömyys tuomita mitään, ts. tämän *normatiivinen relativismi*⁹² -- ja Fraserin argumentaatio on nimenomaan tälle huolelle alisteista. Siitä, että Foucault hylkää legitiimi valta -- illegitiimi valta- ja repressio--vapautuminen- kontrastehin perustuvat normatiiviset kehykset, Fraser ei tosin suoraan päätele, että Foucault hylkää *kaikki* normatiiviset kehykset, vaan hän sanoo kyllä pitävänsä mahdollisena sitä, että Foucault saattaisi olla sitoutunut johonkin muuhun (sekä marxilaiselle että liberaalille kehykselle vaihtoehtoiseen) normatiiviseen kehykseen. Pääasiallinen ongelma Fraserin näkökulmasta on vain se, ettei Foucault eksplikoit näitä omia henkilökohtaisia arvositoumuksiaan. Fraser kuitenkin ei johdonmukaisesti tulkitse suorista normatiivisista kannanotoista pidättäytymistä tietoiseksi metodologiseksi strategiaksi, eikä hänen kritiikkinsäkään näin ollen koostu yksinomaan tällaisen strategian soveltamisen seurauksien ja rajoitteiden pohtimisesta. Sen sijaan hän päätyy kritisoimaan Foucault’ta paljon vähemmän hedelmällisillä tavoilla: kysymällä, onko sulkeistaminen ehkä oire ”sisällöllisestä periaatteellisesta arvorelativismista”.

Fraser sivuaa Foucault-tulkinnassaan joitakin mielestäni hyvin tärkeitä kysymyksiä normatiivisten diskurssien sulkeistamisen periaatteen mielekkyydestä: Voisiko jonkinlainen oman itsen poliittis-normatiivinen positiointi olla tutkimuskäytäntönä tarpeen?⁹³ Kannattaako empiirinen ihmistiede pyrkiä kielipelinä täysin pitämään erillään normatiivisesta yhteiskuntafilosofiasta? Fraser ei kuitenkaan mitenkään perustele, *miksi* tutkijan tulisi pyrkiä eksplikoimaan suoraan poliittiset sitoumuksensa ja ”arvonsa” siltä osin kuin ne ovat helposti eksplikoitavissa tai *miksi* normatiivisen yhteiskuntafilosofian ja empiirisen ihmistieteen tulisi olla jonkinlaisessa vuoropuhelussa keskenään. Niinpä Fraser ei juurikaan onnistu tarjoamaan uusia näkökulmia näihin kysymyksiin.

⁹² Sitä, mitä hän normatiivisella relativismilla tarkoittaa, Fraser ei juuri täsmennä, mutta relativismisyytöksillä on näissä moderni/postmoderni -keskusteluissa joka tapauksessa jo vakiintunut asema epämääräisinä lyömäaseina. Fraserillekin relativismi on puhtaasti filosofinen ongelma eikä hän siis vaivaudu juuri selvittämään, mikä käytännöllisempi huoli taustalla mahdollisesti on -- ts. mihin epätoivottavaan asiointilaan yksiselitteisten normatiivisten säännösten ja arviointikriteeristöjen puute uhkaa johtaa. Onko toiminnan oikeuttamiseen tarvittavien diskurssien puuttuessa vaarana psykologinen kyvyttömyys tehdä minkäänlaisia poliittisia arvioita, ts. lamautuminen ja passivoituminen? Vai onko vaarana päinvastoin se että poliittisia arvioita tehdään liian tunnepohjaisesti ja vailla riittävä harkintaa, jolloin saatetaan päätyä mielivaltaan ja terroriin?

⁹³ Tähän kysymykseen palaan Barrettin Foucault-tulkinnan yhteydessä luvussa 8.3.2

Miksi nämä kiinnostavat kysymyksenasettelut siis jäävät Fraserilla puolitiehen? Tämä johtunee suureksi osaksi siitä, että yrittäessään puhua ikään kuin koko modernin humanistisen perinteen suulla, Fraser ei ole riittävän tietoinen oman angloamerikkalaisen yhteiskuntateoreettisen käsitteistönsä erityisyydestä normatiivisena kehyksenä. Niinpä hän tulee ilmaiseeksi varsin epäselvästi ja ristiriitaisestikin sen, mitä oikeastaan Foucault’lta odottaa. Joskus Fraser vaikuttaisi peräävän Foucault’lta ylipäänsä joitakin normatiivisia kielipelejä (siis mitä tahansa *ought*-tyyppisiä lauseita vastakohtana *is*-tyyppisille lauseille) -- mutta samassa hän jo kaipaakin nimenomaan keskustelua “arvoista” eikä suinkaan esimerkiksi hyvän elämän ihanteista tai konkreettisista poliittisista tavoitteista⁹⁴ Epäselväksi jää myös, riittäisikö Fraserille se, että foucaultlaiset *eksplikoisivat* omat arvositoumuksensa (jolloin päästäisiin ”piilonormatiivisuudesta”) vai pitäisikö nämä sitoumukset myös kyetä jotenkin *oikeuttamaan*. Kun pysytään perinteisen, vallan ja vapauden vastakkainasetteluun nojaavan humanistis-liberalistisen kehyksen sisällä, on arvojen eksplikointi ja niiden oikeuttaminen jossain määrin sama asia, mutta mikäli Foucault’n implisiittinen normatiivinen kehys on jotakin aivan muuta, sen eksplikointi ei ehkä suinkaan itsestäänselvästi käy samalla sen oikeutuksesta.

Ei myöskään voi olla ihmettelemättä, perustaako Fraser todellakin epäilynsä Foucault’n ”eettisestä kulttuurirelativismista” *yksinomaan* siihen tosiseikkaan, ettei Foucault genealogista historiankirjoitusta ja yhteiskunta-analyysia tehdessään esitä mitään suoria normatiivisia kannanottoja tai toimintaohjeita. Vaikka tämän foucaultlaisen periaatteen kritisointi on toki mahdollista ja perusteltua, Fraserin esittämän kritiikin kohdalla vaikutelmaksi jää, että kyse on pohjimmiltaan jostain muusta. Epäily Foucault’n mahdollisesta ”relativismista” herännee pikemminkin siksi, että Foucault -- samanaikaisesti kun pidättäytyy suorista normatiivisista kannanotoista -- käyttää Fraserin normatiivisen arvioinnin kannalta keskeisenä pitämää vallan käsitettä hänen näkökulmastaan ”väärin”. Jaoteltaessa Foucault’n tuotantoa ”arkeologiseen” ja ”genealogiseen” kauteen on yhtenä näiden erona perinteisesti pidetty sitä, että vasta siirtyessään genealogiaan Foucault otti suoraan käyttöön vallan käsitteen. Voikin kysyä, olisiko Fraser ylipäänsä päätenyt esittämään tämänkaltaista ankaraa relativismikritiikkiä, jos Foucault olisi myös genealogisella kaudellaan jatkanut sellaista ”implisiittistä valtakritiikkiä”, jota hän näkee arkeologisella kaudella harjoittaneensa⁹⁵ eikä pyrkisi ”omimaan” Fraserille tärkeän

⁹⁴ Tämä muotoilu sulkee samalla pois hyväksyttävien normatiivisten kehysten joukosta suuren osan kaikesta eettis-poliittisesta teoretisoinnista. Se, että haluttaisiin ”vain” edistää jotakin konkreettista kulttuurista elämänmuotoa siihen liittyvine identiteetteineen ja hyvän elämän ihanteineen (mikä voisi tapahtua esim. jonkinlaisen aristotelisen hyve-etiikan tai kommunitarismin hengessä) ei vielä sinänsä Fraserille riitä – ja tällaiset normatiiviset lähtökohdat ovat harvoin yksiselitteisesti käännettävissä kysymykseksi niihin sisältyvistä päämääristä, arvoista ja utopioista.

⁹⁵ Substantiaalista eroa arkeologisen ja genealogisen lähestymistapansa välillä Foucault itse ei näe. Vaikka hän siirtyikin käyttämään

yhteiskuntafilosofisen kritiikkiperinteen peruskäsitteitä omiin tarkoituksiinsa. Tällainen vanhojen käsitteiden uudelleenmerkityksellistäminen vähentää samalla epäsuorasti niiden ”käyttöarvoa” (välitöntä ymmärrettävyyttä ja retorista voimaa) niiden alkuperäisessä merkityskontekstissa. Voikin ajatella, että juuri tämä kamppailu yhteisen käsitteen, vallan, merkityksestä saa ”foucaultlaisten” ja ”antifoucaultlaisten” valtakriitikoiden intressit asettumaan rakenteellisesti vastakkain tavalla, joka haastaa näitä muodostamaan jonkin kannan toistensa edustamiin lähestymistapoihin -- sen sijaan, että nämä valtakriitikin paradigmat voisivat elää rinnakkain neutraalissa suhteessa toisiinsa.

6.2. Foucault'n tarjoamat vaihtoehtoiset kritiikin tukikohdat

6.2.1. Säröjä antiessentialismissa vai rakentavan projektin fragmentteja?

Fraserin artikkelin ”*Foucault's Body Language: A Post-Humanist Political Rhetoric?*” taustalla on selvästi luvussa 4.1 esittelemäni kaltainen tulkinta Foucault' sta postmodernina ”antifoundationalistina”, ts. luenta, jonka mukaan sellaiset foucaultlaisen tutkimusotteen ominaispiirteet kuten etäännyttävä eetos ja tietyt metodologiset sulkeistamiset pyritään johtamaan Foucault'n postmodernismin ytimenä olevasta ”varovaisesta” epistemologiasta ja ei-perustahakuisesta kielikäsitteestä ja oikeuttamaan ne ensisijaisesti näiden kautta. Fraser lähtee liikkeelle oletuksesta, että foucaultlaisuuden ytimessä on nimenomaan pyrkimys välttää tasapuolisesti kaikenlaista metafysiikkaa ja essentialismia -- ja hän esittää väitteen, että Foucault ei ole tällaiseen tasapuolisuuteen todellisuudessa pystynyt.

Se, mitä vaatimuksia johdonmukaisesti postmoderni antiessentialismi ja epistemologinen varovaisuus käytännön kielenkäyttötavoille ja metodologisille ratkaisuille asettaa, on tietenkin monitulkintaista. On käyty hämmästyttävän vähän keskustelua siitä, millä kriteereillä jonkin käsitteen käyttö jossakin tietyssä kontekstissa sitten on tunnistettavissa ”perustahakuiseksi” siinä mielessä, että siitä on vaarassa muodostua uusi vaihtoehtoinen kvasitranssendentaali tai itseoikeutettu tukikohta tai perusta kritiikille. Tällaisen keskustelun puutteesta huolimatta Foucault'n kriitikot ovat olleet jokseenkin yhtä mieltä siitä, missä nimenomaisissa kohdin Foucault itse tulee ”epäpostmodernisti” turvautuneeksi johonkin humanismille vaihtoehtoiseen ”essentialismiin” ja ”metafysiikkaan”. Yleisimmin on kritisoitu juuri Foucault'n puhetta ”ruumiista” ja yksi sellainen kohta, johon on toistuvasti tartuttu, on nimenomaan Fraserinkin

episteemin sijaan käsitettä *tieto-valta-kooste*, tämä ei tarkoita että poliittinen tietoisuus olisi tullut mukaan vasta tuossa vaiheessa.

huomioima lause *Seksuaalisuuden historian* ensimmäisen osan lopussa: ”Seksuaalidispositiiviin suunnatussa vastahyökkäyksessä ei pidä ottaa tukikohdakseen sukupuolihalua, vaan ruumiit ja nautinnot”.⁹⁶

Tässä lauseessa Foucault selvästi rikkoo eksplisiittistä periaatettaan, jonka mukaan intellektuellin ei tule kertoa muille, mitä olisi tehtävä -- hänhän esittää selkeän poliittisen toimintaohjeen ja nimeää etuoikeutetun ”tukikohdan” kritiikille. Tekstinkohta onkin kaikin puolin poikkeuksellinen. Lause jää melko irralliseksi, eikä Foucault mitenkään lähde ajatustaan kehittämään, mutta on toki selvää, että lainaus paljastaa jotakin Foucault’n omista hyvän elämän käsityksistä ja hänen taipumuksestaan nähdä jonkinlainen psykologisoineista vapaa ”puhdas hedonismi” poliittisesti vapauttavana. Näen tämän itsekkin asiana, johon on syytä tarttua kriittisesti. Tämän voi kuitenkin tehdä monilla eri tavoin – ja on toinen kysymys kannattaako se nähdä osana paitsi Foucault’n omien sisällöllisten tutkimusprojektien myös foucaultlaisen kritiikkiparadigman ja foucaultlaisen vallan käsitteen käyttökelpoisuuden arviointia.

Etenkin feminismien liepeillä käydyssä keskustelussa on kritisoitu paljon sitä, että Foucault on itse luonut uusia kvasitranssendentaaleja ja jäänyt kiinni moderneihin perusta--pinta-tyyppisiin käsitteellisiin binaarioppositioihin. On osoitettu kohtia, joissa Foucault tulee tarjonneeksi vaihtoehtoisia normatiivisia perustoja ja ”parempaa” etiikkaa tai postuloineeksi valtasuhteista riippumattomia ja kulttuurin ulkopuolisia entiteettejä. Tämän tyyppisten ”lipsahdusten” relevanssiin genealogisen valta-analyysin ja koko Foucault’n antihumanistisen kritiikkiparadigman käyttökelpoisuuden kannalta voidaan kuitenkin suhtautua (ja on suhtauduttu) monilla eri tavoin. Yksi vaihtoehto on nähdä ne jonkinlaisiksi Foucault’n satunnaisiksi lipeämiksi oikeasta foucaultlaisesta tutkimusotteesta. Tietyissä mielessä Fraserin Foucault’n ”ruumisretoriikkaan” kohdistama kritiikki muistuttaakin niitä huomioita, joita ”postmodernin” antiessentialistisen paradigman puolustajat ovat esittäneet Foucault’n postmodernin projektin sisäisenä kritiikkinä, etsien kohtia, joissa tämä ei ole pysytellyt kuvailemansa kaltaisessa genealogisessa lähestymistavassa. Esimerkiksi Judith Butler on kritisoinut Foucault’n esipuhetta Hercule Barbiniin muistelmiin ja Tuija Pulkkinen samassa hengessä tämän *Seksuaalisuuden historiassa* antamaa määritelmää *ars eroticalle*⁹⁷.

⁹⁶ Foucault 1998, 113. Osittain huomion kiinnittyminen juuri tähän kohtaan saattaa tietenkin olla juuri Fraserin artikkelin vaikutusta. Ks. esim. Best ja Kellner, 58

⁹⁷ Butler 1990, 93-111; Pulkkinen 1996, 107.

Toisenlaista suhtautumistapaa näihin lipsahduksiin edustaa esimerkiksi Rebecca Comay. Hän vaikuttaisi tulkitsevan Foucault'n omia epäjohdonmukaisuuksia todisteina siitä, että yksinomaan etäännyttävä ja tiukan antiessentialistinen valtakriitikki on *mahdotonta* eikä johdonmukaisesti sovellettavissa käytäntöön. Juuri siksi onkin hänen mukaansa parempi ottaa avoimesti kritiikin lähtökohdaksi ajatus jonkinlaisesta repression (negaation, kiellon, mystifikaation) ja valistuksen (demystifikaation, ideologikritiikin, vapautumisen) välisestä dialektiikasta. Yritys pitää ajatus vallan ja kielen ulkopuolisesta kritiikin tukikohdasta täysin poissa analyysistä johtaa vain siihen, että se tulee mukaan kuvaan jotakin muuta kautta -- ja vieläpä hyvinkin yksinkertaistetuissa ja vulgaareissa muodoissa: romanttisena naturalismina, uskona spontaaneihin anarkistis-individualistisiin vastarinnan muotoihin ja "uusvitalistisina" ajattelutapoina. "Ei-toivottuna ja marginalisoituna repression ajatus pujahtaa huomaamatta Foucault'n selän takaa, todellinen "torjutun paluu": karkeampi, rajoittavampi ja metafysisempi kuin yksikään hänen halveksimistaan klassisista repressioteorioista."⁹⁸ Comaylle Foucault'n epäjohdonmukaisuuksien olemassaolon paljastaminen on osa foucaultlaisen kritiikkiparadigman peruseräiteiden kritiikkiä. "Rakentavat" elementit eivät ole jotakin, mistä Foucault'n olisi vain luovuttava ja siirryttävä puhtaasti hajottavaan ja etäännyttävään "antiessentialistiseen" kritiikkiin, vaan ne ovat merkkejä puhtaasti "antiessentialistisen" ja "tukikohdattoman" valtakritiikin mahdottomuudesta ja siihen pyrkimisen odottamattomista negatiivisista sivuseurauksista: "repressoitu repression ajatus" palaa aina takaisin.

Miten Fraserin esittämä kritiikki Foucault'n ruumisretoriikkaa kohtaan sitten suhteutuu em. "butlerlaiseen" ja "comaylaiseen" Foucault-kritiikin tyyliin? Vaikka pitäisikin molempia näistä Foucault-kritiikin tyypeistä perusteltuina, tulee Fraserin artikkelissa "*Foucault's Body Language: A Post-Humanist Political Rhetoric?*" esittämästä kritiikistä silti voimakkaasti sellainen vaikutelma, ettei se osu kohteeseensa. Fraser nimittäin vaikuttaisi jäävän jonnekin näiden kahden position välille. Hän ei selvästikään kohdistaa kritiikkiään vain siihen, ettei Foucault pysy puhtaasti dekonstruktiiivisessa ja etäännyttävässä genealogisessa analyysissä, vaan sortuu ajoittain "essentialistisiin" ja normatiivisia kannanottoja sisältäviin puhetapoihin. Päinvastoin, korostaessaan sitä, ettei välttämättä edes oletta Foucault'n postuloivan mitään transsendenttia ruumista, vaan kritisoi foucaultlaista "ruumisretoriikkaa" mitään varsinaisia essentialismisyytöksiä esittämättä, Fraser antaa ymmärtää, ettei hänelle – toisin kuin vaikkapa Butlerille -- ongelma ole siinä, että Foucault ylipäänsä esittää jonkin strategisen "tukikohdan" kritiikille, vaan kyse on tuon nimenomaisen tukikohdan luonteesta. Fraser ei silti myöskään Comayn tapaan väitä, että puhtaan hajottava tai antiessentialistinen valtakriitikki olisi mahdotonta tai pyri suoraan selittämään

⁹⁸ Comay 242-247, vrt. myös esim. Soper 34-35

Foucault'n oletetusti tarjoamien vaihtoehtoisten rakentavien elementtien kehnoutta sillä, että Foucault on kieltäytynyt ottamaan tietoisesta refleksiivisistä suhdetta positiivisesti arvottamiinsa asioihin.

"Butlerlaisen" ja "comaylaisen" kritiikkityylin lisäksi on tietenkin mahdollista, että Foucault'n projekti jaetaan kahtia toisaalta "hajottavaan" ja toisaalta "rakentavaan" osaan, arvioidaan näitä molempia erikseen ja suunnataan kritiikki selkeästi vain "rakentavaan" osaan. Näinkään Fraser ei silti tee, vaikka eksplisiittisesti väittääkin kritisoivansa Foucault'n työssä vain sitä "transgressiivista" juonetta, joka ei tyydy olemaan humanismin "itsereflektiivinen omatunto", vaan pyrkii ennemminkin ylittämään humanismin, korvaamaan sen jollakin muulla⁹⁹. Samalla Fraser kuitenkin taitavalla retorisella siirrolla asettaa kokonaisuudessaan hyvin arveluttavaan valoon myös Foucault'n puhtaasti hajottavan ja etäännyttävän projektin. Fraserhan antaa ymmärtää, ettei tämä *itseään* varsinaisesti usko oman antiutooppisen ja ei-perustahakuisen kritiikkiparadigmansa vielä sinänsä tarjoavan mitään aitoa vaihtoehtoa aiemmalle humanistiselle paradigmatulle: Fraserin tulkinnan mukaan puhtaasti etäännyttävä/dekonstruktiiivinen kritiikin paradigma on Foucault'lle itselleenkin vain toissijainen ja tilapäinen välivaihe, jota hän suosittelee "murrosajaksi" ennen uutta ruumiiden ja nautintojen etiikkaa. Foucault'n näennäinen utopiavastaisuus onkin vain pintaa: odottaessaan "modernia episteemiä seuraavan uuden aikakauden sarastusta" hän on todellisuudessa utopiasuuntautuneempi kuin kritisoimansa humanisti-utopistit -- hänen vaihtoehtoinen paradigmatulla ei vain ole vielä "paljastunut" meille, eivätkä sen sisältämät positiiviset ideaalit ole vielä artikuloitavissa. Fraser arvostee paitsi rivien välistä rekonstruoimiensa foucaultlaisten utopioiden nimenomaista luonnetta myös jossain määrin ylipäänsä Foucault'n ajattelun liiallista "transgressiivisuutta" ja "totaalista hylkäävyyttä" suhteessa moderniin. Vaikka Fraserin arvostelu ei kohdistukaan varsinaisesti siihen kritiikin paradigmaan, jota Foucault suosittelee "murrosajaksi", vaan pikemminkin Foucault'n oletettuihin haaveisiin sen jälkeisestä täysin uudeltaisesta paradigmatulla, näyttääyty murrosajan paradigmatulla epämääräisesti irrationaalisenä, eräänlaisena varautumisena tulevaan vallankumoukseen.

Tavallaan Fraser päätyy tässä artikkelissaan samanlaiseen ongelmaan kuin edellisessäkään: hänen esiin nostamansa teemat -- erityisesti Foucault'n kritiikin suhtautuminen sellaisiin vallitsevan liberalistis-individualistisen poliittisen mentaliteetin kanssa hyvin yhteensopiviin konstruktoihin kuten 'ruumis' ja 'nautinto' -- ovat kyllä keskeisiä, mutta Fraserin Foucault-kritiikin kohdentumisen täsmällisyydessä on toivomisen varaa. Nähdäkseni Fraserin Foucault-tulkinta on rakentunut kahden

sellaisen kontekstin ehdoilla, joihin kiinnittymistään Fraserin olisi jollakin tavoin reflektoitava voidakseen tarkentaa kritiikkinsä johonkin foucaultlaisen kritiikkityylin ominaispiirteeseen sen sijaan, että leimaavasti kohdistaa sen vain ylipäänsä Foucault'n oletettuun sisäisesti ristiriitaiseen itseymmärrykseen, aikomuksiin ja pyrkimyksiin. Ensinnäkin taustalla on sellainen liberalistiselle angloamerikkalaiselle yhteiskuntateorialle ominainen implisiittinen ajattelukehys, johon sisältyy ennalta lukkoon lyöty rationalistis-kognitivisoitu käsitys poliittisesta arvioinnista ja joka ohjaa ylimerkityksellistämään ja -tulkitsemaan Foucault'n teksteissä varsin marginaalisia avoimen normatiivisia diskursseja. Tätä käsitellen luvussa 6.2.2 . Toisekseen taustalla näkyy Foucault-tulkinnossa vakiintunut tapa jakaa foucaultlainen projekti kahtia toisaalta ”purkavaan” ja toisaalta ”rakentavaan” osaan. Tällaiselle tulkintamallille etsin vaihtoehtoja luvussa 6.2.3 -- sekä yritän perustella näiden vaihtoehtojen etsimisen tarpeellisuutta.

6.2.2. Normatiivinen kehys ja poliittinen arviointi

Fraserin Foucault-tulkinnassa herättää huomiota tiettyjen Foucault'n lausumien irrottaminen kontekstistaan ja foucaultlaisen etiikan rakentaminen niiden pohjalta. Fraser tulkitsee Foucault'n ”ruumista ja nautintoja” koskevat fragmentit osaksi jonkinlaista kaikkialle sovellettavissa olevaa eettistä kokonaisteoriaa ja luettelee suuren joukon yhteiskunnallisia ongelmia ympäristötuhoista asevarusteluun, joiden suhteen hän pitää Foucault'n uutta eettistä paradigmaa voimattomana.¹⁰⁰

Niin selvästi kuin Foucault onkin ilmaissut epäluuloisuutensa itse kunkin ”lopullisista tavoitteista” käydyn keskustelun poliittista tai teoreettista mielekkyyttä kohtaan, on hänen omia lopullisia tavoitteitaan ja yhteiskuntautopioitaan toistuvasti yritetty rivien väleistä löytyvien vihjeiden perusteella rekonstruoida. Usein näitä päämääriä on tällöin kritisoitu -- mutta kertovaa kyllä näin ei aina ole tehty. Esimerkiksi Kate Soper kritisoi Fraserin tapaan Foucault'ta sekä ”utopismista” yleensä (s.o. Foucault'n vaatiman muutoksen ”totaalisuudesta”) että ”foucaultlaisten utopioiden” nimenomaisesta luonteesta (Soper tulkitsee Foucault'n utopiana olevan ”sukupuoli-identiteettien hävittäminen”, mitä hän ei itse pidä hyvänä visiona).¹⁰¹ Käännettäessä Foucault'n ajatuksia angloamerikkalaisen yhteiskuntateorian käsitteistölle on tuloksena olevaa ”käännöstä” kuitenkin yhtä lailla voitu käyttää vaikkapa todisteena siitä, että Foucault on sitoutunut humanistisiin

⁹⁹ Fraser 1989c, 57.

¹⁰⁰ Fraser 1989c, 62

¹⁰¹ Soper 36-38

ihanteisiin – aivan kuten kuuluu.¹⁰² Yhtä lailla kuin Fraseriakin jyrkemmin Foucault’ta kritisoivaan Kate Soperiin Fraserin tulkinta rinnastuu tässä mielessä esimerkiksi James Johnsonin Foucault-tulkintaan. Mielestäni tätä Foucault’ta yksioikoisesti liberaalin angloamerikkalaisen yhteiskuntateorian kielelle kääntävää tulkintatyylä voikin havainnollistaa vertaamalla hiukan yksityiskohtaisemmin Fraserin ja Johnsonin Foucault-tulkintoja.

Kiinnittämällä huomiota joihinkin ”systemaattisesti huomiotta jätettyihin” tekstinkohtiin Foucault’n töissä Johnson tahtoo osoittaa, että toisin kuin Foucault’n ja Habermasin vastakkainasettelusta lähteissä keskusteluissa on yleensä ajateltu, Foucault on sittenkin voimakkaasti sitoutunut ”kommunikatiivisiin arvoihin”.¹⁰³ Vaikka Johnson itse kontrastoikin Foucault-tulkintansa ”ortodoksiseen luentaan”, jota hän näkee Fraserin edustavan yhdessä mm. Habermasin, Taylorin, Walzerin ja Foucault’n ”postmodernien puolustajien” kanssa¹⁰⁴, on Johnsonin ja Fraserin luennoissa mielestäni paljon enemmän yhteistä kuin eroja.

Jos se Fraserin yhden *Seksuaalisuuden historian* lauseen perusteella tekemä tulkinta, että ‘ruumis’ on Foucault’n tarjoama ”vaihtoehto” ei vain ‘seksuaalisuudelle’, vaan myös ‘oikeuksille’, ‘tarpeille’ ja ‘intresseille’, niin että kaikki puhe ”oikeuksista” tulisi lopulta muuttua puheeksi ”ruumis- ja halutaloudesta”, kuulostaakin vähintään mielikuvitukselliselta, niin yhtä lailla kaukaa haettuna voi pitää Foucault’n palauttamista ensisijaisesti kommunikaatioetiikan puolestapuhujaksi – kuten Johnson tekee. Johnsonin eksplikoitu päätavoite on nimittäin saada näkemykselleen kommunikaatiivisten suhteiden ratkaisevasta merkityksestä politiikan normatiivisessa arvioinnissa tukea Foucault’ta, joka Johnsonin mukaan ”*kaikessa hiljaisuudessa*” affirmoi niiden normatiivisen merkityksen.”¹⁰⁵ Koska sekä Fraser että Johnson edustavat angloamerikkalaisen yhteiskuntateorian perinnettä, heitä yhdistää kiinnostus paitsi ylipäänsä normatiivisiin kielipeleihin, aivan erityisesti vallan käsitteen normatiiviseen rooliin: myös Johnson pitää itsestäänselvänä, että tarvitaan ajatus jostakin vallan ulkopuolella olevasta motivoimaan tai oikeuttamaan kritiikkiä ja poliittista toimintaa. Johnsonille onkin tärkeää että Foucault on ohimennen tehnyt analytyttisen erottelun ”valtasuhteiden” ja ”kommunikatiivisten suhteiden” välille.¹⁰⁶

¹⁰² Näin tekee paitsi seuraavaksi esittelemäni James Johnson myös esim. Alexander Hooke, joka argumentoi sen tulkinnan puolesta, että Foucault selvästi on sitoutunut ”humanistisiin arvoihin” – joskin hän määrittelee humanistiset arvot Johnsonista poiketen ”vallan tasaamiseksi” ja ”hierarkiattomuudeksi”. Hooke, 285-289.

¹⁰³ Johnson löytää tulkinnalleen todisteita teoksesta *Tarkkailla ja rangaista*: Foucault kuvaa siinä normalisoivan disiplinäärisen vallan toimivan atomisoivasti yksilöiden välistä spontaania kommunikatiivisuutta, horisontaalista organisoitumista ja liittoutumista vastaan. Johnsonin mukaan moderni valta on Foucault’sta normatiivisesti vastustettavaa juuri koska se luo epätasa-arvoisia, asymmetrisiä suhteita tuhoten yhteisöllisyyttä ja vastavuroista kommunikaatiota Johnson 1997,568-573

¹⁰⁴ mt. 561

¹⁰⁵ Johnson 1997, 560 (korostus KL).

¹⁰⁶ Johnson pitää tätä erottelua normatiivisesti merkityksellisenä, vaikka Foucault itse asiassa korostaa sitä, että tämä valtasuhteiden

Vaikka Fraserin ja Johnsonin Foucault-rekonstruktiot poikkeavat sisällöllisesti toisistaan, on ne molemmat rakennettu samalla tekniikalla: Foucault'n teksteihin satunnaisesti eksyneitä normatiivisia diskursseja ylitulkitsemalla. Kuten Fraserin ja Johnsonin Foucault-tulkintojen yhtenevyys osoittaa, Foucault'n ja hänen tekstiensä angloamerikkalaisten tulkitsijoiden välillä on huomattava kuilu täysin riippumatta siitä, asettuvatko viimeksimainitut Foucault'n "kriitikoiksi" vai hänen "puolustajikseen". Kääntäessään hänen ajatuksiaan liberaalin humanistisen perinteen mukaisen kritiikin paradigman muotoon he tämän paradigman sisäisen logiikan pakottamina etsivät hänen teksteistään jonkinlaista piiloista affirmatiivista projektia: sanojen "valta" tai "poliittinen" käyttäminen on merkki siitä, että tällaisen projektin utopioineen tulisi olla löydettävissä. Fraserin (ja Johnsonin) edustamassa angloamerikkalaisen yhteiskuntateorian perinteessä on *itsestäänselvyys*, että jokainen yhteiskuntakritiikin paradigma on jo määritelmänomaisesti mahdollista "kääntää" kysymykseksi niistä lopullisista tavoiteloista, joihin "todellisuutta" kyseisessä kritiikkikehyksessä "verrataan". Tällainen oletus edellyttää aivan tietynlaisen käsityksen poliittisten arviointien luonteesta -- jota Fraser ei kuitenkaan eksplikoi.

Yhtenä johtolankana sen politiikan filosofian ominaislaadun näkyväksi tekemiselle, jonka pohjalta Fraser Foucault'takin tulkitsee voisi pitää Fraserin ohimennen esittämää määritelmää sille, miten yhteiskuntakritiikin "immanentti" ja "transgressiivinen" muoto eroavat toisistaan. Voimme Fraserin mukaan valita joko "immanentin" kritiikin, joka "kritisoi tietyn kulttuurin instituutioita siitä, että nämä ovat epäonnistuneet omien laajalti hyväksytyjen ihanteidensa toteuttamisessa" tai sitten päätyä "transgressiiviseen" kritiikkiin, joka Fraserin sanoin pyrkii "ylittämään humanismin ja korvaamaan sen jollakin muulla". Sinänsä on syytä epäillä, onko jaottelulla "sisäiseen" ja "ulkoiseen" (tai "immanenttiin" ja "transgressiiviseen") kritiikkiin juurikaan heuristista arvoa, sillä näitä käsitteellisiä erotteluita on käytetty monella keskenään yhteensovittamattomalla tavalla, siten että sisäisen ja ulkoisen vastakkaisuus on määritelty varsin löyhästi, lähinnä vain metaforan retoriseen voimaan luottaen. Kertovinta Fraserin esittämässä määritelmässä on joka tapauksessa se, mikä siinä näyttäytyy näille kritiikin muodoille yhteisenä, sillä kummassakin tapauksessa kritiikin peruskaava on sama: todellisuutta verrataan ihanteeseen. Foucaultlainen valtakritiikki sopii yhtä huonosti kumpaankin lokeroon, vaikka se onkin nimetty molemmiksi. Foucault on itse käyttänyt -- Bataillea seuraten -- transgressiivisuuden ja transgression käsitteitä myönteisessä merkityksessä, mutta vaikka Foucault'lle ominaisin kritiikkityyli pyrkiikin etäännyttämään meitä jostakin sellaisesta ajattelutottumuksesta, jonka varaan olemme perustaneet paljon, se ei kuitenkaan tarjoa

ja muiden sosiaalisten suhteiden välinen erottelu on puhtaasti analyyttinen. Foucault 1982, 217-218.

tilalle mitään, millä sen voisi ”korvata”. Ja vaikka jotkut, yleensä Foucault’lle myötämieliset, tulkitsijat ovat nimenneet Foucault’n edustaman kritiikkityylin ”sisäiseksi kritiikiksi” vastakohtana kohteensa ulkopuolelta omaksuttuihin normatiivisiin standardeihin nojautuvalle kritiikille, ei tällöin yleensä ole tarkoitettu sitä, että Foucault fraserlaisen immanentin kritiikin määritelmän mukaisesti kritisoi tietyn kulttuurin instituutioita siitä, että nämä ovat ”epäonnistuneet omien laajalti hyväksytyjen ihanteidensa toteuttamisessa”, vaan pikemminkin foucaultlaisen kritiikin on ymmärretty tahtovan osoittaa, että nämä instituutiot eivät ihanteidensa toteuttamisessa edes *voisi* onnistua ihanteiden itsensä ollessa sisäisesti ristiriitaisia.¹⁰⁷

Kuten Fraserin esittämästä ”immanentin” ja ”transgressiivisen” kritiikin määritelmästä voi havaita, Fraserin käsitys yhteiskuntakritiikistä on silmiinpistävä kognitivisoitu ja rationalistinen tavalla, joka on ominaista jälkistrukturalismia ja postmodernismia edeltäneen humanistisen kentän sisälläkin lähinnä vain angloamerikkalaiselle liberalistisvaikutteiselle yhteiskuntateorialle¹⁰⁸. Se, että poliittinen arvionti perustuu omista motiiveistaan täydellisesti tietoisin subjektin keino-
päämäärä –kalkyyliin, jossa tämä yleisiä sääntöjä seuraten ”soveltaa” käytäntöön subjektiivista koherenttia arvohierarkiaansa tosiasioita koskevan tiedon pohjalta, on vain yksi mahdollinen tapa ajatella poliittista arviointia. Paitsi että tällä ajattelumallilla muutenkin on omat sisäiset ongelmansa¹⁰⁹, erityisen tuhoisaa on sen soveltaminen silloin, kun ei tunnusteta ja tiedosteta sen erityisyyttä. Tällöin myös aivan toisenlaisiin lähtökohtiin kiinnittyviä lähestymistapoja saatetaan helposti pyrkiä kääntämään väkisin sen edellyttämään muottiin.

Vaikka Fraserin tavallaan voisi tulkita yrittävän argumentoida Foucault’ta vastaan tämän omin asein, kun hän kritisoi tämän ”transgressiivisuutta” ja ”totaalista hylkäävyyttä” suhteessa moderniin, ei kyse ole siitä, että Fraser onnistuisi kääntämään Foucault’n ja foucaultlaisten esittämän utopismikritiikin Foucault’ta itseään vastaan. Foucaultlainen utopiasuuntautuneisuuden kritiikki nimittäin on pitkälti juuri Fraserin edellyttämän kognitivisoidun ja rationalistisen toimijuuden mallin kritiikkiä: foucaultlaisesta näkökulmasta utopismin ongelma on juuri siinä, että huomion kiinnittäminen lopullisiin päämääriin tapahtuu käsillä olevien valintojen merkityksen kustannuksella. Fraserille Foucault’n liiallisessa transgressiivisuudessa on kyse jostakin aivan muusta kuin lopullisia päämääriä koskevan keskustelun saamasta (liian) keskeisestä roolista

¹⁰⁷ Tällaisesta Foucault-tulkinnasta on piirteitä myös Fraserin filosofis-käsitteellisen antihumanismin konstruktiossa. Toinen kysymys kuitenkin on, kannattaako foucaultlaista kritiikkiä tulkita ”immanentiksi kritiikiksi” edes tässä mielessä. Tähän kysymykseen palaan luvussa 6.3.1.

¹⁰⁸ Niin sosialistiksi kuin Fraser poliittisesti identifioituukin, on hänen perusontologiansa nähdäkseni nimenomaan individualistisen liberaalin perinteen mukainen –esimerkiksi siinä mielessä kuin Pulkkinen (1996) ymmärtää tämän ontologian vastakohtana hegeliläis-marxilaiselle perinteelle.

poliittisessa keskustelussa ja poliittisen toiminnan organisoinnissa -- pikemminkin ongelmana on foucaultlaisten lopullisten päämäärien nimenomainen luonne jonakin liian vieraana ja kaukaisena.

Fraserin malliin sovitettuna Foucault'n postmodernius ei oikeastaan edes voi näyttäytyä tietynä purkamis- ja etäännyttämissuuntautuneena valtakriittikin tyylinä, ts. *tapana* toteuttaa (tavoitteiltaan mitä moninaisimpia) valtakriittisiä projekteja käyttäen normatiivisen affirmaation ja marginalisoitujen kokemusten ymmärrettäväksi tekemisen sijaan välineenä käsittekonstruktiota ja ironiaa. Pikemminkin Fraser lukee Foucault'n "postmodernia puolta" sellaisella tavalla, joka saa senkin näyttämään itsessään yhdeltä valtakriittikin projektilta tavoitteineen -- ja foucaultlaisesta näkökulmasta se näyttää nimenomaan modernilta utopiasuuntautuneelta projektilta. Tämän tulkinnan mukaan Foucault'n "purkavaa projektia" ohjaa yksi tavoite ylitse muiden: kaiken asioita luonnollistavan ja "mystifioivan" metafysiikan tasapuolinen kitkeminen. Tätä rationaalis-utooppista metafysiikan kitkemisen projektia voidaan toteuttaa useissa eri konteksteissa, mutta sen kohteiden valinnassa ei sinänsä käytetä merkittävästi käytännöllistä tai poliittista harkintaa, vaan sitä ohjaa pikemminkin kuvitelma mahdollisuudesta "puhdistaa" kieli erotteluita kaikesta metafysiikasta. Foucaultlainen valta-analyytikko ei siis niinkään pyri tässä ja nyt horjuttamaan tiettyjen, huolellisen poliittisen harkinnan perusteella valitsemiensa humanistiseen metafysiikkaan ankkuroituneiden ja hallitsemisen välineinä käytettyjen käsitteellistämistapojen asemaa sinänsä, vaan genealogisen valta-analyysin kohteeksi valitaan jollain yleisellä mittarilla mitattuna kaikkein "perustahakuisimmat", "illusorisimmat" ja "metafyysisimmät" ajatusrakennelmat. Fraser ei toki pyri palauttamaan Foucault'n ajattelua jäännöksettä tähän jo peruslähtökohdiltaan moderniin ja utooppiseen (ja positivistis-empiristisenkin mentaliteetin kanssa varsin yhteensopivaan) demystifioinnin projektiin. Silti hän käsitteellistää sen toistuvasti ikään kuin yhdeksi itsenäiseksi foucaultlaiseksi osaprojektiksi muiden ("rakentavampien") joukossa ¹¹⁰.

6.2.3. Purkaminen--rakentaminen- mallin rajoista ja vaihtoehtoista

Paitsi että Fraserin tulkinnassa näkyy "arvoista" ja "utopioista" keskustelemaan suuntautuneen, kaiken vieraan itseensä yksioikoisesti sulattavan liberaalin angloamerikkalaisen yhteiskuntateorian perinteen vaikutus, sillä on myös yhteisiä piirteitä -- ja yhteisiä ongelmia -- sellaisten

¹⁰⁹ Näistä ongelmista enemmän luvussa 6.4.1.

¹¹⁰ Fraserhan esimerkiksi kysyy Foucault'ta, eivätkö ruumis ja nautinnot ole aivan yhtä fiktiivisiä entiteettejä kuin seksuaalisuus ja halu. Taustalla on siis jollain tavalla ajatus, että seksuaalisuuden ja halun "fiktivisyys" olisi Foucault'lle jo sinänsä potentiaalinen motiivi vaatimukselle luopua näistä käsitteistä.

tulkintamallien kanssa, jotka tulkitsevat Foucault'n tuotantoa jonkinlaisen purkamisen ja rakentamisen vastakkainasettelun kautta. Tällainen kahtiajako ”purkavaan” ja ”rakentavaan” osaan kuuluu useisiin Foucault'n standardiesittelyihin -- niin hämäräksi kuin usein onkin jäänyt se, mihin kyseisellä jaotellulla oikeastaan tahdotaan viitata ja mitä tehtäviä se palvelee.

Kun Foucault'n ”dekonstruktiivista” ja ”rekonstruktiivista” projektia on pyritty käsittelemään toisistaan irrallisina, on jälkimmäisellä useimmiten viitattu Foucault'n käsityksiin etiikasta ja hänen hajanaisiin huomautuksiinsa poliittisesta osallistumisesta, vastarinnan mahdollisuuksista ja toimijuudesta. Joskus näiden ”rakentavien” ja ”purkavien” tendenssien välillä on nähty jonkinlainen ristiriita tai jännite läpi Foucault'n tuotannon, mutta varsin usein niiden vastakkaisuus on liitetty ”subjektin paluuseen” Foucault'n myöhäistuotannossa. Tällöin on 1970- ja 1980-luvun taitteen tienoille ajoitettu siirtymä tuotannon ”kolmanteen vaiheeseen” eli pelkästä dekonstruktiosta myös ”vaihtoehtojen esittämiseen”¹¹¹. Tämä vastakkaisuus purkamisen ja rakentamisen välillä (nähtiinpä se sitten tuotannon myöhäisvaiheeseen ajoittuvana painotuseron muutoksena tai foucaultlaisen projektin jatkuvana ”sisäisenä kahtiajakautuneisuutena”) on noussut etenkin feministisissä keskusteluissa tulkinnallisesti arkeologia--genealogia-erottelua keskeisemmäksi -- onpa näihin Foucault'n rekonstruktiivisiin pyrkimyksiin sitten suhtauduttu myönteisemmin tai kielteisemmin kuin ”pelkästään hajottavaan” projektiin. Fraserin esiin nostama lause ”Seksuaalidispositiiviin suunnatussa vastahyökkäyksessä ei pidä ottaa tukikohdakseen sukupuolihalua, vaan ruumiit ja nautinnot”¹¹² on keskeinen Foucault'n tuotannon ”kolmannen vaiheen” erityislaatua korostavien Foucault- tulkintojen peruspilari: juuri sen kautta on luettu *Seksuaalisuuden historian* toista ja kolmatta osaa, joissa Foucault'n on nykyisin vallitsevista seksuaalidiskursseista laadullisesti eroavia itsesuhteen muotoja esitellessään tulkittu esittävän ”positiivisia vaihtoehtoja” nykyisyydelle -- vaikkei hän toki näin eksplisiittisesti väitäkään tekevänsä.

On harvoin nähty aiheelliseksi määritellä, mihin pelkästä dekonstruktiivisuudesta erottuvalla ”rakentamisella” oikeastaan viitataan, , mutta yleensä tällä ”rakentavuudella” on ollut jotain tekemistä niin normatiivisen affirmaation (ts. jonkin käytännön tai ilmiön eksplisiittisen tai implisiittisen myönteisen arvottamisen) kuin myös subjektin ja aktiivisen toimijuuden käsittelyn

¹¹¹ Aikaisemman siirtymän arkeologiasta genealogiaan puolestaan tulkitaan tapahtuneen n. 10 vuotta aiemmin. Mark Posterin esittämä Foucault'n tuotannon periodisointi on hyvin tyypillinen: hänelle Foucault'n kolme vaihetta olivat 1960-luvun arkeologia, 1970-luvun genealogia ja 1980-luvun etiikka. (Poster 1993, 64). Foucault'n tuotannon ”kolmannesta vaiheesta” puhuvat myös esim. Best ja Kellner (53-68). Kate Soper (37) näkee perustavan ristiriidan toisaalta (etenkin myöhäiskauden teksteissä esiin tulevan) ”normatiivis-poliittisen” Foucault'n ja toisaalta ”teoreettis-analyttisen” Foucault'n välillä. Siinä missä edellistä Soperin mukaan vaikuttaa ohjaavan jonkinlainen anarkistis-eksistentiaalinen utooppinen logiikka, jälkimmäinen puhuu vain hallinnan ja alistamisen väistämättömyydestä.

¹¹² Foucault 1998, 113. (suom. Kaisa Sivenius). Osittain huomion kiinnittyminen juuri tähän kohtaan saattaa tietenkin olla juuri

kanssa. Vaikka Fraserin luentaa voi mielestäni tarkastella yhtenä erityismuotona tästä yleisestä purkava--rakentava-vastakohtaan nojaavasta tulkintamallista¹¹³, Fraserin kohdalla ajattelumallin epämääräisyys ei sinänsä käy niin häiritseväksi kuin monien muiden tähän kehykseen tukeutuvien kohdalla -- ajatteleehan hän purkamisen ja rakentamisen vastakkaisuutta poikkeuksellisen selväpiirteisesti juuri suorien normatiivisten kannanottojen tai niiden puuttumisen kautta. Mutta juuri koska Fraser ymmärtää rakentavan projektin niin kapeasti, tuntuu vielä räikeämmin kaukaa haetulta hänen tulkintansa, joka liimaa nämä rakentavan projektin sirpaleet -- niin vähän kuin niitä löytyykin -- yhteen jonkinlaiseksi itsenäiseksi eettiseksi teoriaksi. Kun lisäksi jää kovin epäselväksi, mikä Fraserin oikeastaan saa ylipäänsä lainkaan tarttumaan näihin sinänsä melko marginaalisiin ”affirmatiivisen projektin” ja ”uuden järjestyksen visioinnin” jälkeisiin Foucault’n teksteissä (sillä eiväthän hänen motiivinsa tähän ole kunnolla tulkittavissa sen kummemmin ”butlerlaisiksi” kuin ”comaylaisiksikaan”), sitä vääjäämättömämmin juuri Fraserin Foucault-tulkinnan kohdalla herää kysymys tämän purkamisen ja rakentamisen välisen erottelun tarpeellisuudesta. Tämä kysymys olisi kuitenkin mielestäni syytä esittää monille muillekin Foucault’n tulkitsijoille, sillä on epätarkoituksenmukaista ottaa ero purkavien ja rakentavien elementtien välillä tulkinnan peruskehukseksi kysymättä ensin, onko se jonkin yksittäistapauksen kohdalla mielekästä -- etsittiinpä näitä ”rakentavia” elementtejä sitten Fraserin tapaan Foucault’n piiloisista arvoista ja utopioista tai toimijuutta ja subjektiutta koskevista diskursseista. Onko Foucault’n projektiin välttämätöntä tai hedelmällistä lukea sisältyväksi jokin etäännyttävästä peruseetoksesta poikkeava rekonstruktiiivinen puoli? Luopuuko Foucault siis yksipuolisen etäännyttävästä ja purkamissuuntautuneesta kritiikkityylistä tuotantonsa kolmannessa vaiheessa esittääkseen myös ”positiivisia vaihtoehtoja”? Kun Foucault kuitenkin itse väittää, ettei hän näin pyri tekemään, niin eikö kannattaisi etsiä jotakin muuta tapaa tulkita ja kritisoida positiivisten vaihtoehtojen esittämiseltä näyttäviä elementtejä Foucault’n teksteissä?

Mielestäni esim. Jean Grimshaw tekee artikkelissaan *“Practices of Freedom”* mielenkiintoisia yrityksiä tähän suuntaan. Hänen mukaansa Foucault’n kohdalla on mahdotonta erottaa toisistaan minkäänlaista ”dekonstruktiiivista” ja ”rekonstruktiiivista” projektia: ”ajatus luoda täysin uusi eettinen skeema olisi joka tapauksessa vieras Foucault’n ajattelulle; voimme aloittaa vain siitä, missä olemme.”¹¹⁴ Grimshaw ottaa todesta sen Foucault’n väitteen, että hänen tavoitteenaan on

Fraserin artikkelin vaikutusta.

¹¹³ Vaikkei Fraser käytäkään purkamisen ja rakentamisen metaforaa, voi transgressiivisen ja immanentin kritiikin vastakkainasettelun nähdä juuri tämän ajattelumuodon varianttina. Oman tulkintani lisäksi myös esimerkiksi Jean Grimshawin (55-56) tulkinnan mukaan Fraser kuuluu juuri niihin Foucault-kriitikoihin, jotka jollain tapaa tekevät selvän eron Foucault’n rekonstruktiiivisen ja dekonstruktiiivisen projektin välillä.

¹¹⁴ Grimshaw 55-59

lukijan automatisoituneiden ja rutinoituneiden ajattelutottumusten häiritseminen ja tahtoo vain osoittaa, ettei kritiikki välttämättä aina onnistu tuottamaan tätä tavoiteltua efektiä lukijassa. Grimshaw kiinnittää huomiota niihin tapoihin, joilla Foucault myöhäiskaudellaan puhuu etiikasta: hänen tulkintansa mukaan Foucault ei väitä, että "itsestä huolehtimisen" ajatus olisi se kadoksissa ollut avain, joka voi tarjota oikean perustan etiikalle, vaan Foucault pitää sitä hyödyllisenä nykyisen eettisen ajattelun kannalta siksi, että vallalla olevista länsimaisista perinteistä niin paljon poikkeavan eettisen käytännön esiin nostaminen voisi olla tärkeä "tuttuuden purkamisen harjoitus". Kuitenkin -- väittää Grimshaw -- se mikä on tuttujen ajattelutottumusten ravistelu jollekin lukijakunnalle, ei välttämättä ole sitä kaikille.¹¹⁵ Kun näyttää siltä, että Foucault on lukijansa nykyhetkestä etäännyttämisen sijaan esittämässä "positiivisia vaihtoehtoja", voikin ensin kysyä, *kenelle* hän oikeastaan kirjoittaa. Grimshawin tulkinnan mukaan Foucault vaikuttaisi *Seksuaalisuuden historiassa* kirjoittavan miehille: omaa ruumiista koskeva sisäistetty itsetarkkailu, -kuri ja -valvonta saattaa olla miehelle sinänsä uusi ja erikoinen ihanne, mutta naislukijan on vaikea hahmottaa sitä sellaiseksi. Vaikka Grimshaw esittää nämä kysymyksensä Foucault'n tekstien sisäislukijoista vain ohimennen, tämä on mielestäni kuitenkin kiinnostava osoitus siitä, että Foucault'n "epäfoucaultlaisia" elementtejä *voi* kritisoida, vaikkei Foucault'n tuotantoon olettaisikaan kuuluvaksi mitään erillistä rekonstruktiiivista projektia tai "vaihtoehtojen esittämistä" – eikä näitä elementtejä tällöin myöskään tarvitse käsitteellistää vain foucaultlaisuuden "kovan ytimen" kannalta irrelevanteiksi lipsahduksiksi.¹¹⁶

Foucault'n dekonstruktiivisuuden ymmärtäminen vain ja ainoastaan tietynä lukijaan suuntautumisen ja lukijan puhuttelemisen tapana, jonka voi olettaa taustalla olevaksi pyrkimykseksi silloinkin, kun tällainen tulkinta ei ensisilmäyksellä vaikuta ilmeiseltä, saattaisi johtaa mielekkäämpiin kysymyksenasetteluihin kuin sellainen lähtökohta, joka pitää jonkin erillisen "rakentavan projektin" olemassaoloa selviönä. Kuten olen tuonut esiin, Fraserin päähuomio on itsepintaisessa yrityksessä selvittää ne arvot ja utopiat, joihin Foucault implisiittisesti on sitoutunut, ei niinkään niitä syitä, joiden vuoksi tämä pitää arvokeskustelua (erilaisten "arvohierarkioiden" eksplikaatiota ja vertailua) epämielikkäänä. Tällä tavoin epätarkoituksenmukaisesti painottunut tulkintatyö vaikuttaisi usein liittyvän purkamisen ja rakentamisen vastakkainasettelun kautta foucaultlaista paradigmaa jäsentäviin malleihin silloinkin, kun huomio ei ole sen rakentavia

¹¹⁵ Grimshaw 63-67

¹¹⁶Esimerkiksi Foucault'n tutkimusten sukupuolittuneisuus näyttäytyy niiden hyvin perustavana osana, mikäli ei kysytä vain, mitä Foucault naisista sanoo (tai jättää sanomatta), vaan myös, *kenelle* Foucault kirjoittaa. Tällainen kritiikki pyrkii osoittamaan, ettei Foucault ainoastaan kirjoita *miehistä*, vaan myös *miehille*. Tällaista naisten poissulkemista voi perustellusti pitää vakavampana sukupuolisena vääristymänä kuin sisällöllisiä aukkoja tutkimusten aihevalinnoissa (jälkimmäisistä on Foucault' ta kritisoinut esim. Hunt 1992).

elementtejä etsittäessä suuntautunut nimenomaan normatiivisiin diskursseihin ja “eettisen teorian” fragmentteihin -- aivan vastaavalla sinnikkyydellä on nimittäin rekonstruoitu ”foucaultlaista” teoriaa toimijuudesta ja aktiivisesta poliittisesta subjektista. Myös tällöin on tartuttu juuri niihin harvoihin ja hajanaisiin fragmentteihin, joissa Foucault on suoraan tätä tematiikkaa käsitellyt -- niin paljon ilmeisemmältä kuin tuntuisikin asettaa sen sijaan kysymys, *miksi* Foucault sitten pitää subjektiuden ja toimijuuden käsittelyä epämielekkäänä ja/tai riskialttiina.

Etäännyttäväksi lukijan puhuttelemisen strategiaksi ymmärrettynä foucaultlainen ”dekonstruktivisuus” voi käsittää yhtä lailla pyrkimykset tuoda esiin marginaalisten vastadiskurssien olemassaolo kuin myös pyrkimykset tuoda esiin tutujen (ja olemassaoleviksi tiedettyjen) diskurssien olemassaolon kontingenttius. Molemmat voivat olla nimenomaan keinoja etäännyttää lukijaa hänen kaikkein itsestäänselvimmistä ajattelutottumuksistaan -- tulkinnallisesti ratkaisevaa on se, mikä on paikallisten muistien ja häivytettyjen tietomuotojen esiinnostamisen funktio tekstin kokonaisuudessa. Foucault’n pyrkimys tuoda positiivisessa valossa näkyviin etabloituneiden ihmistieteiden sivuuttamia paikallisia ja marginaalisia tai meille historiallisesti etäisiä tietomuotoja on usein tulkittavissa pikemminkin dekonstruktion tehokeinoksi kuin itsenäisen positiivisen eettisen tai poliittisen ohjelman fragmenteiksi. Kun Foucault sanoo, että meidän on syytä tutustua vanhempansa murhanneen Pierre Rivièren kirjoittamiin ”muistelmiin” teostaan, hän ei tahdo meidän tekevän niin sen kummemmin ihailaksemme kuin myöskään paheksuaksemme tätä rikollista - saati sitten ”ymmärtääksemme” häntä ja voidaksemme suhteuttaa hänen muistelmansa erilaisiin juridisiin, lääketieteellisiin, poliittisiin ja folkloristisiin diskursseihin. Tarkoitus on vain antaa meille yleinen muistutus siitä, että arkiymmärryksemme ja nykyihmistieteen diskurssien ulottumattomiin jää aina jotakin – jotakin sellaista, minkä haltuunottamiseen psykologeilla, psykiatreilla ja psykoanalytikoillakaan ei ole mitään välineitä: he voivat korkeintaan epämääräisin leimoin pyrkiä mitätöimään tekstin (ja sen kuvaaman teon) tekijän tietoisien subjektiuden¹¹⁷. Häivytytetyt tietomuodot ja vastamuistit ovat Foucault’lle itsessään eräänlaisia ”monumentteja”: niitä ei ole tarkoitus tulkita mitenkään eikä niiden varaan ole tarkoitus perustaa mitään, pikemminkin tavoitteena on jonkinlainen puhdas toiseuden kohtaamisen kokemus niiden äärellä.¹¹⁸

¹¹⁷ ”*Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur, et mon frère...*” *Un Cas de parricide au XIXe siècle*. Gallimard 1973. Ks myös Foucault 1989, 131-132

¹¹⁸ Tällaisina voi pitää paitsi Rivieren muistelmia ja *Seksuaalisuuden historian* toisen osan kuvauksia antiikin itsesuhteen muodoista ja elämisen taitoa ja ”minätekniikkoja” koskevista käsityksistä, myös esimerkiksi 1800-luvulla eläneen hermafrodiitin Herculine Barbinin kertomusta jäykästi kaksinapaisen sukupuolijärjestelmän puitteisiin mahtumattomista kokemuksistaan. *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century French Hermaphrodite*. Pantheon Books, 1980.

Purkamisen ja rakentamisen vastakkainasettelulle perustuva ajattelukehys voi vaikuttaa ongelmallisesti silloinkin kun Foucault'n projektia ei tulkita siihen oletetusti sisältyvän piiloisen positiivisen projektin ja utopioiden kautta, vaan tällaisen positiivisen projektin oletetun puuttumisen/marginaalisuuden kautta. Erityisesti jollei tätä puuttuvaa rakentavaa osaa ole täsmällisesti määritelty, on oletus Foucault'n "yksipuolisesta dekonstruktivisuudesta" helposti ohjannut tulkitsemaan lähes kaikki foucaultlaiset metodologiset ratkaisut merkiksi pyrkimyksestä välttää omien positiivisten vaihtoehtojen esittämistä -- ja tällaista "foucaultlaiseen postmodernismiin" kuuluvaa yleistä varovaisuutta on puolestaan helpoin selittää pyrkimyksellä kunnioittaa todellisuuden moninaisuuden ja kaikkien yksittäistapausten yksilöllisyyden huomioimisen kaltaisia liberaaleja arvoja. Tällaisen tulkintakehyksen kautta on voitu oletusarvoisesti tarkastella niin subjektin sisäiseen elämään ja kokemuksiin viittaavien kuin avoimen normatiivistenkin diskurssienkin sulkeistamista.

Osa foucaultlaisista metodologisista ratkaisuista (ja niin arvoja kuin poliittista subjektiuttakin koskevasta vaitonaisuudesta) varmasti onkin parhaiten tulkittavissa Foucault'n ensisijaisesti "postmodernisti dekonstruktiviseksi" ymmärtävän kehysten kautta -- mutta väittäisin, että vain osa. Edellä toin esiin sen, kuinka Fraserin tulkinnassa Foucault'n jyrkkää kriittisyyttä autonomian kaltaisia humanistisia arvoja kohtaan ja foucaultlaista kaikkien normatiivisten diskurssien sulkeistamisen periaatetta käsitellään lähtökohtaisesti yhden ja saman postmodernin varovaisuuden periaatteen ilmenemismuotoina -- jälkimmäisessä tapauksessa tämä pyrkimys puhtaaseen dekonstruktivisuuteen on vain oletetusti viety "pidemmälle". Aivan analogisesti voidaan tulkita ja on tulkittu foucaultlaista vaitonaisuutta aktiivisesta subjektiudesta: Foucault'n kielteisyyden kaikkia psykoanalyttisiä ja hermeneuttisia käsitteistöjä kohtaan on tällöin tulkittu perustuvan samaan yleiseen antifoundationalismiin kuin hänen suora voimakas kriittisyytensä fenomenologian kokemus- ja subjektikäsitystä kohtaan: se on itsestäänselvästi osa samaa ajattelua, vain "pidemmälle vietyä".

Juuri koska yksi suuri "purkamisen" ja "rakentamisen" välinen vastakkainasettelu yksinkertaistaa Foucault-tulkintoja näin monella tavoin, Foucault'ta kannattaisi mielestäni tulkita grimshawilaisittain aina kun vain mahdollista -- tai vähintäänkin grimshawilainen, erillistä rakentavaa projektia postuloimaton lähtökohta olisi kokeilemisen arvoinen "butlerlaisen" ja "comaylaisen" Foucault-kritiikin rinnalla -- riippumatta siitä, miten osuvina Grimshawin nimenomaisia huomioita *Seksuaalisuuden historiasta* pitää.

6.3. Fraserin antihumanismijaottelusta

Antoisimpana Fraserin artikkeleista pidin kuitenkin viimeisintä, ”*Michel Foucault: A ‘Young Conservative’?*”. Siinäkin Fraser päätyy loppujen lopuksi hyvin hedelmättömiin kysymyksenasetteluihin ja toistamaan aiempien artikkeliansa virheitä, mutta artikkelin kiinnostavin puoli on itse alkuperäinen kysymyksenasettelu. Fraser ei enää valittele sitä, että Foucault’n kritiikkiparadigma on niin vaikeasti käännettävissä kysymykseksi niistä ihanteista, joihin Foucault ”implisiittisesti” todellisuutta vertaa – kuten artikkelissa ”*Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions*”. Hän ei myöskään suoraan spekuloi sillä, millainen Foucault’n aiottu lopullinen tätä mallia noudattava kritiikin paradigma näyttäisi, jos se kuitenkin käännettäisiin -- kuten hän artikkelissa ”*Foucault’s Body Language: A Post-Humanist Political Rhetoric?*” tekee. Sen sijaan hän kysyy, *miksi* Foucault on päätenyt ajattelemaan, että humanistiselle käsitteistölle ylipäänsä tarvitaan jokin vaihtoehto. Erityisesti suhteutettuna omaan kontekstiinsa – s.o. pitkälti Habermasin, Taylorin ja Walzerin Foucault-kritiikkien inspiroimaan moderni/postmoderni paradigmakeeskusteluun -- tämä Fraserin asettama kysymys tuntuu hyvinkin kohdalliselta: onhan yleensä osa tulkitsijoista nähnyt näiden syiden palautuvan epistemologiaan, kun taas osa on lähtenyt siitä, että taustalla ovat erilaiset tulkinnat historiallisista tosiasioista ja nyky-yhteiskunnassa vaikuttavien valtamekanismien luonteesta ja osa on ajatellut kritiikkiparadigmojen välistä eroa etiikan tai yhteiskuntafilosofian näkökulmasta. Hyvin harvoin on kuitenkaan noustu metatasolle, nähty nämä kaikki vaihtoehdot yhtäaikaisesti ja perusteltu eksplisiittisesti sitä, miksi erimielisyyden tulkitseminen vaikkapa epistemologiseksi, normatiiviseksi tai historiallisia tosiasioita koskevaksi olisi muita hedelmällisempi vaihtoehto. Fraser tekee juuri niin, ja tämä hänen lähtökohtansa tekee mahdolliseksi sen kysymisen, voidaanko erimielisyys todellakin kokonaisuudessaan redusoida johonkin näistä vaihtoehdoista. Fraser vaikuttaisi ottavan vakavasti sen, että ”foucaultlaisten” ja ”antifoucaultlaisten” välinen erimielisyys on olemassa jonkinlaisena tuntemuksena jo ennen artikulaatioitaan ja että nämä artikulaatiot ovat aina likimääräisiä ja suhteellisia -- mikä on mielestäni tämän nimenomaisen debatin tarkasteluun sopiva lähestymistapa.

Fraserin antihumanismijaottelu perustuu karkeasti ottaen kahteen eri muuttajaan. Toinen on se, oletetaanko Foucault’n vastustaneen pelkästään tiettyä humanistista käsitteistöä ja retoriikkaa (filosofis-käsitteellinen ja strateginen antihumanismi) vai myös sellaisia instituutioita ja elämänmuotoja, joita substantiaalsiin humanistisiin arvoihin sitoutuneet eivät pidä lainkaan ongelmallisina (normatiivinen antihumanismi). Toinen ulottuvuus on puolestaan se, oletetaanko

Foucault'n vastustaneen humanistista käsitteistöä ja retoriikkaa puhtaasti filosofisista syistä (filosofis-käsitteellinen antihumanismi) vai tiedostetummin ja avoimemmin poliittisista syistä (strateginen ja normatiivinen antihumanismi).

Fraser siis tavallaan vaikuttaisi jättävän meille tilaa kysyä, missä määrin ja millä tavoin Foucault'n ja hänen kriitikoidensa toisistaan eroavat sisällölliset poliittiset tavoitteet -- siis erilaiset näkemykset akuuteimmista vaaroista ja toivottavasta yhteiskunnallisen kehityksen suunnasta tietyssä historiallisessa tilanteessa -- ovat vaikuttaneet siihen, että Foucault on päätenyt etsimään humanistisille käsitteistöille vaihtoehtoisia ja niistä riippumattomia valtakritiikin muotoja. Mitä pidemmälle kyse on siitä, että "foucaultlaisilla" ja "antifoucaultlaisilla" on erilaiset käsitykset siitä, mitä valtakritiikillä ylipäänsä on tarkoitus saada aikaan tässä ja nyt, sitä turhemmalta minkäänlainen humanistisen ja antihumanistisen kritiikki-paradigman keskinäinen vertailu vaikuttaa ja sitä vähemmän niitä on mielekästä tarkastella kilpailevina vaihtoehtoina toisilleen. Koska oma lähtöoletukseni on, että kyse on validiteetin kriteereiltään *osittain* erilaisista kritiikin paradigmoista ja tahdon lähteä selvittämään sitä, *miten* näiden kilpailevien kritiikki-paradigmojen itselleen asettamat validiteetin kriteerit poikkeavat toisistaan, on välttämätöntä jossain muodossa asettaa molemmat Fraserin jakojen taustalla olevat kysymykset: Onko kiista ylipäänsä millään tapaa poliittinen, s.o. yhteydessä yhteiskunnallisiin käytäntöihin ja merkityskamppailuihin? Mikäli näin on, niin onko kiistassa kyse Foucault'n ja hänen kriitikoidensa toisistaan eroavista *tosiasiaoletuksista* vai eroavista *arvoista*?

Se tapa, jolla Fraser nämä kaksi kysymystä asettaa, ei mielestäni kuitenkaan mahdollista erimielisyyksien täsmällisempää tarkastelua, vaan Fraser tulee pikemminkin lukkiuttaneeksi keskustelun tiettyjen käsitteellisten jaotteluiden ehdoilla tapahtuvaksi – jaotteluiden, joita on perustellusti pidetty filosofisesti kyseenalaisina ja jotka Foucault itsekin dekonstruoi (filosofinen--poliittinen, arvot--retoriikka). Kerron seuraavassa millaisia ongelmia Fraserin kolmijaossa mielestäni on ja millaisia kiinnostavia kysymyksenasetteluita niiden takaa kuitenkin hahmottuu.

6.3.1. Filosofinen vs. poliittinen

Fraser asettuu vastustamaan luentaa, jonka mukaan Foucault olisi luopunut humanistisesta käsitteistöä puhtaasti filosofis-käsitteellisistä syistä. Tämä tarkoittaisi, että koko kiista olisi täysin riippumaton osapuolten käsityksistä siitä, mitä yhteiskuntakritiikillä ylipäänsä on tarkoitus saada

aikaan -- kyse olisi jostain paljon yleisemmän tason filosofisesta erimielisyydestä. Fraser korostaa toistuvasti sitä, ettei ole epistemologisesti tai metafilosofisesti kiinnostunut puolustamaan minkäänlaista modernia olemus- ja perusta-ajattelua. Hän puolustaa kaikissa artikkeleissa pragmaattista asennetta ja tahtoo tehdä selväksi, että humanistisen käsitteistön puolustaminen on hänelle tässä ja nyt tehty tietoinen strateginen valinta -- ei takertumista vanhaan annettuna otettuun metafysiikkaan.

Fraser käyttää paljon tilaa myös sen kertomiseen, missä näkee olevansa Foucault'n kanssa periaatteessa samaa mieltä. Jos foucaultlainen lähestymistapa ymmärretään vain sellaiseksi "kielellisen käänteen" peruseriaatteiden hyväksymiseksi, jollaisena postmodernin yhteiskunnallisen ajattelun ydin on ollut tapana kuvata, Fraser näkee olevansa "antihumanisti" samassa mielessä kuin esim. John Rawls, Gerald Dworkin, Richard Rorty ja Michael Walzer -- ja voipa jopa Habermasinakin Fraserin mukaan nähdä edustavan ainakin osassa tuotantoaan "maltillista" filosofis-käsitteellistä antihumanismia. Fraser hyväksyy humanismin "dekartesioinnin" ja "dehegelisoinnin", tunnustaa ihmisen käsitteen historiallisuuden ja kontekstuaalisuuden ja korostaa, ettei todellakaan tahdo kieltää asioiden politisoinnin ja humanististen käsitteiden dekonstruoinnin periaatteellista mahdollisuutta. Hän on huolissaan nimenomaan normatiivisen problematiikan sulkeistamisesta, ei epistemologisen.¹¹⁹

Fraserin filosofis-käsitteellisen antihumanismin konstruktiossa on kaksi puolta. Ensinnäkin Fraser vaikuttaisi viittaavan sillä tulkintaan, joka eristää humanismi--antihumanismi-keskustelun filosofian sisäiseen diskurssiin irralleen poliittisista kamppailuista tai empiirisen tutkimuksen käytännöistä: filosofis-käsitteellinen antihumanisti ei loppujen lopuksi edes ota kantaa siihen, pitäisikö humanistisista käsitteistä luopua tai niiden käyttöä vähentää joissakin konteksteissa -- hän osoittaa vain, että se on *mahdollista*. Toisaalta taas filosofis-käsitteellinen antihumanisti vaikuttaisi kyllä ottavan kantaa humanistisista käsitteistä luopumisen puolesta myös filosofian sisäisen diskurssin ulkopuolella, mutta hän tekee sen puhtaasti filosofisin perustein, näiden käsitteiden sisäisen ristiriitaisuuden tähden. Tällaisena Fraserin rekonstruktio "filosofis-käsitteellinen antihumanismi" vastaa pitkälti sitä, miten postmoderni on moderni--postmoderni-debateissa ymmärretty: toisaalta se näyttäytyy kielellisen käänteen ja uuden varovaisen epistemologian vakavasti ottamisena (kuten

¹¹⁹ Fraser irtisanoutuu selkeäsanaisimmin kaikista epistemologiaan keskittyvistä postmodernismikeskusteluista artikkelissa *Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions* korostamalla, että hänen kiinnostuksensa kohteena ei ole episteeminen oikeuttaminen eikä hän tahdo ottaa kantaa siihen, miten olisi tulkittava se, että Foucault sulkeistaa tarkastelunsa ulkopuolelle kysymykset totuudesta. Tähän problematiikkaan palaan kuitenkin Michele Barrètin kohdalla, joka käsittelee Foucault'n mahdollista relativismia nimenomaan epistemologisena eikä normatiivisena ilmiönä.

postmodernin puolustajat asian tulkitsevat), toisaalta sen dogmaattisena liioitteluna (kuten postmodernin vastustajat tulkitsevat).

Fraserin tapa korostaa foucaultlaisten kanssa jakamiaan filosofisia (tai pikemminkin pragmaattisesti ”antifilosofisia”) lähtökohtia ja puolustautua jo ennalta foucaultlaisten mahdollisesti esittämiä perustahakuissuusyhtöksiä vastaan on jossain määrin ymmärrettävä suhteutettuna moderni--postmoderni-keskustelun yleisluonteeseen. Erilaisia vallasta puhumisen tapoja on nimittäin usein vertailtu viittaamatta juuri lainkaan siihen, että valtakriitillä todellakin on aina tietynsuuntaisia poliittisia tavoitteita ja sopivin kritiikin käsitteistö valitaan ajatellen sen käyttökelpoisuutta näiden tavoitteiden edistämisen suhteen. Foucaultlaista postmodernismia on puolustettu hyvin puhtaasti filosofisella tasolla myös siinä mielessä, että foucaultlaiseen paradigmaan siirtymisen mahdolliset vaikutukset empiirisen tieteen kieleen ja metodologisiin käytäntöihin ovat jääneet yksilöimättä – samalla kun on annettu yleisellä tasolla ymmärtää, että empiirisen ihmistieteellisen tutkimuksen tekijöiden itseymmärryksen postmodernisoituminen muuttaisi hyvin konkreettisesti monia nykyisiä tieteen käytäntöjä. Postmodernin puolustajat korostavat tuovansa radikaalisti uuden tavan ymmärtää valtakriittisen ihmistieteen tekemisen luonne, mutta jättävät suurelta osin avoimeksi *sekä* sen, miten tämä uusi metatason itseymmärrys näkyy empiirisen tieteen käyttämissä käsitteissä ja metodologisissa ratkaisuisa *että* sen, mitä myönteisiä poliittisia seurauksia uuteen postmoderniin paradigmaan siirtymisellä olisi.

Modernin ja postmodernin suhdetta on kuvattu tällä tavoin myös silloin, kun foucaultlaisuutta on tarkasteltu postmodernina tutkimusotteena *par excellence*. Uuden postmodernin itseymmärryksen vastakohtaksi asettuvaa modernia implisiittisesti perustahakuista itseymmärrystä on luonnehdittu puhumalla uskosta sellaisiin ideoihin kuin ”absoluuttinen totuus” ja ”transsendentti merkitty”, on puhuttu ”utopismista”, ”suurista kertomuksista”, ja ”kartesiolaisesta subjektikäsitteestä”. Tällaisten tiettyyn epistemologiaan palautuvien tai sellaista edellyttävien käsitteiden ja ideoiden eksplisiittinen puolustaminen on ollut lähinnä filosofian perinteen sisäinen (ja sellaisena suhteellisen marginaalinen) ilmiö. Sellaistenkin perustasuuntuneisuudessaan edellä mainittuja selvästi lievempien käsitteiden kuten ”objektiivisen tiedon”, ”ahistoriallisen ihmislunnon” tai ”teoreettisen universalismin” puolustajat ovat suhteellisen harvassa empiirisiä ihmistieteitä edustavien Foucault-kriitikkojen piirissä.

Se, että Fraser kokee tarpeelliseksi nostaa esiin kysymyksen, onko Foucault ”vain” filosofis-käsitteellinen antihumanisti, perustunee siihen, että luettaessa Foucault’ta osana postmoderni-

moderni -paradigmadebattia hänet on niin usein rinnastettu esimerkiksi Rortyn ja Lyotardiin – ajattelijoihin, joiden kanssa Foucault jakaa lähinnä sen metafilosofisen ja epistemologisen peruskehysten, jonka Fraser nimeää filosofis-käsitteelliseksi antihumanismiksi ja jonka olen itse nimennyt postmoderniksi antifoundationalismiksi. Sitä ”antihumanismia”, joka esimerkiksi Rortyn ja Foucault’n yhdistää ei Fraser näe vastustavansa, mutta siihen hän ei myöskään tahdo Foucault’n ja Habermasin vastakkainasettelua palauttaa.

Rorty ja Foucault osallistuvat eri keskusteluihin: Rorty kirjoittaa angloamerikkalaisen analyttisen filosofian traditiossa, Foucault ranskalaisen strukturalismin. Vaikka rortylaisen pragmatismien teesit toki ovatkin mielekkäitä omassa kontekstissaan, niiden tuominen filosofiasta jo valmiiksi paljon pragmaattisemmin orientoituneeseen ja vähemmän perustahakuiseen yhteiskuntatieteeseen ja – teoriaan johtaa enemmänkin sekaannuksiin kuin selventää asioita. Se, mikä foucaultlaisessa tutkimusotteessa selvimminkin on uutta ja erilaista verrattuna ”perinteisempiin” valtakriittisesti motivoituneen ihmistieteen (marxilaisiin, feministisiin jne.) muotoihin, on nähdäkseni jotakin aivan muuta kuin kielellisen käänteiden ottaminen todesta tai klassisen tiedeuskon kritiikin vieminen tavallista pidemmälle. Se, että Foucault’takin luetaan Rortyn rinnastuvana postmodernistina -- mitä esimerkiksi Weeks mielestäni aiheellisesti kritisoi -- ei ainoastaan tee vääryyttä Foucault’lle tämän ajattelun antifoundationalismiin palautumattomien elementtien jäädessä tulkinnallisesti varjoon, vaan lisäksi tämänkaltaiset rinnastukset voivat aiheuttaa sekaannuksia ja johtaa keskustelua oudoille raiteille. Tästä hyvä esimerkki ovat naistutkimuksen piirissä käydyt essentialismikeskustelut. Kun uusimmat, usein itsensä juuri foucaultlaisiksi ja Foucault-vaikutteisiksi nimeävät sukupuoliteoreettiset virtaukset ovat ottaneet kaikkinaisen ”sukupuoliessentialismin” ensisijaiseksi kritiikin kohteeksi ja kritisoineet lähes koko naistutkimuksen kenttää tällaisesta essentialismista, ovat useat kysymyksenasetteluiltaan perinteisemmän empiirisen naistutkimuksen tekijät alkaneet puolustaa ylimalkaisesti essentialistisiksi leimattuja metodologisia ratkaisujaan määrittelemällä niiden edustavan ”strategista essentialismia”. Ei kuitenkaan juuri ole päästy keskustelemaan siitä, mikä essentialistisiksi syytetyissä puhetavoissa ja metodologisissa ratkaisuissa on ongelmallisinta, ja mitä perusteita meillä oikeastaan on ajatella, että ”strategisten” essentialistien lisäksi on jossakin olemassa näistä laadullisesti poikkeavia ”oikeita”essentialisteja. Sen sijaan keskeiseksi näissä essentialismikeskusteluissa vaikuttaisi nousseen se, että osataan jo etukäteen suojautua kritiikiltä tietynlaisin strategioin¹²⁰.

¹²⁰ Näkyvin postmodernikeskusteluiden vaikutus valtakriittiseen empiiriseen ihmistieteeseen onkin ollut juuri se, että tavaksi on tullut jo ennakolta puolustautua essentialistiksi leimautumista vastaan. Jos päätyy tutkimuksessaan käyttämään perinteisiä teoreettisia

Fraserin konstruoimalla filosofis-käsitteellisellä antihumanismilla on kuitenkin myös toinen, epäilyttävämmältä vaikuttava puolensa. Näin ymmärrettynä filosofis-käsitteellinen antihumanisti vaatii kyllä joitakin hyvin konkreettisia ja yksilöitävissä olevia muutoksia niihin tapoihin, joilla valtamekanismeja analysoidaan ja joilla vallasta puhutaan myös filosofian oman diskurssin ulkopuolella, mutta hänellä ei ole näille vaatimuksilleen muuta perustetta kuin pyrkimys ”älylliseen rehellisyyteen” ja filosofiseen johdonmukaisuuteen. Foucault’ta onkin ajoittain puolustettu uuden postmodernin epistemologian nimissä sellaisella huolimattomalla ja postmodernin ajattelun kriitikoita henkilöivästi leimaavalla argumentaatiolla, josta tulee vaikutelma, että foucaultlaiset ovat sitoutuneet juuri tällaiseen filosofis-käsitteelliseen antihumanismiin. Hyvä esimerkki tästä on mielestäni Susan Hekman. Hän puolustaa puhdasta postmodernia epistemologiaa, jota näkee Foucault’n edustavan yhdessä gadamerilaisen hermeneutiikan ja rortylaisen pragmatismien kanssa. Hekman kritisoi kaikenlaista modernin ja postmodernin ajattelun piirteitä toisiinsa yhdistelevää “eklektismiä” ja leimaa useita feminismien ja marxilaisuuden muotoja epäilyttäväksi juuri niiden perustahakuisuuden ja essentialismin vuoksi – yrittämättäkään selittää millaisella valtakritiikillä ne sitten tulisi korvata.

Fraserin tulkinnassa on viitteitä ajatuksesta, että Foucault kritisoi humanismia puhtaan filosofisin perustein: hän vain tahtoo osoittaa humanististen ideaalien sisäiset ristiriidat ja sillä perusteella vaatia niiden hylkäämistä. Tärkeää olisi kuitenkin mielestäni huomata, että tulkittaessa tällä tavoin Foucault’n tai foucaultlaisten pitävän pelkkää humanististen käsitteiden ”sisäistä ristiriitaisuutta” *itsessään riittävänä* syynä niistä luopumiselle, oletetaan epäsuorasti Foucault’n tai foucaultlaisten uskovan, että jonkinlainen sisäisesti täysin ristiriidaton ja läpinäkyvä käsitejärjestelmä on periaatteessa mahdollinen.

Vaikka itse suhtaudunkin varauksellisesti sellaisiin Foucault-tulkintoihin, jotka selittävät lähes kaikki foucaultlaiseen tutkimusotteeseen kuuluvat metodologiset valinnat ilmentymiksi sellaisesta radikaalista antifoundationalismista, joka voidaan suoraan johtaa jälkistrukturalismin mukaisesta kielikäsitteestä, pidän kuitenkin tällaista kielikäsitteistä (vrt. postmodernin lähestymistavan elementti A) itsessään hyvin keskeisenä foucaultlaisen kriittikkiparadigman elementtinä. Se, että tällainen kielijärjestelmän väistämättömän muuttuvuuden ja epätäydellisyyden tunnustava

peruskäsitteitä ja asettaa tutkimuskysymyksensä konventionaalisin tavoilla, on tapana korostaa näiden ratkaisujen olevan harkittuja ja tietoisia. Laajamittaisimmin tällaisten puolustuspuheiden yleistymisen on ehkä ollut nähtävissä juuri naistutkimuksen piirissä, jossa jälkistrukturalistiset teoreetikot (Foucault mukaanlukien) on otettu vakavasti ja moderni—postmoderni-debatti on rakenteistanut voimakkaasti kaikkea teoreettista keskustelua.

kielikäsitys on ristiriidassa sellaisen argumentaatiotavan kanssa, jossa jonkin käsitejärjestelmän sisäistä ristiriitaisuutta pidetään itsessään riittävänä perusteena tämän käsitteistön hylkäämiselle, on mielestäni melko yksiselitteistä -- paljon yksiselitteisempää kuin vaikkapa se, millaisiin subjektikäsitteisiin sitoutuneet feminismien tai marxilaisuuden muodot ovat tällaisen kielikäsitteistön kanssa yhteensovitettavissa.

Jos Foucault'ta pidetään postmodernistina ja samalla väitetään, että hän hylkää humanistisen käsitteistön vain sen sisäisten ristiriitaisuuksien tähden, tullaan mielestäni olettaneeksi Foucault sisäisesti ristiriitaiseksi tavalla, joka ei ole kovinkaan mielekäs. Tällainen luenta ei kuitenkaan olisi välttämätön. Vaikka ne foucaultlaisen tutkimusotteen puolustajat, jotka ovat käsitteellistäneet foucaultlaisen lähestymistavan pikemminkin muita "älyllisesti rehellisemmäksi" kuin muita poliittisesti tehokkaammaksi tavaksi analysoida valtaa, usein vaikenivatkin puhtaan filosofiseksi palautumattomista motiiveistaan puolustaa postmodernia valtakritiikin tyyliä, he harvoin myöskään suoraan väittivät, ettei heillä mitään tällaisia poliittisempia motiiveita ole. Useimpia foucaultlaisia postmodernisteja voi siis tulkita olettamalla, että he tahtoivat kieltää poliittisten, tilannekohtaisten ja strategisten motiivien ohjaavan metodologisia valintojaan – vaikka he eivät tuokaan näitä motiiveita oma-aloitteisesti esiin.

Puhtaan filosofinen motivaatio onkin moderni—postmoderni-debateissa usein ollut jotakin vastapuolelle ominaista: *kumpikin* osapuoli katsoo olevansa pragmaattisella, politisoivalla ja epistemologisia sulkeumia välttävällä puolella ja syyttää vastapuolta jäykän dogmaattisesta pyrkimyksestä vain "soveltaa" käytäntöön jotakin yleistä filosofiaa. Foucault'n ja foucaultlaisten vaatimus luopua tietyistä humanistisen metafysiikan kyllästämisestä käsitteistä ja ajattelutavoista on heidän kriitikoidensa silmissä vain osa yleistä dogmaattis-utopistista kaiken metafysiikan kitkemisen projektia tai kielen puhdistamista vapaaksi sisäisistä ristiriitaisuuksista, kun taas "antifoucaultlaiset" eivät kriitikoidensa silmissä ole päässeet eroon vanhoista humanistisista metafysiikoistaan eivätkä siis ymmärrä ihanteidensa sosiaalista rakentuneisuutta ja kontingenttia luonnetta. Sen, että *molemmat* osapuolet päätyvät syyttämään toisiaan kiistan depolitisoinnista ja depragmaattisoinnista, voisi mielestäni tulkita merkiksi siitä, että ihmisten *common sense*- pohjaiset käsitykset siitä, mitkä ovat selvimpiä perustahakuisuuden indikaattoreita saattavat paljonkin poiketa toisistaan¹²¹. Jos näin on, kannattaisi ehkä siirtyä puhtaan filosofisista kysymyksistä retoriikan

¹²¹ Onko kyse tietyistä "romanttisista" tai "metafyysisistä" käsitteistä (esim. luonto, kokemus, ruumis, halu), jotka on tuomittava auttamattomasti käyttökelvottomiksi? Vai pikemminkin sellaisesta *argumentaatiotavasta*, joka vetoaa luonto/kulttuuri, tarve/ideologia, käyttöarvo/vaihtoarvo -tyyppisiin binaarioppositioihin? Ovatko kaikkein arveluttavimpia yritykset johtaa arvoja tosiasioista? jne.

kysymyksiin: siirtää hetkeksi syrjään kaikki spekulatio kunkin osapuolen todellisista itseymmäryksistä puheen takana ja pyrkiä sen sijaan vertaamaan ja suhteuttamaan toisiinsa niitä retorisia depolitisaatiostrategioita, joita näissä debatteissa on käytetty. Tämä ei tietenkään edellytä sitoutumista sellaiseen oletukseen, että osalliset itse ymmärtäisivät nimenomaan käyttävänsä joitakin tietoisia strategioita naamioidakseen todelliset motiivinsa pyyteettömyyden kaapuun. Voi silti olla perusteltua käsitteellistä kiistan depolitisoituminen oletusarvoisesti nimenomaan kielen eikä itseymmäryksen tason ilmiöksi -- etenkin kun polttopisteessä on Foucault'n kaltainen ajattelija, joka on tehnyt hyvin selväksi sen, että periaatteessa pitää tiedontuotantoa kauttaaltaan valtaan (ja siis poliittiseen) kytkeytyvänä toimintana.

Vaikka sinänsä onkin ymmärrettävää, että Fraser selventää tieteenfilosofista pragmatismiaan filosofis-käsitteellisen antihumanismin rekonstruktion kautta, hän samalla samalla epäsuorasti osallistuu juuri niiden ongelmien uusintamiseen, joita foucaultlaisuuden palauttaminen ”puhtaan filosofisesti” motivoituksi on aiheuttanut. Fraserhan ei kyseenalaista puhtaasti filosofis-käsitteellisen antihumanismin konstruktioita filosofis-käsitteellisellä tasolla, kieltää ainoastaan sen soveltuvuuden Foucault'n ja Habermasin välisen erimielisyyden tulkitsemiseen. Fraser pikemminkin uusintaa käsitteellistä jakoa filosofiseen ja poliittiseen väittäessään epäsuorasti ymmärtävänsä, mitä puhtaasti filosofis-käsitteellisellä (eli sekä tosiasioita koskevasta erimielisyydestä että arvoja koskevasta erimielisyydestä täysin riippumattomalla) erimielisyydellä voitaisiin tarkoittaa. Tämä vertautuu tapaan, jolla strategiseksi essentialistiksi julistautuva uusintaa essentialismin kategoriaa oikeuttaessaan oman positionsa erottautumalla juuri tästä oletetusta ”oikeasta”, ei-strategisesta essentialismista.

6.3.2. Keinot vs. tavoitteet

Jos siis ristiriidan käsittelyn rajaaminen puhtaan filosofiselle tasolle tukahduttaa keskustelun kriittikkiparadigmojen keskinäisen kilpailuasetelman tai yhteismitattomuuden todellisista syistä, niin mitä nämä substantiaalisemmat syyt sitten ovat? Selvää ainakin on, että ne voivat liittyä joko erilaisiin käsityksiin *tosiasioista* tai erilaisiin *arvoihin*. Strategisen ja normatiivisen antihumanismin välisellä erotelulla Fraser tahtoo tavallaan kysyä, missä määrin erilaiset valtakritiikin käsitteistöt voidaan ymmärtää välineiksi samoihin tarkoituksiin: eroavatko toisistaan itse ne *tehtävät*, joita foucaultlainen ja humanistinen kritiikin paradigma itselleen asettavat. Fraser kuitenkin lähtee tarkastelemaan tätä kysymystä tavalla, joka on mielestäni ongelmallisella tavalla riippuvainen siitä,

että kielen ja todellisuuden välinen vastakkainasettelu otetaan annettuna. Fraserille nimittäin kritiikin tavoitteet samastuvat humanistisiin tai antihumanistisiin *arvoihin* ja keinot humanistiseen tai antihumanistiseen *retoriikkaan*. Käsittelen seuraavassa hiukan Fraserin muotoilujen pääällimmäisiä ongelmia.

6.3.2.1. Arvokeskustelusta vaarakeskusteluun

Mitkä sitten ovat ne humanistiset arvot, joihin Fraserin konstruoimat filosofis-käsitteellinen antihumanisti ja strateginen antihumanisti ovat normatiivisesta antihumanistista poiketen todellisuudessa sitoutuneet, vaikka eivät niihin eksplisiittisesti vetoakaan? Fraserin muotoilut jäävät varsin abstrakteiksi: hänen mukaansa strateginen antihumanisti vain käyttää ”erilaisia retorisia välineitä ja strategioita tehdäkseen oleellisilta osiltaan saman kriittisen työn kuin humanismikin eli identifioidakseen ja tuomitakseen ne modernin diskurssin ja käytännön muodot, jotka vapauden edistämisen varjolla edistävät herruutta”. Lisäksi Fraser puhuu humanististen arvojen yhteydessä vastavuoroisuudesta, autonomiasta ja pyrkimyksestä hierarkioiden purkamiseen.

Selittämättä Fraserilta jää, miten muuten tämän abstraktiotason arvoihin -- siis esimerkiksi vapauden tai tasa-arvon edistämiseen -- voi olla sitoutunut kuin siten, että eksplisiittisesti vetoaa niihin. Mitä muuta niihin sitoutumisella voidaan tarkoittaa kuin uskoa siihen, että ne ovat valtakriittisesti käyttökelpoisia käsitteitä, s.o. luottamusta niiden positiiviseen (uudelleen-)merkityksellistettävyyteen? Onko spekulatio siitä, miten voi tunnistaa jonkun, joka vain ”piiloisesti” on sitoutunut näihin arvoihin -- kuten edellä esittelemäni Johnsonin konstruoima Foucault sekä Fraserin konstruoima filosofis-käsitteellinen ja strateginen antihumanisti ovat -- ylipäänsä millään tavoin mielekäästä?

Fraserin argumentaatio pohjautuu tiettyyn käsitykseen siitä, mistä aidon substantiaalisen arvoriiriidan tunnistaa. Muotoilu, jonka mukaan normatiivinen antihumanisti on humanistin kanssa eri mieltä itse päämäärästä eikä ”vain” retorisisista keinoista, antaa ymmärtää tällaisen substantiaalisen arvoriiriidan kuuluvan jonnekin ei-kielellisen tai esikielellisen alueelle: humanisti ja normatiivinen antihumanisti arvottavat eri tavoin yksiiä ja samoja kielellistyksestä riippumatta olemassaolevia asiointiloja ja tämä asiointilojen arvottaminen tapahtuu jossain määrin esikielellisesti: arvio on tavallaan olemassa jo ennen kuin se on saatu puettua sanoiksi. Tämän ristiriidan kieltä edeltävän luonteen lisäksi Fraser vaikuttaa asettavan substantiaalisen arvoriiriidan

olemassaolon kriteeriksi sen, että tällaisessa tilanteessa jokin asiaintila on toisen mielestä *hyvä sinänsä* ja toisen mielestä *paha sinänsä*. Kyse ei siis ole vain tilanteesta, jossa poliittisia tavoitteita painotetaan ja hierarkisoidaan eri tavoin (esimerkiksi siten, että osallisista toinen pitää toisen merkittäväksi yhteiskunnalliseksi epäkohdaksi tulkitsemaa asiaintilaa lähes neutraalina tai yhdentekevänä), vaan arvoriitidassa kyse on perustavammasta normatiivisesta antagonismista.

Tällaista molemmat edellä mainitut kriteerit täyttävää aitoa arvoriititaa Fraser havainnollistaa ajatuskokeella “todeksi tulleesta” habermaslaisesta ideaalisesta puhetilanteesta: se on asiaintila, jota kukaan humanisti ei voi arvottaa ei-toivottavaksi, vaan sellainen arvio edellyttäisi sitoutumista normatiiviseen antihumanismiin.

On sinänsä mielekästä pitää Fraserin tapaan normatiivista arviointia osittain esikielellisenä tapahtumana ja nähdä sen kumpuavan kielellistymättömästä epäoikeudenmukaisuuden kokemuksesta siten, että voidaan puhua myös ”pelkän retoriikan” (tai ylipäänsä tietoisten ja tunnistettujen poliittisten liittolaisuuksien) takaisesta konkreettisten poliittisten pyrkimysten eri- tai samansuuntaisuudesta sellaistenkin osapuolten välillä, jotka eivät jaa yhteistä poliittista käsitteistöä. Samoin täytyy pystyä vetämään jokin raja sen määrittämiseksi, milloin tiettyjen moraalisen poliittisten positioiden välillä on kyseessä pelkkä painotusero ja milloin taas vakavampi sisäänrakennettu antagonismi. Fraserin argumentaatiotapa herättää kuitenkin epäilyjä ja kysymyksiä. Jos riippumattomuus kielestä on aidon arvoriitidan kriteeri, voiko tällöin ideaalisen puhetilanteen kaltaista filosofista konstruktiota käyttää esimerkkinä arvostelman kohteesta? Entä onko sillä, täyttääkö jokin suhde nämä Fraserin määrittämät aidon arvoriitidan kriteerit, oikeastaan mitään tekemistä sen kanssa, mitkä tällöin ovat suhteen osapuolten välisen poliittisen liittolaisuuden tai näiden kannattamien valtakriittikityyliä konfliktittoman rinnakkain elämisen mahdollisuudet?

Fraser havainnollistaa pelkkää retoriikan tasoa ”todellisempaa” arvoriititaa esimerkillä, jossa normatiivisen arvion kohde, ideaalinen puhetilanne, on jo lähtökohtaisesti olemassa meille nimenomaan vain kielen kautta. Fraserin omat lähtökohdat huomioon ottaen tällainen havainnollistamistapa vaikuttaa epätarkoituksenmukaiselta. Miksi Fraser ei pyri sen sijaan näiden jaettujen humanististen arvojen sisältöä havainnollistaakseen antamaan esimerkkejä sellaisista konkreettisista yhteiskunnallisista ongelmista, valtarakenteista ja käytännöistä tässä ja nyt, joiden ongelmallisuutta ja alistavuutta ei kukaan humanistisiin vallasta vapautumisen ja tasa-arvon ihanteisiin aidosti sitoutunut hänen nähdäkseen voisi kyseenalaistaa? Erityisesti Habermasin

ideaalisen puhetilanteen käyttäminen argumentaation perustana on ongelmallista siksi, että tällöin humanisia arvoja artikuloitaessa joudutaan viittaamaan juuri vallan käsitteeseen – toisin sanoen. käsitteeseen, jonka määrittelystä Foucault ja Habermas ovat eksplisiittisesti ja tiedostetusti eri mieltä. Vallasta vapautuminen ja subjektin autonomia ovat tavoitteita, joista Foucault kaikkein eksplisiittisimmin irtisanoutuu -- mutta voi kysyä, voidaanko vallan tasaamisen ihannetta sovittaa foucaultlaisen valtakäsityksen kehukseen yhtään sen paremmin kuin ongelmallista vallasta vapautumisen ideaalia.

Sinänsä habermaslainen diskurssietiikka pystyy kyllä varmasti vangitsemaan vallitsevan humanistisen tai modernin liberaalin arvomaailman kattavasti ja edustavasti -- monessakin mielessä. Ideaalisen puhetilanteen konstruktiossa yhdistyvät vallan hajauttamisen, tasa-arvon ja vapaan kommunikaation arvot. Erityisesti se pyrkii sovittamaan yhteen toisaalta ajatuksen demokratiasta kansan itsehallintona ja toisaalta liberalistiset yksilönvapauden ihanteet, kuten esimerkiksi Chantal Mouffe Habermasin projektia tulkitsee. Tuija Pulkkinen puolestaan tulkitsee habermasilaisen lähestymistavan kahtiajakoisuuden pyrkimykseksi yhdistellä toisiinsa liberaaleja yksilö- ja hegeliläis-marxilaisia yhteisösubjektiteorioita.¹²² Vaikka tämä Habermasin teorian sisäinen jännitteisyys on ehkä osaltaan kahden modernin humanistisen perinteen lähtökohtaisen yhteensovittamattomuuden itsepintaista kieltämistä -- jollaisena erityisesti Mouffe sen näkee -- on myötämielisempikin Habermas-luenta mahdollinen: voi ajatella, että tällainen positio on paremmin sovitettavissa yhteen postmodernin antifoundationalismin kanssa kuin sellaiset "puhtaat" yksilö- tai yhteisösubjektiteoriat, jotka postuloivat jonkin rajoiltaan selkeän subjektin vapautettavakseen. Tasa-arvon ja kommunikatiivisuuden ihanteet ovat monitulkintaisia, eikä niitä välttämättä tarvitse ymmärtää utopiasuuntautuneesti tai perustahakuisesti.

Tällaiset sovittelevammat tulkinnat modernien humanistien ihanteista Fraser kuitenkin itse vaikuttaisi epäsuorasti tekevän mahdottomaksi: hän asettaa tasa-arvon ja kommunikatiivisuuden nimenomaan objektiivisen yksiselitteisesti mitattavissa olevien suureiden asemaan esittäessään nämä sellaisina arvoina, joiden edistämiseen voi "piiloisestikin" sitoutua. Voi kysyä, eikö se, mistä Foucault humanistisen yhteiskuntafilosofian perinteessä ensisijaisesti tahtoo irtisanoutua, ole juuri pyrkimys sellaisiin epistemologisiin sulkeumiin, joita tällainen erilaisten tavoitteiden pelkistäminen ja yhteismitallistaminen (tapahtuipa se sitten minkä tahansa "pohjimmaisena" arvositoumuksen nimissä) edustaa -- eivät mitkään tietyt poliittiset tavoitteet sinänsä. Kun paikalliset kamppailut

¹²² Mouffe 2000, Pulkkinen 1996. Habermasin diskurssietiikasta yleisesti ks. esim. Habermas 1987, 98-164; McCarthy 1981, 310-333

heterogeenisiä vallan muotoja vastaan diskursiivisesti yhteismitallistetaan yhdeksi ”hierarkioiden purkamisen” ja ”vallan hajauttamisen” edistämisen projektiksi, samalla neutraloidaan ja piilotetaan näkyvistä se, miten kiistanalaisia näille eri kamppailuille annetut poliittiset painoarvot väistämättä ovat. Vaikkei Foucault suoraan irtisanoudukaan vallan tasaamisen kokonaistavoitteesta ja jättää siis näennäisesti avoimeksi mahdollisuuden, että on siihen piiloisesti sitoutunut, hän kritisoi kyllä suoraan sellaista tapaa ajatella valtaa, jota ”vallan hajauttamisen” ymmärrettävyyden tavoitteena edellyttää, s.o. vallan näkemistä omistettavana hyödykkeenä tai mitattavana suurena.¹²³ Vaikka Foucault’n tavoitteita ei voisikaan pelkistää hierarkioiden purkamisen tai vastavuoroisen kommunikaation ajatukseen, ei se tietenkään tarkoita, että Foucault olisi hierarkioiden purkamista tai kommunikatiivisia arvoja ”vastaan” tai että hän ei pitäisi sitä ”yhtä tärkeänä” kuin humanistiset kriitikkonsa -- kysymys ”piiloisesta sitoutumisesta” niihin on vain foucaultlaisesta näkökulmasta mahdoton asettaa siten kuin Fraser sen asettaa.

Fraserin muotoiluihin sisältyy muitakin kyseenalaisia ennakko-oletuksia. Hän ottaa annettuna sen lähtökohdan, että humanistisia retoriikkoja käyttävien kesken vallitsee vähintään joissain asioissa myös esikielellinen poliittinen yksimielisyys -- eihän ilman tällaista oletusta olisi mielekäästä kysyä, jakaako foucaultlainen antihumanismikin piiloisesti nämä eri humanismeille yhteiset tavoitteet vai ei. Kun kuitenkin tulkinnat siitä, mitä kommunikatiivisuus tai hierarkiattomuus tarkoittavat vaihtelevat niinkin paljon kuin vaihtelevat, jää tällaisen yhdistävän tekijän olettamiselle kaipaamaan jonkinlaisia perusteluita. Voi myös kysyä, eivätkö yhteinen poliittinen sanasto ja retoriikka -- sen sijaan, että olisivat takuuna joistakin substantiaalisemmista yhteisistä arvositoumuksista -- pikemminkin toimi edellytyksenä sellaisen antagonistisen tilanteen syntymiselle, joka saa erilaisiin peruslähtökohtiin sitoutuneet valtakritiikin paradigmat väistämättä nakertamaan toinen toisensa retorista voimaa ja joka siis heikentää humanististen ja antihumanistien käsitteistöjen konfliktittoman rinnakkain elämisen mahdollisuuksia tässä ja nyt. Vaikka osapuolten poliittisten pyrkimysten kielestä riippumaton yhdensuuntaisuus parantaisikin keskinäisen poliittisen liittolaisuuden löytämisen ennustetta, ei tästä voi päätellä, että poliittisten pyrkimysten kielestä riippumaton erisuuntaisuus vielä sinänsä johtaisi avoimeen konfliktiin. Tällaiseen konfliktiin tarvitaan myös jotain osapuolille yhteistä: se, että humanistiset ja antihumanistiset (tai foucaultlaiset

¹²³Foucault itse sanoo, ettei kiellä hierarkioiden olemassaoloa: valta ei ole jakautunut ”demokraattisesti” tai ”anarkistisesti”, vaan on tietenkin olemassa jonkinlaisia vallan keskuksia tai tiheitä. Koska niiden olemassaoloa ei foucaultlaisessa valta-analyysissä kuitenkaan oteta lähtökohdaksi tai oleteta valtakeskuksia reuna-alueilla toimivien valtamekanismien selittäjiksi (Foucault 1994, 36-37) on ”keskusten” paikantuminen korkeintaan genealogisen valta-analyysin lopputulos. Sellaisena se on hyvin paikallinen ja osittainen, kulloisenkin analyysin kysymyksenasettelulle ehdollinen: keskuksia paikannettaessa jäljitetään *tietyä vallan muotoa*, valtaa käytännössä ja toiminnassa. Foucaultlaisen valtanäkemyksen pohjalta sille, lisääkö vai vähentääkö jokin muutos ”yleisesti” vallan keskittymistä yhteiskunnassa, ei voi olla olemassa mittaria, joka itsessään olisi riippumaton vallasta ja vain yhteismitallistaisi neutraalisti näitä laadullisesti erilaisia vallankäyttötapoja.

ja antifoucaultlaiset) valtakriitikot ”kilpailevat” samalla alueella eikä neutraali ja keskinäisesti välinpitämätön suhde näiden välillä ole mahdollinen, konkretisoituu juuri siinä, että he käyvät merkityskamppailua yhteisten peruskäsitteiden, erityisesti vallan käsitteen merkityksestä ¹²⁴.

Fraser vaikuttaa tässäkin artikkelissa olevan sokea oman liberaalihumanistisen perinteensä erityislaadulle ja sen käyttämiin käsitteisiin sisältyville vahvoille filosofisille sitoumuksille. Hän kääntää suoraan foucaultlaisia väitteitä omalle käsitteistölleen eikä juuri vaivaudu etsimään niiden tilalle keskustelun välineiksi sellaisia käsitteitä, jotka olisivat molempien osapuolten näkökulmasta vähintään jossain minimaalisessa mielessä ymmärrettäviä. Mielestäni tällaisia käsitteitä olisi kuitenkin tarjolla: voitaisiin puhua eri paradigmoja ohjaavien arvojen ja näiden muodostamien arvohierarkioiden sijaan esimerkiksi näihin paradigmoihin sisäänkirjoitetuista hyvän elämän ihanteista -- tai vaikkapa vaaroista, joita vastaan ne tahtovat suojautua ja joille ne pyrkivät toimimaan vastavoimina. Erityisesti vaaran käsitteen käyttö olisi perusteltua Foucault’sta puhuttaessa; onhan Foucault itse käyttänyt juuri sitä. ”Eettis-poliittinen valinta, joka meidän täytyy tehdä joka päivä on sen ratkaiseminen, mikä on suurin vaara [...Väitteellä että valtaa on kaikkialla] en tahdo tähdentää sitä, että kaikki on paha, vaan sitä, että kaikki on vaarallista [...] Jos kaikki on vaarallista, silloin on aina jotakin tehtävissä ¹²⁵.

Vaaran käsite liittyy erottamattomasti toisiinsa tosiasioita ja arvoja koskevat keskustelut. Tämä tarkoittaa tietenkin muun muassa sitä, että yhteiskunnallisia tosiasioita koskevan keskustelun nähdään aina väistämättä olevan arvolatautunutta: näemme yhteiskunnalliset asiainlatat toiminnan ja arvojen kautta: vaaroina ja mahdollisuuksina. Vaaran käsite ohjaa kuitenkin ottamaan huomioon myös tosiasioiden arvolatautuneisuuden harvemmin esiin nostettavan kääntöpuolen: sen, että ollakseen mielekäästä ja poliittisesti relevanttia myös arvokeskustelun on oltava ”tosiasialatautunutta”. Fraser tavallaan itsekin tunnustaa artikkelinsa loppupuolella, että hänen esittämänsä normatiivisen ja strategisen antihumanismin välinen erottelu on keinotekoinen ja edellyttää normatiivisen arvioinnin tapahtuvan jonkinlaisessa tyhjiössä: normatiivinen antihumanistihan hylkää Fraserin muotoilun mukaan ideaalisen puhetilanteen ihanteen syistä, jotka ovat täysin riippumattomia hänen tekemistään tilannearvioista ja tulevaisuuden ennusteista. Fraser vihjaakin mahdollisuuteen siirtyä moraalifilosofisesta arvokeskustelusta jonkinlaiseen ”vaarakeskusteluun”. Hän toteaa olevan mahdollista ajatella Foucault’n ja Habermasin välistä

¹²⁴Vrt. luvussa 6.1. esittämäni tulkinta, jonka mukaan juuri se, että Foucault on kaapannut käyttöönsä vallan käsitteen ja antanut sille uuden merkityksen (sen sijaan että olisi tehnyt vain ”implisiittistä” valtakritiikkiä) on johtanut häneen kohdistettuihin relativismi- ja transgressiivisuussyttöksiin.

¹²⁵ Foucault 1984b, 343

vastakkainasettelua myös ”hermeneuttis-sosiologisella tasolla”, jolloin normatiivisessa ristiriidassa vastakkain eivät ole kontekstista riippumattomat puhtaat arvoarvostelmat, vaan toisistaan eroavat ”pelot” tai ”vaarakäsitykset”: Foucault’n painajainen täysin panoptisesta yhteiskunnasta ja Habermasin pelko elämänmuodosta, jossa ihmisiä ei sosiaalisteta vaatimaan yhteiskunnalliselta auktoriteetilta rationaalista normatiivista oikeutusta. ”Sen sijaan, että kysymme, kumpi näistä ’uusista uljaista maailmoista’ on hyvä ja kumpi paha, voimme kysyä, kumpi paremmin tavoittaa pahimmat pelkomme tämänhetkisistä yhteiskunnallisista kehityssuunnista. Mutta kysymys on liian monimutkainen ratkaistavaksi yksinomaan moraalifilosofisin keinoin”, Fraser kirjoittaa. Fraser pitää vaara- ja pelkokeskustelua ongelmallisesti sitoutuneena hermeneuttisiin kysymyksiin identiteetistä ja itseymmärryksestä, ja korostaa joka tapauksessa pitävänsä kiinni siitä väitteestään, että niin kauan kuin pidämme keskustelun puhtaasti moraalifilosofisella tasolla, “olemme oikeutettuja olemaan Habermasin puolella”. Sitä hän ei perustele, mitä relevanssia tällaisella puhtaan moraalifilosofisella keskustelulla ylipäänsä on ja onko oikeutettua vetää siihen väkisin mukaan myös Foucault, joka on itse kiistänyt tällaisten keskusteluiden mielekkyyden. Miksi emme kokonaan voisi siirtyä arvokeskusteluista vaarakeskusteluihin?

6.3.2.2. Empiirisistä tosiasioista tieteenteoriaan

Vaikka Fraser ei itse päädykään pitämään Foucault’ta normatiivisena antihumanistina, hän ei varsinaisesti onnistu todistamaan, ettei pohjimmaisia tavoitteita koskevaa aitoa arvoriitua osapuolten välillä ole. Mutta vaikka oletettaisiinkin, että kyse on ”vain” eroista erilaisten vaarojen painotuksissa ja poliittisten tavoitteiden hierarkisoinneissa, ei erimielisyys tällöin itsestäänselvästi mahdu strategisenkaan antihumanismin kategoriaan. Fraserin rakentamassa kehikossa pohjimmaiset arvot ja päämäärät voivat olla vain joko täysin yhtenevät tai keskenään vastakkaiset. Näin ollen kiista on strateginen vain jos perustavanlaatuisen arvoriitua lisäksi puuttuvat ylipäänsä kaikki tavoitteenasetteluun liittyvät erimielisyydet.

Nähdäkseni Fraser tavoittelee strategisen antihumanismin konstruktion kautta yhtä aikaa kahta ideaalityyppiä: toisaalta tilannetta, jossa erimielisyys koskee käsitystä *yhteiskunnallisista tosiasioista*, toisaalta taas tilannetta, jossa se koskee käsityksiä *erilaisten retoristen keinojen vaikuttavuudesta*. Vaikka strategisen antihumanismin määrittelyssä on piirteitä myös jälkimmäisestä tulkinnasta, puhtaimmin tulkinta Foucault’sta strategisena antihumanistina tässä merkityksessä näkyy Fraserilla artikkelissa *Foucault’s Body Language: A Post-Humanist Political Rhetoric?*, jossa

hän palauttaa koko kiistan hyvin yksioikoisesti kysymykseksi humanististen ja antihumanististen sloganien psykologisesta vakuuttavuudesta ja retorisesta vetoavuudesta. Enemmän heuristista arvoa on kuitenkin mielestäni strategisen antihumanismin konstruktion toisella ulottuvuudella eli tulkinnalla, jonka mukaan strategisen antihumanistin ja humanistin välinen näkemys ero koskee yhteiskunnallisia tosiasioita. Näin Fraser voi nimittäin asettaa tärkeän kysymyksen siitä, millaisten empiiriseen sosiaalitieteelliseen tutkimukseen tukeutuvien sosiologisten teorioiden kanssa foucaultlainen tutkimusote on luontevimmin yhteensovittavissa – mutta jälleen kysymyksen asettamisen tapa on hiukan ongelmallinen Normatiivisen antihumanismin ymmärrettäväksi tekeminen vaatii abstraktin ajatuskokeen: normatiivinen antihumanisti on se, joka ei viihtyisi ”todeksi tullessa” habermaslaisessa kommunikaatioutopiassa. Vastaavasti se strateginen antihumanismi, jota vastaan Fraser argumentoi, määrittyy aivan yhtä kontrafaktuaalisesti: strateginen antihumanisti on se, joka kannattaisi humanistista retoriikkaa *jossakin muussa historiallisessa tilanteessa*. Niinpä strategisen antihumanistin ratkaisevimmaksi tunnusmerkiksi tuleekin se, että hän periaatteessa tunnustaa, että humanistisin käsittein on joskus aiemmin saatu paljon hyvää aikaan. Ratkaisevaa vaikuttaisi olevan se, että hän muodollisesti antaa siunauksensa menneille ihmisoikeustaistelijasukupolville -- ei se, onko hänellä humanistien kanssa miltään osin samanlainen käsitys siitä, mitkä tässä ja nyt ovat keskeisimmät yhteiskunnalliset uhkakuvat ja poliittiset haasteet.

Fraserin muotoilun mukaan puhtaasti strategisen antihumanistin tulee periaatteessa hyväksyä myös sellainen yleinen väite, että keskuksettomuus ja rihmastomaisuus eivät kuulu vallan ominaisuuksiin yleensä, vaan kyse on vain modernin vallan ominaisuuksista. Tämä haastaa Foucault'n jälleen -- mielestäni ongelmallisella tavalla -- osallistumaan keskusteluun ”vallasta yleensä”, toisin sanoen keskusteluun, jonka mielekkyyden foucaultlainen lähestymistapa nimenomaan tahtoo kyseenalaistaa. Postmodernin epistemologian pohjalta ei ole syytä juurikaan painottaa erottelua toisaalta ”yleiseen yhteiskuntateoriaan” (teoriaan mistä tahansa yhteiskunnasta) ja toisaalta empirian kanssa vuorovaikutuksessa olevaan sosiologiseen teoriaan (teoriaan meidän yhteiskunnastamme). Pikemminkin on perusteltua pitää kaikkia korkean tason abstraktioita teoreettisina malleina, joiden soveltamisen rajat väistämättä (ja luojiensa aikomuksista tai suunnitelmista riippumatta) jäävät käytännössä testattavaksi. Silti on kiertämätön tosiasia, että käytettävissämme oleva kieli on rakentunut ”yleisten filosofisten väitteiden” ja ”empiirisesti testattavissa olevien väitteiden” välisen vastakkainasettelun ehdoilla ja niinpä on lähes mahdoton olla käsitevalinnoilla epäsuorasti ”merkittämättä” esittämiään väitteitä jompaan kumpaan kategoriaan kuuluviksi. Foucault'ltä löytyy molempiin suuntiin viittaavia muotoiluja:

repressiohypoteesin kyseenalaistaminen seksuaalisuuden historian ensimmäisessä osassa on *empiirisesti perusteltu yleistävä väite* tiettyä elämänaluetta koskevista valtamekanismeista tietynä ajankohtana, kun taas juridis-diskursiivisen *valtakäsitteen* kyseenalaistaminen viittaa samaan asiaan toisenlaisin painoituksin: se on yleisempi (ajallis-paikallisesti ankkuroimaton) *teoreettinen valinta*. Biovallan käsitteeseen on repressiohypoteesin tapaan sisäänkirjoitettuna sosiologis-historiallinen painotus: sitä käyttämällä asettaa Foucault'n pikemminkin keskustelemaan sosiologisten aikalaisdiagnoosien tekijöiden kanssa siitä, mitä nykyinen valta on kuin filosofien kanssa siitä, mitä ”valta sinänsä” on.

Foucault myös suoraan havainnollistaa sen vallan luonnetta johon tahtoo tarttua juuri asettamalla sen vastakkain oletetun aiemman (keskuksellisen tai enemmän suoraan väkivaltaan perustuvan) hallinnan kanssa. Foucault tunnustaa esimerkiksi marxilaisen käsitteistön arvon aiemmissa historiallisissa konteksteissa ja antaa ymmärtää hylkäävänsä sen ensisijaisesti sen vanhentuneisuuden tähden: hänen mukaansa marxilainen käsitteistö on ”1800-luvun ajattelussa kuin kala vedessä, toisin sanoen se ei pysty hengittämään missään muualla”.

Vaikka kaikki diskurssit sisältävät valtaa, kaikki valta ei toki ole diskursiivista. Se, että mitä tahansa yhteiskuntaa voi tarkastella myös foucaultlaisen valtakäsityksen läpi ja rihmastomaista mikrovaltaa on jossain määrin kaikkialla, ei tarkoita ettei foucaultlainen valta-analyysi ole hedelmällisintä aivan tiettyjen yhteiskuntien kohdalla: länsimaisten demokratioiden, joissa valta kaikkein laajamittaisimmin vaatii jatkuvaa diskursiivista (usein sosiaali- tai lääketieteellistä) legitimaatiota eikä nojautu puhtaaseen väkivaltaan ja näyttävyyteen, vaan hienovaraisesti piilottaa vallankäyttäjät ja tekee pikemminkin näkyviksi vallan kohteet. On perusteltua kysyä, onko tällainen moderni biovalta se, joka meitä tässä ja nyt pahimmin alistaa. Fraser, joka päätyy tulkitsemaan humanistien ja antihumanistien kiistan ytimeltään strategiseksi, väittää, että Foucault ja Habermas vastaavat eri tavoin juuri tähän kysymykseen.

Foucault'n ”keskutteluttamista” myös avoimen historia- ja kontekstisidonnaisia väitteitä esittävän deskriptiivisen yhteiskuntateorian kanssa voi pitää kannatettavana, sillä kysymystä, miten valtaa tulee tässä ja nyt tutkia, ei voi noin vain lähtökohtaisesti irrottaa näistä keskusteluista. Kokonaan toinen kysymys kuitenkin on, kannattaako moderni biovalta tällöin Fraserin tavoin asettaa vastakkain aikaisempien, *esimodernien* vallan muotojen kanssa -- siis sellaisen selkeän keskuksellisen, suoraan väkivaltaan ja näyttävyyteen perustuvan vallankäytön kanssa, joka ei kaipaa legitimaatiokseen mitään humaaneja naamioita. Fraser väittää, että myös esimoderneja vallan

muotoja on edelleen toiminnassa -- ja etenkin globaalisti ajatellen näiden merkitys varmasti onkin suuri. Yhtä lailla modernin biovallan voi kuitenkin nähdä asettuvan vastakkain ajallisesti myöhäisemmän, *postmodernin* tietovaltakoosteen kanssa. Siinä missä Foucault'n kuvaama moderni asiantuntijavalta käyttää hyväkseen ja edellyttää toimiakseen tietynlaista "totuudentahdolle" ja tiedeuskolle perustuvaa kulttuurista mentaliteettia, on esimerkiksi Jean Baudrillard kuvannut sellaista "illuusiotonta" ja läpikaupallistunutta kulttuuria ja yhteiskuntaa, jossa valta perustuu puhtaaseen "viettelyyn", joka ei tarvitse taakseen mitään totuudellisuuden vaikutelmaa. Foucaultlaisen modernin biovallan piilonormalisoivat hallinnoinnin menetelmät reifioivat ja luonnollistavat *status quon* tehden mahdottomaksi nähdä sen kontingenttius ja muutoksen mahdollisuudet. Postmodernilla viettelyn ja simulaation aikakaudella uhkat ovat laadullisesti toisenlaisia: sosiaalinen kudos hajoaa ja pitkäjänteinen toiminta lamautuu, jolloin yleinen näköalattomuus ja nihilismi riittävät pitämään alistetut subjektit alistetussa asemassaan, vaikka näitä ei olisikaan saatu ideologisesti integroitumaan yhteiskuntaan ja vilpittömästi uskomaan järjestelmän rationaalisuuteen, funktionaalisuuteen, väistämättömyyteen tai toivottavuuteen. Mikäli olemme jo siirtyneet tässä mielessä postmoderniin aikakauteen, ei foucaultlaisella, itsestäänselvyys- ja luonnollisuusvaikutelmia purkavalla valtakritiikin muodolla enää välttämättä ole juurikaan emansipatorista voimaa – korkeintaan foucaultlaisen valtakäsitteen ansiona voi tällöin pitää sitä, että se joustavuutensa ansiosta pystyy perinteisempiä valtakäsitteitä paremmin kuvaamaan sellaisenaan tällaista postmodernia yhteiskuntaa.

Strategisen antihumanismin konstruktion arvo on siinä, että se asettaa kysymyksen foucaultlaisen tutkimusotteen mahdollisesta sitoutuneisuudesta aivan tiettyihin deskriptiivisiin, empiiriseen sosiaalitieteelliseen tutkimukseen ankkuroituihin yhteiskuntateorioihin. Kuitenkin Fraserin argumentaatiossa näkyy jälleen hänen lähtökohtanaan olevaan kognitivisoituun ja rationalistiseen toimijuuden malliin sisäänrakennettu taipumus palauttaa kaikki Foucault'n tekstien poliittiset ulottuvuudet yhdeksi "keinoista" ja "päämääristä" koostuvaksi projektiksi. Tällä kertaa tällaisen tulkinnan kohteena ei kuitenkaan ole Foucault'n tuotanto, vaan yksi siihen kuuluva teos, *Tarkkailla ja rangaista*, jota Fraser lukee pelkistäen varsin yksioikoisella tavalla siihen sisältyvät poliittiset ambitiot Foucault'n haluksi "kritisoida nykyaikaista vankilaa". Niinpä Fraser päätyykin selvittämään varsin perusteellisesti sitä väitettään, että myös Habermasia voi käyttää modernin vankilan kaltaisten instituutioiden kritisoimiseen¹²⁶.

¹²⁶ Strategisen ja kommunikatiivisen toiminnan erotteluun nojautuen voidaan Fraserin mukaan ajatella luonteen muuttamiseen tähtäävien rangaistuskäytäntöjen oikeutuksen riippuvan siitä, missä määrin se on rikollisen ohjaamista itselflektion, ts. pyritäänkö

On mielestäni tulkinnallisesti toisarvoista Fraserin tapaan pohtia, mitä Foucault tahtoo sanoa perinteisten rangaistuskäytäntöjen (kidutukset, julkiset teloitukset) ja uuden, humanin, panoptiseen tarkkailuun perustuvan vankilan keskinäisestä siedettävyydestä rangaistuksen kohteen näkökulmasta. Humanisaatio on tapahtunut (ja tietysti mielessä peruuttamaton) tosiasia hyvine ja huonoine puolineen, ja täysin riippumatta siitä, arvioidaanko muutoksen kokonaistase positiiviseksi vai negatiiviseksi, on humanisaatiolla oma hintansa. Juuri tämän hinnan Foucault määrittelee omaksi tutkimuskohteekseen. Itse asiassa artikkelissa *Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions* Fraserin omakin luenta samasta kirjasta vaikuttaa paljon monipuolisemmalta: hän tulkitsee Foucault'n kuvaavan vankilainstituution kautta tietynlaisen hallinnan teknologian ja rationaalisuuden muodon sisäistä logiikkaa – hallinnan teknologian, jota voidaan soveltaa mitä moninaisimpiin institutionaalisiin ympäristöihin ja rationaalisuuden muodon, joka on ominainen koko modernille ajalle. Vaikkei olisikaan mitään syytä epäillä sitä, ettei modernista vankilainstituutiosta myös habermaslaisittain tarkastellen voi löytää useita kritisoitavia kohtia, ei se tarkoita, että habermaslaisella tutkimusotteella pystyttäisiin suorittamaan missään mielessä vastaavia tai korvaavia valtakriittisiä tehtäviä kuin foucaultlaisella käsitteistöllä.

Ehkä tärkein tekijä, joka vähentää Fraserin strategista antihumanismia vastaan suuntaamien argumenttien vakuuttavuutta, on se, että vaikka Foucault'n valtaa koskevat väitteet ovat metodologisia ohjeita siitä, miten valtaa tulisi tutkia ja analysoida, Fraser tulkitsee ne yleisiksi väitteiksi ottamatta tätä kontekstia mitenkään huomioon. Foucault'n keskittymisestä vallan moderneihin, hienovaraisiin muotoihin ja hänen vaitonaisuudestaan suhteessa esimoderneihin karkeampiin vallan rakenteisiin Fraser päätyy päättelemään, että jollei Foucault yksinkertaisesti pidä esimodernia valtaa ongelmattomana ja hyväksyttävänä (ts. näe normatiivisen antihumanismin hengessä sosiaalisia hierarkioita myönteisenä vastavoimana tarkkailun ja valvonnan ”sisäistymiselle” ja ”yksilöllistymiselle”), niin sitten Foucault'n täytyy olettaa, että valta (vähintään moderneissa länsimaisissa yhteiskunnissa) on organisoitunut yksinomaisesti panoptisen biovallan toimintalogiikan mukaisesti ja esimodernit vallan muodot ovat täysin kadonneet.

”Jopa utilitaristinen humanisti voi väittää, että kaikkine ongelmineenkin yhteiskunta, jota *Tarkkailla ja rangaista* kuvaa, on parempi kuin yksipuoluediktatuuri, junta tai imaami, ja että toisin kuin Foucault väittää, uudistettu vankila on parempi kuin vankileiri, kidutusselli, kuolemanleiri tai seksiorjabordelli; ja että tässä maailmassa, joka on todellinen maailma humanismi kykenee yhä omalta osaltaan jakamaan kriittisiä, emansipatorisia iskujaan,” kirjoittaa Fraser. Mutta täytyykö

aitoon dialogiin vai onko kyse mekaanisesta ehdollistamisesta ja manipulaatiosta.

Foucault'n olettaa epäsuorasti kieltävän sen kummemmin esimodernien alistuksen ja hallinnan muotojen olemassaoloa kuin niiden tuomittavuuttakaan? Ottaen huomioon, että Foucault on suoraan kiistänyt kieltävänsä repressiivisen vallan olemassaolon,¹²⁷ tuntuisi mielekkäämmältä olettaa, että Foucault'n metodologisia linjauksia selittää pikemminkin tietty käsitys siitä, mikä on tiedeinstituutiosta käsin esitettävän valtakritiikin omin alue. Toisin kuin moderni valta, eivät esimodernit (eivätkä kovin pitkälle postmodernitkaan) vallan muodot tukeudu sen kummemmin ihmistieteellisen tutkimustiedon auktoriteettiin kuin akateemisen moraalifilosofian teorioihinkaan -- ja voisi väittää, että kriittisen ihmistieteen luontevin tehtäväalue olisi purkaa juuri niitä yhteiskunnallisen vallankäytön muotoja ja niitä alistusrakenteita, joiden ylläpitämiseen tiede itse instituutiona on perinteisesti osallistunut. Voi myös kysyä, tarvitaanko esimodernien vallan muotojen tunnistamisessa vallaksi ja niiden vastustamisessa minkäänlaisten tieteellisten valta-analyysien apua. Siirtyminen arvokeskustelusta vaarakeskusteluun ei siis yksin riitä, vaan on lisäksi voitava tehdä selkeä erottelu valtakriittisen ihmistieteen tehtävien ja muun valtakritiikin tehtävien välille. Ollakseen perustellusti eri mieltä siitä, millaisia käsitteitä tieteellisen valta-analyysin välineiksi tarvitaan, foucaultlaisten ja antifoucaultlaisten ei tarvitse olla eri mieltä siitä, mitkä tässä ja nyt ovat suurimmat yhteiskunnalliset uhkakuvat. Yhtä hyvin taustalla oleva erimielisyys saattaa liittyä enemmänkin siihen, millaisia vaaroja vastaan taistelemiseen kriittinen sosiaalitieteellisen tutkimuksen nähdään soveltuvan.

¹²⁷ Hän korostaa väittävänsä vain, ettei valtaa *a priori* tulisi pitää repressiivisenä. (Foucault 1988d, 102; Foucault 1988b, 39)

7. Barrettin Foucault-kritiikit

7.1. Barrettin lähtökohdista

Esittelen tässä pääluvussa brittiläisen sosiologin Michèle Barrettin Foucault-tulkinnan. Barrettin Foucault'hon kohdistama kritiikki on mielestäni sävyltään melko rakentavaa verrattuna Fraserin kritiikkiin, joka keskittyy osoittamaan foucaultlaisen paradigman sisäisiä ristiriitoja ja sen itsensä kumoavuutta ja jonka pyrkimyksenä näin ollen vaikuttaisi olevan pikemminkin osoittaa foucaultlaisen käsitteistö kaikin puolin käyttökelvottomaksi kuin kartoittaa sen soveltamisen rajoja ja paljastaa sen implisiittiset taustaoletukset. Barrettia onkin luettu Foucault'n puolustajana, joka tahtoo korvata marxilaisen ideologian käsitteen foucaultlaisella diskurssilla. Kontrastoidessaan foucaultlaisen jälkistrukturalismin marxilaiseen perinteeseen Barrett arvioikin sen olevan monin tavoin marxilaisuutta parempi kriittisen ihmistieteen tekemisen viitekehys. Silti olisi väärin lukea Barrettia yksioikoisesti "foucaultlaisena"¹, sillä hän nostaa esiin joitakin hyvinkin perustavia kriittisiä huomioita. Siltä osin kuin Barrett kritisoi Foucault'ta hän tekee sen suhteuttamalla tämän diskurssikeskeistä lähestymistapaa psykoanalyysiin ja hermeneutiikkaan, joista hän näkee Foucault'n ottavan liian dogmaattisesti etäisyyttä.

Kuten Fraser myös Barrett nimeää foucaultlaisen teoreettisen lähestymistavan ongelmallisena pitämänsä piirteet Foucault'n *antihumanismiksi* -- mutta he paikantavat tällaisen tiukan antihumanismin ongelmallisuuden eri kohtiin. Fraserista poiketen Barrett ei perää diskursiivisten muodostelmien kuvailemisen rinnalle näiden arvottamista, vaan hänelle tutkimuskohteensa diskursiivisiksi käytännöiksi rajaavan foucaultlaisen metodin ydinongelma on sen kyvyttömyys mitenkään tarttua subjektuuteen: kielellistymättömään kokemukseen, tunteisiin ja tuntemuksiin näiden diskursiivisten käytäntöjen "takana".

Barrett jäsentää kirjansa *The Politics of Truth: From Marx to Foucault* Foucault'ta käsittelevät luvut lähtien liikkeelle siitä kysymyksestä, mitkä olivat Foucault'n

¹ Tämän tulkinnan kirjastaan hän kiistää itsekin myöhemmin (Barrett 1999, 10).

motiivit vanhojen kritiikkikäsitteistöjen -- ja erityisesti marxilaiselle perinteelle tärkeän ideologian käsitteen -- hylkäämiselle. Tämä on tavallaan sama kysymys kuin se, joka jäsentää Fraserin artikkelia ”*Michel Foucault: A ‘Young Conservative’?*”. Barrett ei kuitenkaan Fraserin tapaan ryhdy jaottelemaan näitä syitä joidenkin annettuina ottamiensa käsitteellisten erotteluiden mukaisesti (filosofia—politiikka, arvot--retoriikka), vaan lähtee selvemmin liikkeelle Foucault’n omista asioita koskevista muotoiluista.

Barrett viittaa Foucault’n luettelemaan kolmeen syyhyn, joiden vuoksi ideologian käsite on ongelmallinen: ensinnäkin ideologian käsite näyttäytyy vastakkaisena jollekin, mikä ei ole ideologiaa (tieteelle tai totuudelle) ja siis edellyttää näiden välisen vastakkainasettelun, toisekseen se on kiinni humanistisessa subjektikäsitteessä ja kolmanneksen deterministisessä perustan ja päällysrakenteen välisessä jaottelussa, jonka mukaan ideologia on toissijainen suhteessa materiaaliseen perustaan.² Barrett, joka pitää Foucault’n ideologian käsitteeseen kohdistamaa kritiikkiä periaatteessa täysin oikein suunnattuna, osoittaa kirjansa alkupuolella, että juuri nämä kolme aihepiiriä olivat muodostuneet keskeisiksi ongelmiksi marxilaisen keskustelun sisällä jo paljon aiemmin. Barrett lähtee arvioimaan Foucault’n omaa positiota yksitellen niissä asioissa, joissa tämä ideologiakritiikin käsitteistöön nojaavaa paradigmaa kritisoi.

7.2. Materialismista

Barrett toteaa, että Foucault hylkää marxilaisuudelle tyypillisen perusta–päällysrakenne-malliin perustuvan taloudellisen determinismin. Tämä on hänenkin mielestään monin tavoin perusteltua -- mutta millaisen tavan ajatella materiaalisen ja diskursiivisen välisiä suhteita Foucault sitten tarjoaa tilalle? Barrett tahtoo puolustaa Foucault’ta mahdollisia idealismisyytöksiä vastaan korostamalla sitä täysin yksiselitteistä (*unequivocal*) erottelua, jonka Foucault tekee diskurssin ja ei-diskursiivisten³ sosiaalisten käytäntöjen välille: Foucault ei suinkaan kiellä ei-

² Barrett 1991,123, ks. myös Foucault 1980, 118

³ Barrett käyttää rinnakkain (ja nähdäkseni suunnilleen samassa merkityksessä) käsitteitä *non-discursive*, *extra-discursive* ja *pre-discursive* (esidiskursiivinen, diskurssia edeltävä)

diskursiivisen todellisuuden olemassaoloa, vaan tahtoo omien sanojensa mukaan vain kyseenalaistaa ”yhden syyn määräämättömäksi laajenevan etuoikeusaseman” tehdäkseen näkyväksi ”korrelaatioiden monimuotoisen sikermän”.⁴

Barretin tulkinnan mukaan Foucault haluaakin suuressa osassa tuotantoaan tarkastella juuri diskursiivisten ja ei-diskursiivisten historiallisten muutosten välisiä riippuvuuksia. Perinpohjaisesti uudenlainen marxilaiseen perinteeseen verrattuna on vain se tapa, jolla Foucault arvottaa diskursiivista ja ei-diskursiivista suhteessa toisiinsa. Foucault tahtoo siirtää huomion pois sanojen takaisista ”asioista”, ”referentistä” ja ”todellisuuden mykästä olemassaolosta”, ts. haastaa sen materialistisen ajattelutavan, jonka mukaan vain ei-diskursiivisella on arvoa. Foucault ei määrittelekään tarkastelemaan kohteita viittaamalla mihinkään niiden ulkopuoliseen perustaan, vaan liittämällä ne siihen sääntöjen kokonaisuuteen, joka mahdollistaa niiden muodostumisen diskurssin objekteiksi ja siten konstituoi niiden historiallisen ilmestymisen ehdot.⁵

Barrett väittää myös, että Foucault'n irtautuminen materiaalisen ensisijaisuuden ajatuksesta ja historiallisen alkuperän etsimisen pyrkimyksestä ovat yhteydessä toisiinsa. Alkuperän etsimisen Foucault yhdistää sellaiseen historian tutkimukseen, jota hän kutsuu totaaliseksi tai totalisoivaksi historiaksi. Tämä totaalinen tai totalisoiva historiankirjoitus on teleologista ja metafyyssistä, se kokoaa kaikki ilmiöt yhteen ainoaan keskukseen ja etsii yhteiskunnallista kehitystä määrääviä pohjimmaisista lakeista ja perusperiaatteista. Barrett viittaa tässä yhteydessä Foucault'n esseeseen *Nietzsche, genealogia, historia*⁶, jossa Foucault Nietzscheä omaksumaansa genealogian käsitteen kautta hahmottelee sellaista historiankirjoitusta, jossa ideaalisen alkuperän sijaan huomio käännettäisiin konkreettiseen, erityiseen ja epäjatkuvaan, sellaista historiankirjoitusta, jossa voitaisiin jäljittää enemmänkin eroja kuin samuutta tai kaltaisuutta ja korvata yksi alku useilla aluilla. Foucault tahtoo myös kiinnittää huomiota sattuman (*hazard, chance*) osuuteen historiassa.⁷

⁴ Barrett 1991, 130.

⁵ emt., 129-131

⁶ Essee on suomennettu teoksessa Foucault 1998b.

⁷ Barrett 1991, 138

Barrettin tulkinnasta saa helposti vaikutelman, että talouskeskeinen historiallinen materialismi olisi Foucault'n kannalta ongelmallinen täysin samoista syistä kuin muutkin (vähemmän materialistiset) yhden ainoan alkusyyntä ajatukseen nojautuvat ja liian "totalisoivat" historianfilosofiat. Barrettiin tulkinnan mukaan Foucault ei sinänsä kyseenalaista tarvetta tehdä käsitteellinen ero "diskursiivisen" ja "ei-diskursiivisen" välille – kuten ei myöskään ihmistieteiden suuntautumista nimenomaan ilmiöiden selittämiseen. Sen sijaan Barrett tulkitsee Foucault'n kritisoivan diskursiivisen ja (lähinnä materiaaliseksi ymmärretyn) ei-diskursiivisen välisiä suhteita selittävien perinteisten mallien hierarkkista yksisuuntaisuutta ja yksioikaisuutta. Tämäkin on silti Barrettin mielestä marxilaiseen perinteeseen suhteutettuna radikaali askel: "Suhteessa määräytymisen problematiikkaan hänen positionsa on yksiselitteisen haastava. Hän siirtää sivuun yhteiskunnalliset rakenteet -- yhteiskuntaluokan ja valtion -- joille deterministinen malli on rakennettu, riistäen niiltä toimijuuden voiman ja väittäen, että tuotanto ja työ kulkevat käsi kädessä politiikan ja alistuksen kanssa. Niinpä voisi sanoa, että Foucault työskentelee marxilaisen määräytymisproblematiikan ulkopuolella ennemminkin kuin vain pyrkii sisältäpäin korjaamaan sen monimuotoisen kausaalisuuden malliksi."⁸

7.3 Epistemologiaa vai epistemologian genealogiaa?

Barrett on sitä mieltä, että suhteessa marxilaisen paradigman sisällä esiin nousseisiin totuutta ja tieteellisen tiedon luonnetta koskeviin kysymyksenasetteluihin Foucault edustaa "ääripositiota"; niin kaukana hän on siitä varmuudesta, jonka varassa nämä pohdinnat ovat levänneet.

Barrettin mukaan Foucault tavallaan pyrkii asettumaan kaikkien epistemologisten kysymyksenasetteluiden ulkopuolelle: hän ei kiistä tieteellisen tai absoluuttisen totuuden olemassaoloa, vaan ainoastaan tuo esiin kiinnostuksensa niihin prosesseihin, joilla totuudellisuuden vaikutelma turvataan -- mikä on eri asia. Foucault ei niinkään ole kiinnostunut kysymyksestä, onko kaikki (ihmistieteellinen) tieto paikantunutta ja suhteellista ja jos on, niin mitä tästä seuraa, vaan pitää Barrettin tulkinnan mukaan

⁸ emt.,138

perustavampana teemana sen seikan esiintuomista, että myös itse ”halu tietää” on historiallisesti konstituoitunut. Foucault’n mukaan totuuden ajatus syntyi kreikkalaisessa esiplatonisessa ajattelussa ja se on vain yksi mahdollisista diskurssin säätelemisen ja diskurssista ulos sulkemisen periaatteista. Kuitenkin koko läntinen eetos perustuu Foucault’n mukaan juuri totuudentahdon vahvistamiselle ja uusintamiselle, missä tieteeseen ja koulutukseen liittyvät instituutiot ovat keskeisessä asemassa. Yhtenä kuvaavana modernina esimerkkinä tästä totuudentahdon voittokulusta Foucault on esittänyt sen, että lainopillinen diskurssi on enenevästi luopumassa oikeudenmukaisuusteoriasta ja siirtynyt nojaamaan sosiologisen ja lääketieteellisen tiedon ulkoapäin takaamiin totuuksiin: enää edes oikeuskäytäntöjä ei voi oikeuttaa muuten kuin totuuden diskurssilla.⁹

Barrett siteeraa Foucault’n esittämiä kysymyksiä totuudentahdosta: ”Miksi itse asiassa olemme niin kiintyneet totuuteen? Miksi totuus mieluummin kuin valheita? Miksi totuus mieluummin kuin myytti? Miksi totuus mieluummin kuin illuusio? Sen sijaan, että yrittäisimme saada selville, mikä on totuus vastakohtana harhaluulolle, saattaisi olla kiinnostavaa ottaa esiin Nietzschen asettama ongelma: miten ihmeessä meidän yhteiskunnissamme ’totuudelle’ on annettu tämä arvo ja siten asetettu meidät täysin sen orjuuteen?”¹⁰

Tällaisen ”äärikannan” edustajaksi tulkitsemalleen Foucault’lle Barrett huomauttaa, että voisi kysyä, mikä sitten olisi parempi tapa järjestää diskurssin, vallan ja totuuden välisiä suhteita kuin tämä totuudentahto, jota kohtaan Foucault on niin kriittinen -- tuskin ainakaan modernia totuudentahtoa historiallisesti edeltäneet diskurssin säätelyn mekanismit? Tämä jää kuitenkin vain ohimennen esitetyksi huomioksi; kovin vakavissaan Barrett ei yritä palauttaa Foucault’n näkemystä totuudesta siihen, että Foucault oletetusti tahtois normatiivisesti tuomita ”läntisen eetoksen” perustana olevan totuudentahdon ja kuvittelisi sen ulkopuolelle asettumisen olevan mahdollista meille, jotka modernin länsimaisen kulttuurin kasvatteina kerran olemme tähän totuudentahtoon kasvaneet. Barrettin mukaan on huomattava, että Foucault myös luo ”omaa tietoteoriaansa”, ja on sitä paitsi havaittavissa selvä jännite Foucault’n epistemologiaa koskevien poleemisten yleisten väittämien ja hänen spesifimpien

⁹ emt., 142-143

¹⁰ emt., 143

esseidensä ja historiallisten tutkimustensa sisältämien ilmeisten epistemologisten väitteiden välillä.¹¹ Foucault'n väitteet epistemologiasta ja totuudesta ovat itsessään uusia totuuksia ja hänen vaihtoehtoiset historiansa hulluudesta, rikollisuudesta ja seksuaalisuudesta selvästi väittävät esittävänsä ”parempaa” historiallista tietoa kohteistaan. Barrett ilmoittaa olevansa samaa mieltä Richard Rortyn kanssa siitä, että Foucault yhtä aikaa sekä tekee epistemologian genealogiaa (ts. osoittaa, miten tämä ”genre” syntyi) että esittää itse epistemologisia väitteitä.¹²

Barrett ei varsinaisesti syytä Foucault'ta ristiriitaisuudesta -- hän ainoastaan kiinnittää huomiota tähän Foucault'n sisäiseen kaksijakoisuuteen. Hän yhdistää tämän jännitteisyyden Foucault'n jälkistrukturalismille ominaiseen itsetietoiseen kirjoitustyyliin (*textuality, writerliness*) ja Foucault'n ilmaisemaan ylenkatseeseen perinteisen akateemisen kirjoittamisen suvereenia ”minää” kohtaan; Foucault vastusti tiukkaa sisäisen johdonmukaisuuden vaatimusta ja vaati oikeutta ”muuttaa mieltään”, minkä Barrett rinnastaa barthesilaiseen tekijän kuoleman ajatukseen.¹³

Barrett tahtoo ennen kaikkea tehdä selväksi, etteivät minkäänlaiset syytökset relativismista ole hänen mielestään hedelmällisiä. Relativismisyytöksiä käytetään liian usein pelkinä epämääräisinä leimakirveinä: ”Kuten Richard Rorty huomauttaa, kukaan ei pidä itseään relativistina, vaan kuten ideologiakin relativismi on jotakin, mistä muut ihmiset kärsivät.”¹⁴ Kuitenkin Barrett vaikuttaisi pitävän relativismia myös jollakin tavalla täysin aitona vaarana; näkeehän hän tarpeelliseksi puolustaa Foucault'ta näitä relativismisyytöksiä vastaan. Barrett pyrkiikin pelastamaan Foucault'n relativismisyytöksiltä selittämällä pois ja mitätöimällä Foucault'n epistemologisesti ”äärimmäisiä” kantoja edustavia lausumia: Barrett yhdistää ne Foucault'n kirjoitustyylin retorisuuteen ja epäkirjaimellisuuteen tulkiten ne ”hedelmällisellä tavalla provokatiivisiksi”, vaikkakin ”rationaalisesta näkökulmasta tuskastuttaviksi”.¹⁵

¹¹ emt., 141-142

¹² emt., 145

¹³ Barrett 1991, 144

¹⁴ Barrett 1991, 162

¹⁵ emt., 143

7.4. Kysymys subjektista

Barretin mielestä Foucault'n perintö on ongelmallisimmillaan silloin kun tulisi puhua subjektista, minästä, toimijuudesta ja koetusta identiteetistä. Näitä ei tosin ole onnistuttu tyydyttävästi teoretisoimaan marxilaisessakaan viitekehyksessä, joten Barrett huomauttaa, että näissä subjektiviteetin käsittelyä ja oikeaa subjektikäsitystä koskevissa pohdinnossa foucaultlaisen käsitteistön ilmeiset puutteet eivät vastaavasti mitenkään lisää marxilaisen ideologiateorian houkuttelevuutta.

Foucault'lle subjekti on sosiaalisesti ja kulttuurisesti rakentunut, ei annettu. Foucault on paitsi itse irtautunut kartesiolaisesta subjektikäsitteestä myös kiinnittänyt hyvin laaja-alaisesti huomiota niihin diskursiivisiin ja yhteiskunnallisiin käytäntöihin, jotka yksilösubjektin konstituovat. Erityisesti tämä subjektin alistaisuus sen konstituoville käytännöille näkyy *The Archaeology of Knowledge* metodologisissa ohjeissa: diskurssia säätelevät mekanismit tulee määrittellä vetoamatta sen kummemmin transsendentaaliseen subjektiin kuin myöskään psykologiseen subjektiviteettiin.¹⁶

Barrettkin kyllä kiinnittää -- totunnaiseen tapaan -- huomiota ”subjektin paluuseen” Foucault'n myöhäistuotannossa, mutta näkee tämän tuotannossa myös jatkuvuuksia ja yhtenäisyyttä.¹⁷ Foucault'n päähuomio on joka tapauksessa humanistisen diskurssin edellyttämän suvereenin subjektin kritiikissä ja ihmislunnon, ihmisen ja yksilön käsitteiden dekonstruktiossa. Barrett kiinnittää huomiota siihen, että Foucault vaikuttaisi etsivän kaikkialta -- jopa esimerkiksi huumeiden vastaisista diskursseista -- ”epäsuoraa normaalin, rationaalisen, tunnollisen ja hyvin sopeutuneen yksilön ylistystä”¹⁸ ja tahtoo osoittaa tapoja, joilla ”normaali” yksilö konstituoituu ”toisten” (kuten hullujen ja rikollisten) ulossulkemisen kautta.

Myönteisenä Foucault'n subjektinäkemyksessä Barrett pitää sitä, että se mahdollistaa yhteiskuntaluokalle subjektituden teoretisoinnissa annetun merkityksen uudelleenarvioinnin, mikä on tehnyt siitä kiinnostavan erityisesti feministiseltä kannalta. Koska Foucault on kehittänyt teoriansa nimenomaan kritiikkinä luokka- ja

¹⁶ emt., 146-147

¹⁷ emt., 147-149

¹⁸ Barrett 1991, 148

talouskeskeiselle marxismille eri muodoissaan -- tietoisena siitä, että tiettyjä valtamekanismeja on ollut marxilaisessa viitekehyksessä vaikea käsitellä -- hän on Barretin tulkinnan mukaan onnistunut laajentamaan valta-analyysiä monille uusille alueille. Mutta vaikka valtakriittisen ihmistieteen tutkimien aihepiirien ja siis politisoitavissa olevan ala onkin laajentunut ja vaikka foucaultlaisista käsitteistä on lisäksi ollut apua paitsi marxilaisen myös esim. feministisen tutkimuksen sisäisessä itsekritiikissä,¹⁹ on foucaultlaisilla ja marxilaisilla viitekehyksillä subjektin käsittelyn osalta eräitä selviä yhteisiä puutteita. Barrett tuo esiin kaksi teemaa: kysymyksen tutkijan refleksiivisistä ”itsensäpaikantamisesta” ihmistieteelliseen tutkimukseen kuuluvana käytäntönä sekä tunteiden ja kokemusten roolin ihmistieteellisen tutkimuksen kohteina.

7.4.1. Foucault’n hermeneutiikkakielteisyys: tutkijan paikantuneisuudesta.

Kuten moni muukin Foucault’n kriitikko, Barrett kiinnittää huomiota siihen, että Foucault ei pyri eksplisiittisesti paikantamaan itseään, ts. hän ei pohdi sitä, mistä käsin tutkijana puhuu ja mitä rajoja hänen oma materiaallinen ja ideologinen todellisuutensa hänen tutkimukselleen asettaa. Tämä on Barretin mukaan yksi ilmeinen seuraus siitä, että Foucault’n epistemologisissa lähtökohdissa on kappaleessa 7.3 käsitellyn kaltaisia ristiriitoja. Loppujen lopuksi Foucault erehtyy pitämään neutraalina sitä positiota, josta hän -- pääasiassa historioitsijana -- puhuu²⁰.

Barrett viittaa ”hermeneuttisen tradition viimeaikaiseen arvonnousuun yhteiskuntateoriassa” pitäen sitä myönteisenä ilmiönä. Foucault ei kuitenkaan ole yrittänyt kehittää selkeää, itsestään tietoisista tulkinnallista asennetta. Barrett pitää Jürgen Habermasin Foucault’hon kohdistamia syytöksiä ”presentismistä” aiheellisina: ”Vaikka hermeneutiikan puute on tietenkin Foucault’lle subjektiivisen vinouman välttämisen strategia, se johtaa Habermasin mukaan subjektivismiin pahimpiin kohtuuttomuuksiin”²¹.

¹⁹ Standarditulkinnan mukaan tämä tarkoittaa sitä, että Foucault on tarjonnut välineitä feminismiin nimissä tapahtuneen naisen kategorian ”essentialisoinnin” ja ”universaloinnin” kritiikkiin.

²⁰ Barrett 1991, 151

²¹ emt., 163-164

Oletetusti abstraktin paikantumattomasta positiosta kirjoittaessaan Foucault tulee Barretin mukaan vain uusintaneeksi androsentristä universalismia. Esimerkkinä tästä Barrett viittaa Foucault'n esittämiin mielipiteisiin raiskauksen rikosoikeudellisesta asemasta²², jotka (aivan kuten useat muutkin Foucault'n seksuaalipolitiikkaan ja -lainsäädäntöön liittyvät kannanotot) ovat Barretin mielestä ”oudon naiiveja”: Foucault ilmaisi näkemyksensä yksinkertaistavasti ja asettamatta kyseenalaiseksi sitä positiota, josta hän puhui -- miehenä. Sukupuolen lisäksi Foucault'n valheellinen universalismi näkyy tämän eurosentrisyydessä. “Hän ei vaikuta olevan tietoinen siitä, miten pitkälle diskurssin ja kurin (*discipline*) ideat ovat nimenomaan eurooppalaisia”, siteeraa Barrett Edward Saidia.²³

7.4.2. Foucault'n psykoanalyysikielisyys: tunteista

Paitsi tutkija itse paikantuneena subjektina jää subjektin dekonstruktioon keskittyneeltä Foucault'lta Barretin mielestä käsittelemättä muutakin: foucaultlaisessa lähestymistavassa ei ole tilaa subjektien tunteille, tuntemuksille ja sisäisille kokemuksille ihmistieteen tutkimuskohteina. Barrett viittaa Mark Posterin esittämiin huomioihin siitä, että Foucault puhuu *Seksuaalisuuden historiassa* perheestä keskittyen puhtaasti ”perheenulkoisten” diskurssien toimintaan ja sivuuttaa täysin perheen sisäisen konstituution, sen jäsenten keskinäisen emotionaalisen vuorovaikutuksen. Tämä tunteiden²⁴ käsittelemisen puute on seurausta Foucault'n vastenmielisyydestä yleisesti psykologista selitystasoa kohtaan -- ja aivan erityisesti psykoanalyysia kohtaan. Barretin mukaan monet nykyajan jälkistrukturalistiset antihumanistit²⁵ “kärsivät tästä samasta syndroomasta”, mikä on johtanut siihen, että tässä uudessa diskurssissa ruumis on merkillisen ”aivokeskeinen” (*cerebral*) ja ”luurankomainen” (*skeletal*).²⁶

²² Foucault on esittänyt näkemyksen, jonka mukaan raiskausta tulisi käsitellä vain väkivaltarikoksena, ei erityisenä seksuaalirikoksena.

²³ Barrett 1991, 151-152

²⁴ Barrett käyttää sanoja *affect*, *feeling* ja *emotion*, jotka olen (tietämättömänä kunkin vakiintuneista täsmällisemmistä suomenkielisistä vastineista) kääntänyt ”tunteiksi”.

²⁵ Paitsi että Barrett rinnastaa Foucault'n position useaan otteeseen Althusserin teoreettiseen antihumanismiin, hän vertaa tätä myös muihin jälkistrukturalisteihin kuten Derridaan, joita myös pitää samassa mielessä ”antihumanisteina”. Ks. esim. Barrett 1991, 165 ja Barrett 1999, 6.

²⁶ emt., 152

Tätä tunteita ja subjektiutta koskevaa vaitonaisuutta Barrett pitää osana yleisempää toimijoiden -- niin yksilö- kuin kollektiivitoimijoidenkin -- poissaoloa Foucault'n valta-analyyseissa. Foucault'n analyyseissahan ei esiinny aktiivisia subjekteja: yksilöillä ei ole vapautta määrätä kohtaloitaan eikä heitä esitetä itsereflektiivisinä olentoina, joiden tietoisuus historiasta vaikuttaisi heidän nykyisyyteensä. Foucault'n historiakuvauksissa ei esiinny toimijoita, joilla valta olisi hallussaan tai jotka keksisivät tai suunnittelisivat historian suuret muutokset.

Myös Barrett näkee sinänsä tarpeellisenä pystyä puhumaan vallan ”strategioista”, ”ohjelmista” ja ”teknologioista” ilman viittauksia subjekteihin, joilla tämä valta oletetusti on hallussaan, sillä on helppo keksiä esimerkkejä sellaisista yhteiskunnallisista ilmiöistä, joissa on tietty systemaattisuus ilman selkeitä motiiveita tai logiikkaa, ja on olemassa sellaisia yhteiskunnallisia muutoksia, joita on vaikea selittää systemaattisella tavalla palauttamalla ne esimerkiksi yksilöiden rationaaliin valintoihin, mutta joilla itsessään on tietty voima ja sisäinen koherenssi.²⁷ Kuitenkin se, mikä Barrettia foucaultlaisessa ajattelukehyksessä eniten epäilyttää, on juuri kysymys subjektista. Barrettin mukaan mekaanisen antihumanismin tilalle tarvittaisiin adekvaatimpi kuvaus toimijuudesta ja subjektiivisesta motivaatiosta. Poliittista toimijuutta ei voi ymmärtää ilman että meillä on kieli, jolla voimme puhua *toiminnan motivaatiosta* -- ja myös muista kuin tämän motivaation tietoisista ja tahdonalaisista puolista. Antihumanismi hyvin vahvoissa muodoissaan tekee mahdottomaksi käsitellä kokonaisia tunteiden, aistillisuuden ja koetun identiteetin alueita sekä taiteen ja uskonnon kysymyksiä. Niinpä käytämme sellaista teoreettista retoriikkaa, jolla ei ole paljonkaan tekemistä sen kanssa, miten vietämme aikaamme ja elämme elämäämme.²⁸

8. Tulkintaa ja arviointia

Näkisin, että Michèle Barrettin Foucault-tulkinta jakautuu kahteen, tekstissä toisiinsa limittyvään, mutta silti temaattisesti selkeästi toisistaan erottuvaan osaan: toisaalta

²⁷ emt., 153-154

²⁸ emt., 161,165. Tätä Foucault'n ”tunnelatetta” (*emotional flamess*) Barrett käsittelee myös esseessään ”Virginia Woolf meets Michel Foucault”, ks. Barrett 1999, 192-204.

siihen, jossa Barrett asettaa foucaultlaisen tutkimusotteen vastakkain rakennekeskeisen²⁹ marxismin kanssa, ja toisaalta siihen, jossa hän asettaa foucaultlaisen tutkimusotteen vastakkain psykoanalyysin ja hermeneutiikan kanssa. Barrettin tulkinnasta tekee mielestäni hedelmällisen erityisesti se selkeys, jolla hän pitää nämä kaksi keskustelua erillään toisistaan. Vaikka Barrett edellisen osalta (ts. käsitellessään epistemologiaa ja Foucault'n suhdetta materialismiin) pysyykin Foucault-tulkinnassaan mielestäni hyvin tyypilliseen tapaan moderni--postmoderni-tulkintaparadigman sisällä, hän irrottautuu siitä käsitellessään Foucault'n suhdetta subjektiin. Barrett ei yritä ainakaan lähtökohtaisesti käsitteellistää Foucault'n hyvin vahvaa epäluuloisuutta toimijuuden ja koetun subjektuuden käsittelyä kohtaan vain yhdeksi "postmodernin" dekonstruktivisuuden ilmentymäksi. Sen sijaan hän tekee näkyväksi Foucault'n antihumanismin yhteydet niiden varhaisempien teoreetikkojen ajatteluun, jotka ovat asettuneet modernin ihmistieteen rakenne--toimija -akselilla selkeästi "rakennepuolelle" ja siten sivuuttaneet sekä yhteisö- että yksilösubjektit turhina postulaatteina. Tiivistäen: suhteutettuna luvussa 4.2. esittämäni erotteluun Barrettin voisi sanoa onnistuvan käsittelemään Foucault'n *antihumanismia* käsitteellistämättä sitä vain osaksi hänen *postmodernismiaan*.

Barrett tekee selväksi, että rakennekeskeinen marxilaisuus ei ole se positio, josta käsin hän tahtoo Foucault'ta kritisoida, vaan hän päinvastoin näkee näiden lähestymistapojen pahimpien teoreettisten rajoitteiden ja ongelmakohtien olevan keskenään yhtenevät. Foucaultlaisuus on Barrettin tulkinnan mukaan monin tavoin vain loogista jatkoa marxilaisen paradigman sisäiselle itsekritiikille. Barrett myös korostaa Foucault'n tarjoaman käsitteellisen kehikon laajuutta ja kattavuutta sekä sitä, että tämän valtakäsityksellä kaiken kaikkiaan on perinpohjaisesti politisoiva pikemminkin kuin negatiivinen tai konservatiivinen vaikutus: "Sen lisäksi, että hän esittää Laclau'n ja Mouffén 'postmarxismille' rinnakkaisia argumentteja, Foucault on tehnyt omia provokatiivisia ja valaisevia valta-analyysejaan juuri niillä alueilla, joilla marxilaisuus on ollut niin heikko".³⁰

²⁹ Viitataan tällä niihin antihumanistisiin marxilaisen teorian muotoihin, jotka nojautuvat selvemmin objektiivisen tieteellisyyden ideaan ja tietoon historian lainalaisuuksista kuin minkäänlaiseen ajatukseen luokkatietoisuudesta ja vallankumouksen subjektista -- tai oletukseen kapitalismin aiheuttamasta "vieraantumisesta" suhteessa aitoon ihmisluontoon. Näiden marxilaisuuden muotojen erosta suhteessa esim. althusserlaiseen antihumanismiin ks. esim. Smart 1983, 14-22

³⁰ emt., 155, 160-163, ks myös Barrett 1999, 12.

Olen Barrettin kanssa yhtä mieltä siitä, että kaikkein perustelluimmin Foucault'ta voi kritisoida juuri psykoanalyysin ja hermeneutiikan näkökulmasta. Esimerkiksi nykyisen feministisen tutkimuksen sisäisen keskustelun kannalta suhtautuminen subjektuuden ja kokemuksen käsittelyyn on varsin keskeinen kysymys, kun taas suhtautuminen totuuden ja materiaalisen todellisuuden käsitteisiin on useimmilla feministisillä tutkijoilla joka tapauksessa pääpiirteissään "foucaultlainen".

Barrett kääntää huomion Foucault'n käsitteistöstä puuttuvaan *kokevaan* ja *tuntevaan* subjektuun, vaatimatta kuitenkaan takaisin modernin humanismin autonomista, *tahtovaa* ja *toimivaa* "yksilöä". Lisäksi hän myös nostaa esiin tutkijan itsepaikantamisen vaatimusta koskevan kysymyksen, joka on ollut erityisesti feministisen tutkimuksen nykykeskusteluissa paljon esillä -- onpa tämä itsepositiointi sitten ymmärretty jonkinlaiseksi tutkimustekstiin liitettäväksi esipuheenomaiseksi maneeriksi tai laajennettu se vaatimukseksi tutkijan "minän" jatkuvasta eksplisiittisestä läsnäolosta tutkimustekstissä.

Näitä teemoja ja Barrettin Foucault-tulkinnan ansioita ja puutteita niiden osalta siirryn tarkastelemaan luvussa 8.3. Näen kuitenkin ongelmia paitsi siinä tavassa, jolla Barrett esittää sinänsä oikein suunnatun kritiikkinsä foucaultlaista hermeneutiikka- ja psykoanalyysikielteisyyttä kohtaan, myös siinä tavassa, jolla hän tulkitsee Foucault'n suhdetta totuuteen ja materiaaliseen todellisuuteen suhteuttaessaan tämän lähestymistapaa historialliseen materialismiin.

Foucault'lla on kaksi sellaista konkreettista pyrkimystä, joita kritisoitaessa relativismi- ja idealismisyytökset ovat olleet vakiintuneita leimakirveitä. Foucault tahtoo 1) kritisoida modernia asiantuntijavaltaa ja sitä pönkittäviä epistemologioita; ja 2) ottaa myös puhtaasti "diskursiiviseksi" ja "tekstuaaliseksi" mielletyn todellisuuden vakavasti, suhtautuen kieleen, puheeseen ja teksteihin itsessään osana mitä todellisinta todellisuutta.

Barrett kiinnittää huomiota siihen, että Foucault käyttää useita, keskenään ristiriitaisiakin strategioita edistääkseen näitä tavoitteita ja että jää epäselväksi, millä argumenteilla hän ne pohjimmitaan tahtoo oikeuttaa. Ilmeisesti juuri koska Barrett kuitenkin suhtautuu myötämielisesti näihin taustalla oleviin pyrkimyksiin, hän ei

sinänsä pyri kritisoimaan Foucault' ta ristiriitaisuudesta. Foucault'n ”kannanotot” niihin epistemologisiin ja ontologisiin kysymyksiin, joiden perusteella eri positioita on totuttu sijoittamaan relativismi—absolutismi- ja idealismi--materialismi - akseleille, Barrett tulkitseekin lähinnä strategisiksi yrityksiksi siirtää keskustelua toisaalle. Olen Barrettin kanssa yhtä mieltä siitä, että Foucault pyrkii sivuuttamaan ”perinteiset” filosofiset relativismi- ja idealismikeskustelut irrelevantteina. Silti pidän ongelmallisena Barrettin perusteluita sille, että hän näkee toisarvoisena sen, mitä nimenomaisia retorisia strategioita Foucault tämän pyrkimyksensä edistämiseen käyttää. Yrittäessään puolustaa Foucault' ta niiltä syytöksiltä, joita oletettu rakennekeskeiseen antihumanistiseen marxilaisuuteen sitoutunut vastustaja saattaisi esittää Barrett päätyy mielestäni esittämään ongelmallisia (joskin erityistieteissä varsin tyypillisiä) Foucault-tulkintoja – tai ehkä pikemminkin voisi sanoa Barrettin paljastavan niitä Foucault' n itsensä esittämiä huolimattomia muotoiluja, jotka vakaviksi filosofisiksi teeseiksi ymmärrettyinä ja esittämiskontekstistaan irrotettuina voivat johtaa tällaisiin tulkintoihin. Seuraavaksi- luvuissa 8.1 ja 8.2. -- tarkastelen hiukan tarkemmin tätä problematiikkaa.

8.1. Determinismi ja materiaallinen

Barrett tulkitsee – sinänsä perustellusti – pyrkimyksen ”haastaa se ajattelutapa, jonka mukaan vain esidiskursiivisella on arvoa” olevan keskeinen osa foucaultlaista ajattelutapaa. Filosofian ”kielelliseen käänteeseen” kytkeytyvän ihmistieteiden ”kulttuurisen”, ”tekstuaalisen” tai ”diskursiivisen” käänteen yhtenä tunnusmerkkinä on pidetty juuri ”pelkän” tekstin ja puheen vakavasti ottamista – ja näin tulkittuna käänne on näkynyt paitsi tutkimuksen filosofisissa ja metodologisissa lähtökohdissa myös konkreettisesti siinä, millaisiin aineistoihin tutkimus on suuntautunut (vrt. laadullisin menetelmin tulkittavien tekstiaineistojen käytön räjähdysmäinen kasvu esimerkiksi sosiologiassa viime vuosikymmeninä).

Foucault' ta on itsestäänselvästi totuttu pitämään yhtenä tämän diskursiivisen käänteen taustahahmona, ja jos foucaultlaisuuteen sisältyvä irrottautuminen materiaallisen ensisijaistavista ajattelutavoista ymmärretään niin yleisenä ja epämääräisenä ilmiönä kuin se ihmistieteiden kulttuurista tai diskursiivista käännettä luonnehdittaessa on

ollut tapana ymmärtää, se kattaa potentiaalisesti useita hyvinkin erilaisia tapoja siirtää huomiota pois materiaalisesta -- ja motiiveja näin tehdä.

Varovaisimmat muotoilut kritisoivat marxilaista mallia (jossa ylärakenteen ilmiöt aina pyritään palauttamaan niiden tuotannolliseen perustaan) yksinomaan siitä, että siihen sisältyvät ”turhat” velvoitteet ja tyhjät maneerit estävät keskittymisen ”itse asian” käsittelemiseen. Esimerkiksi Risto Heiskala huomauttaa, että marxilaisessa mallissa ”muun muassa sellaisten vaiennettujen vähemmistöjen kuin naisten, homojen, vankien, hullujen ja lasten historian ja puhunnan tutkimus on[...]enemmän tai vähemmän elegantisti kuljetettava tuotannollisen ”perustan”kehityksen tutkimuksen kautta. Nämä ilmiöt saattavat kuitenkin[...]olla sinänsä kiinnostavia (ilman reduktiota ”perustaan”)[...] Näin marxilaisen yhteiskuntatutkimuksen perusasetelma[...]teettää tutkijoilla turhaa (ja usein erittäin kiinnostamatonta) työtä”.³¹ Yleensä marxilaisen mallin ongelmien on kuitenkin nähty ulottuvan tällaista ”turhan” työn teettämistä syvemmälle – ja tällöin on täytynyt ottaa jollakin tavoin kantaa myös siihen, millainen käsitys materiaalisen ja diskursiivisen suhteista sitten olisi marxilaista mallia parempi: halutaanko näiden välinen vastakkainasettelu ontologisella tasolla purkaa vai halutaanko ottaa käyttöön joitakin tiettyjä vaihtoehtoisia metodologisia periaatteita.

Foucault’lta itseltäänkin löytyy tässä asiassa keskenään ristiriitaisia muotoiluja: välillä hän tahtoo käsitteellisellä tasolla kyseenalaistaa koko diskursiivinen – materiaallinen-erottelun, välillä taas vain tähän erotteluun sisäankirjoitetun hierarkkisisuuden (sen että materiaallinen näyttäytyy diskursiiviseen verrattuna ensisijaisena ja ”todellisempänä” ja kausaaliselittäminen tapahtuu yksisuuntaisesti materiaalisesta diskursiiviseen päin). Mielestäni näissä muotoiluissa ei kuitenkaan ole kyse vain yhdestä ja samasta väitteestä ”eri vahvuusasteina”, vaan riippuen siitä, kummalla tavalla Foucault’n irtiotto materialistisesta determinismistä nähdään, päädytään myös *laadullisesti* erilaisiin Foucault-tulkintoihin – ja näihin pohjautuen erilaisiin tutkimusotteisiin ja metodologioihin. Kummankaan ei silti voi väittää olevan lähtökohtaisesti toista filosofisesti tai poliittisesti radikaalimpi positio.

³¹ Heiskala 1996,17. Tämä on kuitenkin Heiskalankin mukaan vain asian toinen puoli; toinen on se, että marxilainen malli luo yksipuolista ja harhaista kuvaa vallan mekanismien toiminnasta.

Barrett pitää tärkeänä pystyä osoittamaan, ettei Foucault ajaudu ”idealismiin”-- mikä perinteisin marxilaisen materialismin käyttämin kriteerein on tarkoittanut sellaista positiota, joka kieltää objektiivisen materiaalisesta todellisuuden olemassaolon. Foucault’ta idealismisyytöksiltä pelastaessaan Barrett päätyy vastustamaan foucaultlaisen materialismikritiikin ontologista tulkintaa, jonka mukaan Foucault kieltäisi diskursiivisesta riippumattomien materiaalistien entiteettien³² olemassaolon tai diskursiivisen ja materiaalisesta välisen erottelun relevanssin ja merkityksellisyyden. Barrettin tulkinta on sinänsä Foucault’n materiaalisesta todellisuudesta esittämien muotoiluiden valossa täysin mahdollinen. Toisin kuin Barrett, pitäisin kuitenkin diskursseista riippumattoman materiaalisesta todellisuuden olemassaolon periaatteellista tunnustamista pikemminkin Foucault’n heikkona kohtana kuin hänen vahvuutenaan. Jos Foucault’n valitsemia tapoja käsitteellistää diskursiivisuutta ajatellaan nimenomaan retorisisina strategioina tietyssä historiallisessa kontekstissa (vastakkainasettelussa marxilaisen historiallisen materialismin kanssa), saattaa ei-ontologinen (ts. diskursiivinen--materiaalinen-erottelun sinänsä hyväksyvä) muotoilu ensi silmäyksellä näyttää vain jonkinlaisen yleisen materialismikritiikin ”maltilliselta” versiolta. Jos sen sijaan nämä Foucault’n väitteet diskursiivisen ja materiaalisesta suhteista ymmärretään vahvemmin filosofisina linjauksina ja niitä pyritään ”soveltamaan” ihmistieteen nykyhetkisen keskustelun keskeisimpiin metodologisiin ongelmiin, diskursiivisesta riippumattomien materiaalistien entiteettien olemassaolon periaatteellisella tunnustamisella voi olla yllättävänkin ongelmallisia seurauksia, vaikkei Barrettin hyväntahtoinen luenta näitä ongelmia tahdokaan nostaa esiin. Erityisesti nämä ongelmat aktualisoituvat sellaisissa konteksteissa, joissa 1.) materiaalisesta ei ole totuttu itsestäänselvästi viittaavan juuri arkisesti ”taloudeksi” miellettyihin ilmiöihin (tämä pätee erityisesti feministisissä keskusteluissa); tai 2) pinta--perusta-tyyppisten binaarioppositioiden kritiikki on totuttu käsitteellistämään osaksi samaa ilmiötä kuin postmodernin ihmistieteelliseen tutkimukseen usein liittyvä teoria- ja systematisointikielteisyys (tähän suuntaan, kuten jo luvussa 4.1. väitin,

³² Tässä yhteydessä on kuitenkin muistettava, että Foucault’n tutkimat sosiaaliset käytännöt (esim. teoksessa *Tarkkailla ja rangaista* kartoitetut suoraan ruumiiseen kohdistuvat valvonta- ja rangaistuskäytännöt) ovat mitä suurimmassa määrin materiaalisia. Foucault’lle diskursiivisuus ja materiaalisuus siis kietoutuvat *käytännöistä ja suhteista* puhuttaessa peruuttamattomasti yhteen. Se ”materiaalinen”, jonka foucaultlainen valta-analyysi (jonkinlaisin retorisin strategioin) pyrkii rajaamaan tutkimuskohteena tarkastelujensa ulkopuolelle (ja jonka se ehkä vakavamminkin tahtoo kyseenalaistaa), ovat materiaaliset *entiteetit* – ja juuri materiaalisesta entiteetinä eikä suhteina ja käytäntöinä on kyse kun jatkossa puhun Foucault’n suhteesta materiaalisesta olemassaoloon tai materiaalisesta ja diskursiivisesta väliseen erotteluun.

tulkintoja on ohjannut polarisoitunut moderni--postmoderni-väittely). Käsitellen seuraavassa näistä ensimmäistä tapausta luvussa 8.1.1 ja jälkimmäistä luvussa 8.1.2.

8.1.1. Materiaalisuuden tulkintoja: tuotantovoimia vai biologisia faktoja?

Foucault'n ja varhaisten foucaultlaisten materialismikritiikki kohdistui marxilaisen historiallisen materialismin teoreettisesti yksioikoisia äärimuotoja (tai niiden karikatyyrejä) vastaan, jolloin vasta-argumentitkin helposti jäivät löyhiksi ja ylimalkaisiksi. Ideologian käsitteeseen sisältyvä materialismi ei kuitenkaan ole mitä tahansa sanat--asiat-tyyppisillä erotteluilla operoivaa teoretisointia, vaan se on sidoksissa nimenomaan taloudellisesti määräytyvän yhteiskuntaluokan käsitteeseen. Barrett kirjoittaakin perusta--päällysrakenne-malliin viitaten: ”Tämä malli on ongelmallinen useammasta syystä kuin mihin voin nyt tarttua, mutta onneksi minun ei tarvitse. Tämä johtuu siitä, että deterministisessä näkökulmassa ideologiaan marxismin sisällä on ehkä paikallisempi, mutta mielestäni ratkaiseva ongelma: kysymys luokasta ideologian materiaalisena determinanttina[...]. Niinpä kallistuisin hyllyttämään laajemman kysymyksen determinismistä ja materialismista”.³³

Barrettin Foucault-tulkinta, jonka mukaan foucaultlaisuuteen liittyvä materialismikritiikki ei kajoa itse diskursiivisen ja materiaalisen väliseen käsitteelliseen erotteluun, on suhteellisen ongelmaton silloin, kun foucaultlainen materialismikritiikki nähdään nimenomaan ekonomistis-reduktionistisen marxilaisuuden kritiikkinä – mutta voi kysyä, miten tilanne muuttuu, jos Barrettin ”hyllyttämä” laajempi kysymys determinismistä ja materialismista otetaan jälleen ”alas hyllyltä” ja aletaan etsiä näistä Foucault'n materiaalisen ja diskursiivisen suhdetta koskevista yleisen tason väitteistä vastauksia sellaisiin kysymyksiin, joihin diskurssianalyttikko tässä ja nyt todennäköisimmin törmää pohtiessaan diskurssianalyysin suhdetta materiaaliseen todellisuuteen.

Mitä selkeämmin foucaultlaista tutkimusotetta tarkastellaan juuri vertaamalla sitä marxilaiseen perinteeseen, sitä todennäköisemmin implisiittisenä oletuksena on, 1)

³³ Barrett 1991, 158-159

että Foucault'n viittaukset ei-diskursiiviseen tai diskurssinulkoiseen todellisuuteen tarkoittavat materiaalista todellisuutta³⁴; ja 2) että materiaallinen todellisuus tarkoittaa taloudellista perusrakennetta.

Barrett tulkitsee Foucault'n metodologisissa teksteissä esiintyvän ”ei-diskursiivisen” ja ”materiaalisen” lähes yksinomaan viittaavan yhteiskuntaluokkaan ja yhteiskunnan taloudelliseen perusrakenteeseen. Sen sijaan esimerkiksi ruumiista ja ruumiillisuutta käsitellään aivan toisissa kohdin – niiden Barrett tulkitsee olevan subjektiin ja subjektiuteen – ei materiaalisuuteen -- liittyviä asioita. Tässä hänen tulkintansa varmasti ottaakin huomioon marxilaisessa ilmapiirissä ”materiaalisesta” kirjoittaneen Foucault'n alkuperäiset tarkoitukset. Se materiaallinen todellisuus, jonka tutkimuskohteensa diskursseiksi ymmärtävä foucaultlainen diskurssianalyttikko joutuu jonkinlaisin strategioin rajaamaan tutkimuksensa objektien ulkopuolelle tai määrittelemään jo lähtökohtaisesti tehtävänasettelunsa kannalta irrelevantiksi, saattaa yhtä hyvin koostua jostakin muustakin kuin taloudesta. Esimerkiksi humanistisen ja yhteiskuntatieteellisen naistutkimuksen kannalta rajankäynti politiikasta ja kulttuurista riippumattoman (ihmis-)luonnon lähtökohtaisesti kohteekseen postuloiviin biologiatieteisiin päin on tällä hetkellä keskeisempi kysymys kuin rajankäynti politiikasta ja kulttuurista riippumattoman talouden sfäärin lähtökohtaisesti kohteekseen postuloiviin taloustieteisiin päin. Erottelu (ihmis-)luontoon ja kulttuuriin voidaan mieltää (ja on feministisessä tutkimuksessa yleensä miellettykin) aivan yhtä lailla valtakäytöjen kyllästäväksi ja olemassaolevia sosiaalisia järjestyksiä luonnollistavaksi ajattelutavaksi kuin talouden ja kulttuurin välinen jyrkkä erottelukin.

Keskeinen kysymys on mielestäni se, miten erilaisten materialismikritiikin strategioiden keskinäisasetelma muuttuu, jos diskursiivisen sfäärin taakse jäävän ”materiaalisuuden” alueen tulkitaan sisältävän taloudeksi miellettyjen ilmiöiden sijaan ensisijaisesti vaikkapa biologisia ”tosiasioita”? Onko tällöin(-kin) toisarvoista se, tulkitaanko diskurssianalyttisen lähestymistavan kyseenalaistavan tällaisten maailmaa kahtiajakavien binaarioppositioiden käytön mielekkyyden sinänsä vai

³⁴ Toinen tulkintavaihtoehto on tietenkin ajatella, että ei-diskursiivinen viittaa pikemminkin mentaaliseen kuin materiaaliseen todellisuuteen: kyse on subjektien ”sisäisyydestä”, kielellistymättömistä kokemuksista, aikomuksista ja tuntemuksista. Kummassakin tapauksessa kyse on joka tapauksessa jostakin diskursiivisen ”taakse” asetetusta ja sitä edeltävästä, niistä ”syvyyksistä”, jotka Foucault näkee eurooppalaisen kulttuurin itselleen keksineen.

tulkitaanko foucaultlaisen diskurssianalyytikon ”vain” väittävän, ettei tälle materiaalisesti ymmärretylle ei-diskursiiviselle (esim. biologiselle sosiaalisen takana) tulisi teoreettisissa malleissa antaa ”liiallista” merkitystä ja painoarvoa? Vaikka ontologisiin ja ei-ontologisiin muotoiluihin tukeutuvat ekonomismin vastustamisen strategiat olisivatkin käytännössä toisiaan täydentäviä ja ne molemmat lopulta ajaisivat samoja tavoitteita – vain jyrkkyydeltään eri vahvuusasteisina -- ei tästä suoraan voi päätellä, että ontologisiin ja ei-ontologisiin muotoiluihin tukeutuvilla biologismin vastustamisen strategioilla olisi todellisuudessa samanlainen toisiaan yksiselitteisesti tukeva suhde, vaan tällainen oletus vaatisi tuekseen lisäargumentteja.

Materialismikritiikin ontologisen ja ei-ontologisen muotoilun välisellä vastakkainasettelulla on nähdäkseni vastineensa myös naistutkimuksen piirissä käydyssä keskustelussa – sellaisissa kysymyksissä, joista valtaa pääpiirteittäin foucaultlaisesti ajattelevat sukupuoliteoreetikotkin ovat voineet olla eri mieltä. Miten esimerkiksi tulisi suhtautua biologisen ja sosiaalisen sukupuolen toisistaan erottavaan sex--gender-jaotteluun, jos tarkoituksena on kritisoida sitä vallitsevan sukupuolijärjestyksen luonnollistamista, jota ”biologisiin tosiasioihin” vetoamalla on legitimoitu? Tulisiko itse erottelu filosofisin perustein kieltää³⁵ vai olisiko järkevämpää vain pyrkiä (totunnaisempaan feministiseen tapaan) tapauskohtaisesti osoittamaan, että jotkut tietyt annettuina otetut sukupuolen osatekijät ovat alkuperältään kulttuurisia ja sosiaalisia ja että biologisen sukupuolen merkitystä on siis liikaa painotettu sosiaalisen kustannuksella? Nämä ovat osittain keskenään yhteensovittamattomia biologismin vastustamisen feministisiä strategioita – ja toinen niistä johtaa käytännössä varsin empiirisesti painottuneeseen, toinen taas vahvasti teoriavetoiseen tutkimukseen.

Osittain se diskursiivisen taakse potentiaalisesti asettuva, tästä laadullisesti erottuva ja diskursiiviseen varrattuna kausaalisesti ensisijainen materiaallinen todellisuus, jolle annettua painoarvoa tahdotaan foucaultlaisella ”diskursiivisen rehabilitoinnilla” kyseenalaistaa, on diskurssianalyytikon näkökulmasta samankaltaisessa roolissa riippumatta siitä, ymmärretäänkö se biologiaksi tai taloudeksi. Sekä biologian että taloustieteen objektien kulttuurisen rakentuneisuuden kieltäminen on luonnollistanut

³⁵ Tunnetuin esimerkki tästä on Butler 1990.

vallitsevia sosiaalisia järjestyksiä tavalla, jota valtakriittinen ihmistiede on yrittänyt osaltaan purkaa ja kritisoida. Selvää kuitenkin on, että jonkinlainen ekonomistinen taloudellinen reduktionismi on ollut lähtökohtaisesti helpommin yhteensovitettavissa yhteiskunnalliseen muutokseen tähtäävän valtakriittisen itseymmärryksen kanssa kuin biologistinen diskurssi -- onhan ekonomistis-reduktionististen mallien pohjalta tehty paljonkin itseymmärrykseltään valtakriittistä (marxilaista) ihmistiedettä, kun taas biologistisella reduktionismilla on ollut lähes yksinomaan konservatiivisia, *status quota* säilyttämään suuntautuneita käyttötapoja.³⁶ Jos kieltäydytään lainkaan hyväksymästä niitä peruspostulaatteja, joiden varaan tietyt (biologian, taloustieteen) diskurssit rakentuvat, keskusteluyhteys näiden diskurssien suuntaan todennäköisesti katkeaa – mutta siitä, miten arvokas tällainen keskusteluyhteys ylipäänsä on, voidaan perustellusti olla monta mieltä.

Kaikkiaan foucaultlaisen valtakriittisesti motivoituneen kulttuurintutkimuksen ja marxilaisen ihmistieteen erilainen suhde ”talouden” edustamaan materiaaliseen ilmenee hyvin konkreettisesti siinä, että nämä lähestymistavat ovat sitoutuneet erilaisiin näkemyksiin yhteiskunnallisen muutoksen perusdynamikasta ja vastarinnan mahdollisista paikoista: Foucault’lle muutos voi alkaa mistä tahansa, missä uusinnetaan vallitsevia valtasuhteita pönkittäviä puhe- ja toimintatapoja, kun taas marxilaisen viitekehyksen pohjalta on ratkaisevaa, että tartutaan nimenomaan (materiaaliseen) syyhyn eikä (kulttuurisiin) seurauksiin. Esimerkiksi marxilaisessa taiteentutkimuksessa ja kirjallisuustieteessä taustateorian materialismi näkyy (ehkä käytettyä metodologiaa selkeämmin) siinä, millaisia toiminnallisia johtopäätöksiä tutkimuksen tuloksista vedetään. Kulttuurin tason ilmiöt – niin alistavia kuin saattavatkin olla jo itsessään – on marxilaisessa viitekehyksessä pohjimmiltaan tulkittava niitä edeltävien (materiaalisten) epäkohtien merkeiksi ja oireiksi, joten pyrkimykset aloittaa vastarinta niiden muuttamisesta on tuomittu epäonnistumaan. Tämä foucaultlaisen ja marxilaisen ajattelutavan ero ja sen seuraukset tieteen käytäntöjen kannalta ovat ymmärrettävissä, vaikkei otettaisikaan mitään kantaa siihen, tulisiko Foucault’n materialismikriittisyys tulkita ontologisesti vai ei. Sen sijaan on

³⁶ On tulkinnanvaraista, voiko esimerkiksi sosiobiologiseen tutkimukseen periaatteessakaan sisältyä samanlaista valtakriittistä perusimpulssia (pyrkimystä asioiden politisoimiseen ja muutoksen mahdollisuuden sekä sen tarpeellisuuden osoittamiseen) kuin se, joka foucaultlaisia ja marxisteja yhdistää. Ainakaan tällaista valtakriittistä tutkimusta ei ole *de facto* juurikaan tehty, vaan pikemminkin biologialla on selitetty muutoksen mahdottomuutta ja kulttuurisen vaihtelun rajoja.

mahdotonta verrata toisiinsa foucaultaisen diskurssianalyysin ja jonkin ”perinteisemmän” (marxilaisen tai feministisen) valtakriittisen tutkimusotteen suhdetta ”biologian” edustamaan materiaaliseen tekemättä jotain tulkintaa siitä, millaisiin filosofisiin sitoumuksiin nojaten ”materiaalisen perustan” etuoikeutettu asema foucaultlaisessa konstruktionismissa kyseenalaistetaan. Yleisellä (filosofisella) tasolla materiaalisen ja diskursiivisen suhteista esitettyjen väitteiden muodot saavat tämän vuoksi paljon suuremman painoarvon silloin, kun materiaalisen tulkitaan viittaavan pikemminkin ihmisluonnon biologiseen perustaan kuin talousjärjestelmän makrorakenteisiin.

8.1.2. Foucault’n systematisointi- ja teoriakielteisyydestä

Väitin kappaleessa 4.1, että moderni--postmoderni-tulkintakehyksen sisällä pysyttäessä saattavat helposti sekoittua toisiinsa 1) postmodernisti ”yksitasoinen” ontologia ja siihen tukeutuva foucaultlaisen metodologian haluttomuus jakaa maailmaa pintaan ja sen takaisin syvyyksiin; ja 2) postmodernista antifoundationalistisesta epistemologiasta toisinaan johdettu kielteinen suhtautuminen systematisointihakuisiin ja teoriavetoisiin ihmistieteellisen tutkimuksen tyyliin. Barrettin tulkinta Foucault’n suhteesta materiaaliseen todellisuuteen ja marxilaiseen määräytymisen problematiikkaan tarjoaa mielestäni havainnollisen esimerkin siitä, miten tämä sekoittuminen saattaa tapahtua.

On sinänsä ymmärrettävää, että nämä kysymykset eivät Barrettilla erotu toisistaan, sillä juuri marxilaisessa historiallisessa materialismissa, jonka hän asettaa foucaultlaisen lähestymistavan vastinpariksi, nämä kaksi elementtiä kietoutuvat toisiinsa. Paitsi että marxilainen teoretisointi on vahvasti tukeutunut perusta--päälysrakenne-tyyppiin dualismeihin, se on myös edustanut (”totalisoivaksi” ja ”universalistiseksi” leimattua) teoriavetoista ja systematisointihakuista tutkimusotetta: se on luonut (kapitalismi-)teorian, joka pyrkii kattamaan mahdollisimman laajan ilmiökentän ja tarjonnut näin uuden näkökulman koko sosiaaliseen todellisuuteen. Barrettin kuvauksessa jää kuitenkin näkymättömäksi se mahdollisuus, että materialistis-essentialististen ja teoriapainotteis-systematisoivien elementtien yhdistymisen marxilaisessa perinteessä voisi tulkita vain kontingentiksi

historialliseksi tosiasiaksi olettamatta näillä elementeillä olevan mitään olemuksellista sisäistä yhteyttä.

Postmodernisti ”yksitasoinen” ontologia ja teoria- ja systematisointikielteen metodologia sekoittuvat toisiinsa mm. siinä Barrettiin tulkinnallisesti keskeiseksi nostamassa väitteessä, että marxilaisuuden ja foucaultlaisuuden välinen ero suhtautumisessa materialismiin ja määräytymisen problematiikkaan tarkoittaa siirtymää ”yhden syyn” jäljittämisestä ”korrelaatioiden monimuotoisen sikermän” tarkasteluun. Mielestäni on tärkeää huomata, että tämä muotoilu voidaan lukea kahdella eri tavalla: toisaalta voidaan painottaa kyseessä olevan siirtymä *yhdestä* selittävistä tekijästä *moniin* osittaisiin ja päällekkäisiin vaikutussuhteisiin, toisaalta taas voidaan painottaa laadullista eroa *syyn* käsitteen ja *korrelaation* ajatuksen välillä. Nämä lukutavat voivat johtaa hyvinkin erilaisiin käsityksiin foucaultlaisen tutkimusotteen luonteesta. Jos ymmärretään ratkaisevaksi juuri yhden selittävän tekijän korvaaminen useilla, foucaultlaisen tutkimusotteen erityislaatu vaikuttaa olevan siinä, että yleistävien teoretisointi- ja systematisointipyrkimysten varjoon usein jäävä herkkyys todellisuuden moninaisuudelle, yksittäistapausten ainutlaatuisuudelle sekä erilaisille päällekkäisyyksille ja osittaisuuksille on suurempi. Jos taas ymmärretään ratkaisevaksi se, että kiinnostus siirtyy syistä ja seurauksista korrelaatioihin, foucaultlaisen tutkimusotteen erityisyys näyttää olevan pikemminkin siinä, että se irrottautuu *selittämisen* pyrkimyksestä. Tässä yhteydessä selittämisen vastinpariksi ei kuitenkaan asetu -- vanhan ihmistieteiden metodikiistan mukaisesti -- *ymmärtäminen*³⁷, vaan pikemminkin diskursiivisten muodostelmien ja tietovaltakoosteiden *kuvaileminen*. Tällöin selityspyrkimyksestä ja pinta—perustatyypisistä ontologiasta luopumiseen ei välttämättä sisälly minkäänlaista halua kunnioittaa eroja ja yksittäistapausten moninaisuutta, vaan sosiaalista todellisuutta voidaan päätyä kuvaamaan hyvinkin homogeenisena ja korostaa tiettyjen hallinnan rationaliteettien läpikäytävyyttä yhteiskunnan ja kulttuurin eri tasoilla. Näillä laajalle ulottuvilla ja eri konteksteissa toistuvilla ajattelumuodoilla ei vain nähdä tarpeelliseksi olettaa olevan mitään itsensä ulkopuolista alkuperää tai niitä ylläpitävää perustaa, sillä

³⁷ Ymmärtämisen käsite voidaan ymmärtää monella tavoin, mutta tämän ihmistieteiden metodikiistan kontekstissa se on päädytty usein tulkitsemaan tavalla, joka saa sen näyttämään vain yhdeltä selittämisen alalajilta – sellaiselta joka selittää yhteiskunnallisia ilmiöitä viittaamalla aikomusten, uskomusten, motiivien ja asenteiden kaltaisiin selittäviin muuttujiin. Puhtaasti kuvailevaan tutkimusasetelmaan kontrastoituna sekä selittämisen että näin ymmärretyn ”ymmärtämisen” voi nähdä edellyttävän samanlaista hierarkkisen kaksijakoista ontologiaa: maailman jakamista selittäjiin ja selitettäviin.

niiden sisäisen toimintalogiikan luonnetta pidetään itsessään kiinnostavana kysymyksenä³⁸.

Etenkin jos Foucault'ta aiotaan käyttää metodologisena esikuvana tehtäessä diskurssianalyttistä tutkimusta, olisi tulkinnallisesti tärkeää ottaa selkeä kanta siihen, kumpi em. pyrkimyksistä foucaultlaisessa tutkimusotteessa on hallitsevampi: onko tärkeintä vähentää selittämisyrittämisen painoarvoa ihmistieteellisessä tutkimuksessa vai muuttaa tarjottavien selitysten luonnetta? Tahtooko Foucault latistaa syyt ja seuraukset pelkiksi korrelaatioiksi ja korvata ajallisen ulottuvuuden (ja tämän ajallisen ulottuvuuden myötä väistämättä myös jonkinlaista hierarkkista syvyyttä ja selittävyttä) sisältävät historialliset narratiivit still-kuvamaisilla poikkileikkauksilla historian hetkistä³⁹ -- vai tuoko hän ennemminkin ihmistieteelliseen selittämiseen (ja historiallisiin narratiiveihin) mukaan postmodernia osittaisuutta ja päällekkäisyyttä, pirstaleisuutta ja moninaisuutta? Tähän kysymykseen Barrett ei nähdäkseni suoraan ota kantaa.

Välillä Barrett antaa ymmärtää, että Foucault suhtautuu kriittisesti sosiaalisten ja kulttuuristen ilmiöiden selittämisen pyrkimykseen: hän tahtoo siirtyä pois paitsi historian inhimillisiä yksilö- ja kollektiivisubjekteja jäljittävistä ”kenellä valta on” - tyyppisistä kysymyksistä myös muista ”miksi” - tyyppisistä kysymyksistä – siis myös sellaisista, joissa inhimillisten toimijoiden etsimistä vastaa materiaalistien (tuotanto-)voimien jäljittäminen. Tilalle tulee kysymys, *miten* valta toimii: Foucault'lle lattea ja empiirinen kysymys ”mitä tapahtuu?” on kiinnostavampi kuin metafysiset kuka- ja miksi- kysymykset, analyysiobjektiksi nousee ”vallan itsensä” sijasta valta valtasuhteina.⁴⁰

Tästä tulee tavallaan sellainen vaikutelma, että Barrett päätyisi Foucault-tulkinnassaan painottamaan Foucault'n ”yksitasoista” ontologiaa (syvyyksien sulkeistamisen periaatetta), eikä niinkään tämän universalismeja ja totalisointeja

³⁸ Foucault käyttää *Tiedon arkeologiassa* kuvailemisen lisäksi termiä *kartoittaminen*, jota Maureen Cain (1993, 82) selventää vertauksella konkreettiseen kartan piirtämiseen: ”vuoret eivät aiheuta kaupunkeja eikä toisinpäin, mutta niiden välillä voi olla valaisevia yhteyksiä.”

³⁹ Tällaista ”viipalemaista” kuvaa historiasta Foucault rakentaa erityisesti teoksessaan *Les mots et les choses*, jossa ajallisen epäjatkuvuuden vaikutelma korostuu. Kunkin aikakauden oma vallitseva *episteemi* esitetään suljettuna ja logiikaltaan yhtenäisenä kokonaisuutena, mutta näiden aikakausien välille ei luoda minkäänlaista muutosta selittävää siirtymäkertomusta.

⁴⁰ Barrett 1991, 136

vastustavaa, moninaisuutta ja eroja kunnioittavaa systematisointivastaisuutta. Tätä vaikutelmaa vahvistaa myös se, että Barrett suoraan kieltää pitävänsä Foucault'ta yksipuolisesti historiallisen kontingenssin ja epäjatkuvuuden puolustajana, jonka metodologisena pyrkimyksenä olisi nimenomaan historian epäjatkuvuuspisteiden ja todellisuuden heterogeenisyyden osoittaminen.⁴¹ Vaikka Foucault aloittaa kritisoimalla totunnaista tapaa nähdä diskurssi yhtenäisenä ja painottaa diskursiivisen kentän hajaannusta ja epäjatkuvuuksia, pohjimmiltaan hänen hankkeenaan oli paljastaa joitakin toisia yhtenäisyyksiä ja säännönmukaisuuksia – joskin nämä vaihtoehdot ”teoriat” ja systematisoinnit Foucault'n kohdalla perustuvat aina yksityiskohtaisiin historiallisiin tutkimuksiin⁴².

Vaikka Barrett siis toisaalta suoraan kieltää lukevansa Foucault'ta teoria- ja systematisointivastaisena, hän ei toisaalta myöskään onnistu tarjoamaan tälle tulkinnalle selkeästi vaihtoehtoista tulkintaa Foucault'n materialismikritiikin perusteista – kiistään Barrett myös materiaallisen ja diskursiivisen välisen käsitteellisen erottelun ontologista kestävämmyyttä johdonmukaisesti painottavan Foucault-tulkinnan, pitäen erottelun täydellistä kiistämistä vaarallisena, potentiaalisesti ”idealismiin” johtavana filosofisena positiona. Kaiken kaikkiaan Barrett tahtoo esittää Foucault'n molemmissa kysymyksissä jonkinlaisena maltillisena ”kultaisen keskittien kulkijana”: Foucault kritisoi kyllä marxismin perustahakuisuutta, essentialismia, universalismia ja totalisoivuutta – mutta ei mistään ”äärimmäisestä” positiosta käsin. Jättäessään avoimeksi mahdollisuuden Foucault-tulkintaan, joka painottaa ensisijaisesti siirtymää yhdestä syystä moniin selittäjiin (ja puhuessaan jatkuvasti sekaisin Foucault'n suhtautumisesta toisaalta laajuudessaan totalisoiviin ja universalistisiin teorioihin ja toisaalta syvyysuuntaisiin pinta--perustahierarkioihin) Barrett johdattelee lukijansa tulkitsemaan Foucault'ta ainakin jossain määrin – ja mielestäni tarpeettoman pitkälle menevästi -- teoriavastaisena ja systematisointikielteisenä ajattelijana.

Foucault on esitetty usein ”totalisoivan”, ”universalistisen” ja teorialähtöisen tutkimuksen kriitikkona – ja erityisesti juuri artikkeli ”*Nietzsche, Genealogy*,

⁴¹ Barrettin mukaan Foucault paljastaa ”totaalisen historian” historiallisesta välttämättömyydestä tekemien lohdullisten oletusten heikkoudet, mutta yhtä lailla hän pitää kiinni valtakuvien ja historiallisen liikkeen tendenssien olemassaolosta, asettuen niitä vastaan, jotka konstituivat kaiken sattuman ja kontingenssin termin.

⁴² Barrett 1991, 128

History” (johon Barrettkin viittaa) yhdessä tiettyjen *Tiedon arkeologian* ”totalisoivaa historiaa” koskevien muotoilujen kanssa antaa aihetta tällaiseen tulkintaan. On myös kiistämätön tosiasia, että ”foucaultlaisen tutkimusotteen” nimissä on tehty paljon hajanaisen empirististä, teorialatonta tutkimusta. Jos Foucault-tulkinta kuitenkin tahdotaan perustaa enemmän siihen, millaista tutkimusta Foucault itse teki kuin siihen, mitä hän väittää tekevänsä tai kehottaa tekemään⁴³, ei löydy paljonkaan perusteita tulkita hänen lähestymistapaansa systematisointia ja totalisointeja karttavaksi. Päinvastoin: hänhän kartoittaa esimerkiksi teoksessaan *Les mots et les choses* eri aikakausien ”historiallista aprioria” -- länsimaisen kulttuurin peruserrostumia – osoittaakseen, että vastakkaisinakin pidetyillä ajattelutavoilla voi usein olla pitkälle yhteiset peruslähtökohdat.

Oleellisin kysymys ei kuitenkaan mielestäni ole se, asettuuko Foucault loppujen lopuksi teksteissään vastustamaan teorialähtöisyyttä, systematisointihakuisuutta ja metodologisesti holistista otetta vai ei. Oleellisempaa on, jääkö meille mahdollisuus irrottautua Foucault’n (mahdollisesta) teoria- ja systematisointikielteisyydestä siten, että samalla hyväksymme täysin hänen kritiikkinsä maailman kahdentavia pinta-perusta-tyyppisiä ontologioita kohtaan. Barrett vaikuttaisi tulkinnallaan tekevän näkymättömäksi sen position, josta käsin tällaista selkeämmin kohdennettua kritiikkiä voisi esittää.

Voi väittää, että teorialähtöinen ja systematisointihakuinen tutkimusote on mahdollinen myös ilman pinta—perusta-tyyppistä ontologiaa ja pyrkimystä ilmiöiden kausaaliseen selittämiseen. Vaikka luovuttaisiinkin pyrkimyksestä löytää teorioita, jotka vastaavat kysymykseen ”miksi”, voi kysymykseen ”miten” pyrkiä vastaamaan pelkäämättä yleistyksiä: se, että tietyn diskursiivisen muodostelman sisällä esitettyjen lausumien yhdistymisten tapojen tunnustetaan noudattavan säännönmukaisesti jotakin yhtenäistä logiikkaa, ei tarkoita, että kyseisen diskursiivisen muodostuman ulkopuolelle täytyisi olettaa jotakin, mikä tätä yhtenäistä logiikkaa oletetusti ”ylläpitää” -- ei sen kummemmin valtaa käyttävää subjektia kuin (luonnollista) materiaalista perustaakaan.

⁴³ Barrett – toisin kuin vaikkapa Fraser – vaikuttaisi mielestäni perustavan Foucault-tulkintansa keskeisimmät huomiot nimenomaan siihen, millaisen empiirisen tutkimuksen tekemisen mallin Foucault on omalla esimerkillään konkreettisesti antanut, ei niinkään hänen yleisiin ohjelmanjulistuksiinsa.

Jos tulkitaan foucaultlaiseen paradigmaan kuuluvan oleellisena osana jonkinlainen siirtymä systematisointisuuntautuneisuudesta ja teoriavetoisuudesta moninaisuutta ja eroja kunnioittavaan ennakoasenteettomaan aineistolähtöisyyteen, on vaarana sekin, että Foucault'n tutkimusten valtakriittinen, poliittisesti tietoinen taustavire unohtuu. Äärimmäinen -- mutta sellaisena kuvaava -- esimerkki tästä tendenssistä on Gavin Kendallin ja Gary Wickhamin "foucaultlaista metodia" empiirisissä ihmistieteissä esittelevä alkeisoppikirja *Using Foucault's Methods*, jossa foucaultlainen tutkimusote vaikuttaisi tyhjentyvän kaikesta poliittisesta itseymmärryksestä. Tekijät varoittavat lukijaa sotkemasta tieteentekoon minkäänlaisia poliittisia pyrkimyksiä ja korostavat näkemyksellisten tulkintojen sijaan uutteraa empiiristä analyysiä ja mahdollisimman ennakoasenteetonta suhdetta aineistoon.

Kendall ja Wickham kirjoittavat melko avoimesti tiukan positivistis-empiristisen epistemologian pohjalta ja vetävät Foucault'n mukaan puolustamaan näitä omia lähtökohtiaan. Yhtä usein kuin tällaisiin tieteenfilosofisiin lähtökohtiin on "liian" systematisoivaa ja teorialähtöistä tutkimusta arveluttavaksi leimattaessa kuitenkin tukeuduttu jonkinlaiseen liberaalihanumanistiseen moninaisuuden ja erojen kunnioittamisen etiikkaan: systematisointihakuiseen tutkimukseen ajatellaan sisältyvän niin paljon yleistyksiä, että siihen implisiittisesti sisältyvä poliittinen ohjelma on totalisoiva ja totalitaristinen eikä pysty ottamaan tasapuolisesti huomioon kaikkia mahdollisia sorrettuja näkökulmia ja kaikkia marginalisoituja poikkeustapauksia.

Voi kuitenkin kysyä, onko käytännössä merkityksellistä, vastustetaanko systematisointihakuista ja teorialähtöistä tutkimusta eettisistä vai tieteenfilosofisista syistä. Jos sellaisia systematisointi- ja teoriakielteisiä, tiukan empiristisiä lähestymistapoja, joita on ehkä ennen ollut tapana puolustaa "puhtaan tiedollisiin" arvoihin vedoten (niiden "liiallisen poliittisuuden" ja "objektiivisuuden puutteen" tähden), aletaankin puolustaa liberaalihanumanistisilla erojen, moninaisuuden ja yksilöllisyyden kunnioittamisen arvoilla, niin mikä oikeastaan muuttuu -- vai muuttuuko mikään?

Vaikka Barrett ongelmallisesti jättää tilaa juuri tällaisille epäpoliittisen itseymmärryksen ja laimean liberalisminkin kanssa yhteensopiville Foucault-tulkintoille, mielestäni jo se, että Barrett vertaa foucaultlaista lähestymistapaa marxilaisuuteen, kertoo, että hän Fraserin tapaan tunnistaa ja tunnustaa foucaultlaisen viitekehyksen poliittisen taustavireen⁴⁴ -- ja luultavasti se, että Barrett epäsuorasti johdattaa lukemaan Foucault'ta teoria- ja systematisointivastaisena ajattelijana, onkin pitkälti tahatonta. Foucaultlaisuuden kontrastoimisella juuri "marxilaisuuteen" on vaaransa: jos ainoastaan näiden kahden lähestymistavan keskinäiset erot huomataan vertailussa eksplisiittisesti tematisoida ja niiden väliset yhtäläisyydet otetaan itsestäänselvästi annettuina, saattavat tällaiset Foucault-tulkinnat tulla "väärin" edelleentulkituiksi konteksteissa, jossa se, mikä näille lähestymistavoille on yhteistä, ei olekaan itsestäänselvää.

Vaikka olenkin edellä vastustanut tulkintaa, jonka mukaan teoria- ja systematisointikielteisyys on erottamaton osa foucaultlaista tutkimusotetta, ei tämä tarkoita, että pitäisin tarpeettomana pyrkimystä suojautua myös siltä vaaralta, että ihmistieteellistä tutkimusta päädyttäisiin tekemään dogmaattisesti jonkin totalisoivan ja universalistisen (poliittisen) teorian pohjalta. Kokonaan toinen kysymys kuitenkin on, miten tällaiselta vaaralta tehokkaimmin voisi suojautua – ja voi epäillä, tarjoaako sen paluu tiukkaan empirismiin sille mitään aitoa vastapainoa, vaikka sitä perusteltaisiinkin positivistisen epistemologian sijaan liberaalihanumanistisella, erotuksetta kaikkia eroja ja moninaisuutta ylistävällä etiikalla. Tärkeämpää voisi olla tietoisesti reflektoida sitä roolia, joka yleisille teorioille ihmistieteellisessä tutkimuksessa ylipäänsä annetaan: onko teoria jonkinlainen periaatteessa falsifioitavissa oleva yleistävä väite asioiden välisistä suhteista vai näkökulma maailmaan, tapa avata maailma toisin?

Voisi myös ajatella foucaultlaista oman elämän "taideteokseksi" muuttamisen etiikkaa sovellettavan tieteenharjoitukseen. "Minulle intellektuaalinen työ on sukua sille,

⁴⁴ Barrett korostaa, että toisin kuin barthesilaisittain ja derridalaisittain jälkistrukturalistiset lähestymistavat, Foucault'n diskurssianalyysi ei ole epäpoliittista, vaan valtanäkökulma ja yhteiskunnallisuus ovat siinä eksplisiittisesti mukana. Tässä yhteydessä voi tietenkin kysyä, puuttuuko valtanäkökulma kokonaan myöskään Derridalta tai Barthesilta

mitä voisi kutsua estetismiksi, siis itsen muuttamiselle", sanoo Foucault.⁴⁵ Vaikka hän esittääkin tämän linjauksensa enemmän henkilökohtaisena tunnustuksena, kuin yleispätevänä asennoitumisohjeena intellektuaaliseen työhön, voisi siihen ehkä suhtautua myös jälkimmäisessä merkityksessä. Tällainen estetistinen perusasenne tieteen harjoittamiseen jo lähtökohtaisesti sulkee pois sellaisen tutkimuksen, jossa teorioilla voi olla intellektuaalisesti lamauttava vaikutus – tutkimuksen, jossa valmiita teorioita mekaanisesti ”sovelletaan” erilaisiin aineistoihin. Silti teorioilla voisi olla paikkansa kehyksinä, jotka voivat avata maailman uudella tavoin ja tuoda näkyviin jotakin, mitä muutoin olisi vaikea havaita.

8.2. Totuuden käsitteestä ja totuudentahdosta

8.2.1. Foucaultlaisen projektin epistemologiset jännitteet

Suhteessa totuuden käsitteen asemaan ihmistieteellisessä tutkimuksessa Barrett on pääosin foucaultlaisilla linjoilla ja puolustaa foucaultlaista tutkimusotetta marxilaista lähestymistapaa vastaan. Hänen näkemyksensä ovat mielestäni oikeansuuntaisia, mutta osa argumenteista on hiukan ongelmallisia – aivan kuten aiemmin materiaalisen todellisuuden teeman kohdallakin.

Tuntuu siltä, kuin Barrett tarkoittaisi yhtä aikaa kahta asiaa puhuessaan Foucault'n projektin sisäisestä epistemologisesta jännitteestä. Ensinnäkin hän tulkitsee Foucault'n tavoitteena olevan kyseenalaistaa ja murentaa länsimaisille yhteiskunnille leimallista vallankäytön tapaa: tieteelliseen (tai kvasitieteelliseen) tosiasiatietoon pohjautuvaa asiantuntijavaltaa. Tällöin Foucault'n projekti on mahdollisesti sisäisesti ristiriitainen sikäli, että tätä tavoitetta voi pitää yhteensovittamattomana sen tosiasian kanssa, että Foucault samalla pyrkii sulkeistamaan ja sivuuttamaan myös kaikki avoimen normatiiviset diskurssit – ts. juuri sen, mikä meille näyttäytyy askeettisen totuudentahdon ja siihen nojaavan asiantuntijavallan itsestäänselvimpänä vaihtoehtona. Toisaalta taas ristiriidan voi tulkita olevan siinä, että Foucault käyttää

⁴⁵ Foucault 1988a, 14. Vrt myös Foucault 1988h, 255-256 ja 263, jossa Foucault kertoo *Seksuaalisuuden historian* kirjoittamisen prosessista, joka ei lainkaan noudattanut alkuperäisiä ennakkosuunnitelmia. Tavallaan tällainen suunnanmuutos oli odotettavissakin, sillä Foucault sanoo, että hänelle ”työskentely on sitä että yrittää ajatella jotakin muuta kuin mitä ennen on ajatellut”.

kahta keskenään yhteensopimatonta strategiaa mielestään hedelmättömien epistemologisten keskusteluiden ”keskeyttämiseen”: Foucault tahtoo --Humen giljotiiniin vedoten -- julistaa totuuden käytännön elämän kannalta merkityksettömäksi asiaksi ja jättää siitä puhumisen puhtaan filosofian tehtäväksi, mutta samanaikaisesti kuitenkin pyrkii määrittelemään totuuden uudelleen ”tämän maailman asiaksi” eli aina johonkin tiettyyn diskursiiviseen muodostelmaan sidonnaiseksi käsitteeksi. Tarkastelen näitä kahta foucaultlaisen epistemologian sisäistä jännitettä hiukan seuraavassa.

1) Barrett kiinnittää huomiota Foucault’n ajattelun kahtiajakaisuuteen: toisaalta Foucault suhtautuu kriittisesti länsimaiseen totuudentahtoon ja pitää sitä yhtenä modernin hallinnan ja hallinnoinnin muodon tukipylväänä, mutta toisaalta hän samanaikaisesti käyttää juuri tätä kulttuurissamme vallitsevaa totuudentahtoa taktisesti hyväkseen esittämällä (ihmistieteen instituution hänen sanoilleen takaamalla auktoriteetilla) uusia totuuksia sosiaalisen (diskursiivisen) todellisuuden luonteesta, vallitsevista asiainiloista ja ilmiöiden välisistä suhteista. Foucault’n tapauksessa tämän jännitteen voi perustellusti väittää olevan enemmän kuin vain pelkkä triviaali välttämättömyys. Kyse ei nimittäin ole vain siitä, että Foucault esittää omissa nimissään uusia tieteellisiä totuuksia, vaan hän menee pidemmälle esittäen *ainoastaan* väitteitä siitä, mikä on totta, sivuuttaen kysymykset siitä, mikä on hyvää tai oikein. Siinä missä ihmiset ja instituutiot arjessa perustelevat toimintaansa paitsi viittaamalla uskomuksiin siitä, mikä on totta myös viittaamalla uskomuksiin siitä, mikä on toivottavaa, Foucault tahtoo vedota lukijaansa yksinomaisesti totuusväittämien alueella.

Länsimaisen totuudentahdon murentamisen – sen kummemmin kuin minkään muunkaan yksittäisen pyrkimyksen edistämisen – voi tuskin tulkita olevan Foucault’lle kaikki muut ylittävä saati yksinomainen tavoite. Pidänkin turhana sen pohtimista, miten täydellisesti Foucault mahdollisesti tahtoisi eron totuudentahtoon nojautuvasta modernien länsimaisten yhteiskuntien institutionaalituneesta asiantuntijuudesta tai onko foucaultlaisessa lopullisessa utopiassa minkäänlaista sijaa emansipoivan tieteellisen totuuden ajatukselle. Luottamus asiantuntijuuteen ja pyyteettömään totuudentahtoon on joka tapauksessa *yksi* modernin tietovaltakoosteen osatekijä ja tukipylväs, mikäli modernin tietovallan luonne ymmärretään luvussa 4.2

määrittelemäni antihumanistisen deskriptiivisen yhteiskuntateorian mukaisella tavalla. Jos siis tällaisen antihumanistisen deskriptiivisen yhteiskuntateorian tulkitaan sisältyvän foucaultlaisen lähestymistavan taustaoletuksiin, näyttäytyy asiantuntijatiedon auktoriteetin jonkinasteinen vähentäminen yhtenä keskeisenä foucaultlaisena tavoitteena muiden joukossa. Tällöin on mielekästä kysyä, millaisten kulttuuristen käytäntöjen merkityksen Foucault sitten haluaa – tai olettaa – kasvavan sitä mukaa kuin ”pyyteettömään” totuudentahtoon vetoamalla itsensä oikeuttavan modernin asiantuntijuuden painoarvo vähenee. Tämän kysymyksen esittäminen voi johtaa pohtimaan Foucault’n kannattamia ”vaihtoehtoja” tavalla, joka muistuttaa Fraserin Foucault-tulkintojen kysymyksenasetteluja -- mutta nyt kysymys foucaultlaisista ”vaihtoehtoista” voidaan muotoilla ainakin jonkin verran hedelmällisemmin. Vastakkain eivät ole moderni tietovallan muoto ja sitä edeltänyt yhteiskuntajärjestys epämääräisinä totaliteetteina, vaan huomio kohdistuu yhteen tiettyyn modernin osatekijään: totuudentahtoon nojaavaan asiantuntijavaltaan. Epäilemättä olisi esimerkiksi perusteetonta lukea Foucault’n teosta *Tarkkailla ja rangaista* jonkinlaisena yrityksenä puolustaa suoraan väkivaltaan ja sen uhkaan perustuvaa yhteiskuntajärjestystä modernia hienovaraisempaa vallankäyttöä vastaan (kuten esim. Fraser on taipuvainen tekemään) – mutta missä määrin sitä voisi lukea avoimen normatiivisen moraalidiskurssin (hyvän ja oikean) nimissä käytettävän vallan puolustuksena depolitisoivaa asiantuntijavaltaa vastaan? Tai kun Foucault nykyistä totuudentahdon ylivaltaa havainnollistaakseen viittaa siihen, että oikeusjärjestelmä on alkanut nojautua yhä enemmän lääketieteelliseen ja sosiologiseen tietoon⁴⁶, niin onko toteamuksen taustalla toive ”paluusta” avoimempaan vallankäyttöön, ”takaisin” sellaisiin diskursseihin, joiden arvottavuus oli avointa? Vai olettaako Foucault, että länsimaisen totuudentahdon valtaa (ja siihen perustuvaa asiantuntijavaltaa) voi vähentää lisäämättä vastaavasti moraali- ja oikeudenmukaisuusdiskurssien nimissä käytettyä valtaa – ja jos, niin miten?

Jos tarkastellaan Fraserinkin tulkinnallisesti esiin nostamaa normatiivisten diskurssien sulkeistamisen teemaa tältä pohjalta, Foucault’n suhde moraalidiskursseihin näyttää sangen erilaiselta kuin Fraserin tulkinnassa. Luettaessa Foucault’ta fraserlaisittain politiikan teoreetikkona saatetaan päätyä kysymään, olisiko normatiivisen

⁴⁶ Tätä ”rikollisuuden psykiatrisoinniksi” kutsumaansa ilmiötä Foucault käsittelee perusteellisesti artikkelissa ”The Dangerous Individual” (Foucault 1988f)

sulkeistamista pidettävä merkinä siitä, että Foucault täydellisesti tuomitsee vallitsevien moraalidiskurssien nimissä käytettävän vallan, kun taas luettaessa Foucault' ta barrettlaisittain ihmistieteiden metodologian kehittäjänä normatiivisen sulkeistaminen näyttää pikemminkin merkiltä siitä, että Foucault täydellisesti ja sellaisenaan hyväksyy vallitsevien moraalidiskurssien nimissä käytetyn vallan. Jos nimittäin foucaultlaisen normatiivisen vaitonaisuuden periaatteen tulkitaan koskevan vain (ihmis-)tieteen kieltä ja samalla ajatellaan, että kritisoimalla totuudentahtoa Foucault tahtoo epäsuorasti palauttaa valtaa avoimen arvosidonnaisille diskursseille (perinteiset moraal- ja oikeudenmukaisuusteoriat mukaanlukien), eikö Foucault'n voi tulkita jättävän oman normatiivisen positionsa selventämättä siksi, ettei hän edes pidä normatiivisten diskurssien sisäistä kritiikkiä tarpeellisena?⁴⁷ Olisiko mahdollista, että tiedekritiikillä on niin keskeinen rooli foucaultlaisen valtakritiikin kokonaisuudessa vain siksi, että foucaultlaisesta näkökulmasta hyvää ja oikeaa koskeva puhe on -- moderneissa länsimaisissa yhteiskunnissa -- deskriptiivistä totuustuotantoa vähemmän sidoksissa hierarkkiseen institutionalisoituneeseen vallankäyttöön?⁴⁸

En itse näe syytä tulkita foucaultlaisen, normatiivisen sulkeistavan tutkimusotteen olevan suoraan yhteydessä sen kummemmin olemassaolevien moraalidiskurssien täydelliseen hylkäämiseen kuin niiden nimissä käytetyn vallan kritiikittömään hyväksymiseenkään: kysehän ei ole vain siitä, mitä pidetään tässä ja nyt alistavimpina yhteiskunnallisen vallan muotoina, vaan myös siitä, millaisten vallankäytön muotojen purkamiseen ajatellaan juuri empirisen ihmistieteen voivan luontevasti osallistua. Silti voi mielestäni olla perusteltua kysyä normatiivisten diskurssien sulkeistamisen periaatteen mielekkyyttä juuri siitä näkökulmasta, miten se on yhteensovittavissa totuudentahdon kritiikin kanssa. Barrettin huomio, että Foucault itse käyttää

⁴⁷ Foucaulthan – paitsi ettei ole laatinut omaa normatiivista teoriaa -- ei edes suoraan ole kritisoinut mitään tiettyjä moraaliperiaatteita moraaliperiaatteina, vaan ainoastaan jossain määrin sellaisia epistemologioita ja ontologioita, joihin sitoutumista tiettyjen moraaliperiaatteiden (erityisesti subjektien vallasta vapautumisen ja Totuuden emansipatorisuuden ihanteiden) ymmärrettävyys saattaa edellyttää. Tämän vuoksi voidaankin tulkita, että foucaultlainen näkökulma valtaan on saumatta yhteensovittavissa esimerkiksi tiukan libertarististen normatiivisten yhteiskuntafilosofioiden kanssa. Vaikka Foucault dekonstruoikin ihmisyyden käsitteen ja ajatuksen yksilöstä positiivisine ihmisoikeuksineen, vieden näin liberaalilta yksilönvapauden ihanteelta sen perinteisen humanistiseen metafysiikkaan tukeutuvan ”luonnollisen” oikeutuksen, voidaan tähän vastata liberaalin diskurssin ”dehumanisoinnilla”: yksilönvapauden määrittelemisellä puhtaana negatiivisesti pelkinä muodollisina yleisinä puuttumattomuusperiaatteina.

⁴⁸ Näin tulkitulle Foucault' lle voi perustellusti esittää monia kriittisiä kysymyksiä. Onko selvää, että moraalinen asiantuntijuus on *de facto* yhtään sen demokraattisemmin jakautunutta kuin (useille lähtökohdiltaan yhteensovittamattomille ja kilpaileville tieteenaloille jakautunut) tieteellinen asiantuntijuus -- edes maallistuneissa länsimaissa (vrt. uskonnolliset auktoriteetit)? Eikö myös sitä täytyisi pystyä demokratisoimaan? Vai onko vallankäytön avoimuudella ja läpinäkyvyydellä itseisarvoa siinäkin tapauksessa, ettei se mitenkään edistäisi valtasuhteiden hierarkkisuuden vähenemistä ja demokratisoitumista?

hyväkseen juuri sitä mitä haluaa purkaa, ei ole merkityksetön: tällainen kaksoissuhde asettaa foucaultlaiselle tutkijalle erityisiä itsereflektiovaatimuksia. Ei tietenkään ole väistämätöntä, että vedotessaan johonkin ajatusmuotoon ja edellyttäessään lukijaltaan siihen identifioitumista tulisi väistämättä samalla vahvistaneeksi ja uusintaneeksi kyseistä ajatusmuotoa: onhan sellaisenaan toistamisen sijaan aina mahdollista myös toistaa ”väärin” tai ”toisin”, ironisesti ja transformatiivisesti. Valheellinen olisi kuitenkin foucaultlaisittain ajateltuna myös sellainen kuvitelma, että jonkin ajatusmuodon hyödyntäminen voisi olla puhtaan välineellistä ja neutraalia, tuon ajatusmuodon olemassaoloon itsessään kantaa ottamatonta. Totuudentahtoon vedotessaan voi kyseisen eetoksen vahvistamisen sijaan onnistua sitä purkamaankin, mutta tämä todennäköisesti edellyttää tietoista pyrkimystä olla suhtautumatta siihen neutraalisti.

Yksi tapa ilmaista Foucault’ n ensisijaisesti purkavan totuudentahtoa ja käyttävän sitä ”väärin” on sanoa, että Foucault jäljittelee positivistisia metodologioita ironisesti, tehden sellaista parodiaa ”antiedettä”, joka pilkkaa sitä modernin asiantuntijavallan perustana olevaa oletusta, että tieteellinen tosiasiatieto on neutraalia ja arvovapaata. Esimerkiksi Allan Megill tulkitseekin, että Foucault’ n metodologinen pääteos *Tiedon arkeologia* on pohjimmiltaan Descartes-parodia⁴⁹. Foucaultlainen normatiivisista kannanotoista ja hallitsevien normatiivisten diskurssien analyysistä pidättäytyminen voikin oikein käytettynä toimia sellaisena havainnollistavana strategiana, jonka avulla voi osoittaa, miten deskriptiivisessä kielipelissä pysyvä puhe on aina kietoutunut valtaan⁵⁰. Jäljittelemällä korostetun tarkasti positivistis-empiristisen tutkimuksen retoriikkaa ja muutosääntöjä foucaultlainen tutkija voi demonstroida, että jo pelkästään valikoimalla huomion kohteet aineistosta epätavanomaisia valintakriteereitä käyttäen ja esittämällä sinänsä tutut faktat uudessa järjestyksessä on mahdollista saada aikaan tuore ja hätkähdyttävä kuvaus sosiaalisesta ja kulttuurisesta

⁴⁹ Megillin mukaan Foucault toistaa Descartesin pyrkimyksen systemaattiseen metodologiseen epäilyyn sekä epäluulon ykseyden ja jatkuvuuden ajatuksia kohtaan. Viemällä nämä vaatimukset äärimmilleen *Tiedon arkeologia* jo itsekin osoittaa hahmottelemansa metodin vakavassa mielessä mahdottomaksi – ja päätyy antamaan ”metodologiset” ohjeensa lähes yksinomaan negatiivisesti, ei–eikä-muodossa. (Megill 1985, 228-229). Kaikkiaan *Tiedon arkeologian* voikin Megillin mukaan nähdä olevan ”hyökkäys tiedettä ja koko objektiivisen tietämisen ideaa kohtaan” ja ”apollonisen tieteellisen formalismin groteskia parodiaa” pikemminkin kuin varsinainen metodologinen teos (Megill 1985, 231).

⁵⁰ Foucaultlaisen tutkimusotteen taustalla olevan postmodernin epistemologian voi nähdä tavallaan lähtökohtaisesti kyseenalaistavan deskriptiivisen ja normatiivisen välisen vahvan erottelun. Nämä toimivat toki kielipeleinä perustavasti erilaisin sisäisin säännöin ja ne voidaan sillä tasolla pitää yksiselitteisesti erillään Humen giljottiiniin vedoten, mutta molempien kielipelien käyttö on silti pohjimmiltaan samalla tavoin valtasuhteisiin kietoutunutta ja todellisuutta tuottavaa toimintaa.

todellisuudesta – kuvaus, joka ehkä peruuttamattomasti muuttaa lukijan suhdetta maailmaan ja itseensä sitä kautta hänen toimintaansa. Näin tulee konkreettisesti näkyväksi, että arvottamista ja tulkintaa on implisiittisesti mukana jokaisessa todellisuuden kuvauksessa: Foucault'n valta-analyysien poliittista vaikuttavuutta tuskin kukaan pyrkii kiistämään, vaikka ne onkin puhdistettu kaikista suorista tulkintoista ja normatiivisista kannanotoista. Voi kuitenkin kysyä, mikä on tällaisen positivistisen diskurssin demonstratiivis-parodisen (väärin-)käytön hinta – onhan nimittäin selvää, että samalla esimerkiksi normatiivisten diskurssien sulkeistamisen periaate voi joiltain osin tarpeettomasti rajoittaa foucaultlaisen valtakritiikin paradigman käyttömahdollisuuksia.

2) Edellä kuvatun sisällöllisen kysymyksen rinnalla -- tai sen sijaan -- Barrettin voi tulkita viittaavan Foucault'n projektin sisäisellä epistemologisella jännitteellä siihen, että Foucault käyttää kahdenlaisia retorisia strategioita yrittäessään mahdollisimman yksiselitteisesti irtautua hedelmättäminä pitämistään filosofisista totuuskeskusteluista – toisin sanoen sellaisista keskusteluista, jotka ovat juuttuneet moderni--postmoderni-vastakkainasettelun ytimeksi mielletyille ”realismin” ja ”konventionalismin” tai ”absolutismin” ja ”relativismin” välisille akseleille, olipa kyse sitten näiden kantojen välisestä väittelystä tai erilaisten välittävien positioiden etsimisestä.

Yhtenä Foucault'n käyttämänä strategiana tällaisten epistemologisten keskusteluiden mielekkyyden kyseenalaistamiseksi on ollut vedota arvo- ja totuusväitteiden erillään pitämiseen. Tällaista strategiaa käyttävä tahtoo muistuttaa, että objektiivisen totuuden olemassaolosta tai edes sen periaatteellisesta saavutettavuudesta on turha kiistellä filosofisella tasolla ennen kuin on selvitetty, ovatko keskustelijat lähtökohtaisesti lainkaan yhtä mieltä siitä, mitä implikaatioita – jos mitään -- näihin filosofisiin positiioihin sitoutumisella on ihmistieteen käytäntöjen kannalta. Objektiivisen tai varman totuuden olemassaolohan ei vielä itsessään loogisesti johda mihinkään – ei edes imperatiiviin haluta tietää tai vaatimukseen tavoitella totuutta (a). Asian tätä puolta korostaessaan Foucault tulee jättäneeksi totuuden käsitteen suosiolla ”perinteisiin” epistemologioihin⁵¹ uskovien määriteltäväksi. Foucault'n ainoa tai

⁵¹ Näihin perinteisiin epistemologioihin lasken tässä kaikki objektiivisuuden tai varmuuden ihanteita tavoittelemaan suuntautuneet epistemologiat eli 1) klassiseen yhden objektiivisen totuuden ideaan (tai tällaisen totuuden lähestymiseen tai totuuden kaltaisuuteen) jollakin tavoin nojautuvat epistemologiat ja 2) valtakriittisessä ihmistieteellisessä tutkimuksessa edellisiä suosittavat, erityisesti naistutkimuksessa ”standpoint-

ensisijainen tavoite ei kuitenkaan ole totuuskeskusteluiden eristäminen omaan sfääriinsä puhtaasti filosofian alueelle, vaan hän tahtoo myös itse osallistua näihin keskusteluihin ja kytkeä ne selkeämmin käytännöllisiin ja poliittisiin kysymyksenasetteluihin tarjoamalla uuden määritelmän totuudelle: Foucault'lle totuus on ymmärrettävä käsite vain tietyn diskurssin sisällä, ”tämän maailman asia”, kuten hän sanoo⁵² (b). Strategioiden a ja b rinnakkaisuuden vuoksi Foucault on siis päättänyt käyttämään totuuden käsitettä jossain määrin ristiriitaisesti.

Tulkittaessa Barretin huolenaiheena olevan foucaultlaisen lähestymistavan sisäisen epistemologisen jännitteen tarkoittavan juuri tätä ristiriitaa Foucault'n tavassa käyttää totuuden käsitettä, perusasetelma näyttäyty analogisena edellisessä luvussa käsittelemälleni materiaalisesta todellisuuden teemalle. Molemmissa tapauksissa kyse on suhtautumisesta joihinkin sellaisiin postulaatteihin (totuus, materiaaliset entiteetit), jotka eivät ole valtakriittisen empirisen ihmistieteen *sisäistä* keskustelua ajatellen lainkaan keskeisiä. Huomio kohdistuu näin pikemminkin rajankäyntiin suhteessa johonkin muuhun: siihen, millaisin strategiain tämä ”muu” rajataan ulkopuolelle. Materiaalisen todellisuuden tapauksessa kyse on rajanvedosta taloustieteelliseen ja biologiseen diskurssiin päin, totuuden tapauksessa puolestaan suhtautumisesta sellaisiin tieteenfilosofisiin diskursseihin, joiden avulla oikeutetaan ja perustellaan tiedeinstituution roolia suhteessa muuhun yhteiskuntaan. Ilmeisesti niin Barrett kuin Foucaultkin ovat jossain määrin taipuvaisia ajattelemaan, että totuus itsessään ei ole tieteellinen käsite siinä mielessä, että siitä olisi jotain käytännön hyötyä tutkijalle tutkimustyössä: se ei niinkään toimi tieteellisten teorioiden sisällä, vaan sen funktiona on tieteen oikeuttaminen ja puolustaminen ulospäin⁵³.

Vaikka ajateltaisiinkin, että Foucault'n sisäisessä epistemologisessa ristiriidassa ei ole kyse mistään sen perustavammasta kuin ”vain” valinnasta kahden sellaisen retorisen strategian välillä, joiden molempien tarkoituksena on siirtää huomiota pois perinteisistä epistemologisista ongelmista, ei silti ole helppoa ratkaista, kumpi strategia on perustellumpi tai kumpi niistä edustaa radikaalimpaa irrottautumista

epistemologioiksi ” kutsutut epistemologiat, jotka hylkäävät pyrkimyksen näkökulmattomaan objektiiviseen tietoon, mutta etsivät perustaa tiedolle yhteiskunnallisesti paikantuneesta tietävästä subjektista. Näiden epistemologioiden mukaan tieto on aina tietäjän (useasta päällekkäisestä muuttujasta koostuvalle) yhteiskunnalliselle paikalle ehdollista, aikaan ja paikkaan sidottua.

⁵² Esim Foucault 1988, 131

⁵³ Tällaista näkemystä totuudesta puolustaa esim. Tomlinson 1989, 43-57.

”perinteisistä” (tiedon objektiivisuuden ja varmuuden ehtojen pohdintaan suuntautuneista) epistemologisista kysymyksenasetteluista⁵⁴.

Foucault’n suhtautumisessa länsimaisen eetoksen mukaiseen totuudentahtoon ja totuuden käsitteen asemaan ihmistieteissä voidaan siis erottaa nämä kaksi edellä kuvaamaani sisäistä jännitettä – ja kummankin jännitteen tunnistamisesta voisi periaatteessa edetä kiinnostaviin kysymyksenasetteluihin. Tämä kuitenkin mielestäni edellyttäisi sitä, että kohdat 1 ja 2 ymmärrettäisiin selkeästi kahdeksi eri asiaksi, ja sellaisina Barrett ei niitä käsittele, vaan jättää tulkintansa Foucault’n sisäisestä epistemologisesta jännitteestä ambivalentiksi.

8.2.2. Relativismin vaara ja ”vain retoriikkaa”-tulkinnat

Edellä käsittelemäni ambivalenssin lisäksi Barrettin tavassa käsitellä Foucault’n suhdetta totuuteen ja totuudentahtoon on myös toinen ongelmallisena pitämäni piirre: hän torjuu foucaultlaiseen ”relativistiseksi” syytettyyn epistemologiaan kohdistuvan kritiikin vetoamalla ylimalkaisesti siihen, että tällaisiin syytöksiin johtaneet Foucault’n esittämät väitteet ovat pohjimmiltaan vain provokaatiota, parodiaa ja retorista kärjistystä eikä niitä edes ole tarkoitettu luettavaksi kirjaimellisesti.

Barrett pitää Foucault’n itsestään tietoista ”performatiivista kirjoitustyyliä” jälkistrukturalismin tärkeimpänä tunnusmerkkinä, ja näkee juuri sen yhdistävän toisiinsa Derridaa, Foucault’ta ja Lacania⁵⁵. Foucault’n puolustaminen idealismi- tai relativismisyytöksiltä vetoamalla juuri tähän Foucault’lle ominaiseen itsetietoiseen kielisuhteeseen tai kirjoitustyyliin on mahdollista, vaikka ei edes yrittäisi kovin selkeästi ymmärtää, mitä näiden syytösten potentiaaliset esittäjät relativismilla (tai

⁵⁴ Voi toisaalta väittää, että ontologiaan pureutuva, diskurssista riippumattoman totuuden olemassaolon tai käsiteellisen mielekkyyden täysin kieltävä strategia (b) on johdonmukaisemmin foucaultlainen, sillä jos lähtökohtana on, että kieli tuottaa (eikä kuvaa) todellisuutta, ei ole mielekäästä väittää olemassaolevaksi jotakin sellaista, jonka postuloiminen kaikkinaisen käytännöllinen ja välineellinen relevanssi samalla kielletään. Toisaalta kuitenkin myös strategiaan (a) vetoaminen on valintana ymmärrettävä: totuudentahdon – s.o. tiettyjen *arvositoumusten* – kyseenalaistaminen on ontologisten väitteiden esittämistä tehokkaampi hedelmättömien keskusteluiden ”keskeyttämisen” keino sikäli, että tällaisen väitteen seuraukset ovat arkiymmärryksen pohjalta välittömämmin hahmotettavissa – vaikkakin on toki toinen kysymys, kumpi näistä on filosofisesti ajatellen enemmän ”ääripositio” suhteessa perinteiseen epistemologiaan ja miksi.

⁵⁵ Esim. Barrett 1999, 11

idealismilla) oikeastaan tarkoittavat. Kun vain tiedetään, mitä Foucault'n esittämiä väitteitä nämä pitävät ongelmallisina, voidaan kyseiset väitteet selittää pois ja mitätöidä "pelkkänä retorisenä liiotteluna". Myös Barretin mielestä Foucault'n väitteitä totuudesta on syytä lukea hyväntahtoisesti pelkkinä retorisia keskeytysstrategioina ja provokaatioina -- ja pitäen mielessä, että marxilaisten positio näissä asioissa on joka tapauksessa osoittautunut vielä kestävämmäksi. Barrett ei luo selkeää omaa tulkintaa siitä, mitä vastaan on argumentoimassa, vaan jättää epäselväksi esimerkiksi sen, kummassa käsitteellistämistavassa hän tulkitsee "relativismin" vaaran marxilaisesta näkökulmasta tarkasteltuna piilevän: siinäkö, että Foucault kiistää perinteiset määritelmät totuudelle vai siinä, että hän tahtoo kiistää perinteiseen tapaan määritellyltä totuudelta kaiken positiivisen käytännöllisen merkityksen emansipaation ja valtakritiikin välineenä, vaikkei ehkä ottaisikaan mitään kantaa tällaisen totuuden olemassaoloon ja saavutettavuuteen?⁵⁶

Sinänsä Barrettiin Foucault-tulkinta vaikuttaisi olevan myönteisessä mielessä käytännönläheinen: hänhän lähtee liikkeelle sen tunnustamisesta, että Foucault'n pohjimmainen tarkoitus ei ole ottaa kantaa varsinaisiin filosofisiin keskusteluihin, vaan pikemminkin vain kritisoida tiettyjä modernin asiantuntijavallan tukipylväitä ja keskeyttää turhan kauas empiirisen tieteen käytännöistä ajautuneet filosofiset keskustelut totuudesta (kiistämällä joko niiden käytännöllisen relevanssin tai niiden filosofiset lähtökohdat). Olen Barretin kanssa yhtä mieltä siitä, että kiinnostavat epistemologiset keskustelut objektivismin--relativismin- ja absolutismin--konventionalismin- akseleilla on jo monella tapaa käyty "loppuun".⁵⁷ Barretin ansiona pidän myös sitä, että hän argumentaatiotapojensa perusteella vaikuttaisi (Fraserista poiketen) olevan itse sitoutunut jälkistrukturalistiseen, kielen ristiriidattomuutta ja läpinäkyvyyttä mahdottomana pitävään kielikäsitykseen: hän ei missään asiassa syytä

⁵⁶ Barrett tosin nimeää provokatiivisiksi ennen kaikkea Foucault'n esittämät totuudentahtoa kyseenalaistavat ja humen giljotiinin mukaiseen *is-* ja *ought-* lauseiden erillään pitämisen tarpeeseen vetoavat kysymykset, jotka peräyvät perusteita totuuden löytämisen pyrkimykselle (Miksi totuus mieluummin kuin valheita? Miksi totuus mieluummin kuin myytti? Miksi totuus mieluummin kuin illuusio?). Nimenomaan heti näiden kysymysten siteeraamisen jälkeen Barrett ryhtyy pohtimaan sitä, miten Foucault'n käsitykset kirjoittamisesta ja tietoisuus kirjoittavan subjektin hajanaisuudesta ja ristiriitaisuudesta näkyvät hänen tyylissään –eli ilmeisesti hän tulkitsee juuri tällaisen totuudentahdon arvon kyseenalaistamisen selvimmän "ääripositioksi" totuuden emansipoivuuteen uskovaan marxilaiseen perinteeseen nähden.

⁵⁷ Kuten Barrett huomauttaa, epistemologisen objektivismin kritiikki toki on muotoiltu jo klassisen marxismin sisälläkin. "Luettaessa Marxia nyt hänen naiivia skientismiään ei voi tulkita miksikään sen enemmäksi tai vähemmäksi kuin senhetkisellemme eurooppalaiselle luottavaisuudelle ja varmuudelle luonteenomaisen voitonriemuisen tiedekäsityksen tuotteeksi" (Barrett 1991, 158). Itse asiassa Foucault'n kritiikki tieteellisen marxismin epistemologiaa kohtaan ei Barretin mukaan tuo paljoakaan lisää marxilaisuuden sisäiseen keskusteluun.

Foucault'ta ristiriitaisuuksista sinänsä, vaan päinvastoin kritisoi niitä, jotka ovat niin tehneet -- esimerkiksi Charles Tayloria. On kuitenkin mielestäni sangen ongelmallista, että Barrett selittää pois Foucault'n (näennäiset) sisäiset ristiriitaisuudet vetoamalla tämän väitteiden "retorisuuteen" ja "ei-kirjaimellisuuteen". Tällainen tulkinta välittää vaikutelman, että performatiivisuus ja retorisuus eivät olekaan yhtä lailla *kaiken* kielenkäytön olemuksellisia piirteitä (kuten ne jälkistrukturalistisen kielikäsitteyksen mukaan ovat), vaan että ne liittyvät aivan erityiseen kirjoittamisen tyyliin, joka on ominainen vain tietyille ("postmoderneille", "ranskalaisvaikutteisille" tms.) teoreetikoille⁵⁸.

Foucault'n väitteiden tulkitseminen parodiaksi tai ironiaksi voi mielestäni olla antoisa lukutapa lähinnä sellaisissa tapauksissa, joissa tällaisen tulkinnan tarkoituksena *ei* ole yksinomaan puolustaa Foucault'ta ristiriitaisuussyytöksiltä tai selittää pois ja pehmentää sellaisia kirjaimellisempia tulkintoja, joiden valossa Foucault näyttäytyy epäilyttävällä tavalla "äärimmäisyyksiin" menevänä ajattelijana. On kuitenkin mahdollista, että joissain tapauksissa huomion kiinnittäminen Foucault'n tekstien itsetietoisesta ironiasta ja provokatiivisiin aineksiin saattaa pikemminkin tuoda niihin lisää särmää kuin hioa sitä pois. Tulkintana, joka avaa aidosti uusia tapoja ymmärtää Foucault'n teoksia, pidän esimerkiksi sitä Allan Megillin ajatusta, että usein varsin yksioikoisesti positivistiseksi ja empiristiseksi leimatun *Tiedon arkeologian* tavoitteena on pohjimmiltaan parodioida modernia tiedeuskkoa ja totuudentahtoa.

Megillin tulkinta on yksi keino kuroa umpeen se kuilu, joka näyttäisi aukenevan toisaalta *Tiedon arkeologian* hahmotteleman tiukan empirismin ja toisaalta Foucault'n tiedon ja vallan yhteyksiä korostavien tekstien välille. Muitakin vastauksia tähän samaan tulkinnalliseen ongelmaan on tuki tarjottu. Hubert Dreyfus ja Paul Rabinow tekevät tiukan erottelun arkeologian ja genealogian välille ja tulkitsevat Foucault'n myöhemmin luopuneen arkeologisen "vaiheensa" naiivista positivismista.⁵⁹ Charles Lemert ja Garth Gillan puolestaan korostavat *Tiedon arkeologian* luonnetta pikemminkin *Sanoihin ja asioihin* rinnastuvana sisällöllisenä tutkimuksena kuin

⁵⁸ Samanlainen vaikutelma välittyy useista muistakin Foucault'n tyyllisistä erityislaatuista korostavista Foucault-tulkintoista. Ks. esim. White 1994, 56-57.

⁵⁹ Hubert Dreyfus ja Paul Rabinow (1982) tulkitsevat Foucault'n arkeologisen projektin ajautuneen sisäiseen ristiriitaan juuri siihen sisältyneen äärimmäisen positivistis-empiristisen tendenssin vuoksi ja näkevät Foucault'n tämän vuoksi *Tiedon arkeologian* kirjoittamisen jälkeen hylänneen siinä luonnosteleman arkeologisen metodin ja alkaneen kehittää aivan toisenlaista metodologista lähestymistapaa, genealogiaa.

metodologisena tekstinä ja varoittavat antamasta sille ”liiallista” tulkinnallista painoarvoa Foucault’n tuotannon kokonaisuudessa.⁶⁰ Ainakin näistä vaihtoehdoista olen taipuvainen pitämään Megillin ratkaisua vähiten ongelmallisena. Hänenhän ei suinkaan tarvitse tulkita tarkoittavan, että *Tiedon arkeologia* olisi pelkkä filosofinen sisäpiirivitsi tai että sitä ei saisi lukea ja soveltaa kirjaimellisesti empiiriseen tutkimukseen.⁶¹ Pikemminkin Megillin tulkinta vain tuo näkyviin mahdollisuuden sisällyttää jonkinlainen totuudentahtoa ironisoiva juonne myös näihin Foucault’n *Tiedon arkeologiassa* hahmotteleman metodin empiirisiin sovelluksiin – ja antaa välineitä tämän juonteen lukemiseksi niistä esiin. Vaikkei totuudentahdon ja metodiuskon kritiikki olisikaan *Tiedon arkeologian* ainoa tavoite, se voi silti olla yksi keskeinen tavoite muiden joukossa, ja vaikkei ironia olisikaan Foucault’n ainoa tapa kritisoida totuudentahtoa ja metodiuskoa, se voi silti olla yksi keskeinen kritiikin strategia.

Kaiken kaikkiaan en näe paljonkaan syytä kiinnittää huomiota Foucault’n käyttämän totuuskäsitteen ongelmiin ja ristiriitoihin -- mutta *jos* niihin kuitenkin halutaan kiinnittää huomiota ja puolustaa foucaultlaista lähestymistapaa relativismi- tai ristiriitaisuussyytöksiä vastaan, tulisi valita selkeä ja rajattu näkökulma, josta käsin tämän tekee. Voidakseen vakuuttavasti osoittaa, ettei Foucault ole idealisti tai relativisti, tulisi ensin sitoutua itse käsitteiden mielekkyyteen (ajatukseen, että idealismi tai relativismi on filosofisesti ja psykologisesti mahdollinen ja ymmärrettävä -- joskin vältettävä -- positio) sekä johonkin tiettyyn määritelmään siitä, mitä näillä käsitteillä tarkoitetaan. Barrettin tulkinnan ongelma on, että hän ei kovin selvästi tee kumpaakaan.

Vaikka Barrettin argumentaatiossa on mukana vahva idealismin ja relativismin käsitteiden mielekkyyttä ja käyttökelpoisuutta itsessään kyseenalaistava juonne, hän toisaalta vaikuttaa myös pyrkivän osoittamaan, että kyseiset käsitteet eivät vain sovi adekvaatisti kuvaamaan juuri Foucault’n filosofista positiota. Herääkin kysymys, miksi Barrett, joka ei selvästikään itse varsinaisesti koe relativismia todelliseksi

⁶⁰ Lemert ja Gillan 1982, 48-56

⁶¹ Korostaessaan sitä, että *Tiedon arkeologia* vertautuu Heideggerin filosofiaan, joka ei pyri mitenkään ottamaan kantaa varsinaisiin metodologisiin kysymyksiin, Megill (1985, 230) kylläkin antaa ymmärtää, että hän itse näkee tulkinnan *Tiedon arkeologiasta* paradisisena teoksena olevan ristiriidassa siinä hahmotellun metodin empiiristen soveltamisyritysten kanssa. Mielestäni tällaiseen vastakkainasetteluun ei silti ole mitään pakottavaa syytä.

poliittiseksi uhkaksi, ei pyri johdonmukaisemmin kohdistamaan kaikkea kritiikkiään käsitteen mielekkyyteen sinänsä. Eikö relativismista syytettyjen postmodernistien -- oli pa kyse sitten Fraserin pelkäämän kaltaisesta normatiivisesta relativismista tai Barrettin konstruoimien tieteellisten marxilaisten uhkakuvana näkemästä epistemologisesta relativismista -- kannattaisi siirtyä puolustusasemistaan vastapuolen implisiittisten taustaoletusten aktiiviseen peräämiseen: Mitä tarkkaan ottaen ovat ne seuraukset, joita objektiivisen ja varman tiedon tavoittelusta luopumisella saattaisi olla? Millaisten vaarojen vuoksi meidän tulee olla huolissaan siitä, ettei relativistinen eetos leviä kulttuurissamme? Onko vaarana, että poliittisen toiminnan motiivit ylipäänsä katoavat vai uhkaavatko kadota pikemminkin ne rajoitteet, jotka estävät meitä toimimasta miten tahansa? Millainen oikeastaan on se ihmiskäsitys, jonka mukaan tälläkin hetkellä vain usko varmaan tai objektiiviseen totuuteen suojelee yhteiskuntaamme poliittiselta lamaan tuiselta tai kaaokselta ja mielivallalta?

8.2.3. Foucault ja Humen giljotiini

Humen giljotiiniksi on ollut tapana kutsua väitettä, ettei siitä, miten asiat ovat, voida päätellä, miten niiden tulisi olla. Tähän periaatteeseen vetoamista voidaan käyttää argumentaation välineenä usein eri tavoin, ja osalla näistä käyttötavoista on depolitisoivia, osalla taas politisoivia vaikutuksia. Se kumman tyyppiset vaikutukset nousevat ensisijaisiksi, riippuu nähdäkseni ennen kaikkea taustalla olevasta kielikäytöstä. Jos tehdään tiukka ero pelkän kielenkäytön ja konkreettisen maailmassa toimimisen ("puhumisen" ja "tekemisen") välille, voidaan Humen giljotiiniin vedoten siirtää moraalista ja poliittista vastuuta pois niiltä, jotka pyrkivät "vain" luomaan kuvauksia tosiasioista. Näin esimerkiksi avoimen normatiivisesta kielenkäytöstä pidättäytyvä tieteentekijä voi irtisanoutua täysin siitä, miten hänen tuottamaansa tietoa toisaalla poliittisesti käytetään (kaiken moraalisen-poliittisen vastuun näennäisesti kasautuessa siihen pisteeseen, jossa siirrytään ensimmäisiin *ought*-muotoisiin johtopäätöksiin). Toisaalta tähän samaan periaatteeseen kuitenkin voi vedota tavalla, joka palauttaa vastuuta takaisin tosiasioiden kuvailijalle: voidaan muistuttaa siitä kuilusta, joka on havaintojen ja kokemusten ja niiden (suullisesta tai kirjallisesta) kuvailemisesta koostuvan sosiaalisen toiminnan välillä -- siitä, mitä on olemassa, ei koskaan ole itsestäänselvästi puhuttava vain siksi, että se on olemassa.

On mielestäni hiukan yllättävää, että Barrett mitätöi pelkäksi provokaatioksi ne Nietzscheä esittämät ja Foucault'n siteeraamat totuudentahtoa kyseenalaistavat kysymykset, joiden esittämisen voi nähdä juuri Humen giljotiinin politisoivana (ts. luonnollistettuja itsestäänselvyksiä purkavana) käyttönä *par excellence*. Yllättävää tämä on lähinnä siksi, että Barrett on itse toisaalta sekä korostanut hyväksyvänsä käsityksen kielenkäytöstä tuottavana valtana (maailmaa konstituivana toimintana) että ilmaissut itse pitävänsä arvo- ja totuuslauseiden erillään pitämistä emansipatorisena periaatteena. Barrett on useissa yhteyksissä todennut, että jälkistrukturalismin vahvuus on hänelle juuri siinä, että se on vapauttanut meidät ajatuksesta, jonka mukaan se, mikä on poliittisesti haluttava tulevaisuus, olisi väistämättömässä yhteydessä nykyisten olojen oikeaan analyysiin. Kyseinen näkemys ilmenee Barrettin mukaan selvimmin tieteellisen sosialismin ideassa ja materialistisessa yhteiskuntatieteessä, mutta näkyy muutoinkin suuressa osassa sosiologista ajattelua – esimerkiksi ajatuksena yksilöiden tai ryhmien ”todellisten intressien” löytämisestä ”ideologisen mystifikaation” takaa. Barrett pitää jälkistrukturalistisen ajattelun suurimpana ansiona juuri sitä, että se saa poliittiset ja eettiset valinnat näyttäytymään nimenomaan sinä, mitä ne ovat: poliittisina ja eettisinä valintoina.⁶² Vaikuttaa lähes siltä kuin Barrett haluaisi selittää Foucault'n kannan tähän asiaan olevan laimeammin ja varovaisemmin jälkistrukturalistinen kuin hänen omansa – sillä eivätkö Foucault'n siteeraamat Nietzscheä lauseet nimenomaan edusta tätä Barrettin kannattamaa, poliittiset ja eettiset valinnat totuuslauseista irrottavaa eetosta? Miksi Foucault'n ei voisi ajatella olevan näiden kysymysten takana aivan kirjaimellisesti?

Paitsi Barrett myös Fraser on ilmaissut selvästi haluttomuutensa suoraan perustaa arvoja tosiasioihin – hänkin eroaa siis tässä suhteessa niin marxilaisesta perinteestä kuin (siihen osittain liittyvästä) Habermasistakin.⁶³ Mutta mikä oikeastaan on Foucault'n ja foucaultlaisen epistemologian suhde Humen giljotiiniin? Millä ehdoin

⁶² Barrett 1999,12; Barrett 1992, 216-217.

⁶³ Fraser erottaa hyvin yksiselitteisesti toisistaan epistemologisen ja normatiivisen sulkeistamisen periaatteet vaikka näkeekin molempien yhtä lailla kuuluvan foucaultlaiseen tutkimusotteeseen. *Normatiivinen kehys*, jota Fraser Foucault'ltä perää, ei siis suoraan samastu sellaiseen *normatiiviseen perustaan*, jollaisen esim. Habermasin yhtäaikaiseen deskriptiivisyyteen ja normatiivisuuteen pyrkivä kommunikatiivisen toiminnan teoria tahtoo löytää vedotessaan intersubjektiiivisen vuorovaikutuksen faktuaaliseen luonteeseen perustana universaaleille eettisille periaatteille. Fraserillehan on keskeistä pikemminkin normatiivisten lähtökohtien eksplikointi kuin niiden perustelu jollakin itsensä ulkopuolisella.

foucaultlainen tutkija voi vedota arvojen ja tosiasioiden erillään pitämisen periaatteeseen tehdäkseen eroa ajatukseen, jonka mukaan tosiasioita koskevasta tiedosta suoraan voitaisiin johtaa jotain tiettyä toimintaohjeita? Olisi mielestäni kiinnostava tehtävä pyrkiä määrittelemään täsmällisemmin, missä mielessä Humen giljotiinina tunnettu periaate toisaalta voi kuulua (tai sen täytyykin kuulua) foucaultlaiseen tutkimusotteeseen ja missä mielessä se puolestaan ei voi siihen kuulua – ilman, että foucaultlaisesta tutkimuksesta tulee positivismiparodian sijaan aivan aitoa positivismia.

8.3. Itsepaikannuksen problematiikka

Barrett ottaa esiin myös kysymyksen tutkijan itsepaikannuksesta ihmistieteissä -- teeman, joka on ollut keskeinen erityisesti naistutkimuksen piirissä ja jota on sivuttu usein Foucault'nkin kohdalla. Siinä muodossa kuin sitä on ollut tapana näissä keskusteluissa käsitellä, itsepaikannuksen problematiikka sijoittuu toisaalta edellisessä luvussa (8.2) tarkastelemiäni epistemologisten kysymyksenasetteluiden ja toisaalta seuraavassa luvussa (8.4) käsittelemiäni subjektiin ja kokemukseen liittyvien teemojen välimaastoon.

On mielestäni perusteltua kiinnittää huomiota siihen, että Foucault on itse varsin vaitonainen oman puhujapositionsa tutkimukselleen asettamista ehdoista ja rajoitteista -- ja paitsi ettei hän itse harjoita tällaista omien lähtökohtiensa reflektiota, hän ei myöskään metodologisissa teksteissään siihen muita valtakriittisiä tutkijoita kehota. Barrettin suhtautuminen tutkijan itsepaikannuksen problematiikkaan on kuitenkin hämmästyttävän pitkälle samankaltainen kuin Fraserin suhtautuminen normatiivisten diskurssien sivuuttamisen problematiikkaan: hän ei tulkitse itsepaikannuksen puutetta niinkään Foucault'n tietoiseksi ja harkituksi metodologiseksi strategiaksi, vaan merkiksi virheellisestä universaloinnista (*false universalizing*), joka puolestaan on oire väärästä perustahakuisesta itseymmärryksestä tai selkiytymättömästä epistemologisesta positioista. ”Foucault erehtyy antamaan ymmärtää, että positio, josta hän puhuu, pääasiassa historioitsijana, on neutraali” – ja tämä on Barrettin mukaan yksi seuraus siitä, että Foucault'n epistemologisissa peruslähtökohdissa on

ristiriitoja⁶⁴. Myönteiseen sävyyn Barrett siteeraa Habermasia, jonka mukaan hermeneutiikan puute – vaikka onkin Foucault’lle ”tietenkin”(sic) subjektiivisen vinouman välttämisen strategia -- johtaa subjektivismiin pahimpiin kohtuuttomuuksiin⁶⁵.

Epäillä kuitenkin voi, onko hermeneutiikan puute todellakin subjektiivisen vinouman välttämisen strategia -- vai onko se ehkä jotakin aivan muuta. Toki on mahdollista, että omien tulkinnallisten lähtökohtien eksplisiittisen reflektion sivuuttamisen taustalla on positivistisesti perustahakuinen itseymmärrys: jonkinlainen pyrkimys oman aikaan ja paikkaan sidotun näkökulman ulkopuolelle tai kaikesta tulkinnasta puhdistettuun objektiiviseen kuvailuun. Muunkinlaiset tulkinnat itsepaikannusyrityksistä pidättäytymisen syistä ovat silti mahdollisia. Voisi esimerkiksi kysyä, missä määrin ne syyt, joiden vuoksi Foucault ei suoraan pohdi tapaa jolla hänen oma erityinen identiteettinsä ja kokemusmaailmansa on kirjoittautunut sisään hänen teksteihinsä, ovat samoja kuin ne syyt, joiden vuoksi hän muutoinkin suhtautuu epäluuloisesti yrityksiin tarkastella ihmistieteen kontekstissa subjektiivista kokemusta tai yksilösubjektia diskurssien takana. Itse näkisinkin hedelmällisimpänä yrittää ymmärtää Foucault’n suhtautumista itsepositiointiin osana hänen postmoderniuteen palautumatonta antihumanismiaan (vrt. erottelu luvussa 4.2.). Tältä osin palaan sivuamaan itsepaikannuksen ja hermeneutiikan teemaa luvussa 8.4. Ennen sitä tarkastelen kuitenkin luvussa 8.3.1. tulkintaa, joka kontekstoi itsepositioinnin puutteen ensisijaisesti epistemologisiin kysymyksenasetteluihin, pitäen sitä merkinä *positivismista* tai *universalismista*. Luvussa 8.3.2. pohdin itsepaikantamista enemmän konkreettisena tutkimuskäytäntönä sekä tarkastelen erityisesti naistutkimuksen piirissä käytyä keskustelua siitä, millaisia asioita itsepositioinnin piiriin voidaan sisällyttää⁶⁶.

⁶⁴ Barrett 1991, 151

⁶⁵ Barrett 1991, 164

⁶⁶ Tarkastelen tällöin erityisesti suomalaisen naistutkimuksen piirissä käytyä keskustelua aiheesta ks. esim. *Naistutkimus*-lehden teemanumero paikantuneisuudesta 1/1993, Koivunen ja Liljeström 1996b, Ronkainen 1999, 101-121.

8.3.1. Universalismista ja positivismista

Universalismi ja positivismi ovat käsitteitä, joita on käytetty nimeämään sellaista epistemologisesti perustahakuista itseymmärrystä, josta irtautumisen merkiksi itsepositiointi usein mielletään. Molempia nimityksiä on käytetty niin Foucault'n omasta positiosta kuin myös niistä positiosta, joita foucaultlaisen epistemologian on nähty vastustavan – mikä sekin jo kertoo niiden olevan käsitteinä melko joustavia ja epämääräisiä.

Universalistisiksi on usein nimitetty sellaisia teorioita, jotka sekä jättävät avoimiksi sovellettavuutensa ajallis-paikalliset rajat että pidättäytyvät pohtimasta sitä, millaisesta positiosta käsin (millaista kokemusten pohjalta ja millaisiin arvoihin sitoutuneena) ne on rakennettu. Ihmistieteiden perusteita koskevissa moderni--postmoderni-keskusteluissa universalismi on kuitenkin ollut ensisijassa jotakin aivan muuta kuin vain em. seikkoihin viittaava neutraali ja kuvaileva käsite. Pikemminkin se on usein sisältänyt implisiittisen syytöksen tällaista teoretisointia oletetusti ohjaavasta perustahakuisesta epistemologiasta, oletuksesta että teoria on historian ja kaikkialla pätevä. Universalismissa kyse on siitä, että teoreetikko ei tiedosta näkökulmansa erityisyyttä ja rajallisuutta tai pyrkii tarkoituksellisesti peittämään sen näkyvistä -- ei siitä, että hän vain jättää tarjoamiensa ajatusmallien sovellettavuuden ajallis-paikallisten rajojen kartoittamisen auki, muiden tehtäväksi. Universalismin käsitteen kaksoismerkitys sitoo jo lähtökohtaisesti yhteen perustahakuisen epistemologian kanssa sellaisen teoretisoinnin tyylin, jossa teorian aiottua ajallis-paikallista kattavuutta tai kohdeyleisöä ei etukäteen mitenkään yritetä rajata.

Siinä missä universalismin käsitettä voi käyttää lähinnä teoreettisen tutkimuksen epistemologisesti perustahakuiseksi leimaamiseen, empiirisen tutkimuksen kohdalla on vastaavasti käytetty positivismin käsitettä. Vaikkei Barrett suoraan puhukaan positivismista Foucault'n kohdalla, hänen argumentaationsa on tältä osin samansuuntaista kuin esimerkiksi Habermasin, joka on tulkinnut hermeneuttisen itsepaikannuksen puuttumisen Foucault'lla merkiksi positivismista.

En missään tapauksessa tahdo väittää, ettei Foucault'lla -- niin paljon kuin hän tiedon ja vallan yhteyksiä yleisellä tasolla korostaakin -- saattaisi olla taipumusta

positivistisiin ajattelumalleihin ja tiedontuotannon poliittisen ulottuvuuden kiistämiseen joissakin yksittäisissä tilanteissa. Itse asiassa on mielestäni olemassa varteenotettavia syitä epäillä näin olevan⁶⁷ – mutta näihin syihin ei kuulu Foucault'n suhtautuminen itsepaikannuksen vaatimuksiin. Itsepositioidinnin puutteen automaattisesti positivistisen tai universalistisen itseymmärryksen merkiksi tulkitseva päättelyketju on ongelmallinen -- onhan nimittäin selkeästi eri asia tunnistaa ja tiedostaa näkökulmansa erityisyys, rajallisuus ja osittaisuus kuin päättää ryhtyä (loputtomaan) yritykseen kirjoittaa auki kaikki ne seikat, jotka omaa näkökulmaa mahdollisesti muovaavat ja rajoittavat. Miksi itsepositioidinnin puute olisi merkki siitä, ettei Foucault oikeastaan otakaan vakavasti väitteitään kaikkien totuuksien osittaisuudesta, epävarmuudesta ja ajallis-paikallisesta erityisyydestä? Eikö aivan yhtä hyvin voisi tulkita pidättäytymisen itsepaikannusyrityksistä (ja teoreettisten ajattelumallien sovellusalan rajauksesta) nimenomaan todistavan, että Foucault ottaa vakavasti positivismin ja universalismin vastustajien tärkeänä pitämän epistemologisen varovaisuuden ja nöyryyden periaatteen? Eikö hän näin osoita tunnustavansa mahdottomaksi tietää, mitkä hänen tekstiensä tuotantoehdoissa ovat ne muuttujat, jotka ratkaisevimmin vaikuttavat niiden puhuttelevuuteen, sovellettavuuteen ja käytettävyyteen ja joita hänen siis tulisi itsepaikannuksensa yhteydessä käsitellä?

Mielestäni itsepositioidinnista ja hermeneutiikasta pidättäytymistä ei ole mielekäästä tulkita yksioikoisesti merkiksi sen kummemmin liioitellusta epistemologisesta varovaisuudesta kuin epistemologisen varovaisuuden puutteestakaan – vaikka molemmat tulkinnat periaatteessa mahdollisia ovatkin. Itsepaikantamisen teemaa on kuitenkin usein pyritty naistutkimuksen piirissä tarkastelemaan juuri tällä eri positioidien etäisyyttä klassisista tieteenihanteista mittaavalla akselilla, ja monta mieltä on oltu siitä, miten standpoint-epistemologiat, postmoderni foucaultlainen lähestymistapa ja klassinen tieteellinen realismi asettuvat tälle akselille suhteessa

⁶⁷ Erityisesti tällaisen vaikutelman välittää se liioitellut jyrkkä tapa, jolla Foucault useissa haastatteluissa on irtisanoutunut tulkinnoista, joita on tehty hänen historiallisten tutkimustensa poliittisesta relevanssista nykyhetken kannalta. Foucault ei nimittäin ole kyseenalaistanut teksteistään tehtyjä poliittisia tulkintoja (esim. luentaa *Hulluuden historiasta* antipsykiatrisen liikkeen ideologisena tukijalkana) tuomalla niiden tilalle tai rinnalle joitakin vaihtoehtoisia tulkintoja ja poliittisia käyttötapoja, vaan on vain yksioikoisesti korostanut menneisyyttä koskevien tutkimustensa todellakin kertovan ”vain” senhetkisistä valtasuhteista (psykiatrian historiasta 1600-1800-luvuilla, rikollisten rangaistuskäytännöistä 1700-luvulla) eikä suinkaan vallasta yleensä tai vallasta sellaisena kuin se nyt on. Ks esim. Foucault 1988a, 15; Foucault 1988b, 39; Foucault 1988d, 99.

toisiinsa.⁶⁸ Näkisin, että itsepaikantamiskäytännön kannattajien ja vastustajien välisen mielipide-eron käsitteellistäminen epistemologisen varovaisuuden tai depolitisointihakuisuuden astetta koskevaksi on yksi ilmentymä moderni--postmoderni-keskusteluiden yleisemmästä tendenssistä palauttaa mitä moninaisimpia metodologisia erimielisyyksiä perinteisiin epistemologisiin vastakkainasetteluihin -- ja tämä tendenssi vaikuttaa mielestäni ohjaavan keskusteluita sangen epätarkoituksenmukaiseen suuntaan. Se, että foucaultlaiset ja antifoucaultlaiset kummatkin syyttävät toisiaan positivismista ja universalismista kokien itse edustavansa vastapuolta vähemmän perustahakuista (ts. suhteellisuudentajuisempaa ja politisoivampaa) epistemologista otetta, on kuitenkin hyödyllinen muistutus siitä, ettei perustahakuisen itseymmärryksen tunnistamisen kriteereistä vallitse minkäänlaista yleistä yksimielisyyttä.

Perinteinen epistemologian projekti, varmuuden tai objektiivisuuden etsiminen, on kulttuurisena eetoksena ollut pitkään niin hallitseva, että lähes kaikilla tässä ja nyt käytettävissämme olevilla puhetavoilla ja käsitteillä on oma tämän eetoksen leimaama historiallinen painolastinsa. Kuitenkin tämän niihin implisiittisesti sisäänupottautuneen epistemologian kritiikki on nykyisin levinnyt niin laajalle, että vaikuttaa epätarkoituksenmukaiselta olettaa kenenkään olevan siitä täysin tietämätön. Sen sijaan, että yksittäiset tutkimukset odotettaisiin aina erikseen määriteltävän vaikkapa ”strategisesti” essentialistisiksi tai ”parodisesti” positivistisiksi, voitaisiin pikemminkin ottaa lähtökohtaiseksi oletusarvoksi, että valtakriittiseksi identifioituvan ihmistieteen kontekstissa kaikki essentialismi on jossain määrin strategista ja positivismi parodista – ellei sitten ole aivan erityistä syytä epäillä muuta.

Voisi kuitenkin olla syytä kiinnittää huomiota siihen, että postmodernia vastaan asettuva modernin epistemologian perinne jakautuu kahtia: empiristiseen ja rationalistiseen suuntaukseen. Vaikka oletettaisiinkin, että niin foucaultlainen postmodernismi kuin standpoint-epistemologiatkin haluavat eroon yhtä lailla

⁶⁸Esimerkiksi Sara Heinämaa (1993) suhtautuu paikantamisvaatimukseen kriittisesti klassiseen tieteenkäsitteeseen sitoutumisen nimissä. Sen (foucaultlaiseksi tulkittavissa olevan?) position, joka kyseenalaistaa puolueettomuuden ja sitoutumattomuuden mahdollisuuden *periaatteellisesti* tasolla (s.o. näkee täydellisen ja tyhjentävän itsepaikannuksen olevan mahdotonta) Heinämaa tulkitsee olevan maltillisempaan paikantamisvaatimukseenkin kuuluvan epistemologian (klassiset yleistettävyyys- ja puolueettomuusperiaatteet täysin hylännyt) äärimuoto. Suvi Ronkainen (1999,105) taas asettaa vastakkain feministiset (standpoint-) epistemologiat ja ”postmodernin relativismin” ja siteeraa Donna Harawayta, jonka mukaan postmoderni epistemologia on pohjimmitaan sukua modernille realismille, molempien kieltäessä ”vahvan väitteen” tiedon paikantuneisuudesta.

molemmanlaisista (empiristisistä ja rationalistisista) tiedon perustoista, saattaisi tällä perinteisellä filosofisella jaottelulla olla jotakin heuristista arvoa. Suhtautuminen perusta-ajattelun empiristisiin ja rationalistisiin muotoihin voi tuskin koskaan käytännössä olla neutraalin tasapuolista, vaan kiinnittyminen enemmän jompaan kumpaan perinteeseen on lähes väistämätöntä. Tulkinta Foucault' sta positivistina onkin siinä mielessä perusteltu, että Foucault epäilemättä on enemmän taipuvainen empiristiseen kuin rationalistiseen perusta-ajatteluun – mikä tosin ilmenee jo hänen eksplisiittisistä itsemäärittämisistäänkin.⁶⁹

8.3.2. Feministinen tutkimus ja itsepaikannuksen tyylit

Olen edellä tarkastellut tulkintoja, joita Foucault' sta on tehty sillä perusteella, ettei hän ole riittävästi tuonut esiin omien subjektiivisten lähtökohtiensa asemaa tutkimuksissaan, mutta en ole tarttunut suoraan siihen keskeiseen kysymykseen, mitä itsepositioinnilla ihmistieteellisen tutkimuksen konkreettisena käytäntönä on tällöin oikeastaan tarkoitettu. Paikantamisvaatimukseen kriittisesti suhtautuva Sara Heinämaa näkee ilmiön siten, että tutkijoilta (ja erityisesti naistutkijoilta) on alettu edellyttää omien lähtökohtien yhä tarkempaa esille tuomista ja itsereflektiota, oman paikan, aseman ja päämäärien kyseenalaistamista, tiedostamista ja julkistamista. Hänen mukaansa ”Kyseessä ei ole vain perinteinen vaatimus, jonka mukaan tutkijan on muotoiltava täsmällisesti käyttämänsä käsitteet ja tuotava selvästi esille työnsä perusoletukset. Tämän lisäksi tutkijalta on ruvettu vaatimaan omien poliittisten ja ideologisten sitoumusten tiedostamista, oman tutkijapersoonan paikantamista”.⁷⁰

Siinä missä itsepaikannuksen puolustajat usein esittävät luvussa 8.3.1. kuvatulla tavalla itsepositiointikäytännön olevan tietynlaisen epistemologian (yleensä jonkinlaisen standpoint-epistemologian) periaatteiden vakavasti ottamisen suora seuraus⁷¹, positiointikäytännön kriitikot puolestaan tyypillisesti esittävät sen

⁶⁹ ”Jos positivistiksi on se, joka korvaa totaliteettien etsimisen harvinaisuuden analyysillä, transsendentaalin perustan teeman ulkoisten suhteiden kuvailulla ja alkuperän etsimisen kasautumisen analyysillä, olen sellainen mielelläni” Foucault 1992,125

⁷⁰ Heinämaa 1993, 25-26

⁷¹ Tällöin ei tehdä mitään eroa toisaalta oman position ominaislaadun tiedostamisen ja toisaalta sen ominaislaadun julkistamisen ja aukikirjoittamisen välille, ts. ei oteta huomioon sitä vaihtoehtoa, että vaatimukseen yksityisestä oman position reflektiosta ja reflektion tulosten huomioimisesta omassa tutkimuksessa voi suhtautua myönteisesti pitämättä silti tämän reflektioprosessin kulun raportointia tarkoituksenmukaisena.

jonkinlaisena naistutkimusyhteisön jäsenilleen ulkoapäin asettamana normina. Positiointikäytäntöön kriittisesti suhtautuvista osa tahtoo Heinämaan tapaan pitää kiinni klassisista tieteenihanteista relativismin uhkaa vastaan, osa taas tahtoo foucaultlaisittain pikemminkin dekonstruoida standpoint-epistemologioiden edellyttämän sisäisesti eheän ja koherentin (vaikkakin paikantuneen) tietävän subjektin. Näin he kritisoivat paikantamisajattelua vastakkaisista suunnista: toiset pitävät sitä liian relativistisena ja toiset liian perustahakuisena. Paljastavaa kuitenkin on, että konkreettisemmalla tasolla molemmantyyppisten itsepaikannusnormin kriitikkojen syyt kritiikkiinsä ovat aivan samoja. On kiinnitetty huomiota siihen, että positiointikäytäntö feministisessä tutkimuksessa tyypillisesti näyttäytyy tutkimukseen esipuheenomaisesti liitettävänä omaa genreään rutiinimaisesti noudattavana luettelona, jossa tutkijan ”tulee” kertoa tietyistä asioista: kansallisuudesta, etnisestä taustastaan, iästään ja seksuaalisesta suuntautumisestaan. Tällaiseksi ulkokohtaiseksi maneeriksi itsepositiointi feministisessä tutkimuksessa lienee osittain jähmettynytkin – mutta yleensä standpoint-epistemologioiden painottamaan paikantuneisuustietoisuuteen ajatellaan sisältyvän paljon vaativampi haaste: tutkijan tulee pyrkiä kirjoittamaan auki se, *miten* nämä sosiaaliset identiteetit kiinnittyvät tiedon tuottamiseen. ”Tutkijan omaelämäkerta, hänen sijoittamisensa institutionaalisesti tai maantieteellisesti ei vielä kuvaa positiota, vaan vasta sen pohtiminen, kuinka nämä kiinnittyvät tiedon tuotannossa keskeisiin (yhteiskunnallisiin) suhteisiin ja tietämisen prosessiin sitä jäsentäen.”⁷²

Tällaiseen tehtävään -- tutkimusprosessissa tehtyjen tulkintojen ehtojen ja kontekstin pohdintaan -- tarvitaan hermeneuttista käsitteistöä⁷³. Hyvin pian käy selväksi, että mikäli itsepaikantamisen tehtävä otetaan vakavasti, sitä on lähes mahdoton rajata omaan lokeroonsa muusta tutkimuksesta irralliseksi ”esipuheeksi”: hermeneuttinen ulottuvuus pikemminkin upottautuu osaksi koko tutkimuksen metodologiaa. Tällöin tutkimuksen ”objektina” on itse asiassa tutkijan kohtaaminen varsinaisen aineiston kanssa, ja hänen omista tuntemuksistaan, reaktioistaan ja assosiaatioistaan aineiston edessä tulee niistäkin osa tulkittavaa aineistoa; niistä ei ainoastaan raportoida, vaan

⁷² Ronkainen 1999, 118-119

⁷³ Tämä ei tietenkään tarkoita käänteisesti sitä, että hermeneuttinen perinne tutkimuksen filosofisena lähtökohtana jollain tapaa velvoittaisi tutkijan eksplisiittiseen itsepaikannukseen. Usein hermeneutiikan käsitteen ymmärretään tarkoittavan jotain varsin yleisiä filosofisia (epistemologisia tai ontologisia) lähtökohtia – ei niinkään mitään tiettyjä metodologisia lähestymistapoja.

niitä myös selitetään ja analysoidaan. Paikantamisen tehtävä laajenee näin joka suuntaan. Kuten Heinämaakin toteaa: ”Normi koskee kaikkea keskustelua: ei vain varsinaista tutkimustani, vaan myös sitä puhetta, jolla pyrin määrittämään paikan josta käsin tutkin ja puhun. Paikantaminen tapahtuu samalla lailla sitoutuneesta näkökulmasta käsin kuin muukin keskusteluni. Näin ollen myös se pitäisi alistaa samalle paikantamisnormille[...] Prosessi on päättymätön ja siten mahdoton yksittäisen tutkijan toteutettavaksi”⁷⁴. Tietynlaisen epistemologian pohjalta tämä päättymättömyys saattaa vaikuttaa argumentilta positiointia vastaan: tehtävään, jota on mahdoton saattaa loppuun, ei kannata edes ryhtyä. Yhtä hyvin itsepaikantamisen prosessin loppumattomuuden voi kuitenkin ymmärtää lähtökohtana, jonka kanssa on vain elettävä. Tällöin on tilannekohtaisen tarkoituksenmukaisuusharkinnan pohjalta ja mihinkään sen kiinteämmin ankkuroituihin periaatteisiin turvaamatta pystyttävä vetämään ”riittävän” paikantamisen raja johonkin. Lopputuloksenahan ei saisi olla tutkimus, joka käsittelee yksinomaan tutkijaa itseään ja tietämisen yleisiä ehtoja, vaan myös alkuperäiselle aineistolle ja tutkimuskysymykselle tulisi jäädä siinä jokin rooli.

Itsepositioinniksi voi ymmärtää myös muunlaisia tieteenteon käytäntöjä. Esimerkiksi sitä, että Fraser perää Foucault’lta suorita henkilökohtaisia normatiivisia kannanottoja, voi mielestäni ajatella juuri vaatimuksena tutkijan itsepaikannuksesta: normatiivisten sitoumusten eksplikointi voi toimia identiteetin osatekijöiden luetteloinnin tapaan jonkinlaisena ”varsinaisen tutkimuksen” mukaan liitettävänä lukuohjeena, joka helpottaa tekstin asettamista yhteyksiinsä. Fraser toivoisi Foucault’n tekävän selväksi oman (normatiivisen) sijaintinsa suhteessa tutkimiinsa diskursseihin. Tässä normatiivisessa itsepositioinnissa – aivan kuten oman identiteetin ja henkilöhistoriallisten seikkojen merkityksen reflektiossakin -- on kyse tutkijasubjektin erityisten sidosten ja lähtökohtien jättämisestä näkyviin. Niitä ei siis pyritä häivyttämään ja piilottamaan, kuten klassiseen tieteenkäytäntöön kuuluu.

Ehkä tärkein akseli, jolla erilaiset itsepositioinniksi kutsuttavissa olevat käytännöt poikkeavat toisistaan, on juuri vastakkaisuus hermeneuttisesti ja normatiivisesti painottuneen itsepositioinnin välillä. Fraser ja Barrett peräävät Foucault’lta varsin eri tyyppistä itsepaikantamista, ja tämä ero vastaa heidän lähtökohtiensa yleisempää

⁷⁴ Heinämaa 1993, 29

peruseroavaisuutta – kahden erilaisen subjektikäsitteen eroa, joka implisiittisesti ulottuu niin argumentaation tyyliin kuin argumenttien sisältöihin. Molemmat vaativat kyllä tutkijan paikantuneen subjektiivisuuden selkeämpää esiin tuomista, mutta ymmärtävät hyvin eri tavoin sen, mikä subjektiivisuudessa ja identiteetissä on keskeistä. Fraserille yksilöidentiteetti – tutkijankin – määrittyy pitkälti arvositoumusten ja poliittisten tavoitteiden kautta, ts. sen kautta, miten subjekti aktiivisesti suuntautuu tulevaan. Barrett puolestaan korostaa yksilön henkilöhistoriaan ja sosiaaliseen paikkaan kytkeytyviä identiteettejä, menneitä pikemmin kuin tulevaa. Barrettin Foucault’lta peräjä tutkijasubjektin esiin tuominen ja hermeneuttinen ote vastaa varsin pitkälle juuri sitä, mitä itsepositiivoinnilla on feministisissä keskusteluissa tyypillisesti tarkoitettu. Barrettinkin tekstistä välittyikin jossain määrin vaikutelma, että hän tahtoo vain toistaa vakiintuneen itsepaikannusvaatimuksen standardimuodossaan -- ja tätä vaikutelmaa vahvistaa se, että hän vaatii Foucault’lta juuri niiden asioiden reflektiota, jotka kaikkein tyypillisimmin ovat itsepaikannukseen kuuluvien muuttujien listalla: sukupuolen ja etnisen taustan.

Mutta miksi tutkijan sitten ylipäänsä tulisi positioida itsensä – jommalla kummalla em. tavoista? Joskus on annettu ymmärtää, että itsepaikannuksella tieteen käytäntönä on arvoa riippumatta siitä, onnistuuko tutkija näin selvittämään, millä tiedontuotannon kannalta olennaisilla tavoilla hänen puhujapositionsa on erityinen, ts. tarttumaan juuri siihen, minkä auki kirjoittaminen tutkimuksen ymmärrettävyyden ja käyttökelpoisuuden kannalta olisi keskeistä⁷⁵. Tällöin pyrkimys itsepositiivointiin näyttäätyy jonkinlaisena yleisenä todisteena tutkijan ”suhteellisuudentajuisuudesta”, siitä että tämä ylipäänsä tiedostaa näkökulmansa rajallisuuden ja sen riippuvuuden spesifeistä arvositoumuksista, yhteiskunnallisesta asemasta ja henkilöhistoriasta. Mielestäni itsepositiivointi ei kuitenkaan ole kovinkaan mielekäs käytäntö, jos sen merkitys palautuu yksinomaan tähän. Mistä muista syistä itsepaikannusvaatimus siis voisi olla perusteltu? Ja erityisesti: onko ”fraserlaisen” ja ”barrettlaisen” itsepositiivointityylin välinen ero tulkittavissa vain jonkin yleisemmän (ihmiskäsitysten välisen) eron ilmentymäksi tässä erityiskysymyksessä – vai ovatko ne pikemminkin

⁷⁵ Esimerkiksi Ronkainen (1999, 202) vetoaa Morwenna Griffithsiin, jonka mukaan ”Tutkijalle esitettyssä metodologisessa vaateessa paikantaa itsensä ei olekaan niin tärkeää sen eristäminen, *mitä* itse ja mitä toinen on, vaan yksinkertaisesti oman eroavaisuutensa huomaaminen ja hyväksyminen”.

kaksi täysin erilaista käytäntöä, jotka eivät ihmistieteellisessä tutkimuksessa toimi missään mielessä samassa roolissa?

Hermeneuttisella ja normatiivisella itsepaikantamisella pyritään varmasti osittain samoihin tavoitteisiin⁷⁶: useimmiten kumpakaan tyyliä ei käytännössä esiinny ”puhtaassa” muodossa ja se itsepositiointi, jota tutkimukseen vaaditaan liitettäväksi, on jonkinlainen näiden kahden välimuoto. Mielestäni olisi silti huomattava, että tietyissä konteksteissa voi olla perusteltua kannattaa ”fraserilaista” (arvojen ja tavoitteiden eksplikaatioon keskittyvää) itsepaikannustyyliä, vaikka olisikin sitoutunut barrettlaiseen ei-rationalistiseen ja ei-kognitivistiseen ihmiskäsitykseen – ja päinvastoin. Erityisesti voi kysyä, olisiko feministisen tutkimuksen piirissä syytä pyrkiä muuttamaan itsepaikannustyyliä avoimen normatiiviseen suuntaan. Feministisen tutkimuksen sisäisellä keskustelukulttuurilla on omat erityiset ongelma-kohtansa: sille on esimerkiksi ominaista että feminismin sisäiset erot pyritään käsitteellistämään suoraksi seuraukseksi eri positioissa olevien naisten sosiaalisista identiteeteistä pikemmin kuin varsinaisiksi arvoja tai tosiasioita koskeviksi näkemyseroiksi – millä voi epäillä olevan yhteyttä feminismin sisäisen kriittisen keskustelun laimeuteen ja epäargumentatiivisuuteen. Siinä tapauksessa, että ”barrettlainen” itsepositiointikäytäntö jää standardimaiseksi esipuheeksi varsinaiseen tutkimukseen, sen voi mielestäni perustellusti tulkita osallistuvan juuri näiden keskustelukulttuurin ongelmien ylläpitämiseen⁷⁷, kun taas fraserilaisella itsepositioinnilla voisi olla niihin hyvinkin toisenlainen vaikutus.

Fraserin peräämän kaltaisen itsepaikannuksen ansio onkin, että se muistuttaa aitojen arvoerimielisyyksien mahdollisuudesta – kun taas barrettlaista itsepaikantamista voi käytäntönä puolustaa lähinnä samoista syistä kuin hermeneuttisia (ja

⁷⁶Positioinnissa on esimerkiksi implisiittisesti aina mukana myös normatiivinen arvositoumuksia koskeva ulottuvuus: sen oletetaan jossain määrin valottavan tutkijan pyrkimyksiä ja poliittisia tavoitteita. Voi silti perustellusti ajatella, että luotettavin tieto tutkijan (-kin) poliittisista tavoitteista välittyy juuri yksilöllisten identiteettien ja ryhmäidentifikaatioiden tarkastelun kautta varsinaisen ”arvokeskustelun” helposti ajautuessa pelkäksi abstraktiksi sanahelinäksi.

⁷⁷Jos tutkimusta paikannetaan vetoamalla henkilökohtaiseen kokemushistoriaan ja yhteiskunnalliseen asemaan jonakin, mistä tehdyt ratkaisut ja tulkinnat ikään kuin suoraan kumpuavat, on mahdollista, että esitetty samalla luonnollistuu ja neutraloituu ”kenen tahansa” juuri kuvatulnaisesta paikasta käsin kirjoittavan subjektin tiedoksi. Voi kysyä, missä määrin oman tutkimuksen etukäteistulkinta ja itseopponointi voi luoda vaikutelmaa, että tutkija tahtoo varata itselleen tai ”edustamakseen” määrittelemälle ryhmälle yksinoikeuden tutkimuksen kritiikkiin ja tulkintaan: jääkö tiedeyhteisön piirissä käytävälle avoimelle kriittiselle keskustelulle enää mitään tehtävää? Myös Heinämaa (1993, 29) on huolissaan kriittisen tutkimusyhteisön piirissä käytävän keskustelun roolista tällaisessa tilanteessa, jossa jopa tutkimuksen kritiikki (so. esitettyjen väitteiden yleistettävyyden rajojen kartoittaminen) halutaan asettaa tutkijan itsensä tehtäväksi..

fenomenologisia) käsitteellistämistapoja yleensäkin: se tarjoaa keinon päästä diskurssien lattean yksitasaisuuden taakse, puhumaan sellaisista ihmisyksilöiden ja ryhmien välisistä osin kielellistämättömistä ja esitietoisista eroista (tyyleistä ja maailmaan suuntautumisen tavoista), joilla ei ole vastinetta kulttuuristen konstruktoiden, representaatioiden ja identiteettien tasolla. Tähän tematiikkaan siirrynkkin seuraavassa luvussa.

8.4. Foucault ja kokeva subjekti

Tärkein Barrettin Foucault'hon suuntaama kritiikki on, että tutkimuskohteensa diskursiivisiksi rakenteiksi ja käytännöiksi ymmärtäessään Foucault ei pysty käsittelemään näihin rakenteisiin ja käytäntöihin redusoitumatonta subjektiivista kokemusta ja toimijuutta. Foucault ei tarkastele subjekteja diskurssien luojina tai lähteinä -- eikä varsinaisesti edes niiden käyttäjinä, sillä foucaultlaisessa mallissa diskurssit pikemminkin luovat ja käyttävät subjekteja kuin päinvastoin.

Subjektin käsite on kahtalainen. Siihen sisältyy ensinnäkin tietoisien *toimijuuden* ulottuvuus: ajatus jonkinlaisesta tahdonvapaudesta ja (yksilö- tai yhteisö-)subjektien ymmärtäminen ainakin jossain määrin aktiivisiksi historian kulun suuntaajiksi ja yhteiskunnallisten muutosten lähteiksi. Toisaalta taas puhe subjektiudesta ja subjektiivisuudesta⁷⁸ viittaa myös ajatukseen jonkinlaisista *sisäisistä mentaalista tiloista* ja (vielä) *kielellistämättömistä kokemuksista*. Subjektin toiminta ei siis ole mitä tahansa mekaanista toimintaa vaan eräänlaista ”itseilmaisua”. Tässä ajattelumallissa kieli käsitteellistyy ainakin jossain määrin yksityisten (ja ehkä osin alitajuisten tai tiedostamattomien) kokemusten ilmaisun välineeksi ja subjekti on jotakin ainutkertaista, sosiaaliseen redusoitumatonta.

Yleensä silloin, kun antihumanisteilta on perätty subjektiuden käsittelyä, on näistä subjektiuden osatekijöistä ensin mainittu (s.o. pelkkään itseilmaisuuksiin ja yksityisen kokemuksen kielellistämiseen palautumaton päämäärähakuinen ja aktiivinen

⁷⁸ Englannin kielessä paljon käytetty käsite on *subjectivity*. Se ja sen suomenkielinen vastinpari ”subjektiviteetti” viittavat yhtä aikaa sekä subjektiuteen että subjektiivisuuteen.

toimijuus) noussut huomattavasti keskeisemmäksi kuin Barrettin analyysissa. Barrettille toimijan aikomukset tai tahdonvapaus eivät ole keskeisiä teemoja. Vaikka Barrett liittääkin Foucault'n rakennekeskeiseen (subjektin kokemukset ja aikomukset itsenäisenä analyysitasona sivuuttavaan) teoriaperinteeseen, hän ei -- useista muista näitä antihumanistisia elementtejä tulkinnallisesti korostavista Foucault-kriitikoista poiketen -- pidä vaarana esimerkiksi sitä, että foucaultlainen lähestymistapa johtaisi toimijuuden mahdollisuudet tyhjäksi tekevään "determinismiin". Sen sijaan Barrett on huolestunut siitä, että foucaultlainen diskurssianalyysi niin täydellisesti sivuuttaa subjektin (vielä) kielellistä ilmaisua vailla olevan yksityisen kokemuksen olemassaolon.

Tiettyssä mielessä nämä kaksi analysoitaviksi valitsemani Foucault-kriittistä teoreetikkoa – tulevaisuuteen suuntautumista ja tietoisia aikomuksia painottava Fraser ja henkilöhistoriaan ankkuroituvaa identiteettiä ja kielellistämätöntä (esitietoista) kokemusta painottava Barrett -- muodostavat omine subjektikäsitteineen ääripäät yhdelle subjektin ymmärtämisen kannalta keskeiselle akselille. Tyypillisimmin Foucault'lta ja foucaultlaisilta erityisesti subjektin käsittelyä peränneet kommentoijat ovat tarkoittaneet subjektin jollakin, mikä on sekoitus toisaalta Fraserin subjektin tyypillistä päämäärätietoista toimijuutta ja toisaalta Barrettin subjektin tyypillistä kokemuksellisuutta ja ekspressiivisyyttä.

8.4.1. Barrettin antihumanismikritiikin ongelmia

Kriittisyys foucaultlaisen antihumanismin subjektikielteisyyttä kohtaan on sinänsä aiheellista. Vaikka foucaultlaisen tutkimusotteen puutteet ovatkin tältä osin yhtenevät esimerkiksi althusserlaisen marxismin kanssa, Foucault joka tapauksessa jättää -- ehkä osittain perusteettakin -- käyttämättä kritiikkikäsitteistöjä, joita useat muut valtakriittiset (erityisesti feministiset) tutkimussuunnat ovat onnistuneesti hyödyntäneet. Yhdessä suhteessa Barrettin tapa muotoilla antihumanismikritiikkinsä on kuitenkin mielestäni ongelmallinen. Sen sijaan, että Barrett suoraan kertoisi, *miksi* hänen mielestään ihmistieteissä tarvitaan kokevan ja tuntevan subjektin käsittelyä, hän pikemminkin vain pyrkii leimaamaan jollakin tavoin arveluttaviksi ne syyt, joiden vuoksi Foucault oletetusti pitäytyy "mekaanisessa antihumanismissaan". Barrett siis

käyttää samantyyppistä strategiaa kuin Fraser kommentoidessaan Foucault'n suorista normatiivisista kannanotoista pidättäytymisen periaatetta: hän kieltää Foucault'lla olevan tietoiseen poliittiseen tarkoituksenmukaisuusharkintaan perustuvia motiiveja metodologisille valinnoilleen. Sen lisäksi, että Barrett korostaa Foucault'n tiukan metodologisen antihumanismin johtuvan vain liioitellusta "teoreettisesta korrektiudesta", hän käyttää siihen viitattaessaan medikalisoivia kielikuvia kutsuen jälkistrukturalistien psykoanalyysi- ja hermeneutiikkakielteisyyttä "syndroomaksi" – mikä on sikäli paljastavaa, että juuri medikalisoiva kielikuvasto on yksi kaikkein klassisimpia kohteensa tietoisuuden toimijuuden kiistämiseen tähtääviä retorisia strategioita.

Barrett haluaa siis ainakin jossain määrin leimata pelkäksi sairaudeksi tai muoti-ilmiöksi sen Foucault'nkin edustaman "aggressiivisen antihumanismin", jota hän pitää vallitsevana viitekehyksenä nykyisessä yhteiskuntateoriassa. Kirjassaan *The Politics of Truth* Barrett toteaa, että foucaultlaisella antihumanistisella teoreettisella retorikalla "on vain vähän tekemistä sen kanssa miten elämme elämiämme", mutta ei täsmennä, miksi tämä jo sinänsä olisi argumentti foucaultlaista tutkimusotetta vastaan. Olisiko meidän oltava huolissaan siitä, että foucaultlainen ihmistiede antaa puutteellisen kokonaiskuvan inhimillisestä elämästä? Onko ihmistieteen tarkoitus sitten Barrettin mielestä kuvata maailmaa tai inhimillistä elämää sellaisena kuin se on? Eikö hänelle ole olemassa mitään sellaisia todellisuuden alueita, joihin ihmistieteen ei tulisi yrittääkään tarttua? Viittaus foucaultlaisen tutkimusotteen kyvyttömyyteen sanoa mitään subjektin sisäisestä kokemuksesta ja mentaalista tiloista ei vielä sinänsä ole mikään kritiikki sitä kohtaan, jollei lisäksi osoiteta, miten hermeneutiikka- ja psykoanalyysikielteisyys rajoittaa foucaultlaisen tutkimusotteen emansipatorista potentiaalia tai esitetä tulkintoja siitä, millaisia yksityiskohtaisempia (joskin ehkä virheellisiä) käsityksiä tiedeinstituution yhteiskunnallisesta asemasta ja modernin vallan luonteesta tällaisen tiukan metodologisen antihumanismin taustalla voisi olla. Tähän suuntaan Barrett kyllä lähteekin täsmentämään antihumanismikritiikkiään -- mutta vasta myöhemmin, seitsemän vuotta *The Politics of Truthin* jälkeen ilmestyneessä kirjassaan *Imagination in Theory*.

Barrettin argumentaatiossa on myös toinen seikka, joka vähentää sen vakuuttavuutta. Yksilöllisen kielellistämättömän *kokemuksen* olemassaolon sivuuttaminen ei ole

Barrettille foucaultlaisen antihumanismin ainoa ongelma, vaan sen lisäksi Barrett puolustaa Foucault'n tarpeettomana ja haitallisena pitämää *ihmisluonnon* käsitettä ja vaatii sen palauttamista ihmistieteisiin. Tulenkin luvussa 8.4.2. väittämään, ettei Barrettin puolustaman psykoanalyttis-hermeneuttisen kokemuskäsitteistön ole syytä tulkita olevan epistemologisesti tai normatiivisesti latautunut tavalla, joka olisi ristiriidassa repressiohypoteesiin kriittisesti suhtautuvan normatiivisen kehyksen (vrt. antihumanismin elementti B) kanssa. Sen sijaan Barrettin tukeutumista ihmisluonnon käsitteeseen kyllä voi pitää hyvinkin selvänä erontekona suhteessa foucaultlaiseen postmodernismiin-- ihmisluonnon käsitteellä kun on omat piiloista normatiivisuutta sisältävät ja epistemologisesti hyvinkin perustahakuiset juurensa filosofisessa antropologiassa. Puhuessaan yleisesti Foucault'n suhteesta ”humanistisiin käsitteisiin” Barrett ei pidä johdonmukaisesti erillään näitä kahta foucaultlaisen antihumanismin muotoa – toisaalta psykoanalyttisesta ja hermeneuttisesta kokemuskäsitteistöstä luopumista ja toisaalta ihmisluonnon käsitteen hylkäämistä. Samat argumentit eivät kuitenkaan välttämättä automaattisesti sovi molempien käsitteiden puolustamiseen, joten mikäli keskitytään ensisijaisesti humanismin vahvojen muotojen puolustamiseen, jäävät (ainakin parhaat) argumentit heikompien muotojen puolesta helposti esittämättä⁷⁹. Seuraavassa luvussa esitän ehdotuksen siitä, miten erilaiset foucaultlaista tutkimusotetta vastaan asettuvat humanismit voisi olla perusteltua käsitteellisesti erottaa toisistaan keskustelun selkiyttämiseksi.

8.4.2. Kokemuksen käsitteestä: vahva ja heikko tulkinta

Yksi Foucault'n eksplisiittisimpiä kritiikin kohteita on sellainen kokemuskäsite, joka asettaa vastakkain toisaalta jonkinlaisen välittömän subjektiivisen kokemuksen ja toisaalta meitä tästä välittömästä kokemukseellisuudesta etäännyttävän ja ”vieraannuttavan” tieteellisen diskurssin. Tällaista usein epistemologisesti

⁷⁹ Tavallaan asetelma on jälleen sama kuin Fraserin kohdalla tämän kritisoidessa foucaultlaista normatiivisen sulkeistamisen periaatetta. Kummassakin tapauksessa on vaikea erottaa, tahdotaanko humanismin ”heikompia” muotoja (Fraserin tapauksessa ylipäänsä normatiivisia kielipelejä, Barrettin kohdalla ylipäänsä subjektin sisäisiin tiloihin viittaavia käsitteistöjä) puolustaa jossain mielessä samoin argumentein kuin mitä käytetään puolustettaessa humanismin vahvempia muotoja (Fraserin kohdalla liberaalihumanistista vallan ja vapauden vastakkain asettavaa moraaliteoriaa, Barrettin tapauksessa universaalien ihmisluonnon ajatusta).

latautunutta ja normatiivisesti sävyttynyttä kokemuskäsitettä Foucault kutsuu fenomenologiseksi. Foucault'n onkin yleensä tulkittu asettuvan selkeästi vastustamaan fenomenologian subjektikäsitystä, jonka hän näkee olevan hyvinkin lähellä eksistentialismin perinteen subjektikäsitystä ja jakavan osittain samat ongelmat. Foucaultlaisen lähestymistavan ero esimerkiksi merleaupontylaiseen ruumiinfenomenologiaan on yksiselitteinen: Foucault ei tahdo etsiä "eletystä ruumiista" tai ruumiillisesta kokemuksesta sen kummemmin perustaa sisäisesti yhtenäiselle ja eheälle autonomiselle yksilösubjektille kuin myöskään sitä yhteistä ihmisyyttä, joka mahdollistaa toisen ihmisen ymmärtämisen.⁸⁰

Foucault esittää subjektin kokemuksesta epistemologista tai eettis-poliittista perustaa etsivän fenomenologisen subjektikäsitteen jollakin tapaa jo ohitettuna vaiheena ihmistieteiden teoriakeskusteluissa. Hän näkee oman aikansa (ranskalaisen) intellektuaalisen kentän jakautuvan kolmeen päävirtaukseen: marxilaisuuteen, psykoanalyysiin ja strukturalismiin, ja nämä kaikki ovat Foucault'n tulkinnan mukaan syntyneet juuri reaktiona fenomenologis-eksistentialistisen subjektikäsitteen ongelmiin. Foucault'n muotoilut antavat ajoittain ymmärtää, että se, mitä Foucault esimerkiksi hermeneutiikassa ja psykoanalyysissä pohjimmiltaan tahtoo kritisoida, ovat nimenomaan niihin sisältyvät "jäänteet" tästä fenomenologis-eksistentialistisesta subjektikäsitteestä.⁸¹

Tähän tulkintamahdollisuuteen onkin hanakasti tartuttu, sillä mahdollisimman monien foucaultlaiseen tutkimusotteeseen kuuluvien piirteiden tulkitseminen postmodernin epistemologian ja antiessentialismin ilmentymiksi sopii saumattomasti yhteen moderni--postmoderni-tulkintakehyksen peruslähtökohtien kanssa. Mutta kritisoiko Foucault itse asiassa lainkaan samoista syistä sellaisia keskenään hyvinkin erilaisia empiirisen ihmistieteellisen tutkimuksen viitekehyksiä, joita yhdistää toisiinsa lähinnä vain pyrkimys sanoa jotakin myös subjektin sisäisyydestä ja kokemuksesta (mentaalista tiloista, tunteista, elämyksistä)? Näin ei nähdäkseni ole välttämätöntä ajatella, sillä Foucault vaikuttaisi kyllä tunnustavan erilaisiin humanistisiin metodologioihin liittyvien epistemologioiden keskinäiset laadulliset erot. Esimerkiksi

⁸⁰ Esim. Dreyfus ja Rabinow 111-112. Toisenlaisiakin tulkintoja Foucault'n suhteesta fenomenologian perinteeseen on tehty -- ks. esim. Heinämaa ja Oksala 2000.

⁸¹ Esim. Foucault 1988b, 21-24.

artikkelissa ”Nietzsche, Freud, Marx”⁸² hermeneutiikka ja psykoanalyysi näyttäytyvät sellaisina kauttaaltaan detranssendentalisoituina, ”tämänpuoleisina” hankkeina. Ne tunnistavat oman määritelmänomaisen mahdottomuutensa ja päättymättömyytensä ja tietävät siis joutuvansa etsimään perustelunsa ja mielekkyytensä jostain muualta kuin kyvystään saavuttaa lopulta jonkinlaista varmaa tietoa subjektista⁸³. Olisivatko siis myös psykoanalyttisten ja hermeneuttisten metodologioiden ongelmakohdat foucaultlaisesta näkökulmasta jossain aivan muualla kuin niiden oletetussa kyvyttömyydessä päästä irti ”essentialismista” ja ”epistemologisesta totalisoivuudesta”?

Alustavan määritelmäni mukaan humanistisia ovat kaikki sellaiset lähestymistavat, jotka korostavat subjektin palautumattomuutta niin kielellisiin ja kulttuurisiin kuin materiaalsiin ja institutionaalsiin rakenteisiin sekä pitävät subjektin sisäisten mentaalisten tilojen (kokemusten tai aikomusten) tarkastelua tarpeellisena analyysitasona ihmistieteissä. Miten tätä humanismin käsitettä sitten voisi purkaa osiinsa? Jo edellä olen viitannut siihen, että kiinnostus enemmänkin kognitivistis-rationalistisesti ymmärrettyä *toimijuutta* kuin *kokemusta* kohtaan muodostaa oman humanismin lajinsa. Toisekseen näkisin, että vaatimuksen *ihmisluonnon* käsitteen rehabilitoinnista ihmistieteissä voi nähdä suhteellisen riippumattomana niin toimijuuden kuin subjektiivisen kokemuksenkin käsittelyn vaatimuksesta⁸⁴. Näiden lisäksi pidän kuitenkin tärkeänä myös kolmatta erottelua: subjektiivisen kokemuksen käsittelyn mielekkyyteen ja vapauttavuuteen jollakin tavoin uskovien ajattelutapojen jakamista kahteen eri ryhmään sen perusteella, miten vahvan *eettis-poliittisen* merkityksen ne subjektiivista kokemusta kuvaaville väitteille antavat. Kutsun jatkossa *vahvaan kokemuskäsitteeseen* pohjaaviksi niitä lähestymistapoja, jotka tarkastelevat subjektin sisäistä kokemusta koskevaa tietoa repression ajatukseen perustuvan normatiivisen kehyksen rakenteistamasta näkökulmasta ja ovat siis ristiriidassa luvussa 4.2. identifioimani antihumanismin osatekijän B kanssa. *Heikkoon kokemuskäsitteeseen* pohjaaviksi puolestaan kutsun niitä lähestymistapoja, jotka

⁸² Suomennettuna teoksessa Foucault 1998b, 41-59.

⁸³ Pohdintaa siitä, missä määrin ja millä tavoin freudilainen psykoanalyysi on sitoutunut klassiseen subjektimetafysiikkaan ja ajatukseen lopullisen tulkinnan mahdollisuudesta ks. esim. Hinta 1998, Brennan 1992.

⁸⁴ Tämä suhteellinen riippumattomuus on ilmeinen myös Barretin argumentaation kohdalla, vaikka hän peräinkin sekä subjektiivisen kokemuksen (tunteiden ym.) että ihmisluonnon käsittelyä. Tähän teemaan palaan luvussa 8.4.3.

pitävät esidiskursiivisen kokemuksen käsittelyä mielekkäänä joistakin muista – mutta kuitenkin eettis-poliittisiksi tulkittavissa olevista -- syistä.

Näin määriteltynä vahva kokemukäsäsite kytkeytyy jossain määrin eksistentiaalistis-fenomenologiseen perinteeseen ja heikompi puolestaan hermeneuttis-psykoanalyttiseen perinteeseen – mutta vain jossain määrin. Koska tarkastelen näitä subjektiivisen kokemuksen käsittelyssä käytettyjä käsitteistöjä nimenomaan poliittisesti motivoituneen valtakritiikin välineinä (jollaisia ne eivät tietenkään itsessään ole, vaikka niitä tähän tarkoitukseen voikin käyttää), pidän keskeisimpänä erilaisia kokemuksen käsittelyn tapoja toisistaan erottelevana akselina sitä, miten ne suhtautuvat repressiohypoteesiin liittyvään eettis-poliittiseen peruskehukseen: pyrkimykseen muotoilla yhteiskunnalliset tavoitteet vaatimuksiksi jonkin subjektiivisen ja ei-diskursiivisen ”vapauttamisesta” ja tähän liittyvään taipumukseen tulkita sisäistä kokemusta koskevat väitteet implisiittisiksi eettisiksi tai poliittisiksi kannanotoiksi. Tämä kokemuksen saama eettis-poliittinen merkitys liittyy jossain määrin siihen, millainen epistemologinen asema sille annetaan (eli siihen, uskotaanko jonkinlaisen luotettavan ja varman subjektin kokemusta sellaisenaan kuvaavan tiedon mahdollisuuteen vai ei), mutta ei missään tapauksessa kokonaan palaudu siihen.⁸⁵

Kokemuskäsitteen vahvan ja heikon ymmärtämistavan välisen eron käytännöllinen ja eettis-poliittinen sisältö tulee ehkä havainnollisimmin esiin tarkasteltaessa kokemuksen käsitettä feministisessä ajattelussa. Osa feministisestä ihmistieteestä ja ihmistieteiden feministisestä kritiikistä on perinteisesti tukeutunut kokemuksen käsitteen vahvaan tulkintaan. Se on nähnyt tehtäväkseen äänen antamisen nais(t)en kokemuksille ja etsinyt sukupuolijärjestyksen alistamien ja marginalisoimien subjektien ”tukahdutetusta” sisäisyydestä perustaa poliittisille vaatimuksille. Välitöntä kokemusta vastakohtana abstraktille vieraannuttavalle teorialle ovat perinteisesti suorimmin painottaneet politiikan lähtökohtana ns. toisen aallon feminismi, jotka ovat nähneet naiset melko yksioikoisesti joko yhteisten (objektiivisesti olemassaolevien) intressien yhdistämänä ”luokkana” tai yhteisen (sosiaalisesti rakentuneen ja jatkuvasti rakennettavan) identiteetin yhdistämänä

⁸⁵Tällaisena vahva kokemukäsäsite vastaa nähdäkseni suunnilleen sitä, mitä esimerkiksi Joan Scott (1992) on kritisoinut tarkastellessaan kokemuksen käsitteen asemaa poliittisessa ajattelussa.

”kansakuntana”⁸⁶. Ottamalla ”naisen kokemus” politiikan perustaksi voitiin irrottautua feminismiin ensimmäiselle aallolle ominaisesta sukupuolettoman kansalaisuuden ihanteesta ja kritisoida sen kapeaa politiikkakäsitystä⁸⁷. Nytemmin ”toisen aallon feminismi” on itse joutunut vähintään yhtä ankaran feminismin sisäisen kritiikin kohteeksi, pääasiassa siksi, että se väitetysti homogenisoi naiset ryhmänä ja sivuuttaa naisten väliset erot. Standardikertomus feministisen teorian kehityksestä onkin, että nyt on vähitellen siirrytty (tai ollaan ainakin siirtymässä) postmodernista ja jälkistrukturalistisesta ajattelusta vaikutteita saaneeseen ”kolmannen aallon feminismiin”, joka dekonstruoi niin universaalin ihmisyden kuin kaikille naisille yhteisen naiseudenkin.

Tärkeänä pitäisin huomion kiinnittämistä tässä yhteydessä siihen, että vaikka toisen aallon feminismiin sisältyy sellaista ”naisen kokemuksen” (ja siitä johdettavien ”nais erityisten arvojen”) juhlintaa, joka on ollut tapana oikeuttaa nimenomaan vahvaan normatiivisesti latautuneeseen kokemukseen vedoten, ei silti ole sen kummemmin käsitteellisiä kuin empiriaan tukeutuviakaan perusteita olettaa, että vahvaksi kutsumani (eli tietyllä tapaa eettis-poliittisesti latautunut) kokemukseen olisi ominainen nimenomaan feministisen politiikan subjektin tietyllä tavoin ymmärtäville tai tietynlaisia tavoitteita edistämään pyrkiville feminismeille⁸⁸. Feminismin eri ”aallot” taas nähdäkseni eroavat toisistaan juuri näiden muuttujien (feminismin tavoitteet, feministisen politiikan subjekti) suhteen, eivätkä suinkaan sen

⁸⁶ Luokkametaforaa on käytetty yleisesti marxilaisvaikutteisen feminismiin piirissä, kansakuntametaforasta ks. esim. Pulkkinen 1996.

⁸⁷ Feminismin historiallista kehitystä kuvaavan perustarinan mukaan liberaali tasa-arvotietokurssi, joka ainoastaan vaati kaikille muodollisesti samanlaista kohtelua sukupuolesta riippumatta, havaittiin poliittisesti riittämättömäksi viitekehyyksi, koska se ei kyennyt näkemään naisen kokemukseen (ja sen taustana olevissa naistyypillisissä elämäntilanteissa ja -käytännöissä) piileviä toisenlaisia, vähemmän patriarkaalisen kulttuurin siemeniä. Koska liberaali tasa-arvotietokurssi sivuutti rakenteellisen tason analyysin, se päätyi vaatimaan vain naisiin yksilöinä kohdistuvan syrjinnän poistamista. Ongelmana sille oli pikemminkin tämä naisten syrjintä, joka estää näitä saavuttamasta yhteiskunnallisesti arvostettuja asemia kuin tämän yhteiskunnallisen arvostuksen kriteerien rakenteellinen sukupuolittuneisuus.

⁸⁸ Esidiskursiivisen kielellistymättömän kokemuksen voi kyllä sanoa olevan erityisen keskeinen viitepiste juuri toisen aallon feminismeille, jotka tahtovat erottaa koetun ja eletyn sukupuolen sellaisista kulttuurisista elävistä naiseuden representaatioista ja kulttuurisista konstruktioista, jotka naiset voivat kokea myös ulkopuolisina rajoittavina sosiaalisina rooleina ja normeina. Mutta vaikka toisen aallon feminismi pitäisikin tätä erottelua ”sisäiseen” (subjektiiviseen, ei-diskursiiviseen) ja ”ulkoa annettuun” (intersubjektiiviseen, diskursiivisesti rakennettuun) naiseuteen *strategisesti mielekkäänä*, on kuitenkin tästä erillinen kysymys, esittääkö se kyseisen jaon *normatiivisesti merkityksellisenä* – toisin sanoen yrittääkö se sen avulla yksiselitteisesti erottaa joko muutettavissa olevan (sosiaalisen) sukupuolen luonnollisesta ja muuttamattomasta tai poliittisesti edistämisen arvoisen sukupuolisen erityisyyden kielteisestä ja rajoittavasta.

perusteella, miten ne suhtautuvat vahvaan kokemukäsitteeseen tai postmoderniin epistemologiaan⁸⁹.

Vahva kokemukäsitate ja siihen kietoutunut repression ajatukseen nojaava normatiivinen kehys johdattavat ajattelemaan kapeasti sitä roolia, joka ihmistieteellä voi olla emansipatorisessa politiikassa: sen sisältämän politiikkakäsityksen näkökulmasta merkitystä on lähinnä tieteellisen prosessin lopputuloksena olevalla tiedolla -- ei niinkään sillä, millaista tietä siihen on päädytty. Subjektin aikomuksia ja kokemuksia koskevan ihmistieteellisen tiedon tuottaminen voi olla korkeintaan tapa perustella ”varsinaista” feminististä politiikkaa, mutta se ei vielä itsessään ole feminististä politiikkaa.

Barrett ei nähdäkseen puolusta tässä mielessä ”vahvaa” kokemukäsitetä, vaan vaikuttaisi pitävän psykoanalyttisten ja hermeneuttisten käsitteistöjen arvoa riippumattomana niihin tukeutuvien metodologioiden mahdollisesta kyvystä tuottaa subjektin sisäisyyttä koskevaa tietoa poliittisten vaatimusten perustaksi. Barrett ei missään vaiheessa viittaa esimerkiksi siihen, miten Foucault’n hylkimät ymmärtämissuuntautuneet metodologiat voisivat paremmin ”antaa äänen” marginalisoiduille ryhmille tai ”tehdä näkyväksi” yhteiskunnallisen hegemonian ja valtakulttuurin kieltämiä ja tukahduttamia kokemuksia ja elämänmuotoja. Silti Barrett ei myöskään selvästi väitä, että hänelle näiden käsitteistöjen arvo olisi jollain aivan toisella, vaihtoehtoisella tavalla poliittinen -- saati selvennä miten. Tämä herättää kysymään, millainen vaihtoehtoinen tapa ajatella ihmistieteen poliittista ja valtakriittistä roolia humanististen metodologioiden puolustamisen sitten *voisi* olla taustalla Barrettin tapauksessa?

Yksi mahdollinen vaihtoehtoinen malli konkretisoituu tiedostamistoimintaa poliittisena strategiana painottavassa feministisessä ajattelussa ja siihen kytkeytyvässä ihmistieteellisessä tutkimuksessa, joka ymmärtää yhteiskunnallisen roolinsa olevan enemmänkin tiedontuotantomenetelmän kehittämisessä kuin itse tiedon tuottamisessa. Se pyrkii edistämään suoraan niin tutkijan kuin tutkittavienkin valmiuksia sellaiseen

⁸⁹ Kolmannen aallon feminismi tosin omassa itseymmärryksessään näkee erityislaatunsa olevan peräisin juuri siitä, että se ottaa vakavasti postmodernin suhteellisuudentajuisen epistemologian ja antiessentialismin (vrt. postmodernin elementit A-C). Sen voi kuitenkin tulkita soveltaneen niitä käytännössä hyvinkin valikoivasti – teema, johon palaan vielä luvussa 9.2.2

itsereflektioon ja –tulkintaan, jossa tarkastellaan henkilökohtaisten kokemusten kytkeytyneisyyttä yhteiskunnallisiin valtasuhteisiin. Samalla se tuottaa itseanalyysin ja –ilmaisun malleja ja käsitteellisiä välineitä naisryhmissä tapahtuvan tiedostamistoiminnan tueksi. Se, mitä tällaisesta feministisestä tutkimuksesta ensisijaisesti tahdotaan levittää tiedeinstituution ulkopuoliseen käyttöön, on pikemminkin sen kehittäminen subjektiivisten kokemusten käsittelemisen ja itsesuhteen työstämisen menetelmä kuin tämän menetelmän avulla tuotettu tieto.⁹⁰

Tällainen näkemys ihmistieteen yhteiskunnallisesta roolista – s.o. tiedostamistoiminnan pitäminen *jo itsessään* poliittisesti vapauttavana käytäntönä – edellyttää, että itsen ja maailman muuttamisen ymmärretään kietoutuvan yhteen: se poliittisten merkityskamppailujen (jatkuvasti uudelleen)muovaama todellisuus, jonka muovautumisprosessiin halutaan olla tietoisesti vaikuttamassa, sijaitsee niin poliittisen subjektin sisä- kuin ulkopuolellakin. Tiedostamista poliittisena strategiana painottava feminismi lähtee liikkeelle siitä, että vallitseva sukupuolijärjestys muovaa sukupuolittamiensa subjektien kokemusta kauttaaltaan. Niinpä ei ole automaattisesti mielekästä vaatia tilaa, tunnustusta ja vahvistusta edes sille minälleen, joka näyttäytyy kaikkein vaikeimmin muutettavana, syvimpänä ja sisäisimpänä. On aina tapauskohtaiseen harkintaan perustuva poliittinen valinta, mitkä naistyypillisistä toiminta-, reaktio- ja kokemistavoista kannattaa käsitteellistää myönteisiksi, nais erityisiä arvoja sisältäviksi piirteiksi, joiden yhteiskunnallista arvostusta tulisi edistää ja mitkä puolestaan patriarkaalisten valtasuhteiden keskellä syntyneiksi ”patologioiksi”, joista naisten tulisi oman etunsa nimissä vapautua⁹¹.

Ainoa vaihtoehto pyrkimykselle löytää vähemmistöjen repressoiduista kokemuksista kokemuksista perusta emansipatorisille poliittisille vaatimuksille ei välttämättä ole se, että foucaultlaiseen tapaan sivuutetaan ylipäänsä kaikki puhe diskurssien takaisesta subjektiudesta – vaikkakin tällainen oletus joskus sisältyy sekä humanistisen metodologian puolustajien että sen kategoristen vastustajien argumentaatioon.

⁹⁰ Yksi sellainen erinomainen yleisesitys, joka pohtii tiedostamistoimintaa feministisenä käytäntönä korostaen siinä tässä tekemieni erotteluiden kannalta keskeisiä elementtejä on Eeva Peltosen (1988) tutkimus *Tiedostaminen naisliikkeen ja naistutkimuksen strategiana*.

⁹¹ Tiedostamista poliittisena strategiana korostava feminismi ei tietenkään sulje pois mahdollisuutta oman identiteetin myönteiseen ”revalorisaatioon” -- tämä vain näyttäytyy kokemusten tiedostamista ja kielellistämistä seuraavana erillisenä poliittisena valintana. Weeks (1998) pohtii poliittisten merkityskamppailujen kentän yhtäaikaisen ”sisäisyyden” ja ”ulkoisuuden” käsitteellistämiseen liittyviä kysymyksiä esim. ironian ja selektiivisen revalorisaation käsitteiden kautta.

Tiedostamisstrategiaa painottava feministinen tutkimus on hyvä konkreettinen esimerkki ajattelusta, joka sijoittuu tämän vastakkainasettelun ulkopuolelle.

Pidän tarkoituksenmukaisena pyrkimystä pitää käsitteellisesti erillään heikkoon ja vahvaan kokemuskäsitteeseen pohjaavat tavat ottaa subjektiivinen esikielellinen kokemus (koettu ja eletty sukupuoli) keskeiseksi feministisen tutkimuksen kohteeksi. Vaikka ne useimmiten sekoittuvatkin toisiinsa ja käytännössä saattaa olla vaikea löytää esimerkkejä sellaisesta feministisesti motivoituneesta naisen kokemuksen käsittelystä, jossa ei näkyisi mitään jälkiä kokemuksen vahvasta (normatiivisesti ja epistemologisesti latautuneesta) tulkinnasta, antaa erottelu vahvaan ja heikkoon kokemuskäsitteeseen pohjaaviin feminismeihin antaa joka tapauksessa mahdollisuuden konkretisoida kysymyksiä Foucault'n antihumanismin ja subjektikielteisyyden luonteesta. Miksi Foucault suhtautuu kriittisesti myös tiedostamista poliittisena strategiana painottavan feminismiin kaltaisiin (heikkoon kokemuskäsitteisiin tukeutuviin) humanististen käsitteistöjen käyttötapoihin? Ovatko vahvaan ja heikkoon kokemuskäsitteeseen pohjaavat feminismit foucaultlaisesta näkökulmasta ongelmallisia samoista syistä? Jos, niin miten pitkälle ja millä tavoin?

Voidaan olla monta mieltä siitä, onko psykoanalyysi missään muodossaan loppujen lopuksi kyennyt tyydyttävästi irrottautumaan fenomenologis-eksistentiaalisesta subjektiontologiasta ja vahvasta kokemuskäsitteestä -- vaikka tunnustettaisiinkin tämän jossain määrin olevan sen pyrkimyksenä. Repressiohypoteesiin nojaavalle eettis-poliittiselle ajattelulle vaihtoehtoinen tapa ajatella esikielellisten kokemusten kielellistämisen poliittista relevanssia konkretisoituu joka tapauksessa paljon selväpiirteisemmin tiedostamista poliittisena strategiana painottavassa feministisessä ajattelussa kuin näissä muissa, vähemmän avoimesti poliittisissa psykoanalyttisissa ja hermeneuttisissa lähestymistavoissa. Tämän vuoksi voisi olla valaisevaa ja tarkentavaa asettaa juuri se tarkasteluiden polttopisteeseen ja kysyä, missä määrin Barrettin kaltaisten psykoanalyttisten ja hermeneuttisten käsitteistöjen puolustajien käsitykset kriittisen ihmistieteen luonteesta ja tehtävistä ovat rinnastettavissa tiedostamismetodin puolustajien teoreettisiin lähtökohtiin. Ajattelevatko ehkä myös he puolustavansa tietyn käsitteistön ohessa tietynlaista elämäntähtäjä ja itsesuhdetta? Vai kokevatko he ainoastaan puolustavansa sitä metodologia, jota pitävät

luotettavimpana mahdollisena keinona subjektia koskevan ihmistieteellisen tiedon hankkimiseksi?

Ennen kuin alan psykoanalyysia esimerkkinäni käyttäen luvussa 8.4.4. pohtia mielestäni kiinnostavinta ja haastavinta foucaultlaisen antihumanismin luonteeseen liittyvää teemaa eli Foucault'n suhdetta heikkoon kokemuskäsitteeseen pohjaaviin humanismin muotoihin, tarkastelen luvussa 8.4.3. sitä osaa Barrettin Foucault-kritiikissä, joka ei mahdu tämän kysymyksenasettelun puitteisiin – s.o. Barrettin vaatimusta ihmisluonnon käsitteen tuomisesta takaisin ihmistieteisiin. Vaikka Barrett ei (ainakaan suoraan) turvaudu kokemuskäsitteen vahvaan tulkintaan, hän silti etsii jonkinlaisia vakaita perustoja: turvaa relativismia vastaan ja kiinteää tukikohtaa yhteiskunta- ja kulttuurikritiikille. Tämän tukikohdan Barrett pyrkii löytämään universaalista ihmisluonnosta.

8.4.3. Ihmistiede instituutiona ja keskustelut ihmisluonnosta

Foucault ja Barrett ovat eri mieltä ihmisluonnon käsitteen käyttökelpoisuudesta ihmistieteellisessä tutkimuksessa. Barrett väittää Foucault'n kieltävän universaalien ihmisluonnon olemassaolon, kun taas hän itse ymmärtää puolustavansa avoimempaa asennoitumista -- Barrett käyttää ”ateistin” ja ”agnostikon” metaforia. Vaikka mielestäni onkin tulkinnanvaraista, kumpi osapuolista aidommin edustaa varovaisuutta ja ”agnostisismia”, heidän erimielisyytensä on joka tapauksessa todellinen: Foucault, joka yleensäkin pitää tarpeettomana sen selvittämistä, mikä on pysyvää, universaalialta tai ahistoriallialta, vastustaa ihmisluonnon käsitteen ottamista mukaan ihmistieteelliseen tutkimukseen, kun taas Barrett uskoo jonkin kulttuuriselle ja historialliselle vaihtelulle rajoja asettavan yhteisen ihmisyyden etsimisen mielekkyyteen⁹². Se, tahtooko kumpikaan heistä esittää mitään ehdottomia väitteitä universaalien ihmisluontoon kuuluvien asioiden olemassaolosta, ei tämän tieteen käytäntöjä koskevan näkemyseron kannalta ole kovinkaan oleellialta.

⁹² Barrett korostaa sitä, että ihmisluonnosta on voitava puhua tietoisena sen historiallisesta painolastista. Hän puolustaakin ihmisluonnon käsitettä tavalla, joka tuo mieleen luvussa 6.3.1. sivuamani strategisen essentialismin ajatuksen. ”Emme voi palata mihinkään naiiviin humanistiseen retoriikkaan; ehdotan paljon reflektiivisempää ja refleksiivisempää käyttöä”, Barrett kirjoittaa. Strategiseen essentialismiin Barrett itsekin positionsa rinnastaa viitaten käsitteen luojana pidettyyn teoreetikoon Gayatri Chakravorty Spivakiin. (Barrett 1999, 6, 174-175).

Barrett rinnastaa ihmisluonnon ”humanistisena käsitteenä” kokemukseen ja subjektiuteen – sen kummemmin perustelematta tätä rinnastustaan. Rinnastus kuitenkin tuntuu oudolta etenkin feministisen tutkimuksen piirissä käytyihin keskusteluihin suhteutettuna. On selvää, että ihmisluonnon käsite on subjektiuden käsittelyn välineenä luonteeltaan täysin erilainen kuin toimijuuden tai kokemuksen käsitteet -- sisältäähän ihmisluonnon käsite vahvan tendenssin yleistyksiin ja universalointeihin sekä viittauksen yhteisen ihmisyyden mahdolliseen materiaaliseen perustaan. Vaikka erityisen ihmisluonnon olemassaolon tunnustamisen ehkä voikin tulkita asettumiseksi jossain minimaalisessa mielessä ”humanistiselle” puolelle klassisessa ”humanismin” ja ”positivismin” välisessä metodikiistassa, käsitteen käyttö toisaalta myös toimii siltana ihmistieteellisen ja luonnontieteellisen diskurssin välillä ja yhteismitallistaa niitä keskenään – etenkin kun Barrett nimenomaan käyttää käsitettä ihmisluonto (*human nature*) eikä puhu esimerkiksi ihmisyydestä (*humanity*)⁹³. Barrettin vaatimukset toisaalta ihmisluonnon käsitteen rehabilitoinnista ihmistieteissä ja toisaalta kokemuksia ja tunteita analysoimaan kykenevästä käsitteistöstä tuntuisivat tulevan jossain määrin eri suunnilta myös sen vuoksi, että feminismiin piirissä ihmisen ja ihmisluonnon käsitteitä vastaan suunnattua kritiikkiä on vain harvoin motivoinut halu antaa enemmän painoa rakenteellisille tekijöille ja irrottautua tasapuolisesti kaikesta mystifioivasta subjektimetafysiikasta. Pikemminkin ihmisyyteen ja ihmisluontoon kohdistuvan kritiikin kohteena on ollut ihmiskunnan yhteisyyttä korostavan sukupuolisokean lähestymistavan implisiittinen androsentrisyys, ihmisen käsitteeseen sisältyvä väärä yleistäminen ja universalismi. Voisi sanoa ihmisluonnon ja kokemuksen kritiikin feministisen tutkimuksen sisällä perinteisesti tulleen täysin vastakkaisilta suunnilta: siinä missä epistemologisesta ja normatiivisesta tukeutumisesta (naisen) kokemukseen politiikan perustana on syytetty erityisesti toisen aallon feministejä, nämä samat toisen aallon feministit ovat

⁹³Humanismi—positivismi-metodikiistassa voidaan tulkita olleen kyse ensisijaisesti ihmistieteen metodologisesta itsenäisyydestä – ja tämän nyt jo varsin vanhentuneen vastakkainasettelun kontekstissa ihmisluonnon käsitettä voinee pitää jonkinlaisena ihmistieteiden erityislaadun puolustamisena yksioikoisia naturalisointipyrkimyksiä vastaan. Nykyisin kiistan positivismipuolen esittämän kaltaisiin ihmistieteiden ”tieteellistämisen” ja ”tieteen ykseyden” vaatimuksiin suhtaudutaan kuitenkin ihmistieteiden sisällä lähinnä historiallisena kuriositeettina. Foucaultlaisen diskurssianalyysin kaltainen ”antihumanismi” on kohteenmäärittelyltään ja luonnontiedesuhteeltaan aivan yhtä kaukana tieteen ykseyttä ajaneiden positivistien ajatuksista kuin metodologialtaan humanistisetkin tutkimusotteetkin. Niinpä on perusteita ajatella, että ihmisluonnon käsitteen käyttöönoton vaikutukset nykyisessä keskusteluilmapiirissä ovat enemmänkin ihmis- ja luonnontieteitä yhteismitallistavia kuin kummankin erityislaatuun esiin tuovia.

tyypillisimmin olleet niitä, jotka eksplisiittisesti kritisoivat ihmisen ja ihmisluonnon käsitteitä.

Kuten jo luvussa 8.4.1. huomautin, Barrett jättää kirjassaan *The Politics of Truth* avoimeksi kysymyksen siitä, millaisia pelkkiin muutokysymyksiin palautumattomia syitä Foucault'lla on antihumanistiselle metodologialleen ollut – tai jopa antaa ymmärtää kiistävänsä tällaisten syiden olemassaolon mahdollisuuden. Ihmisluonnon käsitteen hylkäämisen osalta Barrett kuitenkin palaa pohtimaan näitä antihumanististen lähestymistapojen mahdollisia taustoja myöhemmässä kirjassaan *Imagination in Theory*, erityisesti sen luvussa ”Human Nature”. Siinä hän ei pyri tulkitsemaan ”muodissa olevaa” antihumanistista metodologiaa automaattisesti minkään tietynlaisen epistemologian tai edes elämänfilosofian ilmentymäksi, vaan pitää erimielisyyttään tiukkojen antihumanistien kanssa -- ainakin ihmisluonnon käsitteen osalta -- paljon paikallisempana ja rajatumpana: se vaikuttaisi koskevan kysymystä ihmistieteiden toivottavasta ja mahdollisesta yhteiskunnallisesta roolista.

Barrettin mukaan Foucault'nkin edustaman uuden ”teoreettisen korrektiuden” hinta on, että emme uskalla enää ihmistieteen sisällä puhua mistään, minkä näemme humanismin historian saastuttamana: taiteesta, uskonnosta, mielihyvystä, tunteista, aisteista, poliittisesta toimijuudesta -- eli ”lyhyesti: useimmista elämän tärkeistä asioista”. Barrett näkee puolustamallaan ihmisluonnon käsitteellä olevan samanlaista implisiittistä normatiivisesti arvottavaa voimaa kuin se, jonka kokemuksen käsitteen vahva tulkinta antaa sisäistä kokemusta koskeville väitteille. Hän yhdistääkin ihmisluonnon ajatuksen välttelyn suoraan nykyisten ihmistieteiden kyvyttömyyteen osallistua keskusteluihin kulttuurisista ja esteettisistä *arvoista*.⁹⁴

Barrett huomauttaa, että jopa johtavat sosiologitkin ovat hyvin pintapuolisia ja väisteleviä käsitellessään sitä perustavaa kysymystä, mikä heidän tutkimissaan ihmisyhteisöissä oikeastaan on inhimillistä. Hinta, jonka ihmistieteilijät maksavat siitä, että välttelevät kysymystä ihmisluonnosta, on Barrettin mukaan liian korkea:

⁹⁴ Barrett 1999; 6, 173. Yksi Barrettin huolenaihe on se, että ilman ihmisluonnon käsitettä ihmistiede ei voi ottaa osaa kulttuurista arvoa koskevaan julkiseen keskusteluun. Nykyinen kulttuurintutkimus onkin sulkeistanut tarkastelun ulkopuolelle itselleen ongelmalliset kysymykset taiteellisesta taidosta, mielikuvituksesta ja esteettisistä arvoista, ja keskittynyt tarkastelemaan populaarikulttuuria jättäen meidät riippuvaisiksi pelkistä arkijärjen mukaisista taiteellista arvoa koskevista ”henkilökohtaisista” näkemyksistä.

näin heidät sivuutetaan ja hiljennetään monissa tärkeissä keskusteluissa. Mutta miksi valtakriittisen ihmistieteen sitten tulisi hänen mielestään pystyä osallistumaan juuri näihin keskusteluihin? Vaikka Barrett ei suoraan tähän kysymykseen vastaakaan, hänen positiotaan mielestäni tekee ymmärrettäväksi hänen käsityksensä siitä, *mihin nähd*en ihmistieteiden painoarvo julkisissa keskusteluissa oletusarvoisesti vähenee näiden välitellessä ihmisluonnon teemaa. Barrett nimittäin kehottaa vertaamaan tätä ylenmääräistä teoreettista siveyttä siihen suoraan ja jopa pakkomielleiseen kiinnostukseen ihmisluontoa ja ihmisyyden rajoja kohtaan, jonka löydämme populaariluonnontieteellisestä kirjoittelusta: ”Sillä välin kun me [ihmistieteilijät] olemme kieltäytyneet puhumasta ihmisluonnosta, muu maailma on saanut aikaan melko pitkälle kehiteltyjä ajatuksia siitä [...] Menkää kirjakauppaan, avatkaa televisio – siinä ne ovat.⁹⁵ Barrett kutsuu popularisoitua luonnontiedettä ”uskonnon korvikkeeksi maallistuneella aikakaudella” ja vaikuttaa ajattelevan, että mitä vaitonaisempia ihmistieteet ihmisluonnon kysymyksessä ovat, sitä enemmän väistämättä suunnistamme luonnontieteen varassa määritellessämme ja selittäessämme ihmisyyttä ja olemassaolomme merkitystä⁹⁶. Barrett nostaa toistuvasti esiin sen tosiseikan, ettei (populaari-)luonnontiede suinkaan pyri samanlaiseen varovaisuuteen kuin ”teoreettisesti korrekti” ihmistiede nykyisin tekee, vaan se ottaa joka tapauksessa oman paikkansa ihmisluontoa koskevilla arkikeskusteluissa – ja haastajien puuttuessa sen roolista tulee tarpeettoman vahva.

Tämä vasta kirjassa *Imagination in Theory* selkeästi esiin tuleva näkökulma tekee ymmärrettävämmäksi Barrettin positiota. Nämä ihmistieteen oman diskurssin ulkopuolisiin tekijöihin viittavat pohdinnat tarjoavat yhden mahdollisen perustelun sille, miksi antihumanististen lähestymistapojen sivuuttamia aihealueita saattaisi olla tarpeen pystyä ihmistieteissä käsittelemään -- jopa siinäkin tapauksessa, että Barrettin tavoin periaatteessa myönnetään, että humanistiset käsitteistöt sisältävät monenlaista historiallista painolastia ja että niistä luopumisen näyttää perustellulta niin kauan kuin asiaa tarkastellaan puhtaasti ihmistieteen sisäisin kriteerein. Tulkinta, jonka mukaan Foucault yksinkertaisesti kieltäytyy ottamasta tieteenulkoisia realiteetteja huomioon -- kuten Barrett vihjaa asian olevan – ei kuitenkaan ole mielekäs tai tarpeellinen. Pikemminkin voisi ehkä kysyä, onko Foucault’lla ja Barretillä erilainen käsitys siitä,

⁹⁵ emt. 170-171, 175

⁹⁶ emt. 181-182

millaiset nämä tieteenulkoiset yhteiskunnalliset olosuhteet ovat ja *miten* ne tulisi ottaa huomioon.

Barrettin kirjaansa *Imagination in Theory* sisällyttämät pohdinnat johdattavatkin etsimään syitä humanistien ja antihumanistien välisiin näkemyseroihin juuri tieteen yhteiskunnallista roolia koskevista käsityksistä. Foucault'n ja Barrettin välistä erimielisyyttä ei voi pitää varsinaisesti tieteenfilosofisena, mikäli tieteenfilosofisten näkemysten ymmärrettään koskevan ensisijaisesti sitä, millaisia periaatteita tieteenharjoituksessa puhtaasti tieteenesisäisin kriteerein arvioituna tulisi noudattaa. Se ei myöskään liity pelkästään tiedepoliittiseen kysymykseen siitä, mikä ihmistieteen ja sen tuottaman tiedon rooli yhteiskunnassa *tulisi olla* tai pelkästään tieteen sosiologiseen kysymykseen siitä, mikä tämä rooli ihmistieteestä ja sen tekijöistä riippumatta joka tapauksessa *on*. Pikemminkin erimielisyys liittyy kysymykseen, joka läpäisee kaikki edellä mainitut tasot: mikä ihmistieteen rooli realistisesti ajatellen *voi olla* ja miten sen tekemisen institutionaaliset puitteet ja yhteiskunnallinen konteksti on järkevää ottaa huomioon tiedeinstituution sisällä tehdyissä metodologisissa valinnoissa? Vastauksia tähän kysymykseen kutsun -- paremman termin puuttuessa – osapuolten tieteenteoreettiseksi näkemyksiksi.

Tarkasteltaessa asetelmia mahdollisten tieteenteoreettisten näkemyserojen näkökulmasta hallitsevaksi yleisvaikutelmaksi nousee se, että Foucault korostaa ihmistieteellisten totuuksien tuotantoehtojen ahtautta ja tarkastelee ihmistiedeinstituutiosta käsin esitetyn valtakritiikin mahdollisuuksia varsin pessimistisesti. Esimerkiksi *Tarkkailla ja rangaista* ja *Seksuaalisuuden historian* osa I kertovat siitä, että (soveltava) ihmistiede on historiansa aikana saanut paljon pahaa aikaan ja sitä on käytetty pääasiassa kansan hallinnan ja kontrollin välineenä⁹⁷. Onko näin siis oletusarvoisesti myös tulevaisuudessa, ellei ole aivan erityisiä takeita muusta? Onko parasta mitä ihmistiede voi tehdä, että se pyrkisi minimoimaan aiheuttamansa pahan ja korjaamaan jo tekemiään virheitä? Kannattaisiko kriittisen ihmistieteen foucaultlaisesta näkökulmasta tarkastellen yleensäkin keskittyä vain tähän itsekritiikin tehtävään, jottei se täysin kolonisoisi myös tieteeltä toistaiseksi jossain määrin rauhaan jääneitä elämänalueita? Takaako arkiseen kielenkäyttöön

⁹⁷ Ks. myös Foucault 1988d, 106

kuuluvien humanististen käsitteiden käytöstä pidättäytyminen sen, ettei ihmistieteelle tulisi houkutusta tarttua vaikkapa juuri Barrettin mainitsemiin ”elämän tärkeisiin asioihin”?⁹⁸

Foucaultlaisen tutkimusotteen ominaispiirteitä on ajoittain selitetty Foucault’n väitetyllä ”optimistisella” tai ”pessimistisellä” yleiseetoksella.⁹⁹ Vaikka viittaukset Foucault’n yleiseen kulttuuroptimismiin tai –pessimismiin asteeseen jäävät selityksinä helposti löyhiksi ja *ad hoc*-tyyppisiksi, saattaisi näillä optimismiin ja pessimismiin käsitteillä olla hiukan enemmän heuristista arvoa silloin, kun tarkastelu rajataan koskemaan nimenomaan suhtautumista tieteenteoreettisiin kysymyksiin.

Foucault’n yleistä pessimismiä ihmistieteiden suhteen korostava tulkinta saa tukea siitä Foucault’n tuotannon totuudentahtoa ironisoivasta ja parodioivasta juonteesta, johon olen viitannut edellä luvussa 8.3.1. Barrettille ihmistiede sen sijaan on ainakin potentiaalisesti myös positiivinen yhteiskunnallinen muutosvoima – ei ainoastaan esteiden raivaaja myönteisen poliittisen muutoksen tieltä. Mutta vaikka Foucault’n voi tässä mielessä tulkita suhtautuvan valtakriittisen ihmistieteen mahdollisuuksiin Barrettiin verrattuna ”pessimistisesti”, toisesta näkökulmasta tarkasteltuna asetelmat näyttävät päinvastaisilta. Barrett näyttäisi suhtautuvan pessimistisen alistuvasti siihen, ettei ihmistieteellä voi olla sellaista yhteiskunnallista asemaa, joka takaisi sen piirissä tuotetun tiedon tulevan joka tapauksessa kuulluksi ja huomioiduksi. Niinpä ihmistiede ei hänen näkökulmastaan voi nostaa julkisen keskustelun agendalle juuri itselleen tärkeitä kysymyksiä, vaan sen mahdollisuudet vaikuttaa yhteiskunnallisesti riippuvat sen kyvystä tarttua teemoihin, jotka jo ovat jo esillä¹⁰⁰. Tästä näkökulmasta

⁹⁸ Hiukan yllättävänä Barrettin tulkinnassa pidänkin sitä, ettei hän tunnu ottavan tätä mahdollisuutta lainkaan huomioon. Foucault’n antihumanismia selittääkseen Barrett lähtee esimerkiksi etsimään tämän teksteistä kohtia, jotka saattaisivat kertoa Foucault’n henkilökohtaisesta välinpitämättömyydestä taidetta ja estetiikkaa kohtaan (ks. Barrett 1999, 193-197), vaikka paljon luontevamalta tuntuisi kysyä, ovatko taide ja estetiikka Foucault’lle ja foucaultlaisille päinvastoin *liian tärkeitä* asioita luovutettavaksi ihmistieteen määrittelyvallan piiriin.

⁹⁹ On esimerkiksi väitetty, että juuri pessimistinen yleiseetos eikä niinkään mikään yksittäinen sisällöllinen erimielisyys on se, mikä selvimmin erottaa foucaultlaisuuden amerikkalaisesta pragmatismista. Toisaalta taas Foucault’ta on päinvastoin pidetty liian ”optimistisena” toimijuuden mahdollisuuksien suhteen -- hän kun näkee kaikkialla vastarinnan mahdollisuuksia eikä ota yhteiskunnan rakenteellisia eriarvoisuuksia huomioon tiettyjen ryhmien poliittista toimintaa jo lähtökohtaisesti lamauttavina ja rajoittavina tekijöinä. ”Missä on valtasuhde, siellä on myös mahdollisuus vastarintaan”, toteaa Foucault (1988e, 123; ks. myös Foucault 1988g, 156)

¹⁰⁰ Foucault’n omat näkemykset ihmistieteiden yhteiskunnallisesta roolista ovat jossain määrin ristiriitaisia. Niinpä on vaikea sanoa, missä määrin hän on tästä samaa mieltä Barrettin kanssa, vaikka hän on aihetta useaan otteeseen käsitellytkin. Foucault – toisin kuin Barrett -- vaikuttaisi kylläkin pitävän ihmistieteilijöiden mahdollisuuksia saada äänensä kuuluviin *de facto* melko hyvinä. Tässä näkyy Foucault’n ranskalainen tausta – Ranskan intellektuelleilla on perinteisesti ollut poikkeuksellisen vahva rooli julkisessa yhteiskunnallisessa keskustelussa. Päinvastoin kuin Barrett, Foucault näkee vaarana ihmistieteilijöiden vaikenemisen sijaan pikemminkin sen, että näihin julkisiin keskusteluihin päädytään osallistumaan silloinkin, kun se johtaa monimutkaisten teorioiden

tarkasteltuna Barrett ei niinkään kiellä tai vähättele ihmistieteen historiallista ja institutionaalista painolastia, vaan ainoastaan asettaa Foucault'n diagnoosin ihmistieteellisen tiedon valtakytkenöistä laajempiin yhteiskunnallisiin yhteyksiinsä, s.o. suhteuttaa sen synkkään kokonaiskuvaan länsimaisissa yhteiskunnissa vallitsevien valtasuhteiden yleisemmästäkin hierarkkisuudesta. Ihmistieteen käyttämän määrittelyvallan vaihtoehtona ei Barrettin näkökulmasta käytännössä ole esimerkiksi eettisen diskurssin tai spontaanin ja symmetrisen mikrotason vuorovaikutuksen valta, vaan jotkut toiset ihmistieteen lailla hierarkkisiin instituutioihin sitoutuneet ja jähmettyneet diskurssit – lähinnä kaupallinen kulttuuriteollisuus ja populaariluonnontiede. Periaatteessa mahdollinen on sekin tulkinta, että Barrettin ja Foucault'n tieteenteoreettinen erimielisyys ei koske niinkään ihmistieteiden kuin luonnontieteiden roolia ja mahdollisuuksia – onhan Foucault'n tiedekritiikin joskus nähty kohdistuvan ihmistieteiden ”epätieteellisyyteen” ja hänen on jopa tulkittu tahtovan leimata valtaan monin tavoin kietoutuneet ihmistieteet epäilyttäväksi juuri kontrastoimalla ne jollakin tapaa puhtaampaa ja viattomampaa tietoa tuottaviin luonnontieteisiin¹⁰¹.

Tällaiset pohdinnat eivät kuitenkaan riitä tyhjentävästi selittämään, miksi Barrett pitää juuri ihmisluonnon ajatusta valtakriittisen ihmistieteen kannalta sivuuttamattomana. Jos ihmistieteet tahtovat välttyä jäämästä julkisen keskustelun ulkopuolelle, niiden täytyy epäilemättä tehdä ”tieteenulkoisista” syistä joitakin kompromisseja antihumanistisen ”teoreettisen korrektiutensa” suhteen: pyrkiä jotenkin suhteuttamaan sanottavaansa ihmisiä arjessa askarruttaviin kysymyksiin toimijuudesta, kokemuksista tai moraalista. On silti kokonaan toinen kysymys, edistääkö ihmisluonnon käsitteeseen sisäänkirjoitettu luonnontieteellisen ja ihmistieteellisen diskurssin yhteismitallistaminen (ja niiden ymmärtäminen ”toisiaan täydentäviksi”) millään tavoin mahdollisuuksia luonnontieteellisesti reduktionistisen maailmankuvan tehokkaaseen kritisointiin, kuten Barrett tuntuisi olettavan.¹⁰² Selvää ei ole sekään,

latistumiseen yksinkertaisiksi sloganeiksi (Foucault 1988b, 44-45). Toisessa yhteydessä Foucault (1988i, 328-329) kuitenkin suhtautuu ihmistieteen popularisointiin liittyviin mahdollisuuksiin innostuneen optimistisesti. Myytin intellektuellien omaehtoisesta hiljaisuudesta ja halusta vaieta julkisessa keskustelussa Foucault tahtoo joka tapauksessa kyseenalaistaa (Foucault 1988h, 265-266).

¹⁰¹ Esim. Rudi Visker (1994, 113) näkee tällaisen taka-ajatuksen siinä, että Foucault käyttää lainausmerkkejä puhuessaan luonnontieteistä (”*sciences*” *humaines*)

¹⁰² Näin palataan niihin kysymyksiin luonnontieteellisen ja ihmistieteellisen diskurssin keskinäisyydestä, joita sivusin jo luvussa 8.1.1. materiaalisuuden tulkintojen kohdalla. Vaikka Barrett korostaa kriittisyyttään marxilaista materialismia kohtaan, hän ei (idealismiin ajautumista pelätessään?) tahdo viedä tätä kritiikkiään loppuun asti. Niinpä hän jälleen päätyy esimerkiksi esittämään ympäristön ja perimän keskinäisiä painoarvoja yksilöllisyyden

onko tiukan antihumanistisen ihmistieteen perustellumpaa olla huolestunut keskusteluyhteyden säilymisestä luonnontieteen kuin vaikkapa uskonnollisten (maagisten, mytologisten) diskurssien suuntaan – s. o. sellaisiin suuntiin, joihin voi rakentaa siltoja ensisijaisesti aivan muiden humanististen käsitteiden avulla.

8.4.4. Psykoanalyysi: käytäntöä ja teoriaa

Kuten Barrettkin huomauttaa, nykyään useat Lacan-vaikutteiset kulttuuriteoreetikot ymmärtävät psykoanalyysin sellaiseksi teoreettiseksi käsitteistöksi, jolla on korkeintaan hyvin heikko yhteys psykoanalyysiin kliinisenä käytäntönä. Foucault'n tutkimuksista puuttuu kokonaan sellainen psykoanalyttinen (ja postpsykoanalyttisesti psykoanalyysivaikutteinen) käsitteistö, jota suuri osa muista ranskalaisista jälkistrukturalismista vaikutteita saaneista teoreetikoista ja kulttuurianalyytikoista käyttää¹⁰³. Toisaalta Foucault on myös esittänyt jyrkkää psykoanalyysikritiikkiä -- psykoanalyysi näyttäytyy erityisesti *Seksuaalisuuden historiassa* kulttuurisena käytäntönä, jossa kiteytyy tietty moderniin hallinnan logiikkaan kuuluva mekanismi: omien sieluntilojen rituaalimainen tunnustamisen hierarkkisessa asetelmassa kuuntelija-asiantuntijalle. Mutta millä tavoin nämä kaksi – toisaalta psykoanalyysi terapiamuotona ja toisaalta psykoanalyysi teoreettisena tekstianalyysin käsitteistönä -- oikeastaan foucaultlaisessa ajattelukehyksessä kytkeytyvät toisiinsa? Erityisesti: selittäisikö Foucault'n kielteinen suhde psykoanalyttiseen käytäntöön sittenkin paremmin hänen viileää suhtautumistaan psykoanalyttiseen teoreettiseen käsitteistöön kuin esimerkiksi pelko tähän käsitteistöön mahdollisesti sisältyvistä fenomenologisen subjektimetafysiikan tai universaalien ihmisluonnon ajatuksen jäänteistä?

selittäjinä pohtivan ”nuture--nature-kiistan” esimerkkinä jollain tapaa itsestäänselvästi sivuuttamattomasta kysymyksenasettelusta – vaikka juuri tällaisten kysymyksenasettelutapojen mielekkyyttä ja välttämättömyyttä on esim. feministisen tutkimuksen piirissä paljonkin kyseenalaistettu.

¹⁰³ Ehkä tunnetuimpia näistä ovat Slavoj Žižek ja Julia Kristeva. Feministisistä teoreetikoista esimerkiksi Teresa de Lauretis, Elizabeth Grosz ja (muutoin yleensä varsin foucaultlaisena ajattelijana pidetty) Judith Butler teoretisoivat kokemusta ja subjektia psykoanalyttisen tradition käsitteistöä lainaillen.

Barretin tulkinnan ansio on se, että korostaessaan kulttuurianalyysissa ja tekstikritiikissä käytetyn psykoanalyttisen teorian väistämätöntä yhteyttä psykoanalyysiin konkreettisena kliinisenä käytäntönä¹⁰⁴ hän johdattaa huomaamaan, ettei myöskään Foucault välttämättä tee näiden tasojen välille lainkaan yhtä jyrkkää eroa kuin useat lacanilaiset ja jälkilacanalaiset teoreetikot. Barrettilla ja Foucault'lla vaikuttaisi kuitenkin olevan eri tulkinta siitä, mitä psykoanalyttisen teorian ja käytännön keskinäinen yhteenkietoutuneisuus ensisijaisesti tarkoittaa: Barrett korostaa sitä, että psykoanalyttinen teoria on kehittynyt kiinteässä vuorovaikutuksessa kliinisen terapiakäytännön kanssa, Foucault taas pikemminkin sitä ettei psykoanalyysi käytäntönä voi jäädä tiukasti tiettyjen instituutioiden sisälle. Psykoanalyysi on foucaultlaisittain tarkasteltuna ilmiö, joka jo oman sisäisen logiikkansa vuoksi levittäytyy yleisemmäksi ajattelun ohjaajaksi: yksilöiden itsesuhteen muokkaajaksi ja sosiaalisen todellisuuden jäsentämisen tavaksi. Koska psykoanalyysin perusontologian mukaan jokainen yksilö tavallaan on potentiaalisesti ”sairas” tai potentiaalisesti ”perverssi”, psykoanalyttisten käytäntöjen jäljittely väistämättä leviää myös (toistaiseksi) ”terveiden” piiriin eräänlaiseksi ennaltaehkäiseväksi (itse)hoitokeinoksi ja arkielämän tilanteiden tulkinnan välineeksi.¹⁰⁵ Subjektin sisäisyyttä kuvaavien totuuksien tuotannosta ja tunnustusmuotoisesta tiedostamattoman kielellistämistä onkin tullut varsin laajalle levinnyt kulttuurinen tendenssi.

Vaikka sekä Barrett että Foucault näkevät psykoanalyysin ensisijassa konkreettisena, historiallisesti ja kulttuurisesti erityisenä käytäntönä, Barrettilla on täysin Foucault'sta poikkeava näkemys siitä, onko psykoanalyysi tällaisena käytäntönä yksinomaan kielteisellä tavalla normalisoiva. Barrett ei kiellä sitä, että psykoanalyysilla on ollut oma roolinsa normalisoivan vallankäytön välineenä, mutta hän näkee psykoanalyttiseen teoriaan kytkeytyvillä kulttuurisilla käytännöillä olevan myös myönteisiä yhteiskunnallisia vaikutuksia. Osittain tämä johtunee siitä, että Barretin ja Foucault'n tulkinnat siitä, mitkä kulttuuriset käytännöt psykoanalyttiseen teoriaan ylipäänsä kytkeytyvät, ovat painottuneet hyvin eri tavoin -- mutta ainakin jossain

¹⁰⁴ Barrett 1999, 10, 124-134.

¹⁰⁵ Esimerkiksi seksologia alkoi 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa patologioiden lisäksi kiinnostua ”normaalista” seksuaalisuudesta, jolloin näiden välinen erottelu liudentui. Foucault kuvaa *Seksuaalisuuden historiassa*, miten psykoanalyttinen diskurssi toimii perheideologian ja heteroseksuaalisuuden pönkittäjänä liittäen yhteen yksilön seksuaalisuuden ja tunnesuhteet tavalla joka antoi perheelle täysin uuden yhteiskunnallisen roolin vanhan lakeja kieltoja ja velvollisuuksia korostaneen ”liiton mekanismin” tilalle.

määrin kyse vaikuttaisi silti olevan siitä, että Foucault ja Barrett arvottavat samojakin kulttuurisia käytäntöjä eri tavoin. Ilmeistä on myös se, että tämä kulttuuristen käytäntöjen arvottamiseen liittyvä erimielisyys ei ainakaan kokonaan palaudu kysymykseen siitä, johtaako psykoanalyttinen tarkastelutapa saavuttamaan totta ja tieteellistä tietoa subjektista vai ei. Pikemminkin erimielisyydessä kyse on siitä, miten psykoanalyttistä ajattelukehystä arvotetaan yleisempänä maailmassa suunnistamisen välineenä ja maailmaan suuntautumisen tapana.

Tämä herättää kysymään, mikä psykoanalyysistä tällaisena arkeen saakka ulottuvana käytäntönä sitten foucaultlaisesta näkökulmasta tekee ongelmallisen. Onko esimerkiksi feministinen tiedostamismenetelmä samoista syistä ongelmallinen, ja jos, niin mitkä tarkkaan ottaen foucaultlaisesta näkökulmasta ovat näiden kahden yhteiset ongelmakohdat? Jos kyse todellakin on sisällöllisestä eettisestä tai elämänfilosofisesta näkemyserosta, niin miten syvälle sen voi ymmärtää ulottuvan? Onko esimerkiksi kyse siitä, että psykoanalyysiin (tai tiedostamiseen feministisenä strategiana) on sisäänkirjoitettuna ihanne itselleen läpinäkyvästä, omasta paikastaan ja identiteetistään tietoisesta yksilösubjektista ja että Foucault kieltää juuri tämän ”perimmäisen ihanteen”? Onko niin, että siinä missä tiedostamista painottava feminismi saattaa pitää vapauttavana selektiivistä ”itsen muuttamista” (s.o. irrottautumista *tietyistä* omaan minuuteen ja identiteettiin kuuluvista osatekijöistä tapauskohtaisen harkinnan mukaan), foucaultlaiseen antihumanismiin sisältyy vahvempi hyvän elämän luonnetta koskeva kannanotto: se tavoittelee aina varauksetta kaikista ryhmäpohjaisista identiteeteistä vapautumista, jatkuvaa rajojen ylittämistä ja itsen muuttamista? Onko foucaultlainen elämänihanne mahdollisimman suuri liikkuvuus eri diskurssien ja diskurssinsisäisten subjektipositioiden välillä? Onko tavoitteena pikemminkin ryhmäidentiteetteihin kiinnittymisen minimointi (ja niiden ymmärtäminen korkeintaan pinnallisiksi strategisiksi liittoumiksi) kuin yksilön refleksiivinen suhde omiin kiinnikkeisiinsä ja ryhmäidentifikaatioihinsa¹⁰⁶?

Kuten jo Fraserin Foucault-tulkinnan yhteydessä totesin, tällaiset kysymykset Foucault'n lopullisista arvoista ja tavoitteista jäävät kuitenkin lopulta melko irrallisiksi ja abstrakteiksi. Foucault'n asettaminen vastakkain jälkistrukturalismista

¹⁰⁶ Tällainen vaikutelma tulee jossain määrin esim. intellektuaalisen työn luonnehdinnasta haastattelussa Foucault 1988h, 263-264

vaikutteita saaneiden hermeneuttisten ja psykoanalyttisten lähestymistapojen kanssa herättää aavistuksen jonkinlaisen substantiaalisen eettisen tai elämänfilosofisen näkemyseron olemassaolosta – muutoinkin kuin Barrettin kohdalla. Silti tuntuisi kaukaa haetulta olettaa, että Foucault olisi sitoutunut sellaiseen sisällölliseen normatiiviseen etiikkaan, joka perustuisi oletukseen jonkinlaisen täydellisen kiinnittymättömyyden ja identiteettittömyyden mahdollisuudesta tai toivottavuudesta – tuohan myös Foucault loppuaikojen tuotannossaan positiivisessa mielessä esiin sellaisia minätekniikkoja, joiden avulla subjekti muokkaa ja hallitsee itseään, luoden itseensä refleksiivisen suhteen¹⁰⁷.

9. Foucault, feminismi ja naistutkimus

Parin viime vuosikymmenen aikana on ilmestynyt paljon kirjallisuutta, joka on pyrkinyt tarkastelemaan sitä, miten Foucault'n miesnäkökulma mahdollisesti näkyy hänen tutkimuksissaan tai sitä, mitä relevanssia Foucault'n tuotannolla on feminismiin kannalta¹⁰⁸. Useimmat kokoavat yleisesitykset Foucault'n ja feministisen tutkimuksen suhteesta ovat yrittäneet tarjota vastauksia molempiin kysymyksiin.

Näistä ensin mainitun tehtävänasettelun ongelma on, että vaikka onkin esitetty yksittäisiä kiinnostavia tulkintoja siitä, mitkä kohdat Foucault'n teksteissä ilmentävät ”miehistä näkökulmaa” tai ”sukupuolisokeutta”, näitä sukupuolittuneita pisteitä on etsitty enimmäkseen *ad hoc* –tyylillä. Tällä tarkoitan sitä, ettei tarkasteluissa ole selkeästi lähdetty liikkeelle sen kummemmin mistään tietystä sukupuolta koskevasta teoriasta kuin myöskään mistään tietystä foucaultlaisen tutkimusotteen määritelmästä. Silloin, kun Foucault'n näkökulman mahdollista sukupuolittuneisuutta pyritään arvioimaan feministisen tutkimuksen näkökulmasta tekemättä jo lähtökohtaisesti selkeää erottelua toisaalta foucaultlaisen tutkimusotteen ydinperiaatteisiin ja toisaalta Foucault'n omien tutkimusten kontingentimpiin sisältöihin, eivät yksittäiset havainnot siitä, miten miesnäkökulma näkyy Foucault'n

¹⁰⁷ Olemassaolon etiikasta ja minätekniikoista Foucault puhuu *Seksuaalisuuden historian* jälkimmäisissä osissa. Ks. myös esim. Foucault 1988c, 49 ja Foucault 1988h.

¹⁰⁸ Edellistä edustavat esimerkiksi Ramanzoglu ja Holland 1993 sekä Hunt 1992, jälkimmäistä puolestaan Sawicki 1991, McNay 1992, Hartsock 1990, Martin 1996 ja Weeks 1998.

tuotannossa näyttäytyä kovin kiinnostavina foucaultlaisen tutkimusotteen yleisemmän sovellettavuuden kannalta. Ilman selkeän sukupuoliteoreettisen viitekehysten ohjausta Foucault'n tuotannon sukupuolittuneisuudet ovat lisäksi tyyppillisimmin löytyneet varsin ennalta-arvattavista paikoista: sieltä missä Foucault suoraan sanoo jotakin ”naisista” tai ”miehistä” tai sellaisista läpeensä sukupuolittuneina yleisesti pidetyistä elämänalueista kuten perheestä tai seksuaalisuudesta. Näin päädytään helposti antamaan korostetun paljon painoarvoa näille tietyille sisällöllisille väitteille.

Foucault'n omista tutkimuksissa sukupuolella ei ole ollut juuri minkäänlaista roolia sen kummemmin tutkimuksen kohteena¹⁰⁹ kuin sitä ohjaavana teoreettisena viitekehysnäkökulmana, ja Foucault'ta voikin perustellusti syyttää sukupuolisokeudesta jotakuinkin kaikilla tutkimuksen tasoilla. Se, mikä foucaultlaisen tutkimusotteen ja feministisen tutkimuksen keskinäissuhteen kannalta on kiinnostavinta, ei kuitenkaan välttämättä liity suoraan siihen, miten Foucault on käsitellyt sukupuolta. Silloin, kun tehtävänä on määritelty olevan pikemminkin foucaultlaisen tutkimusotteen feministisen relevanssin pohtiminen kuin Foucault'n näkökulman mahdollisen sukupuolittuneisuuden analyysi, ei useimmiten olekaan pyritty mitenkään erikseen perustelevaan, miksi foucaultlaisen valtakriittikin tyylin ansioiksi ja puutteiksi identifioitavat piirteet olisivat ansioita ja puutteita nimenomaisesti feminismiin (eikä samalla tavalla myös vaikkapa antirasistisiin, antikolonialistisiin ja antikapitalistisiin liikkeisiin) kytkeytyvän valtakriittisen ihmistieteen kannalta. Tähän valtakriittisen näkökulmansa feminististä erityislaatua sen kummemmin problematisoimattomien feminististen Foucault-kriitikoiden ryhmään lasken myös Barrettin ja Fraserin. Vaikka he eivät edes varsinaisesti sano tarkastelevansa Foucault'ta juuri feministisen tutkimuksen näkökulmasta, sen voi tulkita olevan implisiittisesti läsnä -- käsitteleväthän he hyvin pitkälti samoja teemoja kuin esimerkiksi sellaiset Foucault-komentojat kuten Jana Sawicki ja Lois McNay, jotka molemmat määrittelevät näkökulmansa nimenomaan feministisiksi. Kaikki neljä ovat lisäilleet teksteihinsä mausteeksi joitakin yksittäisiä huomioita Foucault'n tutkimusten sukupuolisokeista

¹⁰⁹ Osittain tämäkin tosin on tulkintakysymys – onhan jopa esimerkiksi *Seksuaalisuuden historian* kohteena oleva 'sexe' käännetty paikoin sukupuoleksi. Itse pidän kuitenkin luontevimpana ajatella Pulkkisen (1999) tapaan, että se, mihin ranskan kielen 'sexe' tämän teoksen kohdalla ensisijassa viittaa, on suomennettuna pikemminkin seksi kuin sukupuoli.

pisteistä, mutta heidän pääargumenteissaan sukupuoli ja feminismi silti on mukana vain implisiittisesti.¹¹⁰

Kysymyksen asettamisella Foucault'n ja feminismin välistä suhdetta kysyvään muotoon on silti myös omat ongelmansa. Näistä vakavimpana pidän sitä, että tällöin helposti päädytään tarkastelemaan Foucault'n ja feminismin suhdetta puhtaasti ulkoisena, kahden vastakkain tai rinnakkain asettuvan olion välisenä suhteena. Feminismin näkökulmasta foucaultlainen tutkimusote näyttäytyy tällöin lähinnä välineenä, jota voi käyttää – enemmän tai vähemmän hedelmällisesti – joidenkin jo ennalta feministisiksi päämääräksi määriteltyjen tavoitteiden edistämiseen. Toisaalta taas voidaan ottaa feminismi tai feministinen tutkimus foucaultlaisen tarkastelun kohteeksi ja siitä näkökulmasta tuomita osa feminismin nimissä tehdystä tutkimuksesta ja teoretisoinnista vaikkapa ”essentialistiseksi”, ”dogmaattiseksi” ja ”totalisoivaksi”.

Foucault'n ja feministisen tutkimuksen suhteesta tuntuisikin tarpeellista asettaa myös sellaisia kysymyksiä, jotka jo lähtökohtaisesti sijoittavat nämä kaksi enemmänkin osittaisesti sisäkkäin kuin vastakkaisiksi. Tällaisia Foucault'n ja feministisen tutkimuksen suhdetta koskevia kysymyksiä voisivat mielestäni olla esimerkiksi seuraavat: 1) Millainen rooli feministisen tutkimuksen tulisi omassa itseymmärryksessään antaa foucaultlaiselle tutkimusotteelle sellaisena kuin olen sen useimmissa Foucault-tulkinnissa toistuvia ydinelementtejä tässä työssä hahmotellut? ja 2) Mitä luvuissa 4.1- 4.2. esitellyistä postmodernin ja antihumanismin elementeistä olisi Foucault-tulkinnissa korostettava, jotta foucaultlaisen tutkimusotteen soveltaminen sukupuolen tutkimukseen olisi feministiseltä kannalta mahdollisimman hedelmällistä? Hahmotellen vielä työni lopuksi joitakin hyvin alustavia vastauksia näistä kysymyksistä ensimmäiseen luvussa 9.1 ja jälkimmäiseen luvussa 9.2.

¹¹⁰Fraserin ja Barrettin valitsin näiden joukosta lähempään tarkasteluun lähinnä heidän valitsemiensa tarkastelukulmien rajallisuuden ja tekstien selkeän profiilin vuoksi. Siinä missä McNay ja Sawicki yrittivät lähinnä koota yhteen sitä, mitä Foucault'n suhteesta feminismiin on sanottu ja voidaan sanoa, Fraser ja Barrett keskittyvät perustelevaan niitä väitteitä, jotka tahtovat Foucault' sta omissa nimissään esittää.

9.1. Foucaultlaisen tutkimusotteen paikka feministisen tutkimuksen kokonaisuudessa

Koska foucaultlaista lähestymistapaa sukupuoleen ei voi yksioikoisesti samastaa Foucault'n omaan neutraloivaan ja välinpitämättömään suhtautumistapaan, on kysyttävä myös, mitkä ovat niitä foucaultlaiseen tutkimusotteeseen sisäänrakennettuja mahdollisuuksia sukupuolen ja patriarkaalisten valtarakenteiden analyysiin, jotka Foucault on luomiensa käsitteiden kautta avannut, mutta itse jättänyt käyttämättä. Feministisen tutkimuksen piirissä foucaultlaisen näkökulman sukupuoleen ymmärretään yleensä vähimmillään tarkoittavan jonkinlaista *sosiaalista konstruktioismia* yhdistettynä voittopuolisesti *dekonstruktiviseen eetokseen*. Ensinnäkin foucaultlainen tutkimus tarkastelee ”miestä” ja ”naista” puhtaasti kontingentteina kulttuurisina konstruktioina: niin sukupuolen eletty ja koettu kuin materiaalinenkin taso sivuutetaan eikä diskursiivisen ja ei-diskursiivisen väliselle erottelulle anneta juurikaan teoreettista relevanssia. Toisekseen miehen ja naisen tarkastelu kulttuurisina konstruktioinakin on voittopuolisesti purkavaa: sen tavoitteena ei ole pohtia mahdollisuuksia luoda uutta parempaa (siis esimerkiksi vähemmän yksilönvapautta rajoittavaa tai näkökulmaltaan vähemmän patriarkaalista) mies- ja naiskuvastoa, vaan ainoastaan analysoida sitä, miten olemassaolevaa sukupuolijärjestystä diskursiivisesti tuotetaan ja uusinnetaan. Foucaultlainen tutkimus voi analysoida sukupuolen konstruktioiden ja representaatioiden omaa logiikkaa. Se voi toisaalta paljastaa stereotyyppien toistuvuutta ja sukupuolikategorioiden näennäisen joustavuuden ja vaihtelun takana olevaa sukupuolijärjestyksen jäykkyyttä, toisaalta taas pyrkiä osoittamaan säröjä ja murtumakohtia tässä hegemonisessa sukupuolijärjestyksessä. Kuitenkaan foucaultlaisella tutkimuksella ei yleensä nähdä olevan mitään sanottavaa naisen kokemuksesta, naisen tiedosta tai naisista toimijuuden tyyleistä -- ts. mistään sellaisesta, jota ei hegemonisissa kulttuurisissa representaatioissa ja konstruktioissa ole olemassa naisiseksi merkityksellistettynä, mutta joka silti on nimenomaan kulttuurissamme naisina kohdelluille subjekteille koettua ja elettyä todellisuutta.

Koska ”foucaultlainen tutkimusote” on useimmille feministisille tutkijoille tuttu rekonstruktio, olisi mielestäni kiinnostavaa kysyä, missä määrin se voisi toimia käsitteenä, jolla olisi heuristista arvoa naistutkimuksen teoreettis-metodologisessa itsemäärittelyssä, ts. naistutkimuksen luonteen ymmärrettäväksi tekemisessä

itsenäisenä, muista valtakriittisen ihmistieteen muodoista poikkeavana ja toisaalta myös niihin rinnastuvana tutkimusalana. Foucaultlaisen sosiaalisen konstruktionismin ja dekonstruktivisuuden luonnetta pohdittaessa tullaan sivunneeksi teemoja, jotka suoraan liittyvät myös feministisen tutkimuksen itseymmärryksen kannalta perustaviin kysymyksiin. Tällainen on esimerkiksi kysymys siitä, mikä tulisi olla normatiivisten kielipelien rooli yleisesti empiirisessä feministisessä tutkimuksessa (vrt. luku 6.1) ja erityisesti tutkijan itsepaikannuksen diskursseissa (luku 8.3.2.). Samoin feministisessä tutkimuksessa joudutaan pohtimaan tiukan sosiaalisen konstruktionismin suhdetta ei-diskursiiviseen todellisuuteen – niin materiaalisuuden (vrt. luku 8.1) kuin kielellistämättömän kokemuksenkin (luku 8.4.) osalta.

Tilanteessa, jossa naistutkimus on institutionaalisesti nuori ja monessa mielessä vasta itsenäistymässä oleva tieteenala, sen piirissä kierrätetyillä itseluonnehdinnoilla ja -määrittelyillä on paljon merkitystä jo siksi, että alan olemassaolon oikeutus voidaan ulkopuolelta jatkuvasti asettaa kyseenalaiseksi juuri näihin itseluonnehdintoihin viitaten. Esimerkiksi se, mitä radikaali sosiaalinen konstruktionismi tarkoittaa vedettäessä valtakriittisen ihmistieteen rajoja suhteessa luonnontieteisiin, on erityisen keskeistä feministisen tutkimuksen kannalta, sillä sitä on ulkoapäin toistuvasti vaadittu tekemään tiliä omasta suhtautumisestaan sukupuoleen ”luonnollisena” ja ”biologisena” tosiasiana.

Olen tähän saakka käyttänyt käsitteitä naistutkimus ja feministinen tutkimus jotakuinkin synonyymisesti. On kuitenkin huomattava, että suomalaisessakin keskustelussa ajoittain esiin noussut erimielisyys siitä, kumpi näistä olisi sopivampi nimitys kyseiselle tieteenalalle, vastaa osittain myös sisällöllisempää näkemyseroa alan perusluonteesta¹¹¹. Feministisen tutkimuksen käsitettä sopivimpana pitävät tukeutuvat feminismiin käsitteeseen usein alan täsmällisemmissäkin määrittelyissä, ymmärtäen feministisen tutkimuksen tutkimukseksi, joka ”edistää sukupuolten tasa-arvoa” tai ”feministisiä tavoitteita” tai on ainakin historiallisesti syntynyt tiiviissä

¹¹¹ Toisaalta tämän määrittelykamppailun sisällöllistä merkitystä ei myöskään tule liitellä. Esimerkiksi Suomessa alasta käytetään (toistaiseksi) nimeä naistutkimus, mutta suoraan tällä perusteella sen lähtökohtien kietoutumista feministiseen politiikkaan tai mahdollisuutta tutkia sen piirissä myös miestä ei ole kyseenalaistettu. Koska alaa ei suinkaan olla synnyttämässä tyhjistä, vaan se on jo olemassa tietynlaisina instituutioina ja keskusteluyhteisöinä, nimen valinta ei ole yksinomaisen ratkaisevaa sen kannalta, millaisiksi alan rajat muotoutuvat – vaikkakin se toki on yksi keskeinen tekijä tässä prosessissa. Yleisesti nimikekysymyksestä ks. esim. Koivunen ja Liljeström 1996a, 21-25.

yhteydessä ”feministiseen liikkeeseen”. Naistutkimuksen nimikettä puolestaan puolustavat useimmiten ne, jotka määrittelevät tieteenalan tutkimuskohteeksi ”naiset” tai ”naisten elämän” ja ”naisten kokemukset” tai ymmärtävät naistutkimuksen tutkimukseksi, joka tuottaa tietoa ”naisnäkökulmasta”.

Molempiin edellä mainittuihin alan ominaislaadun luonnehdinnan tapoihin sisältyy jonkinlainen reifikaation ja ”essentialismin” vaara. Tukeuduttaessa feminismiin käsitteeseen saatetaan päätyä ottamaan annettuna jonkinlaisen ”feminismin” olemassaolo ytimeltään täysin akateemisen feministisen tutkimuksen ulkopuolisena (ja siis tähän tutkimukseen viittamatta identifioitavissa olevana) poliittisena liikkeenä tai määrittelemään feminismi yksioikoisesti tiettyjen arvojen – yleensä tasa-arvon edistämisen pyrkimyksen – kautta¹¹². Toisaalta taas määriteltäessä naistutkimus nais(t)en tutkimukseksi tai naisnäkökulmaiseksi tutkimukseksi edellytetään helposti samalla sitoutumista aivan tiettyyn teoreettiseen käsitykseen sukupuolesta – käsitykseen, joka saattaa näyttää tiukan jälkistrukturalistisesta näkökulmasta ongelmalliselta tai epäymmärrettävältä sisältäessään oletuksen nais(t)en olemassaolosta muunakin kuin vain käsitteellisen binaariopposition nainen—mies kautta määrittävänä diskursiivisena konstruktiona. Jos taas naisen ja feminismin annettuna ottamisen välttämiseksi pyritään johdonmukaisesti irrottautumaan näistä molemmista kiinnepisteistä, alasta puhutaan useimmiten varovaisen ylimalkaisesti ”sukupuolijärjestelmien tutkimuksena”.

Luonnehdinnat, jotka lähtevät liikkeelle yrityksistä antaa sisältöä sille mitä ”feminisminä” tai ”naisena” tarkoitetaan, jäävät helposti metodologisella ja tieteenteoreettisella tasolla ohuiksi. Ne tavoittavat varsin osittaisesti ja puutteellisesti sen, mikä tällä hetkellä vaikkapa suomalaisessa naistutkimuksessa omasta mielestäni on arvokasta ja omaleimaista eivätkä etenkin onnistu täsmentämään, millaisia peruslähtökohtia alaan kuuluva tutkimus mahdollisesti jakaa muun valtakriittisen ihmistieteellisen tutkimuksen kanssa. Herääkin kysymys, kannattaisiko alan määrittelyissä sittenkin keskittyä enemmän tieteenteoriaan ja epistemologiaan, ts.

¹¹²Feminismin käsitteellistäminen tällaiseksi akateemisen maailman ulkopuoliseksi poliittiseksi ”liikkeeksi” harvoin vastaa myöskään feminististen tutkijoiden omaa kokemusta työstään. Esimerkiksi Liisa Rantalaiho (1988, 44-45) kritisoi tällaista tapaa ymmärtää feministisen tutkimuksen feminismi: ”siitä että naisliike on tutkimuksen lähtökohta, ei niinkään seuraa sisällöllisiä näkemyksiä tutkimusaiheeseen kuin suhtautumista tutkijana olemiseen [...] Naisliike ei ole ulkopuolellani asettamassa omia tutkimukselle vieraita vaatimuksiaan, eikä tutkimuksen tarvitse pitää sitä kurissa tai yrittää löytää tuloksia joita naisliike voisi sitten soveltaa”.

tutkimuksen muodollisten puitteiden ja metodologisten periaatteiden muotoilemiseen edes tavoittelematta mitään sen substantiaalisempaa yksimielisyyttä sukupuolen käsitteen filosofisesta tai poliittisesta merkityksestä.

Se, miten radikaalin konstruktionistista ja dekonstruktivistista lähestymistapaa voidaan käyttää poliittisesti motivoituun kriittiseen valta-analyysiin, konkretisoituu ehkä selkeimmin juuri sellaisissa tutkimuksissa, jotka ovat nimenneet itsensä foucaultlaisiksi. Tämä herättää kysymään, voisivatko yritykset määritellä foucaultlaiseen sukupuolikäsitykseen pohjaavan sukupuolen tutkimuksen paikka feministisen tutkimuksen kokonaisuudessa samalla toimia havainnollisina ehdotuksina feministisen tutkimuksen ominaislaadun luonnehdinnoiksi? Erityisesti: voisiko tämän kysymyksen pohtiminen ehkä myös ohjata alan luonteesta käytyä keskustelua selkeämmin lähemmäs metodologista ja tieteenteoreettista tasoa – s.o. juuri sitä tasoa, jolla jonkinlaisen feminististen tutkijoiden välisen yhteisymmärryksen löytäminen olisi sekä tarpeellisinta että todennäköisintä?

Voisiko feministisen tutkimuksen esimerkiksi ymmärtää valtakriittiseksi ihmistieteelliseksi tutkimukseksi, joka koostuu toisaalta foucaultlaisesta (eli tiukan antihumanistisesta ja puhtaasti etäännyttävästä) sukupuolijärjestelmän (diskursiivisten rakenteiden, kulttuuristen konstruktioiden ja representaatioiden) analyysistä ja toisaalta taas naisen kokemuksen ja subjektiivisuuden tarkastelemisesta ja naisnäkökulmaisen tiedon tuottamisesta? Tällainen avoimesti kaksijakoinen luonnehdinta tunnustaisi sen, että naistutkimusta todellisuudessa tehdään toistensa kanssa yhteensovittamattomien sukupuolikäsitteiden pohjalta, houkuttelematta kuitenkaan arvioimaan toista toisen kriteerein. Se tarjoaisi keinon rajata potentiaalisesti ”epäfeministisin” osa miestutkimuksesta alan ulkopuolelle, mutta jättäisi silti tilaa ajatukselle, että myös miehen ja maskuliinisuuden konstruktioiden ja stereotyyppien tutkimus voi tukea feministisiä pyrkimyksiä.¹¹³

¹¹³ Tässä muotoilussa raja feministisen tutkimuksen piiriin mahtuvan ja muunlaisen miestutkimuksen välille määrittyy puhtaasti metodologisella tasolla: ymmärtevien ja eläytyvien metodologioiden soveltaminen ”miehen kokemuksen” ja ”miehisen” paikantuneen tiedon tutkimukseen ei kuuluisi naistutkimuksen (feministisen tutkimuksen) piiriin. Niinpä rajanvedossa voidaan ottaa huomioon, että tiettyjen sukupuolikäsitysten pohjalta ”naisten” ja ”miesten” tutkimusta ei ylipäänsä voi erottaa selkeästi toisistaan.

9.2. Feministisesti hedelmällisiin Foucault-tulkintoihin

9.2.1 Teoreettiset viitekehykset ja aineistolähtöisyys

Tiivistäen voisi sanoa foucaultlaisen tutkimusotteen sukupuolen tutkimuksessa tarkoittavan vähimmillään sitä, ettei tutkimuskohteeksi oteta sukupuolen ei-diskursiivista (koettua ja elettyä tai materiaalista) tasoa eikä pyritä suoraan esittämään positiivisia vaihtoehtoja hegemonisille sukupuolikonstruktiolle hahmottelemalla uusia parempia naiseuden ja naisidentiteetin ymmärtämisen tapoja. Lainkaan samalla tavoin selvää ei ole, miten foucaultlaisten lähtökohtien pohjalta tulisi suhtautua sukupuolta koskeviin teorioihin tutkimusta ohjaavina teoreettisina viitekehyksinä, ajatusmuotoina tai maailman avaamisen tapoina. Täytyykö foucaultlaisen tutkijan – edellä esitettyjen tehtävänrajausten lisäksi -- tarkastella sukupuolta tuottavia valtamekanismeja mahdollisimman ”aineistolähtöisesti” ja ennako-oletuksettomasti, siihen tapaan kuin esimerkiksi Gavin Kendall kehottaa ”Foucault’n metodeja” soveltamaan (vrt. luku 8.1.2)? On ilmeistä, että foucaultlainen totalisointeja välttävä valtanäkemyksensä asettaa kyseenalaiseksi ajatuksen, että naiset olisivat yksiselitteisesti vallitsevan sukupuolijärjestelmän (ainoita) uhreja ja miehet puolestaan vallankäyttäjiä ja hierarkioista hyötyjiä – mutta voisiko foucaultlainen tutkija silti lähtökohtaisesti rajata tarkastelunsa vain niihin sukupuolta tuottaviin ja uusintaviin valtamekanismeihin, jotka näyttävät alistavan ja marginalisoivan juuri naisia? Samoin on selvää, ettei valtaa foucaultlaisittain lähestyvä tutkija voi sitoutua siihen joidenkin radikaalifeminismin suuntausten hyvinkin tärkeänä pitämään teesiin, että sukupuolinen alistus on perustavampaa kaikkiin muihin alistuksen muotoihin nähden – mutta voisiko hän silti metodologisesti sitoutua ajattelemaan sukupuolivallan verkostojen ensisijaisesti jonkinlaisina kulttuurisina syvärakenteina: kaikenkattavina ja kaikkialle ulottuvina?

Barrettin luennassa korostuva Foucault’n ”sosiaalinen konstruktionismi” (ei-diskursiivisen todellisuuden sulkeistaminen) ja Fraserin luennassa korostuva Foucault’n yksipuolinen ”dekonstruktiivisuus” (positiivisten vaihtoehtojen kehittelystä pidättäytyminen) ovat molemmat sellaisia käsitteellisiä konstruktiota, jotka helposti johtavat tulkitsemaan erilaisia ihmistieteen tekemiseen liittyviä paikallisia ja konkreettisia valintoja moderni-–postmoderni-ajattelukehyksen kautta.

Kuten jo aiemmin olen tuonut esiin, yksi tämän moderni--postmoderni-tulkintakehyksen suurimpia ongelmia on se, että sen läpi tarkasteltuna mitä moninaisimmat metodologiset ratkaisut tulkitaan tietyn yleisemmän periaatteen ("yksipuolisen dekonstruktiivisuuden", "antiessentialistisen ontologian") ilmentymiksi, jolloin ne näyttävät olevan olevan luonnollisessa yhteydessä myös sellaisiin postmodernismin elementteihin kuten teoria- ja systematisointikielteiseen tutkimusotteeseen. Voi väittää, että aivan erityisesti tämän yhteyden ottaminen annettuna on ongelmallista silloin, kun kyse on Foucault'n soveltamisesta feministiseen tutkimukseen. Pyrkimyksellä "puhtaaseen aineistolähtöisyyteen" on helposti juuri sukupuolen tutkimukseen lamauttava ja rajoittava vaikutus: se mikä sukupuolella on ylipäänsä tutkimisen arvoista ilmenee enimmäkseen vain epäsuorasti useiden sinänsä "sukupuolineutraalien" käytäntöjen yhteisvaikutuksissa ja yhdistymisten tavoissa.

Siitä, mikä on Foucault'n (tai foucaultlainen) suhde teorialähtöisyyteen ihmistieteellisessä tutkimuksessa, voi tehdä monenlaisia tulkintoja, mutta määriteltiinpä Foucault'n ja foucaultlaisten mahdolliset teoriakielteiset painotukset osaksi foucaultlaisen lähestymistavan ydintä tai ei, ne olisi perusteltua pyrkiä näkemään loogisesti riippumattomina niin normatiiviset diskurssit kuin ei-diskursiivisen todellisuuden sulkeistavista metodologiasta valinnoista. Vain näin meille jää tilaa kysyä, missä määrin nimenomaan teoriakielteisten painotusten karsiminen foucaultlaisesta tutkimusotteesta (muiden postmodernien ja antihumanististen piirteiden säilyessä ennallaan) saattaisi parantaa sen feminististä käyttökelpoisuutta.

Feminismin kannalta tarkasteltuna foucaultlaiseksi identifioitua tutkimus näyttää usein kyvyttömältä tunnistamaan kaksijakoisen sukupuolijärjestelmän hierarkkisuuden ja konkreettisuuden. Usein siihen myös sisältyy taipumus päätyä tarkastelemaan sukupuolijärjestelmää neutraalista ei-kenenkään näkökulmasta -- ikään kuin implisiittisenä lähtökohtana olisi, että sukupuolijärjestelmä oletusarvoisesti alistaa yhtä lailla kaikkia sukupuolittamiaan subjekteja, niin miehiä kuin naisiakin. Esimerkiksi Kate Soperin tulkinta, jonka mukaan foucaultlaisena utopiana on "sukupuoleton yhteiskunta", ei yksioikoisuudestaan huolimatta ole täysin vailla perusteita ja kaikupohjaa. Foucaultlainen sukupuolijärjestelmien ja -järjestysten

tutkimus välittää helposti vaikutelman, että tutkimusasetelmaan sisältyy piiloisesti arvottava kannanotto: foucaultlaiselle feministille ”itse ongelma” on aina abstraktisti sukupuolijako sinänsä, eivät kulttuurin naiseudelle ja mieheydelle antamat vaihtelevat sisällöt. Siitä, mistä tällainen vaikutelma oikeastaan johtuu, voidaan kuitenkin tehdä useita kilpailevia tulkintoja. Varmasti pääsyylliseksi voisi monen Foucault-sovelluksen kohdalla osoittaa sellaisen hajanaisuuden ja sirpaleisuuden, joka ei mitenkään suoraan liity siihen, että foucaultlainen tutkimus sivuuttaa sukupuolen koetun ja eletyn tason ja pidättäytyy normatiivisista kannanotoista.

9.2.2. Feministisen tutkimuksen itsekritiikki

Lähes aina Foucault'n ja feministisen tutkimuksen suhdetta pohdittaessa muistetaan mainita, että Foucault tarjoaa välineitä paitsi patriarkaalisten valtasuhteiden analyysiin ja kritiikkiin myös feminismiin ja naistutkimuksen sisäiseen itsekritiikkiin.

Foucault'hon vedoten on kritisoitu naisten väliset erot unohtaneita ja sivuuttaneita ”toisen aallon feminismin” teorioita. Foucault'n teksteistä on etsitty radikaalia vaihtoehtoa sellaiselle perinteiselle vallankumousteorialle, joka jäljittää sorron alkuperäistä keskusta ja vallankumoussubjektia.¹¹⁴

Osittain Foucault'n käyttö feminismiin oletetun ”totalisoivuuden”, ”dogmaattisuuden” ja ”universalismin” kritiikkiin on ollut asiallista ja perusteltua, mutta joissakin tapauksissa sitä voi pitää pikemminkin feminismiä ulkoapäin poliittisesti ja älyllisesti epäilyttäväksi leimaavan ”takaiskun” ilmentymänä kuin minkäänlaisena aitona sisäisenä itsekritiikkinä. Jälkistrukturalistisella kielikäsityksellä ja postmodernilla epistemologialla on erittäin vahva asema feministisessä nykyteoriassa, joten voi kysyä, eikö postmoderni kritiikki tavallaan jo ole suorittanut loppuun oman tehtävänsä feministisen teorian sisällä. Niinpä marssitettaessa Foucault postmodernin lähestymistavan (sosiaalisen konstruktionismin, puhtaan dekonstruktiivisen kritiikin) edustajana kritisoimaan feminismiä ja feminististä teoriaa olisi syytä ottaa huomioon ainakin seuraavat kaksi varausta.

¹¹⁴ Ks. esim. Sawicki 1991,19

1) Vaikka feministinen teoria ja itseymmärrys toki tarvitsee käsitteellisiä välineitä itsekritiikkiin ja Foucault' sta on varmasti hyötyä feministiselle tutkimukselle tälläkin alueella, vähintään yhtä kipeästi sen piirissä kaivataan myös välineitä positiivisiin itseluonnehdintoihin. Tärkeää olisi siis kysyä, miten saataisiin systemaattisesti käsitteellistettyä ne piirteet, jotka ”perinteisessä” valtakriittisessä ajattelussa -- kuten marxismissa tai ”toisen aallon” feminismeissä ja näihin pohjautuvassa ihmistieteellisessä tutkimuksessa -- ovat säilyttämisen arvoisia. Onko olemassa jotakin sellaista ”toisen aallon feminismin” perintöä, joka elää hiljaisena tietona empirisen tieteenteon ruohonjuuritason käytännöissä, vaikka postmoderniksi ja antiessentialistiseksi identifioituvan nykyfeminismin teoria ei sitä korostaisikaan?

2) Feministisen teorian postmodernia itsekritiikkiä ei saisi lähtökohtaisesti samastaa toisen aallon feminismin kritiikkiin. Pohtiessaan ”itsekritiikin” velvollisuuden nimissä sitä, mihin logikaltaan kollektivistinen, totalisoiva ja kaikkea ”naisista” juhlija ja ylistävä ajattelu saattaisi periaatteessa poliittisesti johtaa feministinen teoria saattaa jopa päätyä itsekkin osallistumaan populaarijulkisuudesta tuttujen poliittisten uhkakuvien kierrättämiseen ja uusintamiseen.

Todellisuudessa jo ohitettuun feministisen ajattelun vaiheeseen kohdistuva ”itsekritiikki” ohjaa myös huomiota pois niistä feministisen diskurssin sisäisistä ongelmista, jotka tässä ja nyt ovat ajankohtaisimpia. Korostamalla Foucault'n ajattelun antihumanistisiksi nimeämiäni (ja moderni—postmoderni-kehysten ehdollistamisessa tulkinnoissa varjoon jääneitä) elementtejä Foucault'ta voisi mielestäni kuitenkin käyttää juuri ”kolmannen aallon” feminismin sisäiseen kritiikkiin. Vaikka kolmannen aallon feminismi usein identifioituu nimenomaan ”foucaultlaiseksi”, siihen paikoin sisältyy Foucault'lle vierasta liberaalia retoriikkaa ja viitteitä eroja ja moninaisuutta itseisarvoisina juhlivasta ”postmodernista” etiikasta. Foucaultlaiseen johdonmukaiseen antihumanismiin tukeutuen voisi ehkä osoittaa, missä kohdin jälkistrukturalistinen subjektin dekonstruktio on käytännössä ollut tarkoitushakuisen valikoivaa. Onko subjektia sinänsä (tai vahvaa kokemukäsitettä) oikeastaan ”kolmannen aallon feminismissä” lainkaan dekonstruoitu -- vai onko universaali sukupuoli ihminen ja kollektiivinen naissubjekti sittenkin vain molemmat korvattu yksilöllä?

Kirjallisuus:

After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges.

Rutgers University Press 1988

Barrett, Michèle (1991), *The Politics of Truth: from Marx to Foucault*. Polity Press, 1991.

Barrett, Michèle (1999), *Imagination in Theory: Essays on Writing and Culture*. Polity Press 1999.

Bartky, Sandra Lee, "Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power, teoksessa *Feminism & Foucault: Reflections on Resistance* (ed. Irene Diamond and Lee Quinby). Northeastern University Press 1988.

Bernstein, Richard J., "Foucault: Critique as a Philosophical Ethos, teoksessa: Kelly, Michael (toim.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. The MIT Press, 1994.

Best, Steven ja Kellner, Douglas, *Postmodern Theory: Critical Interrogations*. McMillan, 1991.

Brennan, Teresa, "An Impasse in Psychoanalysis and Feminism" teoksessa *A Reader in Feminist Knowledge*, toim. Sneja Gunew. Routledge, 1992

Brown, Wendy, "Genealogical Politics" teoksessa *The Later Foucault: Politics and Philosophy*. SAGE 1998.

Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge 1990.

Cain, Maureen, "Foucault, feminism and feeling: what Foucault can and cannot contribute to feminist epistemology" teoksessa *Up Against Foucault: Explorations of*

some tensions between Foucault and feminism. toim. Caroline Ramazanoglu.
Routledge 1993.

Comay, Rebecca, "Excavating the Repressive Hypothesis: Aporias of Liberation in Foucault" teoksessa Smart, Barry (toim.), *Michel Foucault: Critical Assessments, Vol. 3.* Routledge, 1994.

Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate. (toim. Michael Kelly). The MIT Press, 1994.

Dreyfus, Hubert ja Rabinow, Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics.* The University of Chicago Press 1982

Feminism&Foucault: Reflections on Resistance (ed. Irene Diamond and Lee Quinby). Northeastern University Press 1988.

Feminist Interpretations of Michel Foucault (toim. Susan Hekman) . The Pennsylvania State University Press, 1996.

Foucault, Michel (1980), *Tarkkailla ja rangaista.* Otava, 1980. Alkuteos Surveiller et punir, Gallimard, 1975.

Foucault, Michel (1980b), "Truth and Power" teoksessa *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* (ed. Colin Gordon). 1980

Foucault, Michel (1980c) "The Confession of the Flesh" teoksessa *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* (ed. Colin Gordon). 1980

Foucault, Michel (1982) "The Subject and Power" teoksessa Dreyfus, Hubert ja Rabinow, Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics.* The University of Chicago Press 1982.

Foucault, Michel (1984a), "What is Enlightenment", teoksessa Rabinow, Paul (toim.), *The Foucault Reader.* Pantheon Books, 1984.

Foucault, Michel (1984b), "Nietzsche, Genealogy, History", teoksessa Rabinow, Paul (toim.), *The Foucault Reader*. Pantheon Books, 1984. Julkaistu alunperin teoksessa Hommage Jean Hyppolite. Presses Universitaires de France, 1971.

Foucault, Michel (1984c), "On the Genealogy of Ethics" teoksessa Rabinow, Paul (toim.), *The Foucault Reader*. Pantheon Books, 1984.

Foucault, Michel (1986), *The Order of Things*. Tavistock Publications 1986 (1.p.1970). Alkuteos *Les mots et les choses*, Editions Gallimard, 1966.

Foucault, Michel (1988a), "The Minimalist Self" teoksessa Kritzman, Lawrence D. (toim.), *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*. Routledge 1988.

Foucault, Michel (1988b), "Critical Theory/Intellectual History" teoksessa Kritzman, Lawrence D. (toim.), *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*. Routledge 1988. Julkaistu alunperin otsikolla "Structuralism and Post-Structuralism", *Telos* 55, 1983.

Foucault, Michel (1988c), "An Aesthetics of Existence" teoksessa Kritzman, Lawrence D. (toim.), *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*. Routledge 1988.

Foucault, Michel (1988d), "On Power" teoksessa Kritzman, Lawrence D. (toim.), *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*. Routledge 1988. Julkaistu alunperin ranskaksi L'Express -lehdessä v.1984.

Foucault, Michel (1988e), "Power and Sex" teoksessa Kritzman, Lawrence D. (toim.), *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*. Routledge 1988.

Foucault, Michel (1988f), "The Dangerous Individual" teoksessa Kritzman, Lawrence D. (toim.), *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*. Routledge 1988.

Foucault, Michel (1988g), "Practicing Criticism" teoksessa Kritzman, Lawrence D. (toim.), *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*. Routledge 1988. Julkaistu alunperin ranskaksi Liberation -lehdessä v. 1981.

Foucault, Michel (1988h), "The Concern for Truth" teoksessa Kritzman, Lawrence D. (toim.), *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*. Routledge 1988.

Foucault, Michel (1989a), "I, Pierre Rivière" teoksessa *Foucault Live: Interviews 1966-1984* (käänt. John Johnston, toim. Sylvère Lotringer). Semiotext(e) 1989.

Foucault, Michel (1989b), "End of the Monarchy of Sex" teoksessa *Foucault Live: Interviews 1966-1984* (käänt. John Johnston, toim. Sylvère Lotringer). Semiotext(e) 1989.

Foucault, Michel (1989c), "Clarifications on the Question of Power" teoksessa *Foucault Live: Interviews 1966-1984* (käänt. John Johnston, toim. Sylvère Lotringer). Semiotext(e) 1989.

Foucault, Michel (1992), *The Archeology of Knowledge*. Routledge 1992. Käänt. A.M Sheridan. Alkuteos L'Archéologie du Savoir, Editions Gallimard, 1969.

Foucault, Michel (1994), "Two Lectures" teoksessa Kelly, Michael (toim.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. The MIT Press, 1994.

Foucault, Michel (1995) "Kant ja moderni filosofia nykyisyyden ontologiana" suom. Juha Koivisto ja Tarmo Malmberg teoksessa Koivisto, Juha; Mäki Markku; Uusitupa Timo (toim.), *Mitä on valistus?* Tampere, Vastapaino, 1995. alkup. "Un cours inédit" *Magazine littéraire* no. 207 1984.

Foucault, Michel (1998), *Seksuaalisuuden historia: Tiedontahto, Nautintojen käyttö, Huoli itsestä*. Suom. Kaisa Sivenius. Gaudeamus 1998. Alkuteokset *La volonté de savoir*, Gallimard, 1976; *L'usage de plaisirs*, Gallimard 1984 ja *La souci de soi*, Gallimard 1984.

Foucault, Michel (1998b), *Foucault/Nietzsche* (suom. Turo-Kimmo Lehtonen ja Jussi Vähämäki, toim. Mika Ojakangas, Antti Kuparinen ja Merja Hintsu). Tutkijaliitto 1998.

Foucault and the Critique of institutions. Toim. John Caputo ja Mark Yount. The Pennsylvania State University Press 1993.

Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory. Sage 1999.

The Foucault Effect: Studies in Governmentality. University of Chicago Press 1991.

Fraser, Nancy (1989a), "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions" teoksessa *Unruly Practises: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, University of Minnesota Press 1989. Alunp. Praxis International, vol.1, no. 3 1981.

Fraser, Nancy (1989b), "Michel Foucault: A 'Young Conservative'?", teoksessa *Unruly Practises: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, University of Minnesota Press 1989. Alunp. Ethics vol. 96, no.1, 1985.

Fraser, Nancy (1989c), "Foucault's Body Language: A Post-Humanist Political Rhetoric?", teoksessa *Unruly Practises: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, University of Minnesota Press 1989. Alunp. Salmagundi no.61, 1983.

Fraser, Nancy (1992), "The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics" teoksessa *Revaluating French Feminism: Critical Essays on*

Difference, Agency, and Culture (toim. Nancy Fraser ja Sandra Lee Bartky). Indiana University Press 1992.

Grimshaw, Jean, "Practices of freedom" teoksessa *Up Against Foucault: Explorations of some tensions between Foucault and feminism*. toim. Caroline Ramazanoglu. Routledge 1993.

Habermas, Jürgen (1987), "Diskurssietiikka - huomioita perustelevaan ohjelmaan" teoksessa Habermas Jürgen, *Järki ja kommunikaatio: Tekstejä 1981-1985*, suom. ja toim. Jussi Kotkavirta, Gaudeamus 1987. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* s. 53-125, Suhrkamp 1984.

Habermas, Jürgen (1994a), "The Critique of reason as an Unmasking of the Human Sciences: Michel Foucault" teoksessa: Kelly, Michael (toim.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. The MIT Press, 1994.

Habermas, Jürgen (1994b), "Some Questions Concerning the Theory of Power: Foucault Again" teoksessa: Kelly, Michael (toim.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. The MIT Press, 1994.

Habermas, Jürgen (1995), "Nuolella suoraan nykyisyyden ytimeen", suom. Kauko Pietilä, teoksessa Koivisto, Juha; Mäki Markku; Uusitupa Timo (toim.), *Mitä on valistus?* Tampere, Vastapaino, 1995. ("Mit dem Pfeil ins Hertz der Gegenwart", 1985).

Halperin, David M, *Saint Foucault*. Oxford University Press 1995.

Hartsock, Nancy (1990), "Foucault on Power: A Theory for Women?" teoksessa Nicholson, Linda J., (toim.) *Feminism/Postmodernism*. Routledge 1990.

Heinämaa, Sara, "Paikka tutkimuksessa: henkilökohtaisen paikanmäärittelyn vaatimus naistutkimuksessa". *Naistutkimus* 1/1993.

Heinämaa, Sara ja Oksala, Johanna, ”Subjektin ja vallan filosofiaa: Foucault’n genealogian suhde Husserlin transsendentaalifilosofiaan” teoksessa *Mitä on valta?* (toim. Juha Räikkä ja Mikko Wennberg). Oy UNIPress, 2000.

Heiskala, Risto (1996), ”Marxismin rajalle!” teoksessa *Kohti keinotekoista yhteiskuntaa*. Gaudeamus 1996.

Heiskala, Risto (2000), *Toiminta, tapa ja rakenne: kohti konstruktivistista synteesiä yhteiskuntateoriassa*. Gaudeamus 2000.

Hekman, Susan, *Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism*. Polity Press 1990.

Hintsa, Merja, *Mahdottoman rajoilla*. Tutkijaliitto 1998.

Hooke, Alexander E., ”The Order of Others: Is Foucault’s Antihumanism against Human Action?” teoksessa Smart, Barry (toim.), *Michel Foucault: Critical Assessments, Vol. 3*. Routledge, 1994.

Hoy, David Couzens, ”Foucault: Modern or Postmodern?” teoksessa Arac, Jonathan (toim.), *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*. Rutgers University Press, 1988.

Hunt, Lynn, ”Foucault’s Subject in *The History of Sexuality*” teoksessa *Discourses of Sexuality from Aristotle to AIDS*. Toim. Donna C. Stanton. University of Michigan Press 1992.

Johnson, James, ”Communication, Criticism and the Postmodern Consensus: An Unfashionable Interpretation of Michel Foucault”. *Political Theory*, vol 25, No 4, August 1997, 559-583.

Kelly, Michael, ”Introduction” teoksessa Kelly, Michael (toim.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. The MIT Press, 1994.

Kendall, Gavin, *Using Foucault's methods*. Sage 1999

Koivunen, Anu ja Liljeström, Marianne (1996a), ”Kritiikki, visiot, muutos” teoksessa *Avainsanat, 10 askelta feministiseen tutkimukseen*. (toim. Anu Koivunen ja Marianne Liljeström). Vastapaino 1996.

Koivunen, Anu ja Liljeström, Marianne (1996b), ”Paikantuminen” teoksessa *Avainsanat, 10 askelta feministiseen tutkimukseen*. (toim. Anu Koivunen ja Marianne Liljeström). Vastapaino 1996.

Kuhn, Thomas S., *Tieteellisten vallankumousten rakenne*. Suom. Kimmo Pietiläinen. Arthouse 1994. (alkuteos *The Structure of Scientific Revolutions* 1969)

Kusch, Martin, *Tiedon kentät ja kerrostumat: Michel Foucault'n tieteen tutkimuksen lähtökohdat*. Suom. Heini Hakosalo. Pohjoinen 1993. (Alkuteos *Foucault's Strata and Fields An Investigation into Archaeological and Genealogical Science Studies* 1991.)

Lammenranta, Markus, *Tietoteoria*. Gaudeamus 1997

The Later Foucault: Politics and Philosophy. Toim. Jeremy Moss. SAGE 1998.

Lemert, Charles C ja Gillan Garth, *Michel Foucault: Social Theory and Transgression*. Columbia University Press 1982.

McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jurgen Habermas*. The Massachusetts Institute of Technology 1981.

McNay, Lois (1992), *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*. Polity Press 1992.

McNay, Lois (1994), *Foucault: A Critical Introduction*. Polity Press 1994.

Martin, Bidy, *Femininity Played Straight*. Routledge 1996.

Megill, Allan, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. University of California Press, 1985

Michel Foucault: Critical Assessments, I-VII. (Toim. Barry Smart). Routledge, 1994.

Mouffe, Chantal. *The Democratic Paradox*. Verso 2000.

Oinas, Elina, ”Kroppssociologins uppkomst - hur skapas en sociologisk subdisciplin?” *Sosiologia* 2/2000.

Ojakangas, Mika (1997), *Lapsuus ja auktoriteetti : pedagogisen vallan historia Snellmanista Koskenniemeen*. Tutkijaliitto, 1997.

Ojakangas, Mika (1998), ”Michel Foucault, yksinkertaisesti nietzscheläinen” teoksessa *Foucault/Nietzsche* (suom. Turo-Kimmo Lehtonen ja Jussi Vähämäki, toim. Mika Ojakangas, Antti Kuparinen ja Merja Hintsa). Tutkijaliitto 1998.

Peltonen, Eeva, *Tiedostaminen naisliikkeen ja naistutkimuksen strategiana*. Sosiaali- ja terveystieteiden tutkimuskeskuksen tasa-arvojulkaisuja, sarja D: Naistutkimusraportteja 4/1988.

Poster, Mark, ”Foucault and the Problem of Self-Constitution” teoksessa *Foucault and the Critique of Institutions* (toim. John Caputo ja Mark Yount). The Pennsylvania State University Press 1993.

Pulkkinen, Tuija (1996), *The Postmodern and Political Agency*, Helsingin yliopisto, 1996.

Pulkkinen, Tuija (1999), ”Seksistä sukupuoleen. Eron seksistä pohjoismaalaisittain eli Foucault-käännösten politiikka”. *Tiede&edistys* 1/1999.

Rantalaiho, Liisa, ”Naistutkimuksen metodologiasta”, teoksessa *Akanvirtaan* (toim. Päivi Setälä ja Hannele Kurki), Yliopistopaino 1988.

Reassessing Foucault: Power, Medicine and the Body. Toim. Colin Jones ja Roy Porter. Routledge 1998.

- Ronkainen, Suvi, *Ajan ja paikan merkitsemät: subjektiviteetti, tieto ja toimijuus*. Gaudeamus 1999.
- Rossi, Leena-Maija, *Taide vallassa: politiikkakäsityksen muutoksia 1980-luvun suomalaisessa taidekeskustelussa*. Taide 1999.
- Sawicki Jana : *Disciplining Foucault: Feminism, Power and the Body*. Routledge 1991.
- Scott, Joan W., ”Experience” teoksessa *Feminists Theorize the Political* (toim. Judith Butler ja Joan W. Scott). Routledge 1992.
- Smart, Barry (1983), *Foucault, Marxism and Critique*. Routledge 1983.
- Smart, Barry (1994), ”Introductory Essay: Situating Foucault” teoksessa Smart, Barry (toim.), *Michel Foucault: Critical Assessments, Vol. 1*. Routledge, 1994.
- Soper, Kate, ”Productive Contradictions” teoksessa *Up Against Foucault: Explorations of some tensions between Foucault and feminism*. toim. Caroline Ramazanoglu. Routledge 1993.
- Taylor, Charles, ”Foucault on Freedom and Truth” teoksessa *Michel Foucault: Critical Assessments, Vol.5*. toim. Barry Smart, Routledge, 1994.
- Towards A Critique of Foucault*, toim. Mike Gane. Routledge & Kegan Paul 1986.
- Tomlinson, Hugh, ”After Truth: Post-Modernism and the Rhetoric of Science” teoksessa *Dismantling Truth*, toim. Hilary Lawson ja Lisa Appignaes. Weidenfeld and Nicolson 1989.
- Up Against Foucault: Explorations of some tensions between Foucault and feminism*. toim. Caroline Ramazanoglu. Routledge 1993.

Visker, Rudi, "Can Genealogy be Critical? A Somewhat Unromantic Look at Nietzsche and Foucault" teoksessa Smart, Barry (toim.), *Michel Foucault: Critical Assessments, Vol. 3*. Routledge, 1994.

Weeks, Kathi, *Constituting Feminist Subjects*. Cornell University Press 1998.

White, Hayden, "Foucault's Discourse: "The Historiography of Anti-Humanism"" teoksessa Smart, Barry (toim.), *Michel Foucault: Critical Assessments, Vol. 3*. Routledge, 1994.