

## AJATTELUN HAJAUTUNUT AINEELLISUUS

Nyt kun yhä useammat tutkimukset nimitävät itseään “foucault’laisiksi”, ei Michel Foucault’n ainoan varsinaisen “metodologisesti-teoreettisen” teoksen, *Tiedon arkeologian (TA)* suomennos tule ainakaan liian myöhään.<sup>1</sup> Vaikka teosta siteerataan anglosaksisessa teoriassa ahkerasti, on se tyyliltään ja omalta diskursiiviselta kentältään hyvin “ranskalainen” teos. Sen viitepisteet ovat juuri ranskalaisessa 60-luvun teoretisoinnissa lukuunottamatta muutamia hajanaisia huomioita anglosaksisen puheaktiteorian suuntaan.

Lähes neljäkymmentä vuotta ilmestymisensä jälkeen siitä on kuitenkin tullut globaali klassikko, ja kuten suomennoksen takalieve osuvasti huomauttaa: “Vaikka [...] *Tiedon arkeologiasta* onkin tullut diskurssianalyysin klassikko, se on aivan muuta kuin ne kirjoitus- tai tekstikeskeiset lähestymistavat, joihin Foucault’n nimi usein liitetään.” Mutta jos teos ei ole tavanomaisen diskurssianalyysin metodiopas, niin minkälaisesta diskurssien analyysistä siinä on kyse? On kenties tullut aika lukea keski-ikäinen teos jälleen uudelleen. Olisi kuitenkin sille itselleen vastakkaista yrittää etsiä sen todellista sanomaa diskurssien takaa tekijän todellisen äänen alkuperäisistä intentioista. Ennemmin on kysyttävä, mihin diskursiiviseen kenttään teos kuu-

luu, miten se pyrki erottautumaan ja yhdistymään muiden diskurssien suhteen, ja minkälaisen uuden diskursiivisen tapahtuman se halusi saada aikaan?

### TIEDON EKSISTENTIALISMI

Teoksen nimi on *L’archéologie de savoir*, ja kenties sen keskeisin erottelu koskee suomeksi hankalasti kääntyvää eroa kahden tiedon käsitteen välillä – *savoir* ja *connaissance*. Kaisa Siveniuksen tapaan Tapani Kilpeläinen kääntää *savoirin* tiedoksi ja *connaissancen* tietämykseksi. *Connaissance* onkin Foucault’lle eräänlaista tiedostettua ja teoretisoitua tietoa, ja yksi *connaissance*-sanan merkityksistä on tietoisuus. *Connaissance* muodostaa tietyn subjektin tietosuhteen kohteeseen ja muodostuu tätä hallitsevista muodollisista säännöistä.<sup>2</sup> *Savoir* taas on laajempi ja tietyissä mielessä käytännöllisempi tiedon olemassaolo, joka tekee mahdolliseksi sen, että tietyt kohteet voivat ilmaantua *connaissancelle*. Joskus *savoirista* on puhuttu syvempänä tietona (esim. Ian Hacking),<sup>3</sup> mutta vaikka “Sanoissa ja asioissa” Foucault kirjoittikin syvemmästä arkeologisesta tasosta, on syvyys-metafora itsessään harhaanjohtava. *Connaissance* tosin rakentuu *savoirin* ehdoille, mutta jälkimmäinen ei ole syvällistä

tai kätkeytyä tietoa, vaan juuri “sisäiselle” ja “tiedostetulle” *connaissancelle* vastakkaisena muodostaa tiedon kentän ulkoisen historiallisen hajaantumisen pinnan. Foucault korostaakin, ettei *TA* muistuta geologista kaivausta tai kairausta vaan diskurssi-monumenttien ryhmittelemistä pinnan tasolla. Sen kartoittama tieto (*savoir*) ei ole syvä tietoa vaan hajanaisen mielipiteen (*doxa*) ja oman muodollisuutensa asettavan tieteellisen tietämyksen (*connaissance*) välitilassa muodostuvaa lausutun järjestymistä. Kyse on subjektin itsetietoisuudelle ulkoisesta topologisesta välitiedosta, tai kuten Foucault kirjaa koskevassa haastattelussa totesi: “Pyrin saattamaan näkyväksi sen, mikä on näkymätöntä siksi että se on liiaksi asioiden pinnalla.”<sup>4</sup> Samoin *TA*:n kohteena ei ole sen enempää hajanaisen mielipiteiden aatehistoria tai tietyn tietämyksen ja tieteen muodon sisäinen “looginen” kehityshistoria. Ja vaikka sen ala ei ole kaikki sanotut uskomukset, ei se myöskään rajoitu tieteenalojen vakiinnuttamiin rajoihin vaan etsii näitä laajempia arkeologisia territorioita, jotka voivat kulkea yhtä hyvin kirjallisuuden, filosofian, kertomusten, oikeussäädöksiä ja poliittisten päätösten diskurssien läpi.

*Tiedon arkeologia* on juuri *savoirin* arkeologiaa, sen tiedon kentän analysoimista, jolle tietämyksen säännöllistetty ja sisäistettävät muodot, *connaissances* rakentuvat. “Arkeologia ei liiku akselilla tietoisuus–tietämys–tiede (*conscience–connaissance–science*) vaan [...] akselilla käytännön diskursiivinen tieto–tiede (*discursive savoir–science*).” (*TA*, 239/AS,237.) Teoksen filosofinen radikaalius on siten pyrkimys kääntää tavanomainen filosofinen analyysi ympäri. Se ei pyri johtamaan tietoa (*savoir*) tietämyksestä (*connaissance*) vaan tutkimaan tietämyksen (*connaissance*) historiallisena ehtona toimivan tiedon (*savoir*) käytännön kenttiä. *TA* kysyy Kantin tapaan tiedon mahdollisuusehtoja, mutta siinä missä Kant kysyi, mitkä ovat mahdollisen tiedon universaalit tietämykselliset rajat, Foucault kääntää Kantin kysy-

myksen ympäri ja kysyy, mitkä ovat tietämyksen historialliset tiedon ehdot.

Antipositivistinen suuntaus on korostanut jo pitkään, kuinka tietomme on teoreettisesti ehdollistettua, ja myös Foucault on liitetty tähän ajatukseen, vaikka Foucault’n ongelma oli täysin päinvastainen kysymys siitä, kuinka kaikki teoriamme ja tietämyksemme on historiallisten tiedon muodostelmien ja käytäntöjen ehdollistamaa. Foucault’n arkeologiaa voitaisiin leikkillisesti kutsua eräänlaiseksi tiedon eksistentiaalismiksi, sillä siinä tiedon olemus lepää sen olemisrakenteessa. *Daseinin* eksistentiaalien sijaan se kuvaa (myös erillisistä tiedon kategorioista erotettavia) historiallisesti sijoittuvan tiedon käytännön rakenteita, joita voisi näin leikkillisesti kutsua diskursiaaleiksi. Mutta vaikka arkeologian esittämä kysymys tiedon olemisesta haluaa “irrottaa meidät jatkuvuuskistamme”, se haluaa tehdä sen juuri johtamatta tätä epäjatkuoia omasta olemisestamme vaan yrittää kuvata tiedon historiallisen olemassaolon muodostavia käytäntöjä puhtaasti niiden vieraan pinnan ryhmityksen tasolla. “Ei siis pyritä siirtymään tekstistä ajatteluun, jaarittelusta hiljaisuuteen, ulkopuolelta sisäpuolelle, avaruudellisesta hajonnasta hetken puhtaaseen hartauteen, pinnallisesta moneudesta syvälliseen ykseyteen. Pysytään diskurssin ulottuvuudessa.” (*TA*, 103.)

#### ILOINEN POSITIVISTI

Tällainen ajattelu on tietenkin hankalaa ymmärtää tiedon konstituoivassa subjektissa edelleen kiinni oleville filosofeille, myös niille, jotka haluavat kritisoida tai korvata sen tietoa konstituoivalla puutteella, siis subjektin poissaololla eräänlaisena poissa olevana konstituoivana tiedon subjektina. Filosofien maailma on lähes aina maailma, joka aukenee alkuperäisen subjektin (filosofin tietoisuuden) kokemuksesta, ja tuolle kokemukselle koskien ennen kaikkea subjektin suhdetta kohteeseen, oli tuo kohde sitten ulkoinen tai

sisäinen, todellinen tai ideaalinen, annettu tai poissa oleva jne. Oli kyse sitten aprikoosikoktailista *Le Bec de Gazissa* tai kolmostuopista Jaskan baarissa, filosofin omaehtoista diskurssia ei muiden pöytien puheet kiinnosta; se keskittyy varioimaan havaintoa omasta lasistaan ja pyrkii pääsemään perille ainoasta häntä kiinnostavasta, kaikilta käsitteiltä karkaavasta ylevästä omasta tietoisuudestaan. Ja vaikka empiiristen lasien määrä moninaistuisi ja diskurssi alkaisi änkyttää, niin juuri historian muistin pois pyyhkiytyminen ja paluu puhtaaseen ajan ja tilan tietoisuuden retention virtaan varmistaa filosofille, että vaikka hän oksensikin viereiseen pöytään, ei hän ole pönttö, vaan se mihin hän suuntasi, oli filosofin tietoisuudelle asettuva pönttö eli esifilosofinen primitiivinen tietoisuus. Kuten Lévi-Strauss “Pöytätapojen alkuperät”-teoksessaan osoitti, siinä missä primitiivinen tietoisuus pyrkii suojelemaan toisia itsensä epäpuhtauksilta, keskittyy länsimainen hygienia suojelemaan itseään toisten epäpuhtauksilta.<sup>5</sup>

Foucault’lle Lévi-Straussin ansiona oli ollut juuri koetella länsimaisen järjen itse-tietoisuutta. Foucault’lle filosofisen diskurssin oli koeteltava itseään muiden diskurssi-pöytien kanssa. Ja jos tällä oli niistä erillinen toiminnan muotonsa, oli tämä pareminkin diagnostinen kuin perustava.<sup>6</sup> *TA* käykin keskustelua myös historian ja lingvistiikan kanssa asettumatta kuitenkaan näiden ylä- tai alapuolelle. Filosoifeille tällainen näyttäytyy helposti kategorivirheenä ja itse *TA* naiivina positivismina, vaikka sillä ei ole juurikaan tekemistä ns. positivistisen tieteen kanssa; ennemminkin kyse on yrityksestä analysoida tietoa sen historiallisen olemassaolon positiivisuuksissa johtamatta näitä suoraan tai epäsuorasti konstituovasta tiedon subjektista, tietämyksestä tai tietämyksen totaalaisesta historiallisesta kehityksestä. Itse asiassa syyte naiivista positivismista oli myös lähes kaikkien Foucault’n merkittävimpien filosofisten kriitikkojen (Sartre, Derrida, Habermas) hyökkäyslinja, kriitikkojen jot-

ka itsekin olivat halunneet kyseenalaistaa tavanomaisen tietoisuusfilosofian ja käsittelevät myös ulkofilosofisia diskursseja. Foucault jakoikin Sartren kanssa ajatuksen tietoisuuden radikaalista maailmassa olemisesta, Habermasin kanssa välineellisen järjen ja Derridan kanssa länsimaisen onto-teologian kritiikin, mutta erosi näistä suurista maailmanhengistä (onnettomistakin) juuri kieltäytymällä antamasta filosofialle historiallisen järjen perustavaa roolia, oli kyse sitten Sartren kriittisen järjen perustavasta aikakauden tietämykset yhdistävästä ja luokkataistelun tietoisuutta edustavasta sitoutuneesta ajattelijasta,<sup>7</sup> Habermasin kommunikatiivisuuden historiallis-evolutiivisen kehityksen ideaalia edustavasta muiden diskurssien paikanvaraajasta tai jopa vailla paikkaa olevasta, kaikille diskursseille varauksia esittävästä Derridan dekonstruktion kaikkeaa historiallisuutta ja tietoa edeltävän lykätyn jäljen erojen lukijasta.

*Tiedon arkeologia* yritti asettaa tiedonmuotojen analyysin ilman mitään transsendenttia viitepistettä. Kun fenomenologia asettaa luonnollisen asettamisen annettujen tosiasioiden naiiviutta vastaan näitä konstituoivan tietoisuuden analyysin, pyrkii *TA* sen sijaan asettamaan diskurssien topologian järjestyksen tietoisuuden subjektia vastaan. Näin *TA* ei sulkeista maailmaa löytääkseen puhtaan transsendentaalisen subjektin tai aikatietoisuuden vaan haluaa sulkeistaa kaikki transsendentin subjektin viitepisteet ja tämän erilliset korvikkeet (traditio, historiallinen tietoisuus, tuotanto, aikakausi, henki, materia, tieteellinen tietoisuus, evoluutio, kommunikatiivinen ideaali jne.) löytääkseen tiedon hajaantuneen käytännön maailmaan. Arkeologian topologisuus ei kuitenkaan pyri kieltämään historiaa vaan ainoastaan vapauttamaan sen historiallisesta metasubjektista ja kaikesta historiallisesta järjen teleologista, jopa siitä, jossa sitä puhdistetaan “jäljen problematiikassa, jäljen, joka on kirjautumisen avautumista ja lykätyn ajan loittonemista ennen mitään puhetta” (*TA*, 161).

Kun Foucault sitten asettaa “melankolista” ja onnetonta” jälkihegeliläistä ajattelun virettä vastaan Nietzsche’n “iloisen tieteen” viattomuuden ja määrittää itsensä ironisesti onnellisena positivistina (*positive heureux*), ei tämä määriy niinkään suhteessa positivistisen tieteen teoriaan vaan diskurssien analyysiin niiden olemassa olevassa “pinnallisessa” positiviteetissa palauttamatta tämän pinnan hajaantuneita muotoja oletettuun kokonaisuuteen, transsendenttiin perustaan tai paljastavaan alkuperään tai näiden puutteen loputtomaan vatvomiseen. Ja kun Foucault virkaanastujaisesityksessään johdatti arkeologian rinnalle genealogian juuri iloisen positivismin virittyneisyytenä (*l’humeur*),<sup>8</sup> kyse oli strategisesta pyrkimyksestä siirtää arkeologinen kritiikki negatiiviteetin kautta rakentuvan kriittisen järjen tietoisuuden ulkopuolelle, myös siinä kaikkea harmonista tietoisuutta hylkivässä radikaalin atonaalisuuden muodossa (Adorno), jossa negatiiviteetin pitäisi paeta sitä ylittäen sovittavaa kaikkivaltiasta, Hegelin hengen viekkautta.<sup>9</sup> Viekkaiden hegelistien tunnustusta ei kuitenkaan helposti paeta, ja nämä tunnustivat Foucault’issa vain Schopenhauerin hyökkäyksen toiston Nietzsche’n naamion takaa, “oudon schopenhauerilaisuuden-ilmantahtoa”, kuten Charles Taylor sen ilmaisi.<sup>10</sup> Genealogi Foucault’n tiedon ja vallan maailma ei ole kuitenkaan *Tahdon ja mielteen* maailma eikä Foucault’n valta irratiionaalipersoonattoman taistelun ruumiillis-transsendentti subjekti, jonka ainoa vastarinnan mahdollisuus olisi passiivinen buddhalaisuus. Foucault’n ajatus vallan ja tiedon yhteenkietoutumisesta ei tarkoita vallan asettamista tiedon generatiiviseksi voimaksi tai syväsubjektiksi. Valta ei ole tiedon ulkoinen tai generatiivinen syy, jonka genealogi tarvitsisi saattaa kseen diskurssit liikkeelle, kuten usein väitetään. Valta ei ole tietoa alkuperäisempi tai syvämpi sen paljastettu *genus*, vaan on itsekin eräänlainen topologinen voimasuhteiden strateginen järjestys annetussa historiallisessa muodostelmassa. Foucault’n vaatimattoman ar-

kipäiväinen ajatus oli, etteivät valta ja tieto ole olemukseltaan toisilleen vastakkaisia vaan kuuluvat samalle historian kentälle toisiinsa limittyneinä. Tosin myös vallan suhteen Foucault olisi voinut tehdä saman jaottelun kuin tiedon ja tietämyksen suhteen, ja hieman tähän viittaakin hänen myöhemmin hallitsemisen luennoissaan tekemä erottelu hallinnallisuuden kentän ja sille rakentuvien vallan sisäistäneiden instituutioiden välillä. Esimerkiksi valtio ei ole vallan konstituiva alkuperä vaan hallinnallisuuden kentällä ilmaantuva vallan toiminnan instituutio.<sup>11</sup> Foucault’n genealogia ei siten pyrkinyt etsimään sen enempää vallan puhdasta alkusyntyä kuin tiedon arkeologia halusi etsiä tiedon arkeologiaa.

#### TIEDON ARKISTOJEN POLIITTINEN TEATTERI

Foucault’n arkeologia ei siis ole etymologiansa mukaisesti perustan (*arkhe*) sanan (*logos*) etsintää vaan tiedon arkistojen ryhmittelyn tutkimusta. Se ei etsi *logoksen* alkuperäistä, ideaalia tai empiiristä säätäjää, *arkki-arkonttia*, eräänlaisena perustavana tiedon virkamiehenä, jonka alkupe- räinen lausuma-akti asettaa *logoksen* virallisen järjestyksen. Kyse ei ole tiedon suveenista diktaattorista, joka sanelee *veni, vidi, vici* ja perustaa yhdellä kertaa yhden keskuksen imperiumin vaan tiedon moninaisten virkojen sisällissodista syntyvistä hajaantumisen strategioista, niiden muutoksista ja jähmettymistä. “Etsin enemmän käyttöönottoja [*instaurations*] tai muodonmuutoksia [*transformations*] kuin perustuksia tai perustoja.”<sup>12</sup> *TA* haluaa hylätä konstituivan miehen käsitteen virkojen analyysin hyväksi; viranomaisten antropologiaa vastaan se asettaa kuvauksen virallisten *logoksien* arkistoissa paikannettavista viroista ja persoonista (naamioista).<sup>13</sup> Teoksesta “Sanat ja asiat” poiketen *TA* kuitenkin lähestyy jo Foucault’n 70-luvun alun taistelevampaa vallan analyysia ja esittää kysymyksen “vallasta niiden [diskurssien arvo-

jen] olemassaolossa (eikä vain “käytännöllisissä sovellutuksissa”), hyvästä/ hyödykkeestä [*un bien*], joka on luonnostaan taistelun, poliittisen taistelun, kohde.”<sup>15</sup> *TA* on tiedon poliittisen teatterin analyysiä ilman näyttelijöiden tai ohjaajan autenttisen äänen etsintää. Näin myöskään sillä itsellään ei ole suvereenia tai antropologista paikkaa, josta sen autenttinen ääni voisi aloittaa, vaan se voi lähteä liikkeelle ainoastaan naamioiden keskeltä, arkistojen rypäistä, yrittäen sitten eritellä ja ryhmitellä niiden pinnan “logiikoita” diskursiivisina muodostelmina.

Juuri aloittamisen ongelma oli keskeinen Foucault’lle, joka omassa virkaanastujaisluennossaan lainasi Samuel Becketin sanoja: “Sinun täytyy jatkaa, en voi jatkaa, täytyy jatkaa, on sanottava sanoja niin kauan kuin niitä on, kunnes ne löytävät minut, sanovat minut – outo kipu, outo synty, täytyy jatkaa, se on kenties jo tehty, minut on kenties jo sanottu, kenties kannettu jo tarinani portille, joka avaa sen, hämmästyisin jos se avautuisi.”<sup>16</sup> Foucault’lle “halu olla aloittamatta”<sup>17</sup> ei tiedä, miten astua diskurssiin, ja toivoo voivansa vain heittäytyä siihen siinä itsessään kertyvän totuuden kannattelemaksi. Juuri tätä halua viran suonut instituutio rauhoittaa kertoen, ettei aloittamista tarvitse pelätä, sillä virkaanastujaisrituaalit takaavat, että “diskurssi kuuluu lain järjestykseen, että sen ilmaantumista on odotettu, että sille on valmisteltu paikka, joka kunnioittaa sitä, mutta riisuu sen aseista. Ja jos se saakin joskus valtaa, on se meiltä ja ainoastaan meiltä saatua.”<sup>18</sup> Foucault kuitenkin epäili, että sekä halu olla aloittamatta että instituution rituaalit ovat vastausta vain samaan ahdistukseen. Huoleen (*inquiétude*), joka koskee diskurssia sen aineellisessa moneudessa, sen taisteluissa, orjuutuksissa ja heruuksissa, sekä näiden aineellisessa kestossa, joka ei ole puhujan tai kirjoittajan hallinnassa eikä välttämättä tuo hänelle pelastusta. Juuri tälle diskurssien aineellisen hajonnan kentälle Foucault pyrki asettamaan “ruumiitonta aineellisuutta” (*maté-*

*rialisme de l’incorporeale*) paradoksaalisesti lähestyvän tapahtuman filosofiansa. Sen “hyvin provisionaalisen teatterin”, jossa subjektit ja objektit ovat ennemminkin diskursiivisten näyttämöiden rooleja kuin niitä konstituivia toimijoita.<sup>19</sup>

## SUBJEKTIEN SIJAT

*TA* ei suinkaan väheksy subjektien tai objektien ongelmaa. Se ei vain tee kummastakaan tai näiden suhteesta konstituiivista lähtökohtaansa. Tieto ei säteile omalla voimallaan sen enempää subjektista kuin objektista, vaan tiedon muodostelmat määrittävät subjektien ja objektien paikat, suhteet ja toiminnot tiedon kentillä. Itse asiassa subjektin analyysi on arkeologiassa keskeinen osa lausumallisten toimintojen (tai lausumisfunktioiden) analyysiä. Subjekti on tietty paikka muodostetussa tietämyksessä, jonka mahdollistaa sitä kannattava tiedon kenttä. Tietämyksellinen subjekti ei siten edellä tietoa, vaan tieto mahdollistaa kentän, jossa tietty tietävä subjekti voi ilmaantua tietynlaisena tietävänä subjektina, eikä tuo tietävä subjekti ole sama historiallisesti hajaantuneissa tiedonmuodoissa.

Foucault onkin liian hätäisesti liitetty vain subjektin tai tekijän kuoleman käsitteisiin. Kummatkaan eivät ole varsinaisesti Foucault’n vaan 60-luvun kirjallisteoreettisen diskurssin teemoja. *TA*:n julkaisuvuonna Foucault’n Ranskan filosofisessa seurassa pitämä kuuluisa luento “Mikä tekijä on?” (*Qu’est ce qu’un auteur?*) ei yksinkertaisesti julistanut tekijän kuolemaa vaan lähti analysoimaan tekijän käsitteen toimintaa diskurssien järjestämisperiaatteena. Tekijän kuolema oli jo aikakauden kirjallisuuden keskeinen teema, ja vuotta aikaisemmin Ronald Barthes oli juhlinut sitä esseessään *La mort de l’auteur*.<sup>20</sup> Barthesille kyse oli symbolisen oman kentän irtaantumisesta kaikesta funktionaalisuudesta ja kirjoituksen (*écriture*)<sup>21</sup> moninaisen kirjallisen avaruuden vapautumisesta “jumala-kirjailijan” ilmoituksesta, joka mahdollisti

samanaikaisen lukijan syntymän – “lukijan syntymä on maksettava tekijän kuolemalla”.<sup>22</sup> Foucault’n mukaan “ei ole riittävää toistaa tyhjää vakuuttelua, että tekijä on hävinnyt. Ei myöskään riitä että toistetaan loputtomiin, kuinka Jumala ja ihminen ovat kokeneet yhteisen kuoleman. On sen sijaan paikannettava tyhjä tila, jonka tekijän häviäminen on jättänyt.”<sup>23</sup> On analysoitava tuon tilan porsaanreikiä sekä sen avaamia uusia paikkoja ja toimintoja. Foucault myös kritisoi muodikasta *écriture*-käsitettä siitä, että sen käytössä usein ainoastaan siirretään empiiriset piirteet transsendentaaliseen nimettömyyteen. Persoonallisen Jumala-tekijän tilalle asettuu tekstin pyhyden säilyttävä poissaolevan äänen loputon tulkinta, ja tekstin loputon kommentointi toimii eräänlaisena sekularisoituneena eksegetiikkana ilman varsinaista profaania rakenteen muutosta. Foucault’n diskurssien virkojen topologiselle nietzsche-läisyydelle Jumala-tekijän kuoleman korvaus joko “liberaalilla” kirjoituksen lailla tai “demokraattisena” lukijan vallankumouksena ei vielä riitä. Kumoukseen ei riitä viran haltijan uusi nimeäminen ilman toimintojen, käytäntöjen ja rakenteiden muuntamista. Tämä vastaa myös Foucault’n vallan kritiikkiä, jossa ei ole riittävää muuntaa valtaa käyttäviä subjekteja tai edes perustuksia vaan tarvitaan itse vallan käytäntöjen ja tekniikoiden muutosta. Myös tekijän käsitettä on analysoitava toiminnallisesti (*fonction auteur*), tiettyinä diskurssin virkana tai toiminimenä.

Itse asiassa tekijän käsite sijaitsee juuri foucault’laisen diskurssianalyysin keskiössä. Se ei nimittäin viittaa sen enempää todelliseen henkilöön kuin fiktiiviseen hahmoonkaan vaan sijaitsee näiden leikkauksessa, symbolisen järjestymisen periaatteena diskurssien toiminnassa. Tekijän käsitteen toimitapa on kuitenkin monitahoisempi kuin varsinaisten diskurssin henkilölistymiseen viittaavien persoonapronominien, joita Benveniste kutsui vaihtimiksi (*embrayeurs*) ja jotka tämä yhdisti diskurssin tapahtumiseen.<sup>24</sup> Tekijä liittyy diskurs-

sien tapahtumisen erilaisiin toimintoihin suhteessa diskurssien historiallisiin kenttiin. Tässä Foucault itse asiassa kehottaa palaamaan subjektin kysymykseen, ei tosin alkuperäisen subjektin ( *sujet originaire*) teemaan tai johonkin tämän korvikkeeseen ( *substitut*) vaan tutkimaan subjektin toimintaa monitahoisten diskurssien funktionaalisisena muuttujana. Subjektia ei ole hylättävä vaan on kysyttävä, “mikä sija sillä voi olla erityyppisissä diskursseissa ja mitä toimintoja se voi saada ja mille säännöille alistuen?”<sup>25</sup> Tai kuten TA toteaa: “En tahtonut sulkea subjektin ongelmaa pois, tahdoin vain määritellä ne asemat ja funktiot, jotka subjektilla saattoi olla erilaisissa diskursseissa.” (TA, 259.)

#### DISKURSIIVISTEN JÄRJESTYSTEN OLEMASSAOLO

Arkeologian lähtökohta ei ole konstituiva subjekti vaan se, että on olemassa diskurssien järjestyksiä. Tai kuten “Sanojen ja asioiden” esipuhe tämän ilmaisi: “Siten kaikissa kulttuureissa sen välillä, mitä voitaisiin kutsua järjestäviksi koodeiksi [ *les codes ordinateurs*] ja järjestyksen reflektioiksi [ *les réflexions sur l'ordre*] on olemassa paljaan järjestyksen ja sen olemassaolon tapojen kokemus [ *il y a l'expérience nue de l'ordre et de ses modes d'être*].<sup>26</sup> Jälleen kysymys ei ole mistään syvälle piilotetun järjestyksen kokemuksesta vaan juuri järjestyksen itsensä kokemuksesta, jonka strukturalistiset analyysit olivat ottaneet lähtökohdakseen ja joka ei ole annettu sen enempää ruumiissa kuin sielussa-kaan vaan symbolisen tapahtumisen järjestyksessä, sen aineettomuuden materiaalisessa järjestyksessä. Esipuheessa esimerkiksi toimineen Borgesin fiktiivisen kiinalaisen ensyklopedian luokittelussa ajattelumme rajoja eivät osoita todellisten tai fiktiivisten eläinten luokat vaan näiden luokkien keskinäinen järjestys. “Se mikä ylittää kaiken kuvittelukykyämme, kaiken mahdollisen ajattelun, on yksinkertaisesti aakkosellinen sarja (a, b, c, ...), joka sitoo

kaikki luokat tosiinsa.”<sup>27</sup> Tässä on arkeologian vahva velka strukturalismille, jonka merkittävin saavutus Foucault’n mukaan ei ollut universaalien rakenteiden löytäminen vaan konstituoivan subjektin lähtökohdan hylkääminen.<sup>28</sup> Tai kuten Deleuze asian ilmaisi, tietoisuuden ykseyteen palautumattoman symbolisen pelin löytäminen kolmantena järjestyksenä länsimaista ajattelua hallinneen todellisen (*réel*) ja kuvitteellisen (*l’imaginaire*) välistä.<sup>29</sup> Deleuze kutsui Foucault’ta myös suoraan strukturalistiseksi historioitsijaksi, ja 1960-luvun strukturalismin ja fenomenologis-hermeneuttikkojen tiedon kentällä käydyssä diskursiivisessa sisällissodassa Foucault löysi-kin itsensä näiden leiristä, vaikka pyrki kieltämään olevansa varsinainen strukturalisti. Strukturalismin suuret kiistat ja riita Sartren ja Lévi-Straussin välillä historian tietoisuuden asemasta oli käyty jo 1960-luvun alussa. Juuri Lévi-Strauss oli polemisoinut Sartre vastaan, ettei “ihmistieteiden perustava päämäärä ole konstituoida vaan hajottaa ihminen.”<sup>30</sup> “Sanat ja asiat” oli ilmestynyt kuitenkin strukturalismin huippuvuonna 1966, ja sen oma alkuperäinen suunniteltu alaotsikko oli itse asiassa strukturalismin eikä ihmistieteiden arkeologia. Oli selvä miltä suunnalta Foucault odotti uutta tiedon tapahtumaa, joka hajottaisi lopullisesti ihmisparadigman perusteet. Juuri rakenteiden analyysit ennakoivat sitä uutta vuorovettä, joka pyyhkisi ihmisen kasvot hiekalta.<sup>31</sup> Vuonna 1969 strukturalismi oli jo Foucault’n omienkin sanojen mukaan “henkitoreissaan”, ja aikaisemmin hedelmällistä taistelua kävivät enää jäljitteelijät ja markkinamiehet (*TA*, 259.) *TA* korostaakin vahvaa eroaan strukturalismiin. Se ei halua antaa formaaleille rakenteille ylidiskursiivista transsendenttia positiota ja haluaa myös erottaa diskurssien sarjojen ja tapahtumien analyysin varsinaisesta kielen tai kulttuurien rakenteiden taksonomiasta. *TA* asettuu avoimesti myös historian kentälle, ja siinä missä vahva strukturalismi etsi historian alta arkaaisia rakenteita, arkeologia on ennemminkin topologista tie-

don historiallisuuden reflektiota. Vaikka se kieltäytyy edelleen olemasta progressiivinen tietämyksen *teloksen* asettava metodi, se ei myöskään ole historian takaisiin alkuperäisiin geologisiin kerrostumiin palaava regressiivinen metodi vaan yrittää analysoida juuri historiallisia kerrostumia ja tiedon mantereiden muutoksia. Se myöntää eriaikaisten historioiden ja eri kestoisten muutosten olemassaolon. Se kieltää ainoastaan näiden muutosten palauttamisen yhden historiallisen metasubjektin tai tietoisuuden liikkeeseen. Se vastustaa ajallista ykseyttä ja ennemmin moninaistaa historian ja historiallisen ajallisuuden kuin murhaa sen, kuten Sartre ja Habermas väittivät. Näin se ei asetu historiaa tai historioita vaan Historian filosofista myyttiä vastaan. “Historiaa ei voida tappaa, mutta tappaa historia filosofeille, sen halusin ehdottomasti tappaa.”<sup>32</sup> Ja kuitenkin arkeologia on itse eräänlaista filosofista historiaa, se ei nimittäin ole vain historiallisten tapahtumien kerrontaa vaan filosofista tiedon analyysiä historian kentällä. Näin sen kenties voitaisiin sanoa ottavan paikkansa niiden kahden historian käsitteen välistä, jotka Augustinus lahjoitti meille tekemällä eron yhtäältä subjektin intentionaalisuuden analogian kautta rakennettuun merkitykselliseen pelastushistoriaan ja toisaalta empiiris-kontingenttiin tapahtumien historiaan. Tosin kritisoidessaan historiallista eskatologiaa “Sanat ja asiat” otti itsekkin tietyn apokalyptisen sävyn julistaen ihmisen kautta järjestyvän tiedon diskurssin loppua ja uuden tiedon järjestyksen historiallista ilmoitusta. (Nykyään voitaisiin tosin kysyä, oliko Foucault sitenkin oikeassa ja eikö kaikkialle ihmistieteisiin yleistynyt “verkosto”-metafyysiikka edusta jotakin klassisen “taulukon” tapaista.) *TA* ei kuitenkaan suuntaudu enää yhteenkokoavan sanan *parousian* odotukseen, vaan siinä diskurssien ruumiillistumat muodostavat aineellisten henkien loputtoman taistelukentän. Näin se pyrki vapautumaan siitä filosofien Jeesus-syndroomasta, joka näytti vaivaavan myös Fou-

cault'n edellä mainittuja suuria filosofi kriitikoita.<sup>33</sup> Foucault olettikin, ettei hänen diskurssinsa kuulu pelastushistoriaan eikä ole kenties muuta kuin yksi ryhmittäminen aikansa diskursiivisten muodostelmien kentässä. "Pitääkö minun siis olettaa että en pelastu diskurssissani?" (*TA*, 272.)

Foucault oli kuitenkin tavallaan yhtä mieltä Sartren kanssa siitä, että maailmassa oleminen edeltää olemusta. Mutta tuo olemassaolo ei ole historiallisen tietoisuuden eksistentiaalista olemassaoloa vaan lausuttujen diskurssien ja niiden sarjojen olemassaoloa. Nämä sarjat eivät muodosta välttämättä filosofisen sankaritietoisuuden supermies-sarjakuvaa, kuten Foucault näi Sartren tapaisten lasten odottavan, Sartre kun syytti hänen korvanneen elokuvan taikalyhydyllä ja liikkeen liikkumattomuuksien sarjalla.<sup>34</sup> Humanismi-kritiikissään Foucault onkin filosofisesti lähempänä myöhempää Heideggeria, jolle *logoksen* kautta avautuva oleminen edeltää olevaa. Foucault'lle ongelma ei ole kuitenkaan humanismin liian vähäinen ihmisen arvostus eikä pyrkimys etsiä sanan tai järjestyksen autenttista kokemusta. Arkeologi ei ole olemisen järjestyksen paimen eikä enää etsi hulluuden autenttisen sanomisen vaiennettua ääntä järjen diskurssien takaa. Foucault'n "heideggerilaisuus", joka oli vahvimmillaan hänen ensimmäisissä töissään ja nousi taas esille myöhemmin, näkyy kenties kaikkein vähiten *TA*:ssa, vaikka myös tämän voidaan nähdä esittävän *logoksen* tapahtumien, tiedon (*savoir*) kenttien ja historiallisten käytäntöjen määrävän sen, mitkä ovat (tietämyksen kohteet) voivat saada sijansa noissa kentissä. Siinä missä Heideggerille oleminen avautuu ja kätkeytyy kielien tapahtumisen kautta, Foucault'lle diskurssien tapahtumat eivät varsinaisesti kätke mitään vaikka jättävätkin paljon sanomatta. "Tout n'est jamais dit", kaikkea ei koskaan sanota.

"Hulluuden historian" ensimmäisessä painoksessa arkeologia oli tosin viitannut vielä juuri sanan kätkemään sanomattomaan, järjettömyyden hiljaisuuteen järjen

asettamassa monologissa hulluudesta. "En ole pyrkinyt kirjoittamaan tuon kielen historiaa vaan ennemminkin tuon hiljaisuuden arkeologiaan."<sup>35</sup> Foucault kuitenkin poisti tämän kohdan samoin kun useat viittaukset järjettömyyteen (*deraison*) teoksen myöhemmistä painoksista, tosin pitäen edelleen (Derridan kritiikkiä vastaan) kiinni siitä, että myös referentin historia olisi mahdollinen, vaikka se ei ollut enää arkeologian tehtävä. Arkeologia myös myöntää ulkodiskursiivisten elementtien olemassaolon ja vaikuttavuuden. Kyse ei ole siitä, ettei diskurssien takana olisi mitään, vaan siitä, ettei niiden takaa etsitä perustavampaa (edes sanomatonta) diskurssia. "Il n'y a pas de texte d'en dessous" – tekstiä ei ole alapuolella, virkatiedon totuus ei löydy alusvaatteiden koristekirjailuista. Arkeologin paradoksina onkin paljastaa se mitä ei itse asiassa ole piilotettu. Se ei ole piilotettujen tai salattujen merkitysten tulkintaa vaan hämäreiden diskurssien tapahtumia, muutoksia, säännöllisyyksiä ja ehtoja sarjoittavaa analyysiä.

*TA* ei siis tee tiedon syväkaivauksia, mutta tavallisten arkeologien tapaan sekin pyrkii kartoittamaan kohteidensa (lausumien) muodostelmia kuvaten näin monumenttien ryhmitystä ennemminkin kuin pyrkien tulkitsemaan niitä hiljaisuuteen jääneen äänen säilyttäneinä jälkinä, dokumentteina. Tässä Foucault nojautuu aikansa "uuteen historiankirjoitukseen". Foucault'n mukaan perinteinen historia pyrki painamaan mieleensä menneisyyden monumentit ja muuttamaan ne dokumenteiksi, kun taas "uusi historia" oli kyseenalaisyttänyt dokumenttien aseman ja muuttanut ne takaisin monumenteiksi, jotka on eristettävä ja ryhmiteltävä uudestaan. Foucault sanoikin *TA*:n ilmestyneen suhteessa historian kirjoituksen kentällä tapahtuneisiin muutoksiin. Ensiksikin suhteessa *Annales*-koulukunnan uuteen historiankirjoitukseen, josta Foucault mainitsee etenkin Marc Blochin, Lucien Fèbvre ja Ferdinand Braudelin pyrkimykset muuttaa historian kirjoituksen periodeja.<sup>36</sup> Toiseksi ranskalaiseen



tieteenhistorian kouluun ja varsinkin Cavaillesin, Bachelardin, Koyrén ja Canguilhelmin töihin. Näistä kouluista tulivatkin Foucault'n suurimmat tukijat (Braudel, Canguilhem). Mutta siinä missä *Annalistit* olivat korostaneet sarjallisia ja pitkän keston (*longue durée*) historioita, olivat tieteenhistorioitsijat korostaneet katkoksia ja epäjatkuvuuksia. Foucault'n mukaan näitä ensi näkemältä toisilleen vastakkaisia vaikutuksia yhdisti kuitenkin sama uusi kriittinen suhde dokumentteihin. Dokumentteja ei enää otettu annettuina historian kaikonnen äänen jälkinä, siinä missä metodologia olisi keskittynyt lähinnä lähdekritiikkiin. Kysymys oli ennemminkin vanhojen historian narratiivien ja kronologioiden kyseenalaistamisesta ja uusien kysymysten esittämisestä uusilla dokumenttien käsitteilyjen ja ryhmittelyjen tavoilla. Mutta vaikka *TA* myöntää velkansa historioitsijoille, se pyrkii määrittämään oman eroavan tutkimusalueensa. Näiden kanssa yhteistä sillä oli dokumenttien uudelleen ryhmittäminen ja vanhojen ajattelujärjestysten kyseenalaistaminen, mutta se itse pyrki tuomaan esiin ajattelun historiallisen hajaannuksen.

Arkeologia on ajattelun historiaa, mutta haluaa erityisesti erottautua perinteisestä aatehistoriasta, joka sen mukaan haluaa aina palauttaa ristiriidat ja erot yhteen, löytää diskursiivisten muodostelmien hajonnan takaa niiden salatut yhteydet, kokonaishahmon tai oletetun vakaan teleologisen tai evolutiivisen kehityksen, orgaanisen yhteyden tai ajan hengen. Arkeologia sen sijaan tahtoo kuvata eripuraisuuden tiloja. Se ei Diltheyn hengentieteiden tavoin pyri eläytymään menneen näyttämön henkeen, vaan sen diskurssien teatteriin kuuluu tietty brechtiläinen vieraannuttamiseffekti. Kuvailamalla rakenteet se ei pyri palauttamaan tuntematonta tuttuun vaan tekemään tutusta kyseenalaista, ei palauttamaan moneutta ykseyteen vaan hajottamaan ykseyden moneudeksi. (Tosin voidaan myös kriittisesti epäillä, kuinka radikaalisti uutta ajattelua arkeologinen tavanomaisten kronologioiden ja ryhmi-

tysten sulkeistaminen itse asiassa avasi, sillä eivätkö Foucault'n 60-luvulla esittämät tiedon suuret siirtymät lopulta asetu suhteellisen rinnakkaisiksi hyvin konventionaalille luokittelulle keskiaika, renessanssi, klassinen aika, moderni, jälkimoderni.)

Näiden periaatteiden kautta kirjan ensimmäinen luku pyrkii kehrittelemään diskursiivisten käytäntöjen teoriaa ja toinen luku määrittämään tämän teorian keskeiset käsitteet kuten lausumat ja arkiston. Kolmas luku selittää, miten arkeologinen kuvaus eroaa sille näennäisesti läheisistä aatehistorioista ja tieteenhistorioista. Loppupäätelmien tilalla taas on eräänlainen diskursiivinen taistelu, jossa arkeologi puolustautuu poleemisessa dialogissa oletetun filosofisen yleisen syyttäjän edessä.

#### UUDET KÄSITTEET: LAUSUMAT JA ARKISTO

Kielen lauseiden sijaan diskursiivisten käytäntöjen kenttää määrittää se mitä Foucault kutsuu lausumaksi (*l'énoncé*). Gilles Deleuze on pitänyt juuri lausuman teoriaa kirjan todellisena filosofisena uudistuksena. Yleensä lausumalla viitattiin kielitieteissä kaikkeen lausuttuun. Émile Benveniste pyrkikin kehittämään Saussuren lingvistiikkaa tekemällä eron merkkien tieteen (semiotiikan, *sémiotique*) ja merkityksen tapahtumista koskevan lausumisen ja diskurssin semantiikan (*sémantique*) välillä.<sup>37</sup> Benvenistelle lausuminen (*l'énonciation*) viittaa kielen konkreettiseen tapahtumiseen, voitaisiin sanoa hengen aineellisuuteen, joka edellyttää aina ainutkertaisena lausumisen teossa aktualisoituvan lausujan.<sup>38</sup> *TA* taas kehrittelee kielitieteestä poikkeavaa lausumien teoriaa, mutta myös siinä on kyse diskurssin aktuaalisista tapahtumisista diskurssin mielen ennakohtoina. Siinä kuitenkin lausumallinen funktio (*fonction énonciative*) tuo diskurssin "esiin ajassa ja tilassa" (*TA*, 117) sekä rakenteissaan että sisällössään, vaikka "aineellisuus, jonka alaisia lausumat välttämättä ovat, on pikemminkin institutionaalista kuin

ajallis-paikallista.” (TA, 137.) Tässä pitää huomata imperfekti, sillä vaikka myös Foucault’lla kyse on ajassa ja tilassa aktualisoituneesta eikä mahdollisista diskursista, tämä ei käsittele diskurssin tapahtumaa vaan “jo sanottua sen olemassaolon tasolla”, siis jo tapahtuneen diskurssin hajaannusta ja järjestystä historiallisesti aktualisoituneena diskurssina. “Arkiston kuvaamisen mahdollisuus (ja niiden mahdollisuuksien hallittu käyttö) perustuu diskursseihin, jotka ovat juuri lakanneet olemasta meidän. Se perustuu katkokseen, joka erottaa meidät siitä, mitä emme voi enää sanoa, siitä mikä putoaa diskursiivisten käytäntöjemme ulkopuolelle.” (TA, 173.) Foucault käyttääkin kolmatta persoonaa, joka Benvenistellä määrittää aina tässä ja nyt tapahtuvan diskurssin sijasta historiaa tarinana (*histoire*).<sup>39</sup> “Lausumien analyysi sijoittuu tasolle, jolla sanotaan [*niveau du ‘on dit’*].” (TA, 163.) Arkeologia vapauttaa sanotun analyysin sanomisen subjektista liittäen sen jo sanottuun ja pysyen jo sanotussa. Giorgio Agamben onkin väittänyt, ettei siten voi “olla subjektin arkeologiaa samalla tavalla kun tietojen arkeologiaa.”<sup>40</sup> Tällä Agamben näyttää tarkoittavan hänelle eettistä kysymystä siitä, millä ehdoin subjekti saa paikkansa sanomisessa, tai sittemmin, millä ehdoin ihmisen kielellinen mahdollisuus ja voima voi aktualisoitua. Foucault asettaa 60-luvulla eräänlaiseksi kirjoituksen etiikaksi yksinkertaisen tekijän instituution kieltävän de-subjektivaation astumisena kielen anonyymiyteen. Sen sijaan kun hän myöhäisfilosofiassaan alkaa tutkia juuri subjektin eettisen konstituution kysymystä, hän itse asiassa palaa taas kokemuksen käsitteeseen,<sup>41</sup> jonka TA oli halunnut lähes kokonaan hylätä diskursiivisten funktioiden analyysin nimissä. Kyse ei ole kuitenkaan paluusta tietoa konstituivaan subjektiiin vaan kysymykseen tiedon ja vallan kentässä oman itesuhteensa käytäntöjen kautta rakentavasta subjektista ja etiikasta “kolmantena” historiallisena kokemuksena tiedon ja vallan kentässä. Kartesiolaisen egon

tilalle ei kuitenkaan tarjota enää diskursiivisten anonyymiyden “etiikkaa” vaan hellenististen itsen tekniikoiden mallin mukaan muodostuvaa itsen käytäntöjen kautta itseään refleктоivaa ja tietoisuuttaan muuttavaa toimijaa. Itse käytännön etiikan tasolla Foucault’lle tulee tässä yhä hankalammaksi esittää hänen mukamas valtava teoreettinen eronsa Sartreen, minkä hän tiivistää nyt vain vastakohtaksi autenttisuuden ja luomisen etiikan välillä.<sup>42</sup>

Mutta vaikka itsen jatkuvasta arvioinnista ja etiikasta on taas tullut kaikkien instituutioiden virkamiesten velvollisuus, palatkaamme eettisestä ajastamme takaisin TA:n tiedon virkojen rakenteelliseen analyysiin. Foucault siis korostaa, etteivät hänen lausumansa ole olemassa kuten kieli, joka ei ole koskaan annettu itsessään ja kokonaisuudessaan. Lausumat ilmenevät aina ainutkertaisessa historiallisessa olemassaolossaan, eikä niiden olemassaoloa voi eristää näistä historiallisista suhteista, jota ovat kuitenkin enemmän institutionaalisia kuin vain täysin kontingenteja ajallis-paikallisia sanotun tapahtumia. Sama lause ei ole sama lausuma eri kenttään kuuluvassa diskursiivisessa muodostelmassa. “Unet ovat toiveiden toteutumia” on lause, jota voidaan toistaa halki vuosisatojen, eikä se kuitenkaan ole sama lausuma Platonilla ja Freudilla. “Lajit kehittyvät” ei ole sama lausuma darwinismissa ja uusdarwinismissa. Lausuma ei kuitenkaan ole myöskään sama kuin rajattu aineellinen objekti, se ei ole merkin materiaalinen ruumis vaan juuri mainittu diskurssin ruumiillistuma. Sen ainutkertainen olemisen tapa ei lepää kokonaan kielessä eikä pelkästään aineellisessa vaan on erityinen, merkeille kuuluva, ajassa ja tilassa ilmaantuva diskurssin olemassaolon toiminto, funktio. Vaikka Foucault tekee suhteellisen selväksi, miten lausuma eroaa grammatikkojen analysoimasta lauseesta, loogikkojen propositiosta ja kielen analyttikkojen puheakteista, ja huomauttaa, ettei lausumaa voida itse asiassa määrittää yksikkönä erotettuna funktiosta, jää sen mää-

ritys kuitenkin lopulta hieman hämäräksi. Ei olekaan ihme, ettei Jules Vuillemin, Foucault'n kenties vankin tukija *Colleegen*, tahtonut millään ymmärtää, mitä Foucault lausumalla loppujen lopuksi tarkoitti.

Lausuman lisäksi *TA*:n toinen uusi käsite on arkisto (*archive*), joka osittain korvaa Foucault'n *epistemen* käsitettä tiedon mahdollisuuden historiallisena ehtona. Arkiston *epistemeä* vähemmän kokonaisvaltaista käsitettä onkin pidetty arkeologian keskeisenä erona "Sanoihin ja asioihin".<sup>43</sup> "Arkistosta riippuu, mitä on mahdollista sanoa. Se on järjestelmä, joka säätelee lausumien ilmaantumista ainutkertaisina tapahtumina." (*TA*, 171.) Myöskään arkeologia-termi ei ollut uusi 60-luvun ranskalaisessa teoriassa, vaan oli käytössä myös uuden historian kirjoittajilla, strukturalismissa ja psykoanalyysissä. Foucault kuitenkin kielsi oman käyttönsä yhteyden Freudiin ja sen sijaan korosti ottaneensa termin Kantilta juuri kuvaamaan historiaa, joka "tekee välttämättömäksi tietyn tiedon muodon."<sup>44</sup> Hän oli kuitenkin käyttänyt sitä suhteellisen vapaasti, "sokeasti" aikaisemmissa teoksissaan, kun taas *TA* pyrki sitomaan sen määrätiksi lausumien arkistojen kartoittamiseksi. "Arkeologia kuvaillee diskursseja arkiston eriytyneinä käytäntöinä." (*TA*, 174.) Arkisto ei olekaan staattinen vaan muodostaa lausumien toiminnan muuntuvan järjestelmän, samalla niiden säilymisen, uudistumisen ja muuntumisen ehdot. Arkisto on siis historiallinen mutta ei metahistoriallinen tai kokonaishistoriallinen, ennen kaikkea se "katkaisee transsendentaalisten teleologioiden langan" (*TA*, 173) tuoden esiin hajanaisuuden, jota olemme ja jota teemme.

Arkisto ei siis ole "kansallisarkisto", joka säilyttää katalogit sanotusta tulevan kansan muistin uudelleen herätettäväksi. Se ei ole fantastinen, sekava ja loputon Baabelin kirjasto, joka kokoaa kaikkien kansojen kielten mahdolliset lauseet. Se ei ole myöskään vain loogisten propositioiden mahdolliset maailmat sisältävä loogikkojen paratiisi. "Mahdollisten lauseiden

rakentamisjärjestelmän määrittelevän kielijärjestelmän (*langue*) ja sanotut puhunnat (*les paroles prononcées*) passiivisesti kokoavan korpuksen välillä arkisto määrittelee erityisen tason: käytännön, joka saa lausumien moninaisuuden tulemaan esiin yhtäläisesti säännöllisinä tapahtumina kuin käsittelylle ja manipulaatiolle antautuvina asioina."<sup>45</sup> Arkisto sijaitsee perinteen ja unohduksen välillä tuoden esiin käytännön säännöt, jotka antavat lausumien sekä säilyä että muuntua säännöllisesti.

Kuten lausuman tapauksessa, Foucault tekee taas selvemmäksi sen, mitä arkisto ei ole, kuin sen, mitä se on. Iloisen positivistin jatkuva paradoksi *TA*:ssa onkin, että tämä kykenee määrittämään parhaiten positiivisuutensa paikan ainoastaan negatiivien kautta. Foucault kyllä ilmoittaa positiivisesti, että kyse on "lausumien muotoutumisen ja muodonmuutoksen yleisestä järjestelmästä" (s. 172), mutta tämä tekee meistä tuskin hullua hurskaampia, ja hurskaiden lukijoiden mielestä Foucault onkin lähes hullu. Kyse ei ole kuitenkaan siitä, että on parempi olla rehellisesti hullu kuin tekopyhä hurskas vaan siitä, että "lausumien muotoilun yleinen järjestelmä" ei ole historian ylittävä tai alittava *a priori* -rakenne, joka voitaisiin formalisoida historiallisista lausumien järjestelmästä erilliseksi. Vastakohtana muodollisten *a priorien* kontingenssia tuntemattomalle tuomiovalle kyseessä on "puhtaasti empiirinen hahmo",<sup>46</sup> ja kuitenkin kyse ei ole vain "ajallisen hajonnan järjestelmästä" vaan muutettavissa olevasta kokonaisuudesta, jonka muutoksilla ei ole välttämättä samaa aikarytmiä. Kuten tiedämme, tietyt diskurssijärjestelmät muuttuvat lähes päivittäin ja toiset näyttävät pysyvän lähes muuttumattomina. Juuri kysymys järjestelmästä ja rakenteista sekä ehdoista (vaikkakin lausumien hajaantuneen todellisuuden eikä universaaleina tietämyksellisen kokemuksen ehtoina) pitäisikin ainakin periaatteessa estää arkiston liukenemista vain empiirisen kontingenssin tai moneuden kuvaluksi. Foucault yrittääkin edelleen säilyttää

Kantin idealismin ja empirismin kritiikin perustamatta kuitenkaan kritiikin rajoja transsendentaalisen tietämyksen tai empiiristen tiedonmuotojen perustalle tai sitomalla näitä yhteen äärellisen ihmisen empiiris-transsendentaalisessa kahdentumassa. Tässä häntä syytettiin sortumisesta barbaariseen ja villiin historialliseen ontologiaan.

#### BARBAARINEN HISTORIALLISSUUS

Tämä yritys pitää kriittisestä mahdollisuus-ehdojen analyysistä kiinni ilman transsendentaalia tiedon subjektia johtikin Foucault'n käyttämään historiallisen *a priorin* "hieman barbaarista käsitettä" (TA, 168). Edmund Husserl, joka myös kritisoi antropologista epistemologiaa, oli käyttänyt käsitettä *Geometrian alkuperässä* pohtiesaan, kuinka yleistä ehdottomuutta vaativalla geometrialla voi itsessään olla historiallinen alku, kuinka universaali voi syntyä historiallisesta. Ongelma ei tietenkään asetu pythagoralaisille matemaatikoille, joille formaalit muodot ovat jumalaisia. Se sijaan Vitruvius kertoo haaksirikon kohdanneen sokraattisen filosofi Aristippoksen nähneen rantahiekkalla geometrisia muotoja ja todenneen, että on toivoa, sillä hän näki jälkiä ihmistä: "*Hominum enim vestiga video.*" Immanuel Kant taas lainasi lausetta todetessaan, että geometriset muodot rantahiekkalla eivät voi syntyä irratiionaalisisista luonnon päämääristä vaan edellyttävät syykseen järjen toiminnan ja näin taidon (*Kunst*) asettaman päämäärän.<sup>47</sup> Kantille järjen itse itselleen asettama universaalien moraalilain todentaminen historian aistimusten hiekassa antoikin toivon ihmiskunnan moraaliselle edistykselle, vaikka valtio tulisikin järjestää niin, että barbaaritkin toimisivat siinä yleisen edun nimissä eli samoin kuin Adam Smithin markkinat toimivat luonnostaan. Myös Husserlille länsimainen filosofia oli haaksirikokutunut historian vesissä naiivin objektivismiin ja naturalismin kivikoihin ja sitä uhkasi nyt lankeaminen järjenvihaan ja

barbariaan (*Verfall in Geistfeindschaft und Barbarei*), mikä ei fenomenologilta ollut huono empiirinenkään havainto vuoden 1935 *Umweltissa*. Mutta myös Husserlille geometriset jäljet mielessä toivat toivoa, sillä ne kertoivat sekä barbarian ja pelkän ihmisyyden ylittävästä eurooppalaisen hengen filosofisen järjen sankaruudesta (*Heroismus der Vernunft*).<sup>48</sup> Tämä sankaruus loi alkuperäisten geometrikkojen ajattelussa korkeamman, *sub specie aeternitatis* elävän filosofisen ihmisyyden yhteisön kutsumuksen, joka kuroutui ihmisen äärellisestä *Umweltista* kohti universaalia ja ikuista henkeä. Husserlilla *a priori* viittasi juuri apodiktiseen sekä universaaliin ja siten historiallinen *a priori* viittasi itse kaiken historiallisuuden mahdollisuusehtona olevaan alkuperäisen universaalien hengen muodon asettamisen merkityshorisonttiin. Tämän uudelleen aktivoiminen mahdollistaisi länsimaisen hengen paluun tieteen sedimentoituneista karikoista sen perustaviin intentionaalsiin kivijalkoihin ja näin fenomenologian uudelleen perustama länsimainen järki voisi nousta feeniks-lintuna suuren uupumuksen tuhkistaan (*die Asche der großen Müdigkeit*). Historiallisten mielipiteiden ja tieteen abstraktien itsestäänselvyyksien sijaan fenomenologian konkreettisesti historiallisessa *a priorissa* oli kyse "yleisestä rakenteesta läsnäolossamme ja siten kaikessa menneessä ja tulevasa historiallisessa läsnäolossa sellaisenaan ja totaalisenä. Tämä konkreettinen historiallinen *a priori* kattaa kaiken olemassa olevan historiallisessa tapahtumisessaan ja tapahtuneessa."<sup>48</sup> Jäljessä, jossa Pythagoras oli nähnyt Jumalan, Aristippos ihmisen, Kant järjen taidon ja Husserl tietoisuuden universaalien asettumisen aktin, Derrida ei kuitenkaan osannut päättää, mitä näkisi, ja teki itse päättämättömyyden jäljestä vielä näitäkin perustavamman transsendentaalisen epäperustan.<sup>49</sup>

Foucault'lla kysymys ei ollut kuitenkaan hengen todellisen *Bildungin* mahdollistavasta universaalista *a priorista* vaan hän käytti historiallisen *a priorin* käsitettä

täysin päinvastaisessa merkityksessä. Se ei tarkoittanut historian *a prioria* vaan barbaarisesti historiassa muuttuvaa *a prioria* vastakkaisena kaikille historian ylittävälle formaaleille ja muodollisille *a prioreille*. “Mikään ei siis olisi miellyttävämpää mutta epätarkempaa kuin ymmärtää historiallinen *a priori* muodolliseksi *a prioriksi*, jolla lisäksi olisi historia” (TA, 169). Foucault’n historiallinen *a priori* ei itse pakene historiallisuudelta, eikä sitä tiedon historiallisen hajaantumisen *a priorina* voida palauttaa mihinkään alkuperäiseen merkityshorisonttiin.

Jean Cavaillès oli jo asettanut käsitteen “fenomenologian” tietoisuuden fenomenologiaa vastaan, ja matematiikankin osalta kyseenalaistanut pyrkimyksen etsiä tämän perustuksia intentionaalisista akteista sen sijaan että tutkittaisiin sen historiallisten käsitteiden ilmaantumisia, ja “Hulluuden historiassa” Foucault olikin korvannut aikaisemman hulluuden eksistentiaalis-historiallisen analyysinsä mielisairauden käsitteen historialla. Mutta vaikka myös arkeologia huomauttaa, että tiedon arkistojen näkökulmasta on merkittävää, että “nykyinen matematiikka ei kasaa lausumiaan saman mallin mukaan kuin Euklideen geometria” (TA, 165), ei Foucault varsinaisesti ota kantaa formaalien tieteiden kehitykseen, sillä ne eivät varsinaisesti kuulu alemmalla formalisaation tasolla muodostuvia tiedon muotoja analysoivan arkeologian piiriin. Foucault jopa myönsi, että matematiikka on ainoa diskursiivinen käytäntö, “joka ylitti yhtä aikaa positiivisuuden kynnyksen, epistemologisoinnin kynnyksen, tieteellisyyden kynnyksen ja formalisoinnin kynnyksen” ja että “matematiikan olemassaolon mahdollisuus edellytti, että se mikä muualla hajaantuu koko historiaan, oli annettu alusta lähtien” (TA, 244). Tämän tähden se oli aina ollut ideaalinen kuningastiede, jonka perustaminen on ollut samaan aikaan niin arvoituksellista ja arvosettua ja jota ei ole käsitelty vain historiallisena tapahtumana vaan itse historiallisuuden periaatteena. Tämän tähden matematiikan “ensimmäinen ele nähtiin läpi histo-

rian pätevän ideaalisuuden perustamiseksi, ja se on kyseenalaistettu ainoastaan tullakseen toistetuksi ja puhdistetuksi” (TA, 245). Mutta juuri tämä matematiikan “ideaalisuus” tekee siitä huonon tiedon mallin tiedon historiallisten tiedonmuotojen ja katkoksen tutkimiseen ja erityisesti erilaisten ihmistä koskevien tiedonmuotojen analysoimiseen. Hulluuden geometria onkin edelleen vain kehitteillä. Mutta kenties matematiikan formalismi tekee siitä myös huonon mallin itse länsimaisen filosofian käsittämiseen, jonka edes intentionaalisena perustajana ei kenties pitäisi pitää Thalesta tai pythagoraslaisia matemaatikoita sen enempää kuin joonialaisia luonnontieteilijöitäkään vaan paremminkin kaupungin asioista kiinnostunutta Sokratesta. Ja kuten Aristoteles totesi, vaikka lapsetkin voivat olla lahjakkaita matemaatikkoja, on ihmisten asioita koskeva poliittinen järki tekemisissä juuri ajallisen kokemuksen kanssa. Nykyfilosofian tietoisuuden ulkopuolisessa historiallisessa todellisuudessa länsimainen filosofia diskurssina syntyikin valtio-oppina, ja Nietzschen mukaan myös valtioiden historiallista syntyä on analysoitava enemmän barbaarisina haltuunottoina kuin ensimmäisen lainsäätäjän universaaleiden intentioiden asettamisena.

Modernia ihmistä etsivien tieteiden arkeologiassa Foucault väittikin, että näiden piirtämät ihmisen kasvot lepäävät äärellisyyden tiimalasin juoksuhiiekalla, joka valuu sormien välistä heti kun tähän ihmisen perustaan yritetään tarttua. Ja ettei näillä äärellisillä kasvoilla ole myöskään geometristen kuvioden universaaliutta, vaan ne huuhtoutuisivat pois seuraavan historian ulkoisuuden ulapalta saapuvan vuoroveden mukana, jonka aallonkuohut olivat jo nähtävissä, vaikka hukkumista pelkäävät humanistit halusivat kieltää tämän etsien ihmisen jälkeä jokaisesta merkistä. Myöhemmin Foucault tosin myönsi sääennustuksensa olleen hieman hätäinen ja tietyllä tavalla sekoittaneensa ihmistieteiden kyvyttömyyden lunastaa niiden lupauksen ihmisen itsensä löytämisestä, kun ne vain

muuttivat ihmisen subjektin asemaa tietämyksen objektina ja toisaalta läpi historian kulkevan ihmisten jatkuvaa itsensä rakentamista erilaisissa subjektivaatioiden pelissä.<sup>50</sup> Vuoden 1978 haastattelussa itse *savoir*-tieto määrittyy nyt praktisena tietona, joka alla subjekti kokee muodonmuutoksen tietämiensä (*connaît*) asioiden suhteen, kun taas *connaissance* määrittää riippumattoman tarkkailijan tätä itseä muuttamattomana tietona.<sup>51</sup> Konstituoivan tiedon subjektin kritiikki asettuu nyt jatkuvasti itseään tiedon kautta konstituoivan subjektin eduksi, ja Foucault esittää koko teoreettisen työnsä täksi itsen koettelon kokemukseksi tiedon kentällä. Kuitenkin Foucault sanoi edelleen pitävänsä kiinni perustavasta pointistaan eli pyrkimyksestä ihmisen hahmon sulkeistamiseen historiallisten tiedonmuotojen tutkimuksessa. Foucault kohteena olikin aina vain “ihmisen asioita” käsittelevät diskurssit, sillä kuten hän myöhemmin totesi, hän tutki ainoastaan niiden diskurssien totuuden peliä, “joissa subjekti itse on asetettu mahdollisen tiedon (*savoir possible*) kohteeksi, niiden jotka mahdollistavat sen, että subjektista subjektina tulee tietämyksen (*connaissance*) objekti.”<sup>52</sup> Näin Foucault’n hanke oli eräällä tavalla paradoksaalinen pyrkimys vapauttaa ihmistä koskeva tieto, valta ja etiikka ihmisen hahmon käsitteestä. Itse asiassa tämä kantilainen järjen intressin kokemushorisontti (mitä voin tietää, miten minun tulee toimia, mitä voin toivoa) määrittää lopulta myös Foucault’n koko tuotannon rakenteen. “Kaikki järkeni intressit (teoreettiset kuten käytännöllisetkin) yhdistyvät seuraaviin kolmeen kysymykseen: Mitä voin tietää? (*Was kann ich wissen?*) Mitä minun pitäisi tehdä? (*Was soll ich tun?*) Mitä voin toivoa? (*Was darf ich hoffen?*).”<sup>53</sup> Kantin postuumissa logiikassa nämä järjen kolme intressiä liitetään neljänteen kysymykseen ihmisestä,<sup>54</sup> ja seuraten Heideggerin Kantluentaa<sup>55</sup> myös Foucault korosti äärellisyyden konstituovaa roolia Kantin jälkeisessä maailmassa ja pyrkimystä sulkea Kantin avaama kritiikin ele palauttamalla kriittiset

kysymykset neljänteen annettuun vastaukseen: mitä on ihminen? Mutta siinä missä Husserl oli asettanut tätä antropologismia vastaan transsendentaalin tietoisuuden ja Heidegger taas *Daseinin* “äärellisyyden analytiikan”, yritti Foucault tietyllä tavalla aukaista Kantin kysymysten rihmat jälleen sekä ihmisen ja äärellisyyden analytiikan sidoksista samalla kääntäen Kantin kriittiset intressit metafysiikan, moraalin ja uskonnon historiallis-barbaarisiksi vastakritiikeiksi. Näin arkeologian voidaan nähdä asettavan tietämyksen universaaleja ehtoja vastaan tiedon historialliset käytännöt, genealogian Kantin universaalia moraalialla vastaan barbaarisen poliittisen järjen historialliset strategiat ja lopulta itsen estetiikan asettavan Kantin eettisteologista subjektin kristillistä teleologiaa vastaan pakanoiden itsen tekniikat. Lopulta ihmisen kysymyksen sijaan Foucault asettaa nämä suhteessa viidenteen Kantin kysymykseen valistuksesta oman ajan filosofisena erona. Ja tässä valituksellisessa ja eettisessä (onnellisesa?) lopussa Foucault kääntyy taas barbaarisesta pakanasta Husserlinkin penäämän henkisen *Bildungin* edustajiksi, vaikka sävyttääkin sen “à la française” baude-lairelaisella esteettis-asteettisellä itsensä muokkaamisen etiikalla.<sup>56</sup>

#### DISKURSSIN ESITYS

Mutta tämän eettisen itsen osanakin *TA* muodostaa arkeologisen metodin esityksenä Foucault’n ainoan varsinaisen “metodologisen” teoksen. Kuten Descartes, Foucault ei halua “opettaa tässä metodia, jota jokaisen pitäisi seurata ohjatakseen järkeään [*bien conduire sa raison*] hyvin, vaan ainoastaan näyttää, miten olen yrittänyt ohjata omaani.”<sup>57</sup> Mutta aivan päinvastoin kuin Descartes, Foucault ei lähde perustamaan metodiaan itsen tietoisuudelle (*connaissance*) itsestä (*ego cogito*) tai itseä täydellisemmästä tietoisuuden ideasta (*Descartesin jumala*).<sup>58</sup> Michel ei Renén tavoin ota mallikseen yhden arkkitehdin luomaa tiedon kaupunkia vaan lähtee juuri niiden

näennäisesti sattuman sijoittelmien tiedon asumistojen tutkimuksesta, jotka kuitenkin ovat olleet aina tiettyjen viranomaisten säädöksiä alaisia, kuten Descarteskin huomautti.<sup>59</sup> Descartes totesi, että on kovin hankalaa työskennellä toisten töiden varassa, ja toisten töiden varaan rakentuva arkeologia onkin huomattavasti epävarmempi yrityksensä onnistumisesta kuin kartesiolainen egoon tukeutuva subjekti. Järjen käyttöä ohjaavan metodidiskurssin (*discours de la méthode*) sijasta *TA* pyrkiiikin olemaan eräänlaista diskursia järjen käyttöä ohjanneista diskursseista. Descartesin oma pyrkimys esittää metodinsa taulukkona näyttäytyisi tässä suhteessa osana taulukon (*tableau*) kautta järjestyvää historiallista diskursiivista muodostelmaa. *TA* ei lopulta onnistu olemaan lukkoon lyöty metodin esitys diskurssien tutkimisen metodista, se ei väitä olevansa sen enempää historiaa, filosofiaa, tiedettä kuin teoriaakaan vaan kenties ainoastaan diskurssia diskursista (*discours sur des discours*, *TA*, 265). Vielä paremmin sen voisi sanoa olevan diskurssin esitys (*discours de la discours*).

Tämä diskurssin diskurssi ei voi paaluttaa itseään mihinkään diskurssin ulkopuoliseen perustaan (mikä ei tarkoita ulkodiskursiivisten vaikutusten vähättelyä), vaan sen on lähdevä välistä, diskursioimaan itse diskursseista, hypättävä niiden sekaan ja alettava määrittämään paikkaansa siellä reunojensa kautta ja suhteessa toisiin diskursseihin. Se tietää olevansa itse vain osa aikansa diskursiivista kenttää, ja kuten sosiologia, historia jne., myös arkeologia voidaan itse asiassa reflektiivisesti kahdentaa. Tässä se kuuluu itse analysoimaansa ihmistä koskevan tiedon kenttään, jossa on mahdollista tehdä sosiologian sosiologiaa tai historian historiaa (eri tavalla kuin fysiikan fysiikkaa tai matematiikan matematiikkaa). Tiedon arkeologiasta voikin tehdä tiedon arkeologiaa, jossa se suhteutuu sitä ehdollistaneeseen diskursiiviseen kenttään, jossa Foucault'ksi nimetty tekijä saa tietyn aseman ja arvon.

Arkeologia myös sijoittaa itsensä avoimesti transsendentaalisen kysymyksenasettelun modernin kriisiin kenttään, jossa sen avoimen normatiivinen ohjelma vastustaa jokaista transsendenttia kysymyksenasettelua. Se pyrkii etsimään ulospääsyä tästä kriisistä turvautumatta sen synnyttämiin korvikkeisiin tai turvapaikkoihin kuten alkuperän teemaan, antropologismiin, humanismiin, historian tietoisuuteen jne. Tätä ulospääsyä etsiessään Foucault hylkää yhä uudestaan eri käsitteitä ja kulkuväyliä ja postuloi uusia käsitteitä, ihmetellen itsekin onko tosiaan pakko monimutkaistaa tällä tavoin jo muutenkin monimutkaisia asioita.

Tämä jatkuvan hylkäämisten ja poikkeamien kautta etenevä monimutkaisuus ei tee teoksesta helposti aukeavaa ja kutsuvaa vaan sen pinnan kierteilyssä tahtoo pinna palaa hyväntahtoiseltakin lukijalta. Kenties siksi se jäänyt useimmilta lukematta, mikä selittää osaksi vallalla olevat omituiset käsitykset Foucault'n diskurssianalytiikasta. *TA* ei todellakaan ole tavanomainen tekstianalyysin metodiopus, vaikka yhteiskuntatieteiden oudossa kvalitatiivinen–kvantitatiivinen-metoditaistelussa teosta on käytetty kvalitatiivisen tutkimuksen metodikirjanakin, ja opiskelijaparoilla on luetettu kylmiltään opusta, jonka ymmärtäminen vaatisi edes jonkinlaista tutustumista Foucault'n 60-luvun tutkimuksiin sekä hieman hajua ajan ranskalaisesta teoreettisesta keskustelusta. On myös hieman huvittavaa, että kun kvalitatiivinen tutkimus on esittänyt itsensä narratiivisena vaihtoehtona tilastolliselle tutkimukselle, *TA* kyseenalaistaa juuri narratiiviset tarinat ja esittää tilastolliset taulukot, käyrät ja matemaattiset funktiot paraatiesimerkkeinä arkeologisen analyysin kohteena olevista lausumien funktioista. Kenties kirjaa pitäisikin lukea kvantitatiivisen tutkimuksen kursseilla, sillä vaikka siitä ei löydy näppäimistöohjeita *survey*-ohjelmistojen automaattiseen käyttöön, se voisi opettaa tarkastelemaan kriittisesti taulukkojen lausumallisia funktioita annetuissa tiedon käytänteissä. Onnistuneimpia Foucault'n arkeo-

logiasta inspiroituneita tutkimuksia ovatkin tieteenfilosofi Ian Hackingin teokset tilastotieteiden historiasta. *The Emergence of Probability* (1975) nojaa vahvasti Foucault'n klassisen tiedonmuodon "taulukon" käsitteeseen, ja Hacking on itse sanonut sen olleen eräänlainen alaviite *Sanoihin ja asioihin*.<sup>60</sup> *The Taming of Chance* (1990) taas on enemmän velkaa Foucault 70-luvun kirjoituksille.

Myös suomessa juuri tieteenfilosofi Martin Kusch on ollut kaikkein innostunein *TA*:sta nähden sen kaikkein "selvääpääsimänä" Foucault'n kirjoista, koska siitä puuttuu muiden kirjojen suuret historialliset teoretisoinnit ja se keskustelee tarkemmin tietyn historian ja tieteen teorian asiantuntijayleisön kanssa.<sup>61</sup> Kuten todettiin, oli tuo yleisö ennen kaikkea ranskalainen asiantuntijayleisö, ja Kusch taas on pyrkinyt "kääntämään" kirjan teoretisointia anglosaksiselle yleisölle ymmärrettävämmäksi. Kusch on jopa yrittänyt nostaa *TA*:n arvoa tieteellisenä teoriana ja Foucault'n omilla termeillä ilmaisten pyrkinyt saamaan sen ylittämään tietyn tieteellisen teorian formalisoinnin kynnyksen. Kusch nimittäin todella funktionalisoi Foucault'n lausumien toiminnan (*function*), jonka hän esittää minkä tahansa lausumajoukon ( $\mathbb{E}$ ) funktiona  $f_{\mathbb{E}}: R \times P \times A \times L \rightarrow S$ , jossa  $R$  on referentin luokka,  $P$  subjektien asemien luokka,  $A$  assosiaatiokenttien luokka,  $L$  toistettavuuden rajojen luokka ja  $S$  merkkijonojen tai -systeemien luokka. En tiedä, onko Kusch sittemmin soveltanut tätä sinänsä mainiota arkeologista formalismiaan. Foucault tosin ei koskaan ajatellut arkeologian saavuttavan formalisaation kynnystä ja oli muutenkin skeptisempi sen tieteellisen statuksen suhteen epäillen sen olevan vain vallitsevan teoreettisen suhdanteen erään osan muodostamalle tarkastelutavalle annettu nimi. Tämä tarkastelutapa yritti koota tietyn ongelmaryppään tarkastelun yhteen samalla todeten, että samat ongelmat voitaisiin varmasti kohdata myös toisenlaisin menetelmin. Foucault ei koskaan soveltanutkaan arkeologiaa *TA*:n sille antamassa muo-

dossa, vaan uudet ongelmat saivat hänet taas muuttamaan lähestymistapaansa. Blanchot epäili tämän arkeologisten lupausten pettämisen johtuvan kenties siitä, että itse tuo lupaus ja arkeologinen ongelmakentän selvitys oli jo koko tutkimuksen täyttymys. Se oli jo kuljettanut Foucault'n intressin rajoille, joka oli muodostanut *TA*:n ongelman ja avasi tämän tutkimuksen mielenkiinnot uusiin horisontteihin.<sup>62</sup> *TA* hahmottaakin jo uusia arkeologian kohteita, jotka eivät olisi varsinaisia tieteellisyyttä vaativien diskurssien arkeologioita vaan koskisivat esimerkiksi seksuaalisuuden etiikan, maalaus-taiteen tai politiikan tiedon arkeologiaa. Juuri nämä uudet ongelmakohdeet tulivat sitten muuntamaan arkeologista metodologiaa, joka ei voi pysyä täysin samana riippumatta siitä, onko sen kohde "psykiatria", "kliininen lääketiede", "poliittinen taloustiede", "luonnonhistoria", "rangaistusjärjestelmä", "seksuaalisuus", "uusliberalismi" tai antiikin ja keskiajan "itsen tekniikat". On kuitenkin huomattava, että vaikka Foucault alkoi kutsua 70-luvulla tutkimuksiaan genealogioiksi, ei genealogia korvannut arkeologiaa metodina, kuten suurin osa Foucault'n kommentaattoreista on aina olettanut. Foucault totesi itse viimeisillä luennoillaan Kaliforniassa, että arkeologia diskursiivisten käytäntöjen analyysinä oli aina pysynyt hänen tiedon "metodinaan", vaikka se oli muuntu- nut uusien ongelmakenttien suhteen. Genealogia ei ollut niinkään metodi kuin tutkimukselle suuntaa antava strateginen periaate, siis arkeologisen diskurssin strategisen järjestäytymisen periaate suhteessa lännen hallitseviin diskursiivisiin muodostelmiin. Sen sijaan että Foucault'n kohdalla puhutaan arkeologiaa seuraavasta genealogista ja tätä seuraavasta etiikasta, olisi kenties parempi puhua tiedon, vallan ja etiikan (tutkimuskohteet) genealogisista (tutkimusstrategia) arkeologioista (tutkimustapa).

#### METODIN LABYRINTTI

Mutta jos arkeologia on ennemminkin näkökulman kehittäminen kuin universaali meto-



di, joka pysyisi aina samana tutkimuskoh-teista ja sovellutuksistaan huolimatta, ei se ole myöskään neutraali tieteellinen meto-din käyttäjänsä suhteen. Foucault korosti tätä ajatteluun kuuluvaa itsen koettelua ja muutosta jo ennen varsinaisia itsen etiikan tutkimuksiaan. Hänen kartesiolaisuuden kritiikkinsä ei koskenut vain egon asetta-mista ajattelun lähtökohdaksi vaan tuon egon muuttumattomuutta ajattelun liikkeen suhteen, siis tiedon (*savoirin*) hankinnan muuttumista siitä riippumattomaksi tietä-mykseksi (*connaissance*). Foucault'n mu-kaan Descartes oli kynnyksessä, jossa vanha mietiskely (jossa totuuteen pyrkivän sub-jektin on itsessään muututtava) muuttui totuuden tietämyksen asettavaksi meto-diksi (joka ei enää muuta siihen pyrkivää subjektia).<sup>63</sup> Tässä suhteessa omaelämä-kerrallista elämyksellistä subjektia tiedon alta etsivää ajattelua kritisoinut Foucault esitti kuitenkin lopulta kaikkien teostensa olevan eräänlaista ajattelijan elämäkerran muutoksen kokemusta, itsen koettelua ajat-telun alueella. Yllättävästi hän lopettikin vuoden 1984 luentonsa ilmoittamalla He-gelin fenomenologian olevan tällaisen filo-sofian moderni huippu.<sup>64</sup> Saiko viekas maa-ilmanhenki siis lopulta tiedon arkeologin-kin verkkoonsa?

Mutta vaikka 70-luvulla Foucault koros-ti töitään vain työkalupakkeina ei edes *TA* metodina ole vain erillinen väline vaan samalla reflektiivinen ajattelun polku. Se onkin Foucault'n aikaisempien teoksien jatkuvaa reflektiota ja lähtee liikkeelle juuri niiden asettamien ongelmien ja keskustelujen perustalta pyrkien selventämään ja ke-hittelemään teoreettisesti niiden analyysitapoja korjaten sekä omia analyysijäsenä että näiden analyysien aiheuttamia väärinym-märryksiä. Aikaisempien teosten suhteen arkeologia haluaa vielä selvemmin erottau-tua historiallisesta metasubjektista, struktu-ralistisesta rakenneanalyysistä ja kokonais-mentaliteetin ajatuksesta. Itsekriittisesti Fou-cault toteaa *Hulluuden historian* antaneen liian huomattavan ja sekavan roolin histo-riallisen "kokemuksen" käsitteelle, josta

uhkasi tulla uusi nimetön ja yleinen historian subjekti. *Klinikan synnyssä* hän harmittee strukturaaliseen vetoamiseen; se uh-kasi jättää huomiotta klinisen diskurssin ongelman erityisyydet ja arkeologian aset-taman strukturalismista poikkeavan ana-lyysitason. "Sanoissa ja asioissa" taas meto-dologisten tienviittojen puuttuminen har-hautti lukijat uskomaan, että kyse olisi ollut kulttuuristen kokonaisuuksien eikä erityis-ten diskursiivisten käytäntöjen analyysistä. Mutta jos "Sanojen ja asioiden" lukija har-hautui näin uskomaan, oli syy Foucault'n sinänsä loistavan mahtipontisessa omassa kokonaisretoriikassa, joka intoutui vähän väliä julistamaan kokonaisajattelun muu-toksia. *TA*:ssa Foucault'lla taas on aivan toinen ääni kellossa; nyt hän korostaa, että "Sanojen ja asioiden" "klassisen tiedonjär-jestyksen" analyysissä oli kyse vain rajoite-tusti luonnonhistorian, varallisuuden ana-lyysin ja yleisen kieliopin tietystä diskurs-sien välisestä kokoonpanosta. "Nämä suh-teet eivät ulotu viereisille alueille, eikä niitä voida siirtää vähitellen nykyisten diskurs-sien kokonaisuuteen eikä taatusti siihen, mitä tavallisesti kutsutaan "klassiseksi hen-geksi": ne ovat tiukasti rajatut tutkittuun kolmikkoon, eivätkä päde kuin siten yksi-löityvillä alueilla." (*TA*, 206.) Mutta vaikka suuri osa "Sanojen ja asioiden" kohtaamasta kritiikistä oli täysin virheellistä, ei Foucault ollut aivan viaton kaiken kritiikin suhteen eikä todellakaan antanut siinä näin suppeaa käsitystä tiedon muutoksista. Foucault alkoi-kin pitää "Sanoja ja asioita" epäolennaisim-pana kirjanaan, ja hänen oma jälkikritiikkinsä myös hieman vesitti kenties hänen hie-noimman teoksensa suurisuuntaisuutta pa-lauttaen sen rajoitettujen diskurssien tuskin yleistettäväksi analyysiksi.

Koska Foucault pyrkii osaksi vastaa-maan aikaisempien kirjojensa saamaan ra-juunkin kritiikkiin, vaikuttaa *TA* kokonai-suudessaan välillä enemmän puolustuspu-heelta kuin metodin esitykseltä. Mutta kos-ka se ei halua asettaa vakaata lähtökohtaa, se etenee jatkuvassa erottautumisessa mui-hin rinnakkaisiin tutkimustraditioihin ja lä-

hestymistapoihin. Yhtäältä tätä voidaan kritisoida sortumisesta itse hylkimänsä negaation kautta etenemiseen, toisaalta sitä voidaan pitää loogisena seurauksena arkeologisesta näkökulmasta, jonka mukaan tieto (*savoir*) edeltää tietoista teoriaa (*connaissance*). *TA* ei voi omasta näkökulmastaan rakentaa tiedostettua (*connaissance*) teoriaa tiedon analysoimiseen, vaan sen täytyy edetä tiedon (*savoir*) muotojen analysoimisen ja erittelyn kautta. Tässä polveilevassa kuljetuksessa ei lopussa kiitos seiso vaan kysymykset liikkuvat. Lukijalle ei tarjota tiedostettua ja formalisoitua teoreettista metodologiaa, vaan hänet on ainoastaan kuljettu ongelmien labyrinttiin, jonka Adrianin lanka on sidottu niin moneen diskursiiviseen ja ulkodiskursiiviseen vyyhteen, että lukija melkein kaipaisi analyttikköjen teräviä partaveitsiä paloittelemaan koko kerän.

Ja vaikka Foucault kielsikin 60-luvun lopulla toimintansa olevan filosofiaa siinä mielessä kuin tämä ymmärretään alkuperän muistoksi tai paluiksi, niin eikö koko *TA*:n kysymysten labyrintti muistuta kuitenkin paluuta filosofian alkuperään aporeettisena dialogina ja sekavana puolustuspuheena syytöksiin annettujen jumalien kieltämisestä ja nuorison turmelemisesta? *TA* nimittäin erittelee ja kyseenalaistaa eri metodeja ja polkuja raivatakseen eräänlaisen ”sokraattisen” tyhjän tilan, josta uusi ongelmanasettelu voisi lähteä vaikka arkeologian varsinainen oma idea jää melkein yhtä hämäräksi kuin Platonin kirjoittamaton oppi. Eikä Foucault, toisin kuten Platon (tai aikamme ”aivan kuin” -filosofiat), voi turvautua enää edes tiedostettuun myyttiin ongelman ratkaisuna, koska juuri tiedostamisen myytti oli arkeologiassa asetettava kyseenalaiseksi. Eikö juuri eräänlainen sokraattinen naamioitumisen ironia pilkistä jo esipuheen rivien välissä Foucault’n ilmaistaessa valmistelevänsä samalla ”labyrinttiä tai seikkailua”, johon voisi eksyä ja ”josta lopulta voin ilmestyä silmille, joita minun ei enää koskaan tarvitse kohdata? Varmasti monet muutkin kirjoittavat siksi, ettei heillä olisi enää kasvoja.” (*TA*, 30.)

## TYÖPAIKKAHAKEMUS

Mutta jos *TA*:ssa on säväys sekä aporeettista labyrinttiä että uuden ajattelun puolustuspuhetta, on siinä myös ripaus selittelevää työpaikkahakemusta. Muista kirjoistaan poiketen ja anonyymiteetin etiikastaan huolimatta Foucault käyttää teoksessa eniten ensimmäistä persoonaa ja tekee tiliä ajattelustaan päästäkseen akateemisten ruhtinaiden hoviin. Mutta samalla siinä on jo ripaus Foucault’n uutta politisoitumista, joka samalla vaikeutti hoviin pääsyä. Foucault kirjoitti *TA*:n suureksi osaksi Sidi Bou Saidissa Tunisiassa keskellä paikallisia opiskelijamellakoita. Hän oli luvannut Canguilhelmille ja Hyppolitelte kehitellä arkeologian teoriaa ja ”Sanojen ja asioiden” esipuheessa sanonut käsittelevänsä arkeologisen tutkimuksen metodisia ongelmia seuraavassa teoksessaan.<sup>65</sup> Tässä välissä Foucault oli kuitenkin johtanut Vincennesin radikaaliyliopistoa ja alkanut uudelleen politisoitua. *TA*:n eräänlainen esivaihe ilmestyi esseenä ENS:n ”althusserilaisen” epistemologisen piirin perustaman lehden *Cahiers pour l’analyse*n teemanumerossa ”Tieteiden genealogia” vastauksena piirin ”toisen polven” jo puolueesta ja ankarasta strukturalismista etäännyneiden, poliittista käytäntöä korostavien nuorten ajattelijoiden osoittamaan kiinnostukseen Foucault’ta kohtaan.<sup>66</sup> Marxilaisia oli kuitenkin vihasuttanut Foucault’n tapa upottaa marxismi 1800-luvun tiedon sommitelman historiallis-antropologisen eskatologian vesiin väittäen sen kyvyttömäksi hengittämään misään muualla.<sup>67</sup> ”Sanojen ja asioiden” mukaan Marx ei räjäyttännyt rikki porvarillisia taloustieteitä paljasten historian syvistä vesisistä tuotantosuhdeiden tiedostamattoman geologiaa vaan aiheutti ainoastaan muutamia laineita saman tiedon sommitelman jakavassa 1800-luvun lasten kahlualtaassa, jonka vasta Nietzsche sytytti kunnolla tuleen. *TA*:ssa sen sijaan Marx ei ole enää lasten altaan keinuttaja vaan jo aivan uuden diskursiivisen käytännön luoja. Marx asetuu jopa Nietzschen rinnalle varhaiseksi

historian epistemologisen muutoksen alkuunpanijaksi, jonka radikaaliuden Marxin antropologisointi- ja humanisointirytykset haluavat peittää (TA, 25).

Itse kirja ilmestyi samana vuonna kun Foucault valittiin College de Franceen. Vaikutusvaltainen tiimi – Dumezil, Hyppolite, Vuillemin ja Braudel – olivat suunnitelleet Foucault'n saamista Colleegeen, ja lopulta Hyppoliten kuoleman jälkeen Foucault peri tämän paikan. Oppituuolia ei voitu kuitenkaan antaa "nimettömälle diskurssille", vaan Foucault'lle tuli yhä tärkeämmäksi määrittää arkeologista menetelmäänsä. Tästä TA:n samanaikaisesti ironinen ja selittelevä sävy, sen halu ja haluttomuus oman paikan määrittämiseen tiedon kentällä.

Siksi tekstin varovainen, suojautuva tyyli: teksti ottaa joka hetki etäisyyttä, varmistaa selustansa joka puolelta, hapuilee kohti rajojaan, kolhiutuu siihen mitä ei halua sanoa, kaivaa kuoppia merkitäkseen oman polkunsä. Se ilmoittaa joka hetki mahdollisesta sekaannuksesta. Se torjuu identiteettinsä sanomalla etukäteen: en ole tätä enkä tuota. Yleensä teksti ei ole kriittinen. Ei ole ollenkaan tarkoitus sanoa, että kaikki joka puolella ovat erehtyneet. Se on ainutkertaisen sijainnin määrittelemistä vierellä olevan ulkopuolen avulla; se on – pikemminkin kuin pyrkimystä hiljentää muut väittämällä heidän puhettaan turhaksi – yritys määritellä koskematon tila, josta puhun ja joka saa hitaasti muodon diskurssissa, jonka vaistoan vielä kovin epävarmaksi, kovin häilyväksi. (TA, 29.)

Foucault halusi kehittää jotakin uutta ja määritellä tuon eron suhteessa toisiin, mutta juuri tässä häntä syytettiin siitä, ettei hän ajatellut samoin kuin toiset ja että hänen puheensa oli perusteetonta ja sen olisi vaiettava. Ja kuten tunnettua, siinä missä aina samoin ajattelevat saavat esittää miten heppoisia asioita tahansa, on toisin ajateltuun pyrkivien perusteltava loputtomasti oikeuttaan puhua. Teoksessa kaikeinkin paikoin yliherkkä uhmakas närkästyminen tähän tiedon identiteetin tuomioistuimeen, kuten kenties teoksen siteeratuimmat sa-

nat tämän ilmaisevat: "Älkää kysykö minulta kuka olen, älkääkää käskekö pysymään samanlaisena; sellainen on papereitamme kysyvien virkamiesten moraalialia. Jättäköön se meidät rauhaan, kun kyse on kirjoittamisesta." (TA, 30.) Mutta oppituuolin saamiseksi virkamiehet vaativat filosofialia identiteettipapereita ja opetusministeriön viranomaiset eivät olisi edes halunneet päästää Vincennesin radikaaliyliopiston professorialia lainkaan Colleegeen. Vaikka Foucault'n kannattajat olivat yhtä mieltä siitä, että tämä oli tehnyt uuden avauksen ajattelun kentällä, ei kukaan näyttänyt tietävän, mihin "tiedepoliittiseen" leiriin hän kuului. Itse asiassa hän jatkuvasti pilkkasi kaikkialia leirejä ja määrittä itsensä erossa niihin. Mistä hän oikein puhui ja millä oikeudella? Kenen joukossa seisot? Tätä Habermas päivitteli aina myöhemminkin: "Hänelle ei ole olemassa oikeaa puolta."<sup>68</sup> Jopa Foucault'n tukijat olivat sekä puolueettä tiedepoliittisesti sekalainen joukko, jota yhdisti ainoastaan ennakkoluulottomuus tukea lahjakkuutta sen nähdessään. Ei niinkään radikaalina vaan Sartren vastustajana esiintynyt Raymond Aron suosittelä Foucault'ta välttämään "sellaisten kollegojen vihamielisiä vehkeilyjä, jotka eivät pidä niin loistavasta kyvykkyydestä ja menestyksestä",<sup>69</sup> ja konservatiivinen myyttitutkialia Dumézil kirjoittä kollegoilleen: "Olkää huolellisia, älkää päästäkö neroa liivahtamaan sormienne välistä."<sup>70</sup>

Foucault'n oletettua neroutta tärkeämpää oli kuitenkin strukturalistisemmän suuntauksen edelleen hermeneutiikkaa vahvempi asema ajan teoreettisella kentällä, ja lopullisessa äänestyksessä Foucault'n itsensä kehittämä "ajatellujärjestelmien historian" professuuri voittä hermeneutiikkaa edustaneelle Paul Ricoeurille kaavaillun toiminnan filosofian oppituuolin – eivätkä historiallialia muistia korostavat hermeneutikot ole koskaan antaneet tätä Foucault'lle anteeksi. Siinä missä Foucault halusi ylittää hermeneutiikan ja fenomenologialia, oli Ricoeur pyrkinyt yhdistämään nämä. Ja vaikka myös Ricoeur painottä juuri diskurssin

tapahtumaa, ja heidän filosofiansa lähenevät taas 80-luvulla, asettuivat ne kilpakumppaneiksi 60-luvun diskursiivisessa taistossa, joka näytti olevan sitä ankarampaa mitä läheisemmistä asioista oli kyse, vaikka sen taistot nyt näyttävätkin myrskyiltä ranskalaisten filosofien kahlualtaassa.

KIISTA IHMISEN YLITTÄVISTÄ  
MODERNIN TOTEEMIELÄIMISTÄ:  
FREUD, MARX JA NIETZSCHE

Paul Ricoeur oli käynyt jo 60-luvun alussa debattia Lévi-Straussin kanssa osaksi avoimena strukturalismille, vaikka kieltäytyi asettamasta kristinuskoa toteismin kanssa samalla viivalle ja halusi vetää strukturalismille hermeneutiikan ensisijaisuuden edelleen pelastavat rajat. Althusserilais-lacanalaiset taas olivat hyökänneet Ricoeurin 1965 ilmestyneen *Freud ja filosofia* -teoksen hermeneuttista Freudia vastaan nähdessä sen pelkkänä "eettis-uskonnollisten tunnonvaivojen rationalisaationa."<sup>71</sup> Saman vuoden alussa ilmestyneessä artikkelissaan Lacanista Althusser oli julistanut Freudin, Marxin ja Nietzschen 1800-luvun odottamattomiksi äpärelapsiksi, jotka porvarillisen subjektin ideologian alta paljastivat sen hajakeskeytyksen.<sup>72</sup> Myös Ricoeurille näiden saksalaisten herrojen ansiona oli välittömän subjektin epäily ja koko annettun tietoisuuden paljastaminen vääräksi tietoisuudeksi. Toisin kuin erityisesti uskonnonfenomenologialle ominainen merkityksellistävän intention täyttymystä etsivä merkityksen uudelleen palauttamisen hermeneutiikka Ricoeur näki ko. herrojen riisuneen annetuilta tulkinnoilta naamiot radikaalilla demystifikaatiollaan ja epäilyn hermeneutiikallaan. "Kolme näennäisesti toisensa pois sulkevaa mestaria hallitsee epäilyn koulua: Marx, Nietzsche ja Freud."<sup>73</sup> Epäilyn hermeneutiikka ei löydä tietoisuudesta merkityksen perustaa vaan paljastaa itse tietoisuuden paljastavien ja kätkeytyjen ilmaisujen tulkinnaksi. Ja kuitenkin Ricoeur etsi edelleen myös näiltä tietoisuuden vilppejä analysoineilta moderneilta

epäilyn mestareilta positiivista pyrkimystä ylittää väärä tietoisuus reflektiivisen laajennetun tietoisuuden kautta. Riceourille hermeneutiikan etusijan varmisti myös se, että tulkinnan reflektiivinen kenttä on se alue, jossa viime kädessä kaikkien tulkintasuuntien riidat saavat sijansa. Se on tila, jossa subjektin arkeologiaa edustavat yritykset paljastaa tietoisuuden takaa halun, vallantahdon tai tuotantosuhteiden eksistenssi (Freud, Nietzsche, Marx) kohtaavat näiden regressiiviselle liikkeelle vastakkaisen subjektin teleologian hermeneutiikan, jota Hegelin hengen fenomenologia parhaiten edustaa. Mutta myös alue, jossa lopulta myös näitä vielä radikaalimmin subjektin poistava, *arkheia* ja *telosta* paljon hallitsemattomamman *alfan* ja *omegan* "teleologinen pyhän" tulkinta ilmenee.<sup>74</sup>

Pyhän hermeneutikat ovat tietenkin pyhiä jo intentioltaan, eikä heitä koskaan syytetä irrationalismista kuten Foucault'ta, joka 60-luvun alussa suhteellisen maallisesti etsi ainoastaan hulluista kirjailijoista ja runoilijoista *arkhen* ja *teloksen* perustat ylittävää *logosta*. 60-luvun alun Foucault'lle hulluuden tyhjyyden partaalla ajatteleva Nietzsche veikin voiton sekä Freudista että Marxista. Foucault oli esittänyt vuoden 1964 Nietzsche-seminaarin esitelmässään nämä kolme herraa uuden tulkinnan mahdollisuuden avaajina ja merkin hyväntahtoisuuden riistäjinä.<sup>23</sup> Foucault'n mukaan he eivät kuitenkaan olleet löytäneet syvempää tekstiä ja näin ikään kuin moninaistaneet merkkejä, vaan kuten uusi historia oli sittemmin tehnyt dokumenteille, he olivat "muuttaneet merkin luonteen ja muokanneet sitä tapaa, jolla merkkiä yleensä saatetaan tulkita."<sup>75</sup> Kun Ricoeur näki näiden etsineen pinnan merkityksen alta syvempiä piilomerkityksiä, Foucault korosti Nietzschen syvyyden kritiikkiä, Marxin latteuden käsitettä ja Freudin puhutun ketjun topologista materiaalista tilallisuutta. Ricoeurin tapaan Foucault huomautti, että näille kolmelle merkit avautuivat vain jo tulkintoina, mutta hän korosti näiden tulkintojen horisontaalista peliä enemmän

kuin vertikaalista syvyysaspektia (piilomerkityksen etsintää) ja siten niiden avaamaa uudelleentulkintojen kenttää enemmän kuin kenttien kiinnittymisen ongelmaa tulkitsijan eksistentiaalisesta olemiseen.

Viitattaessa Marxin ja Freudin tulkintojen uudelleentulkintojen avaamaan tilaan 60-luvun Ranskassa Foucault'illa oli tietysti mielessään Lacan ja Althusser. Hän itse identifioitui kuitenkin Nietzschen uudelleensoveltajaksi, joka oli hänen mukaansa vienyt merkin olemuksellisen naamioluonteen avaaman tekstin oman tiheyden ja sen kentän taistelun kaikkein pisimmälle. Foucault viittasi Deleuzen 60-luvun Nietzschen topologiseen tulkintaan eräänlaisena Lacanin Freudia ja Althusserin Marxia vielä radikaalimpana, kaikkia koulukuntia hyljeksivänä – hulluuden ja puhtaan kielen, tolkuttomuuden ja puhtaan tolkun – välille asettuvana tulkintojen voimapeliä korostavana ajatteluna. Deleuzen ja Foucault'n 60-luvun topologisessa Nietzsche-tulkinnassa yli-ihmisen teemassa ei olekaan enää kyseen enempää banaalista natsismista kuin eksistentiaalisesta individualismista vaan tiedon ja vallan kenttää järjestävän ihmisen käsitteen rakenteellisesta kritiikistä. Lacanin Freud ja Althusserin Marx tietenkin väittävät osallistuvansa samaan projektiin, ja esitelmässään "Tekijä" Foucault onkin valmis antamaan Marxille ja Freudille aseman uuden diskursiivisuuden perustajina (*fondateurs*) ja käyttöönottajina (*instaurateurs de discursivité*), vaikka kieltää heidän olevan uuden tieteen perustajia, kuten Althusser oli esittänyt. Foucault jätti Nietzschen pois tästä jaottelusta eikä itsekään halunnut esittäytyä diskursiivisuuden perustajana, ja kuitenkin tämä Foucault'n itsensä kehittämä käsite on tullut sittemmin parhaiten kuvaamaan hänen "nimeensä" liittyvien diskurssien myöhempää elämää.

#### ITSEN KRITIIKKI

Diskursiiviset kentät ovatkin olleet suhteellisen suosiollisia Foucault'ille, vaikka ne muuten ovatkin muuttuneet. Nykyään

ei ole uskaliaista kieltää Freudin ja Marxin tieteellisyyttä, vaan jos jotakin Marxista ja Freudista halutaan säilyttää, on se (kuten Popperilla) näiden puhdas moraalisuus. Freudista tosin uskaltavat puhua enää vain vannoutuneimmat lacanilaiset ja hekin lähinnä keskenään. Althusserin Marx on kadonnut lähes jäljettömiin ja tullut jo 70-luvulla isänmurhan tehneiden tunnetumpienkin oppilaidensa (Badiou, Ranciere, Balibar) hylkäämäksi. Tosin Marxin haamu näyttää pyristelevän eroon sekä moraalisesta haudastaan että derridalaisesta "ollako vaiko eikö olla" -päättämättömyydestä ja on kytketyssä jälleen uudensuolaan diskursiivisiin muodostelmiin ja ulkodiskursiivisiin globaaleihin toimintoihin. Myös Nietzschen nimi on edelleen käypää valuuttaa diskurssien vaihdossa, mutta enemmän hermeneuttisessa tai fenomenologisessa kentässä tulkittuna. Hermeneutiikka ja fenomenologia ovatkin nostaneet "kursiaan", vaikka edelleen filosofian institutionaalista diskurssia hallitseva analyttinen kenttä on yrittänyt päästää niistä totuuden kentille vain sille sopivia ajatuksia. Siinä missä 60-luvulla puhuttiin strukturalistisesta *koinesta*, Gianni Vattimo puhui jonkin aikaa sitten yleisestä hermeneuttisesta *koinesta*, ja toisaalta ns. "mannermaisen filosofian" tutkimuksessa on haluttu taas palata sen intentionaalisiin perustamisakteihin ja Husserliin itseensä.

Mikään ei tietenkään ole tervetulleempaa kuin filosofian diskurssien laajempi monimuotoisuus sekä filosofiaan itseensä kuuluva omien perustojen kriittinen tarkastelu. Kuten hermeneutiikkaa Suomessa ansiokkaasti esille tuonut Jarkko Tontti mainiosti toteaa: "On keskeistä pyrkiä tunnistamaan omat aihepiiriä koskevat ennakkoluulonsa ja auktoriteettinsa ja sitten koetella näiden kestävyyttä tulkinnan kohteesta avautuvan toiseuden kanssa. Vain refleктоimalla ja eksplikoidamalla *omia* ennakkoluulojaan ja niiden syntyhistoriaa voidaan esittää perusteltuja kannanottoja muiden ennakkoluuloista. Kaiken kritiikin perusta on itsekritiikki."<sup>76</sup> Harmi vain ettei

oikeusoppinut Tontti voi vastustaa kiusausta ryhtyä saman lauseen alaviitteessä ennakkoluuloiseksi tuomariksi Foucault'n ajattelun suhteen. Sen sijaan vain *omaa* hermeneuttista ohjelmaansa reflektoiden ja ilman yritystä perustella omia ennakkoluulojaan tai ymmärtää *toisen* ei-hermeneuttista ohjelmaa hän Habermasin *auktoriiteettiin* vedoten toteaa, kuinka "Michel Foucault'n tunnetut arkeologiset ja genealogiset tutkimukset ovat malliesimerkkejä omaa positiota, omia ennakkoluuloja ja omia auktoriteetteja eksplikoimattomasta, epärefleksiivisestä tutkimusotteesta, joka ikään kuin olettaa omaavansa puolueettoman, ulkopuolisen tarkkailijan aseman. Foucault'n tutkimukset ovat 'piilonormatiivisia', kuten Habermas on todennut."<sup>77</sup> Tontin toistama avoimen normatiivinen tuomio näyttääkin olevan jotakin, joka on säilyttänyt asemansa Foucault'n tuotannon arvioimisessa, sillä juuri tällaisiin syytöksiin Foucault pyrki osaltaan vastaamaan jo *TA*:ssa, joka on jatkuvaa oman tutkimusotteen kriittistä reflektiota ja pyrkimystä määritellä sitä suhteessa toisiin lähestymistapoihin ilman, että näiden puhetta tuomittaisiin turhaksi *omasta* itsereflektiivisesti varmistetusta tulkitsevan subjektin tai koulukunnan positiosta. Juuri tämä position puuttuminen on tietenkin ongelmallista moderneille tuomioistuimille, jotka Foucault'n mukaan perustuvat rikollisen itsensä tekemään oman rikoksensa ja identiteettinsä tunnustamiseen. Foucault'n filosofisten tuomareiden mukaan tämän yritys etsiä diskursiivisten käytäntöjen tutkimuksen tapaa, joka ei ryhmittelisi näitä auktoriteetin, tekijän tai tietyn subjektin position kautta, ei ole itsekritiittinen, koska hän ei eksplikoi auktoriteettejaan, lähtökohtaista subjektipositioitaan ja tietämyksensä (*connaissance*) paikkaa, joihin hänen esittelemänsä tiedon (*savoir*) analyysi voitaisiin paikantaa ja josta se voitaisiin johtaa. Foucault halusi kyseenalaistaa juuri tällaiset positiot sekä niitä tukevat ennako-oletukset kuten tekijän, tuotannon ja tulkinnalle annetun tekstikorpuksen käsitteet, jotka

itsekritiittinen hermeneutiikka tietenkin ottaa aina esioletuksina. Mutta koska hermeneutiikka tiedostaa kriittisesti esioletuksensa, voi se tietysti jatkaa reflektoidusti niiden käyttöä. Ja tulkitessaan toista se voi aina puhua itsekritiittisesti toisten nimissä toisten kanssa itseksensä käymiensä hermeneuttisten keskustelujen pohjalta, varsinkin silloin kun toisesta tehdään oman itsen projisoima ideaali toinen. Onkin totta, ettei Foucault koskaan kyennyt sellaiseen kriittiseen oman positionsa itsereflektioon kuin Habermas, joka oli valmis edustamaan filosofista maailmanhenkeä nähdessä oman avoimen normatiivisen näkemysensä intersubjektiivisesta kommunikaatiivisesta rationaalisuudesta sen ainoana oikeutettuna kehityssuuntana, pitäisikö sanoa melkein evolutionaarisen historian metalogoksena, jonka nimissä tämä viimeaikaisin kriittisen *logoksen* ruumiillistuma, pyhä Jürgen, pystyi itsekritiittisesti tuomitsemaan niin eläviä kuin kuolleitakin filosofoja.

Foucault taas oli tarpeeksi itsekritiikkitön kehdatakseen olettaa, ettei "pelastu diskurssissaan" ja "ettei diskurssin aika ole historian ulottuvuuksiin tuodun tietoisuuden aikaa tai tietoisuutena läsnä olevan historian aikaa". Arrogantti ranskalainen totesi, ettei *TA* kenties ole kuin hapuileva yritys uudenlaiseen ajatteluun, vain ohimenevä diskurssin katkelma. Se voidaan lukea niihin Tontin nimeämiin "peruslähtökohdat kyseenalaistavaan sisäiseen kriisiin" ajautuneisiin postfilosofisiin yrityksiin, joista voidaan jo vaieta, koska itsekritiittisellä hermeneutiikalla on omasta ymmärryksestään johdetut perusteet väittää, "että päättäneen vuosisadan filosofisten koulukuntien kilpalaulannassa hermeneutiikka vei lopulta voiton."<sup>78</sup> Kukaties Vastapaino on tehnyt epäonnistuneen vallinnan kustantaessaan historian häviäjiin kuuluvan filosofisen diskurssin, jonka riitasoinnut ovat jo vääjäämättömästi katoamassa hermeneutiikan itsekritiittisen voitonfanfaarin alle? Mutta kenties juuri hermeneutiikan harmonian täydellistämässä filo-

sofisessa maailmassa *TA* voi toimia filosofista ihmetystä herättävänä vieraana monumenttina, poikkeavana muistutuksena siitä, että kerran toisessa historiallisessa diskursiivisessa käytännössä oli mahdollista yrittää ajatella myös toisin ja ettei hermeneutiikka kenties olekaan aikamme ylittämätön horisontti.

#### TOISIN AJATTELUN HARVINAISUUS

*TA* koostuu itse asiassa sarjasta yrityksiä asettaa toisin ajattelun tapoja suhteessa aikakauden diskursiiviin kentiin. Ja vaikka arkeologia määrittää suhdettaan ennen kaikkea historian tutkimuksen menetelmiin, se jatkuvasti myös kommentoi rivien välissä aikakauden filosofisia keskusteluja. Foucault'n kriitikot ovat kyllä oikeassa siinä, ettei tämä rivien välissä piikittely ole kaikkein reiluinta toimintaa, ja suorien viittauksien puuttuminen hankaloittaa myös lukemista silloin, kun ajan diskurssikenttien jännitteet ovat jo unohtuneet. Mutta vaikka *TA* kritisoi sekä tiettyjä tulkinnan ja kommentaarien menetelmiä tekstin tai tekijän uskonnollisesta pyhittämisestä silloin, kun ne pyrkivät kiinnittämään todellisen merkityksen löytämisen näiden paljastavaan tonkimiseen, niin avoimesti se pyrkii erottautumaan sekä strukturalismista että fenomenologiasta, joihin Foucault'n tutkimukset joskus oli yhdistetty pyrkimyksenä nähdä ne joko tiedon strukturalismina tai historiallisena fenomenologiana.

Foucault'n mukaan arkeologia ei fenomenologian tavoin juuri pyri asioihin itseensä. "Sanalla sanoen tahdotaan kerta kaikkiaan päästä eroon 'asioista'. Tehdä ne ei-läsnäoleviksi [*dé-presentifier*]." <sup>79</sup> Mutta Foucault toteaa myös, ettei tämä "asioiden itsensä ohittaminen" <sup>80</sup> tarkoita välttämättä lingvistiseen merkitysanalyysiin turvautumista. "Kuvatessaan diskurssin kohteiden muotoutumista yritetään paikantaa diskursiivista käytäntöä luonnehtivat suhteet, ei määritellä sanaston jäsentymistä eikä semanttisen kentän muotoutumista" (*TA*, 67). Foucault toteaaakin tarkkasilmäisten kom-

mentaattorien olevan oikeassa näiden todetessa, että sanat puuttuvat hänen analyysistään yhtä tarkoituksellisesti kuin asiat. Samoin Foucault ilmoitti "Sanojen ja asioiden" nimen olleen itse asiassa "täydellisen ironinen" sillä kyse ei ollut enempää siitä, kuinka todelliset tai havaitut asiat tulevat artikuloituksi kielessä, tai siitä, miten sanat asettavat meille asiat, vaan tämän perinteisen filosofisen ongelman paikoiltaan siirtämisestä (*déplacer*) analysoimalla sanojen ja asioiden olemista välittäviä diskursiivisia käytäntöjä. <sup>81</sup> Arkeologia ei siis pyri sen enempää kuvailemaan sanastoja ja niiden rakenteita kuin pääsemään diskurssin alapuolelle kokemuksen elävään täyteyteen. Diskurssit eivät ole sille sanastoja vaan käytäntöjä, ja vaikka diskurssit on tehty merkeistä, se mitä ne tekevät ja miten ne toimivat on jotakin enemmän kuin merkien käyttämistä asioiden tarkoitamiseen. Tässä tietenkin mieleen tulee englantilaisten puheaktiteoreetikoiden performatiiviset ja erityisesti illokutionaariset aktit, mutta vaikka Foucault itsekkin myöntää yhteyden näyttävän todennäköiseltä hän erottaa omat lausumansa puheakteista, jotka vaativat enemmän (tiettyjä eroteltavissa olevia kaavoja tai lauseita) kuin lausumat, ja näin esittää lausumia olevan enemmän kuin eristettäviä puheakteja.

Suhteessa mahdollisiin lauseisiin ja teksteihin lausumia määrittää juuri niiden harvinaisuus. <sup>82</sup> Arkeologia lähtee lausumien niukkuuden laista (*loi de rareté*). Kielen mahdolliseen moneuteen verrattuna lausumat ovat aina vajaita, ja niissä merkitysten mahdollisuuksista ammennetaan vain pieni osa. Foucault'n mukaan yleensä tulkitseminen pyrkii vastaamaan lausumien köyhyyden merkityksen ja tekstien moninkertaistamisella ja asettuu siten merkityksen totaliteetin ja ylenpalttisuuden kaksinaisuuteen. Näin tapahtuu, kun osoitetaan tekstien viittaavan yhä toisiin teksteihin samanaikaisesti kun tämä koko valtava tekstien rönsyilevyys pyritään kokoamaan julkilausumattomaan kokonaismerkitykseen. Tuloksena on "merkitsijöiden [*signi-*

*fiant*s] ylenpalttisuus suhteessa ainokaiseen [*unique*] merkittyyn [*signifié*].” Ja kuitenkin samalla tämä viimeinen ja ensimmäinen merkitty piiloutuu ilmenevien merkitysten alle, jotka kantavat aina monia merkityksiä. Tästä näkökulmasta kyseessä on “merkityn ylenpalttisuus suhteessa ainoaan merkitsijään.” Toisin kuin tämä kehää kiertävä kaksinaisuus, arkeologia kysyy lausumien ainutkertaista sijaintia (*emplacement singulier*) näiden harvinaisuudessa ja tämän harvinaisuuden paikantumista lausumien yleisessä hajonnassa. Arkeologialle ei ole merkityksen ylimäärää, josta strukturalismi löytää kelluvan merkitsijänsä, sen enempää kuin merkittyjen ylimäärää, josta kommentointi ja eksegeesi löytää loputtoman tehtävänsä. Sen sijaan arkeologia pyrkii kartoittamaan harvinaisten lausumien peliä. Tässä arkeologia kuitenkin alkaa yllättäen pukea taistelevan poliittisen taloustieteen sotasopaa ylleen vastustaessaan nyt eksegeesin ehtymättömän aarrearkun diskurssia. Näin se näyttää lähes päinvastaiselta Foucault’n aikaisemmalle merkityksen runsauden yleisen talouden juhlinnalle, jonka hän asetti juuri 1800-luvun talousdiskurssin niukkuuden antropologian vastaiseksi. Nyt arkeologia kuitenkin ilmoittaa tutkivansa lausumien arvoa suhteessa niiden vaihdon ja kierron kykyyn ja mahdolliseen muodonmuutokseen ei ainoastaan diskurssien taloudessa vaan niukkojen resurssien yleisessä hallinnoinnissa. Diskurssi näyttäytyy äärellisenä, rajallisena ja haluttuna hyödykkeenä, joka on poliittisen kamppailun kohde.

Harvinaisuuden lisäksi lausumien analyysiä määrittää kaikkea historiallis-transsendentaalista sisäisyyttä hylkivä ulkoisuus (*extériorité*) nimettömän kentän hajautuman sekä sisäisestä muistista eroavan pysyvyyden (*rémanence*), lisättävyyden (*additivité*) ja toistumisen (*réurrence*) kautta tapahtuva kasautuminen (*cumulation*). Lausumien analyysi ei siis palaa ajassa herättämään henkiin diskurssit perustavia hetkiä vaan pyrkii löytämään niiden erilaisia kasautumismuotoja. Sen si-

jaan että se kieltäisi muutoksen, se sanoo olevansa kiinnostunut juuri katkoksisista, siirroksista, aukoista ja uusjaoista. Vastoin aikaisempaa retoriikkaansa Foucault korostaa, etteivät muutokset ole yhtäkkisiä tai kokonaisvaltaisia ihmeitä ja ettei katkos ole ajan tyhjä välähdyksen hetki ajattomuuksien välissä vaan ainoastaan “yhden tai useamman diskursiivisen muodostelman yleistä järjestelmää koskevalle muodonmuutokselle annettu nimi” (TA, 230).

Itse muutos diskursiivisissa käytännöissä ei tarkoita vain uusia jännittäviä ajatuksia, outoja koskaan ilmaisemattomia sanoja vaan diskursiivisten käytäntöjen, rakenteiden ja niiden toisiinsa niveltymisten muodonmuutoksia. Tähän ei riitä neron yllättävä päähänpisto eikä sitä saa aikaan suvereeni yksityisajattelijan hetken mieli-johteesta. Toisin ajattelu diskursiivisten muodostelmien tasolla vaatii diskursiivisten muodostelmien työstämistä. Kuka tahansa voi periaatteessa sanoa mitä tahansa päähän pälkähtää, mutta toisin ajattelun käytäntöjen luominen on harvinaista ja edellyttää ajatteluumme määräävien diskursiivisten arkistojen työstämistä. Juuri tätä työstämistä Foucault harjoitti koko elämänsä ainoana pyrkimyksenään hyvin äärimoderni imperatiivi, toisin olemisen ja ajattelun vaade.<sup>83</sup> Aron ja Dumèzil olivatkin väärässä. Foucault ei ollut ainutkertainen romanttinen nero, joka synnytti tyhjää uusia ihmeitä. Hän ei luonut uutta filosofista *logosta*, ei osoittanut totuuden petteämätöntä metodia eikä edes kätkenyt syvempää totuutta kaiken sanomansa uumeniin. Foucault ei siis ollut suuri Filo-sofi, jonka eksegeesi paljastaisi meille maailman salatun totuuden, mutta tämän arkistonhoitajan yhdistelemisen ja erottelemisen kyky ja totuuden diskurssien työstäminen loi kasautumia ja mahdollisuuksia diskursiivisten käytäntöjen muutoksille suhteessa hulluuden, laittomuuden ja seksuaalisuuden lausumiseen, vallan, tiedon ja etiikan kyseenalaistamiseen sekä psykiatrian, lääketieteen, kriminologian, taloustieteen, ihmistieteiden ja itse filosofian



tieteellisten käytäntöjen arviointiin. Sitä ei voi pitää aivan mitättömänä vaikutuksena, vaikkei se paljastanutkaan meille jumalan, ihmisen tai eläimen todellisia kasvoja.

TA epäonnistui pitävän metodin luomissa, eikä sitä ollut edes tarkoitettu "tieteksi, [ei] edes tulevan tieteen ensimmäiseksi perustukseksi" (s. 266). Siltä on turha odottaa sielun pelastusta tai ahdistuksen rauhoitusta sen enempää kuin viihteellistä ajankulua. Se pyrki ainoastaan kartoittamaan yhtä toisin ajattelemisen mahdollisuuden suuntaa, joka tarvitsi myös muita diskursseja ja käytäntöjä muuttaakseen ajattelun mahdollisuuksien kenttää. Nykyään kun

toisin ajatteleminen, luovuus ja muutos muodostavat jatkuvasti samaa toistavat fraasit ilman yhtäkään todellista muutosta diskursisien käytännöissä tarvittaisiin kenties jälleen diskurssiemme arkeologista työstämistä. Voi nimittäin hyvin olla, että olemme luovempia, vapaampia ja puheliaampia kuin koskaan ja että meidän länsimaista vapaata puheensorinaamme vapaudesta uhkaavat vain idän uskonnolliset fundamentalistit. Älkäämme kuitenkaan luulko, että kaikessa luovassa pölinässämme olisimme synnyttäneet yhtään uutta vapauden käytäntöä tai että meidän omat vapaat totuutemme eivät olisi tarkasti säännöllistettyjä ja ehdollistettuja.

#### v i i t t e e t

1. Kirja on ilmestynyt Vastapainon hienossa klassikkosarjassa syksyllä 2005. Suomenoksesta vastaa viime aikoina filosofian suomennoksiaan kuumeisesti julkaissut Tapani Kilpeläinen, joka tahdistaa huolimatta on suoriutunut tehtävästä kohtalaisen hyvin, vaikka paikoitellen suomennos olisi voinut olla sekä käsitteellisesti tarkempi että kielellisesti vähemmän koukeroisempi. Tosin poimuttavan barokkista on myös Foucault'n 60-luvun kieli (kuten Caillois ja Blanchot sitä kutsuivat, ks. Maurice Blanchot: *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Fata Morgana 1986), joka sittemmin selkenee 70-luvulla ja päättyy 80-luvulla hyvinkin yksinkertaiseen proosaan sekä Foucault'n itsekritiikkiin aikaisempaa, aikansa kirjallisuutta liiallisesti jäljittelevää sanoilla maalailuaan kohtaan. TA kuitenkin esittää vielä käsitteellisesti rakennetun uuden tutkimusnäkökulman diskurssien avaruuteen monilaskoksisella ja kielikuvilla mahtailavalla tyylillä. Kilpeläinen on katkonut ja oikaissut tekstin monipolvista konditionaalista soljuntaa välillä ehkä jopa liiaksi merkitystä muuttanut. Käsitteellisen tarkkuuden kannalta monet termit olisi voinut kääntää myös toisin, ja kun käännöstä lukee tarkemmin, nousee esiin makueroja, joista sopii nietscheläisesti kiistellä. Makuerojen vuoksi olen seuraavassa paikoitellen muuttanut Kilpeläisen käännöksiä haluamatta kuitenkaan ruveta mestaroimaan niitä. Itse en ainakaan olisi kyennyt hankalasta urakasta paremmin selviytymään.
2. Esipuheessaan TA:n yhdysvaltalaiseen painokseen Foucault käyttää seuraavaa määrittystä: "[*Connaissancelle*] tarkoitan subjektin suhdetta objektiin ja sitä hallitsevia muodollisia sääntöjä. [*Savoir*] viittaa ehtoihin, jotka ovat välttämättömiä tietyllä aikakaudella, jotta tämä tai tuo erityisen tyyppinen objekti on annettu [*connaissancelle*] ja että tämä tai tuo lausuma voidaan esittää." Foucault: *The Archaeology of Knowledge*, 15.
3. Ks. Hacking: *The Archaeology of Foucault*.
4. Teoksessa Hoy: *Foucault: A Critical Reader*. Basil Blackwell 1986.
5. Lévi-Strauss: *The Origin of Table Manners*. University of Chicago Press 1990.
6. Ks. *Dits et écrits* I, Gallimard 1994, 665.
7. "Mutta ollakseen todella filosofista, tämä peili on esitettävä kaiken nykyisen Tiedon [*Savoir*] totalisaationa. Filosofit toimii kaikkien tietämysten [*les connaissances*] yhdistämiseksi seuraten tiettyjä ohjaavia skeemoja, jotka kääntävät omaan aikaansa ja maailmaan liittyvät nousevan luokan asenteet ja tekniikat." Sartre: *Questions de méthode*. Gallimard 1960, 10.
8. Foucault: *L'ordre du discours*. Gallimard 1971.
9. Adorno: *Negative Dialectics*. Continuum International Publishing Group. 1993.
10. Taylor: *Foucault on Freedom and Truth*. Teoks. Foucault. A Critical Reader. Basil Blackwell 1986.
11. Foucault : *Sécurité, Territoire, Population*. Gallimard 2004.
12. *Dits et écrits (DE) I*, Gallimard 1994, 773.
13. Viran ja persoonien suhteesta ks. Cicero: Velvollisuuksista. WSOY 1992. Persoonan

- käsite juontuu tietenkin teatterinaamiosta.
15. *TA*, 160. Käännöstä muutettu.
  16. Beckett Samuel: *Trilogy*. Calder Publications Ltd. 1973, 418.
  17. “Désir de n’avoir pas á commencer”. Foucault: *L’Ordre du Discours*. Leçon Inaugurale du Collège de France. Paris, Gallimard, 1971, 8.
  18. Emt., 9.
  19. Foucault: *L’Ordre du Discours*. Gallimard 1971.
  20. Mantéa V. 1968. Suomennettu teoksessa Barthes Roland: *Tekijän kuolema tekstin syntymä*. Vastapaino 1993.
  21. Kirjoitus: tuo neutri, tuo moninaisuus, tuo epävakaa tila, johon subjektiutemme pakenee, tuo musta-ja-valkoinen, johon kaikki identiteetit katoavat, itse kirjoittavan ruumiin identiteetti ensimmäisenä. Emt.
  22. “La naissance du lecteur doit se payer de la mort de l’auteur” (emt.).
  23. *DEI*, 797.
  24. Ks. The Nature of Pronoms. teoks. *Problems in General Linguistics*. University of Miami Press 1971, 217-222.
  25. *DEI*, 797.
  26. Foucault: *Les Mots et les Choses (MC)*. Gallimard, 13.
  27. *MC*, 8.
  28. *DEIV*, 62.
  29. Deleuze: *L’Île déserte*. Minuit 2002, 239.
  30. Lévi-Strauss: *The Savage Mind*. The University of Chicago Press. 1966, 247.
  31. Foucault’n kuuluisat sanat “Sanojen ja asioiden” lopussa. “Alors on peut bien parier que l’homme s’effacerait, comme á la limite de la mer un visage de sable.” *Les Mots et les Choses*. Gallimard, 398.
  32. *DEI*, 667.
  33. Etenkin Sartre ja Habermas halusivat olla eräänlaisia pelastavan kriittisen järjen tietoisuuden yhteen kokoavia ajallisia ruumiillisuuksia kun taas Derrida näki vaatimattomammin dekonstruktion vain kenties ilmaisevan kaikkiin pelastushistorialisiin *logoksiin* sisältyvän äärettömän ja yhteismitattoman oikeudenmukaisuuden vaateon, jonka tuleminen *aporian* lykkäyty ehdoton vaade, dekonstruktion “hullu halua oikeuteen” ilmaantui joka kerran ainutkertaisesti dekonstruktion nimeäjän lukiessa mitä tahansa diskurssia “kenties” näkökulmastaan. Dekonstruktioista haluna oikeudenmukaisuuteen ja vieläpä oikeuden humasta hulluksi tulleenä. ks. Derrida, Jacques: “Force of Law.” Teoksessa *Deconstruction and the Possibility of Justice*. 1992. Foucault taas halusi tutkia sen kenen, joka jo tietää toimintaa tiedon diskurssiivisessa kentässä.
  34. Sartren kritiikistä ks. Eribon: *Foucault*. Vastapaino 1993, 211-212.
  35. Foucault: *Madness and Civilization*. Tavistock Publications, xii-xiii.
  36. Ks. *DEI* 773.
  37. Ks. Benveniste: *Problèmes de linguistique générale*. 2 Gallimard 1974.
  38. Benveniste : Subjectivity in language. Teoks. *Problems in General Linguistics*. University of Miami Press 1971.
  39. Benveniste. Tense in the French Verb. Teoksessa *Problems in General Linguistics*, 206.
  40. Agamben Giorgio. *Remnants of Auschwitz*. Zone Books 1999, 142.
  41. “Vastaavuutena tiedon normatiivisuuden ja subjektiivisuusmuotojen välillä.” Foucault: *Seksuaalisuuden historia*. Gaudeamus 1998, 118.
  42. Dreyfus ja Rabinow kysyvät 1984 haastattelussa Foucault’n itsen etiikan eroa Sartren eksitentialismiin. Nyt Foucault sanoa jakavansa Sarten kanssa ajatuksen, ettei itse ole annettu. Mutta hänen mukaansa Sarte haluaa liittää luomisen toiminnan itsen autenttisuuden ja epäautenttisuuden kysymykseen, kun taas Foucault haluaa liittää itse suhteen ilman autenttisuuden ja epäautenttisuuden kysymystä luovaan toimintaan.” *DEIV*, 617.
  43. Mm. Dosse Francois: *History of Structuralism. Volume 2*. University of Minnesota Press 1997.
  44. Foucault: *Dits et écrits*, 221. Foucault oli puhunut arkeologiasta Kantin antropologiaa käsittelevässä “toisessa” väitöksessään, ja *Diacritic*-lehdessä julkaistussa vastauksessaan G. Steinerin kritiikkiin hän väitti otta-neensa termin juuri Kantilta viitaten tekstiin *Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff*, jossa Kant kirjoittaa ihmisjärjen luonnosta filosofisena antropologiaa (*als philosophische Archäologie*). Ks. *Dits et écrits* II, 329. Martin Kusch ei tosin ole tästä vakuuttunut vaan väittää, ettei Kantin teksti sisällä varsinaista arkeologian käsitettä eikä muutenkaan mitään varsinaista foucault’laista arkeologiaa muistuttavaa.. Kusch: *Tiedon kentät ja kerrostumat*. Prometheus 1993, 17.
  45. *TA*, 172. Käännöstä muutettu.
  46. *TA* 169/ *SA* 169. Vastakohtana muodollisille *a prioreille*, joiden tuomiovalta levittäytyy

- ilman kontingenssia, se on puhtaasti empiirinen hahmo.” Kilpeläinen kääntää sinänsä sujuvammin. “Poikkeuksetta pätevien muodollisten *a priori*en vastakohtana historiallinen *a priori* on puhtaasti kokemuseräinen hahmo.
47. Kant: *The Critique of Judgement*. Clarendon Press. Oxford 1952, §64.
  48. Ks. Husserlin kuuluisa Wienin luento vuodelta 1935 (“Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit”); ja Husserl: “Origin of Geometry”. Molemmat teoksessa *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Northwestern University Press 1970, 371.
  49. Ks. Derrida. *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*. Nicolas Hays 1978.
  50. *DE IV*, 75.
  51. *DE IV*, 57.
  52. *DE IV*, 633.
  53. Kant: *Critique of Pure Reason. The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant*. Cambridge University Press, A805/B833.
  54. “Filosofian alue tässä maailmankansalaisuuden merkityksessä voidaan palauttaa seuraaviin kysymyksiin: 1. Mitä voin tietää? Mitä minun pitäisi tehdä? Mitä voin toivoa? 4. Mitä on ihminen? Metafyysiikka vastaa ensimmäiseen, moraali toiseen, uskonto kolmanteen ja antropologia neljänteen. Perustavasti kuitenkin voimme nähdä tämän kaiken antropologiassa koska kolme ensimmäistä kysymystä liittyy viimeiseen.” Kant: *Lectures of Logic*. Teoksessa *The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant*. Cambridge University Press 1992.
  55. Heidegger: *Kant and the problem of metaphysics*. Indiana University Press. 1990.
  56. *Qu'est-ce que les Lumières?* La philothèque, Bréal 2004.
  57. Descartes: *Metodin esitys. Teokset I*. Gaudeamus 2001, 122.
  58. Ks. mt. IV.
  59. Arkkitehtuuri-metaforasta ks. *mt.*
  60. The Emergency of Probability, The Taming of the Chance, ks. mm. *Les Mots et les choses*.
  61. Martin Kusch: *Tiedon kenttä ja kerrostumat*. Prometheus 1991.
  62. Ks. Blanchot emt.
  63. Ks. erityisesti Foucault'n vastaus Derridalle. *Mon coprs, ce papier, ce feu. DE II*.
  64. *L'Herméneutique du sujet*. Gallimard 2001, 467.
  65. Foucault: *Les Mots et les choses*. Galimard 1966, 13.
  66. Foucault korostikin nyt diskursseja aineellisinä käytäntöinä ja tietoa (*savoir*) historiallisen vaikuttavuuden kenttänä. “Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cceclre d'epistémologie. Dits et écrits I, 696-731.
  67. *Les Mots et les Choses*. Galimard 1966, 274.
  68. Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*. Polity Press 1987, 282.
  69. Ks. Eribon: *Foucault*. Vastapaino 1993, 232.
  70. Emt.
  71. Ks. Dosse: *The History of Structuralism*. Univesrity of Minnesota Press 1997, 48.
  72. Ks. Althusser. *Ideologiset valtiokoneistot*. Vastapaino 1984, 48.
  73. Ricoeur Paul: *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. (1965) Yale University Press 1977, 32.
  74. Ks. mm. Eksistenssi ja hermeneutiikka. Teoks. *Tulkinnasta toiseen*. Vastapaino 2005.
  75. Nietzsche, Freud ja Marx (1967). Teoks. *Foucault/Nietzsche*. Tutkijaliitto 1998.
  76. Tontti: Olemisen haaste. Teoksessa *Tulkinnasta toiseen*. Vastapaino 2005, 62.
  77. Emt.
  78. Tontti: Johdanto. Teoksessa *Tulkinnasta toiseen*. Vastapaino 2005.
  79. Kilpeläinen tosin kääntää sujuvammin, viedä niiden nykyisyys. Fenomenologian kritiikin kontekstissa läsnäolo on kuitenkin kenties osuvampi.
  80. Kilpeläinen kääntää: jättäminen väliin.
  81. *DE I*, 776.
  82. *Rareté*. Kilpeläinen kääntää: niukkuus.
  83. Ennemmin kuin uuskonservatiivisuudesta tai postmodernismista Foucault'ta voisi kritiisoida tästä jatkuvan uudistamisen ja luomisen modernista imperatiivista, jossa arvokasta on muutos ja oleminen toisin kun on.