

## IHMISEN KUOLEMA I

### IHMISTIETEET VAILLA IHMISTÄ

*"Miten voitte esittää kirjassanne koko maailman järjestelmän ja koko luomakunnan lait puhumatta kertaakaan Jumalan olemassaolosta." "Hyvä herra, en tarvinnut tuota hypoteesiä."*

(Napoleonin ja matemaatikko Laplacen keskustelu Victor Hugon mukaan.)

Pitkänäperjantaina 8.4.1966 *Time*-lehden kansi julisti suurilla punaisilla kirjaimilla mustaa taustaa vastaan: *"Onko Jumala kuollut?"* Numero aiheutti lähes yhtä suuren kohun kuin John Lennonin saman kevään lausunto lauluyhtye Beatlesistä Jumalaa suositumpana. Latinalaisen kirkon "isä" Tertullianus oli todennut kristittyjen uskovan itse jumalan kuolemaan,<sup>1</sup> ja tuota pitkäperjantain murhenäytelmää voihi myös luterilaisen pastori Johann Ristin hymni 1600-luvulta: *"Oi, Ei, valtava, Jumala itse – makaa kuolleena."*<sup>2</sup> Maallistunut kristitty, Friedrich Hegel, teki hymnin sanoista filosofisen teeman ja yhdisti sen pohjattoman olemattomuuden käsitteen aikaansaamaan äärettömään kärsimykseen. Tuo kärsimys, spekulatiivinen pitkäperjantai, oli kuitenkin lunastettava momenttina ihmishengen absoluuttisen vapauden filosofiassa.<sup>3</sup> Hegelin oppilaalle runoilija Henrich Heinelte Jumalan kuoleman teema olikin saksalai-

sen filosofian vallankumouksellinen sakramentti, joka vertautui ajattelun alueella Ranskan vallankumouksen suorittamaan absoluuttisen kuninkaan teloitukseen. Se oli tulosta Immanuel Kantin kriittisen filosofian pyövelin työstä, jossa terävä järki leikkasi jumalan pään pois tiedon kentästä ja jota oli seuraava Ranskan vallankumoustakin radikaalimpi kumous: "Etkö kuule kellojen kajahtelua, polvistu alas – he tuovat sakramenteja kuolevalle Jumalalle."<sup>4</sup> Heinen lyirikon taitoja ylistänyt Friedrich Nietzsche taas runoili Jumalan kuoleman vieläkin radikaalimmin.<sup>5</sup> Nietzschen uuden iloisen tieteen trubaduurien tehtävä ei ollut enää laulaa kuolevan Jumalan surumessua sen enempää kuin nuorhegeliläisten tapaan lunastaa ihmisen nimissä tämän tyhjäksi jättämää paikkaa, vaan päästä kokonaan irti kuolleen Jumalan haamuista: "Meidän täytyy voittaa vielä hänen varjonsakin!"<sup>6</sup>

*Time*-lehden kohukannen mainostama artikkeli käsitteli vuorostaan 60-luvulla Yhdysvalloissa levinnyttä radikaalia teologiaa, joka otti lähtökohdakseen saksalaisen filosofian teeman Jumalan kuolemasta. Samalla se kuitenkin etsi mahdollisuutta harjoittaa teologiaa eli jumaluusoppia ilman jumalaa: "Jumalan kuoleman ryhmä uskoo Jumalan todellakin olevan absoluuttisen kuollut,

mutta ehdottaa teologian kehittämistä ja kirjoittamista ilman *theoa*, ilman Jumalaa.”<sup>7</sup> Vaikka kyse oli amerikkalaisesta liikkeestä, artikkelissa mainittiin myös filosofi Simone de Beauvoir ja antropologi Claude Lévi-Strauss ”Jumala”-hypoteesin hylänneinä ranskalaisajattelijoina. De Beauvoir olikin nähnyt ainoastaan ihmiseen tukeutuvan uuden humanismin yhdistävän Sartren eksistentiaalisuutta ja Lévi-Straussin strukturaalista antropologiaa.<sup>8</sup> Mutta juuri ihmisen asema nousi Ranskassa kiistakapulaksi näiden kahden ajattelusuunnan välillä. Kyseessä ei ollut mahdollisuus harjoittaa radikaalia teologiaa ilman jumalaa vaan mahdollisuus harjoittaa radikaalia antropologiaa ilman *anthroposta*, tehdä ihmistiedettä ilman ihmistä.

## I. IHMISEN KUOLEMA JA INTELEKTUELLIN SYNTYMÄ

”Euroopan ajankohtainen draama on ihmisen kuolema.” (André Malraux: Vetoamus intellektuelleille, 1948.)

Kevään 1966 sensaatio Ranskassa ei ollutkaan ”Jumalan kuolema” vaan *Time*-lehden ranskalaisversion *L'Expressin* toukokuussa 1966 uutisoima ”Ihmisen kuolema”. Hieman virnistäen hymyilevän kaljun miehen kuvalla varustettu lehden artikkeli tuoreesta *Sanat ja asiat*-teoksesta julisti otsikossaan suurinta vallankumousta sitten eksistentiaalismin. Siinä kulttuurivaikuttaja Madeleine Chapsal totesi nuoren miehen astuneen ajattelun näyttämölle julistaen ihmisen kuolemaa ja samalla tämän keksijän ja nyt tuhoajan, filosofin, uudistumista: ”Tämä vaatii huomiota.”<sup>9</sup>

Huomiota se tosiaan saikin. Valtaisan intellektuaalisen keskustelun ja kiistelyn liikkeelle sysännyt *Sanojen ja asioiden* ilmestyminen oli Ranskassa kevään 1966 suurin älyllinen Tapahtuma. Huhtikuussa ilmestyneen kirjan ensimmäinen painos myytiin loppuun viikossa ja myös seuraavat painokset menivät kuin ”kuumille kiville”.<sup>10</sup> Pariisin suurimmaksi puheenaiheeksi nousut kirja kainalossa kuljettiin rannoilla ja kahviloissa, ja ranskalaislehdet täytyivät sitä kos-

kevistä ylistyksistä ja kritiikeistä. Michel de Certeau mukaan itse kirjan sisältö peittyi nopeasti oman julkisuutensa mytologiaan: ”Oletko lukenut sitä? Vastauksesta riippui yhteiskunnallinen ja älyllinen asemasi.”<sup>11</sup>

Kirjan tekijä, Clermont-Ferrandin yliopiston psykologian luennoitsija ja tuore filosofian laitoksen johtaja Michel Foucault oli tosin jo astunut ajattelun näyttämölle akateemisen läpimurron tehneellä väitöskirjallaan ”Hulluuden historiasta”. Tämän jälkeen hän oli julkaissut kirjan modernin klinisen lääketieteen synnystä sekä osallistunut aktiivisesti 60-luvun pariisilaisälymystön elämään kirjoittaen kirjallisuus- ja taidekritiikkiä sekä lyhyen teoksen surrealistikirjailija Raymond Rousselista. Mutta vasta *Sanat ja Asiat* (SA) nosti Foucault'n suuren yleisen tietoisuuteen ja samalla edellisen sukupolven mestariajattelijaa Jean Paul Sartren haastajaksi. Kahdeksantoista vuotta myöhemmin Foucault'n kuolema huomioitiin ympäri maailmaa, ja Ranskan valtalehdet täytyivät filosofia koskevista artikkeleista. Historioitsija Fernand Braudel puhui ”kansallisesta surusta”<sup>12</sup>, ja vaikka Foucault oli rikkonut välinsä Mitterandin vasemmistohallitukseen sen Puolan solidaarisuusliikettä kohtaan osoittaman pelkuruuden tähden, kulttuuriministeri Alain Savary ylisti tätä yhteiskunnan hellymätöntä toisinajattelijaa ”sukupolvensa suurimpana filosofina”.<sup>13</sup> Nekrologit myös vertasivat Foucault'ta Sartreen. ”Miksi me yhdistämme itsestään selvästi Sartren ja Foucault'n”,<sup>14</sup> kysyi Robert Maggiori *Libérationissa* ja vastasi, ettei näiden ajattelijoiden kuolemissa ollut kyse vain suurten intellektuellien vaan kokonaisten aikakausien loppusta. Foucault'n ja Sartren tapauksissa oli kuitenkin kyse kahden erilaisen ajattelijan aikakausista, joiden välinen varsinainen älyllinen vallanvaihdos osui SA:n vuonna 1966 aiheuttamaan kohuun.<sup>15</sup>

Tuo kohu yllätti myös Foucault'n, sillä vaikka hän kävi esittelemässä kirjaa Pierre Dumayetin TV-ohjelmassa ”Lukemista kaikille”, ei hän ollut tarkoittanut sitä suu- relle yleisölle vaan tieteenfilosofi Georges

Canguilhemin neuvosta suunnannut sen ”teknisesti” erityisesti tutkijoille ja tieteenhistorioitsijoille.<sup>16</sup> Kirjan kohdeyleisön vaadittiin pystyvän seuraamaan niin talouden, kielen kuin biologian historian uudenlaista luentaa ja tuntevan aikansa filosofisia, metodologisia ja kirjallisuutta koskevia keskusteluja ja vieläpä kykenevän näkemään nämä kaikki uudessa valossa. Tämä ylitse-pursuavan runsas ja kuitenkin lähes geometrisesti laskostettu teos onkin kenties upein, mutta samalla hankalin ja kaikkein kiistellyin Foucault’n teoksista. Sen lukemisesta ei ole tehty helppoa. Se viittaa suoraan vain muutamaani alkuperäisteksteihin, mutta käy keskustelua monella rintamalla yhdistäen tieteellisiä, kirjallisia ja filosofisia diskursseja. Se tekee uudenlaista ihmistieteiden historiaa arkeologisella metodillaan vertaillen synkronisesti taloutta, elämää ja kieltä koskevien diskurssien rakenteita ja muutoksia ja esittää tältä pohjalta näiden tavanomaisista kehitystarinoista poikkeavan tulkinnan. Se kaivaa arkistojen pölystä sinne hautautuneita tekstejä vertailakseen niiden diskursiivista jäsenystä muihin diskursseihin ja asettaa vertailujen pohjalta myös tunnetummat klassikot ja lopuksi koko oman aikakautensa filosofisen keskustelun uuteen järjestykseen. Se vaatii lukijaa seuraamaan jo unohdettujen diskurssien vierasta logiikkaa kutsuen tätä näin näkemään myös oman aikansa ajattelun rajat. Se analysoi, täsmentää, vertailee, rinnastaa ja rakentaa topologisia kuvioita, mutta esittää kaiken tietystä ”tekstin hurmassa” ranskan kielen rajoja venyttävällä tulisella barokkityylillä.<sup>17</sup> Ja vaikka sen tyyliä kehuttiin Ranskassa loistavaksi, on sen aina välillä huimiin pyörähdyksiin lähtevä *esprit* saanut monet kankeamman proosan askeliin tottuneet vierastamaan teosta, vaikka Foucault’n kirjoista sen eteneminen on kenties kaikkein analyttisimmin pohjustettu.<sup>18</sup> Tosin jo väitöstilaisuudessaan Foucault’ta oli kritisoitu paikoittaisista vaikutuksen tekemiseen tähtäävistä retorisista paisutteluista, jotka uhkasivat peittää hänen terävät analyysinsä. Samoin keskuste-

lu SA:n varsinaisesta arkeologisesta analyysistä vetäytyi pian kahviloista pienemmän asiantuntijaryhmän akateemisiin seminaareihin, kun taas julkisuuteen jäivät kiertämään kirjan iskulauseet ihmisestä kenties pian katoavana äskettäisenä keksintönä ja toteamus, jonka mukaan: ”Marxilaisuus on 1800-luvun ajattelussa kuin kala vedessä: se ei voisi hengittää missään muualla.”<sup>19</sup>

Foucault oli viime hetkellä poistanut käsi-kirjoituksesta lukuisia Sartrea kritisoivia kohtia, mutta edelliset iskulauseet riittivät sen tulkitsemiseen suoraksi sotahuudoksi Sartrelle. Myöhäiskautensa päätteoksessa ”Dialektisen järjen kritiikki” Sartre oli pyrkinyt rakentamaan ihmisen käytäntöjä koskevaa dialektista järkeä yhdistämällä aikaisemmin humanismina puolustamaansa eksistentiaalisia dialektiseen marxismiin ja kirjoittanut pitävänsä ”marxismia aikamme ylittämättömänä (*l’indépassable*) filosofiana”.<sup>20</sup> Foucault’lle Sartren teos oli ”suurenmoinen ja liikuttava 1800-luvun ihmisen yritys ajatella 1900-luvulla”.<sup>21</sup> Se nukkui sikeästi antropologisessa unessa, josta uusi aikakausi oli vihdoinkin lopullisesti heräämässä. SA:n kuuluisa loppulause, jonka mukaan vallitsevien tiedon jäsenysten suistuminen sijoiltaan saisi ihmisen pyyhkiytymään pois kuin hiekkaan piirretyt kasvat meren rantaviivalta muodostuikin koko teoksen tunnetuimmaksi kielikuvaksi. Foucault oli kirjoittanut sen alun perin tammikuussa 1965 postikortille palatessaan joulunvietosta Tunisiasta ja katsellessaan Djerban saarelta nousevan koneensa ikkunasta kuinka ”maaperä suistuu meren rantaviivaan”.<sup>22</sup> Kielikuva hermostutti sekä katoliset että marxilaiset humanistit ja suisti Sartren lähipiirin täysin raiteiltaan. De Beauvoir pilkkasi ihmisen häviämisestä puhuvia intellektuelleja samana vuonna ilmestyneessä romaanissaan *Kauniit kuvat*, ja hänen ototyttärensä Sylvie le Bon syytti Foucault’ta epätoivoisesta positivismista sartrelaisten *Les Temps Modernes* -lehdessä.<sup>23</sup> Sartre itse näki kirjassa ”uuden ideologian, viimeisen suojamuurin, jonka porvaristo voi asettaa Marxia vastaan”.<sup>24</sup> Canguilhem kysyikin sarkastisesti, ollaanko nyt ”muodostamassa liikettä

puolustamaan ihmisoikeutta olla samaan aikaan filosofian subjekti ja objekti, tunnuslauseenaan: *Kaikkien puolueiden humanistit, liittykää yhteen!*<sup>25</sup>

Mutta jos Jumalan kuolema oli ollut sak-salalaisen filosofian teema, oli kielikuva ihmisen häviämisestä esiintynyt ranskalaisessa ajattelussa jo useissa otteissa eri merkityksissä. Alexandre Kojève oli puhunut ihmisen katoamisesta kuuluisilla Hegel-luennoillaan yhdistäen historian lopun olemisen negaation kautta määrityvän ihmisen loppuun.<sup>26</sup> Foucault'n opiskeluaikojen "tuutori" Louis Althusser oli vuorostaan kritisoinut Kojèven antropologista Marx-luentaa haluten poistaa ideologisen ihmisen käsitteen tuotantosuhteita ja sosiaalisia muodostelmia analyysoivasta tieteellisestä marxismista.<sup>27</sup> Itse 60-luvun gaullistinen kulttuuriministeri, Foucault'n nuorena ihailema kirjailija André Malraux, oli heti toisen maailmansodan jälkeen ottanut esiin kysymyksen Jumalan kuoleman jälkeisestä ihmisen kuolemasta, sillä sodan suurin uhri oli hänen mukaansa ollut itse länsimainen käsitys ihmisestä.<sup>28</sup> Mutta vaikka klassisen humanismin ihmiskäsitys oli kokenut sodassa vararikon, niin länsimaiselle ihmiselle jäi vielä jäljelle hänen tahtova ja kysyvä tietoisuutensa ja siten traaginen humanismi ilman annettua ihmisen mallia tai mielikuvaa.<sup>29</sup>

Itse asiassa heti sodan jälkimainingeissa katoliset humanistit ja marxilaiset olivat syyttäneet uuden eksistentiaalistisen sukupolven edustajaksi nousutta Sartrea itseään saman traagisen epätoivon edustamisesta, josta tämä nyt syytti Foucault'ta.<sup>30</sup> Tuolloin muotifilosofiaksi nousseen eksistentiaalismin väitettiin jättävän Jumalan kuoleman jälkeiselle ihmiselle ainoastaan spekulatiivisen pitkänperjantain individualistisen epätoivon, jonka pohjalta oli vaikea rakentaa yhdessä uutta sodanjälkeistä maailmaa. Puolustuspuheessaan Sartre määritteli eksistentiaalisminsa katolisesta humanismista poikkeavaksi optimistiseksi ateistiseksi humanismiksi, jossa Jumala-hypoteesista luopuminen merkitsi olemuksellisen ihmislunnon (*nature humaine*) käsitteen hylkäämistä, mutta samal-

la tarkoitti, että "ihminen (*l'homme*) ennen kaikkea on olemassa".<sup>31</sup> Eksistentiaalistisen humanismin ihminen oli hylätty pelkkään inhimilliseen subjektiviteettiin vailla muuta perustaa kuin oma tietoinen ja jatkuva itsensä ylittämisen (*dépassement*) avoin käytäntö.

1950-luvulta lähtien Ranskan yliopisto-maailman ja koulutusjärjestelmän uudet avoimemmat käytännöt olivat kuitenkin nostaneet ihmistieteiden asemaa ja samalla saaneet ne haastamaan sekä yliopistofilosofian perinteisen humanismin että myös akateemisen maailman ulkopuolella vaikuttaneen Sartren eksistentiaalismin. Ihmistieteiden haaste kiteytyi Sartren vanhassa ystävässsä Lévi-Straussissa, joka oli paennut filosofiaa antropologiaan tutkiakseen näennäisen epäjärjestyksen järjestystä<sup>32</sup> ja löytänyt etnologiselle antropologialle uuden tieteellisyiden mallin kielitieteilijöiden fonologian pyrkimyksestä tutkia tietoisien rakenteiden sijaan kielen tiedostamatonta infrastruktuuria.<sup>33</sup> Primitiivi ei toiminut itseään jatkuvasti ylittävän tietoisuuden varassa vaan seurasi parinmuodostuksessaan tiedostamattomien symbolisten sukulaisuusrakenteiden järjestelmää.<sup>34</sup> Myös ihmistieteiden ja filosofian taisto käytiin lähes symbolisena parinvaihtona. Sartren kanssa välinsä rikkonut, Collège de Francen filosofian oppituolia hallussaan pitänyt ja kielitieteiden uusia teorioita opiskelijoilleen opettanut Maurice Merleau-Ponty auttoi vuorostaan Lévi-Straussia saamaan samasta instituutiosta sosiaaliantropologian oppituolin. Merleau-Pontyille ajatus rakenteesta ihmiselle samanaikaisesti ulkoisena ja sisäisenä symbolisena toimintona lupasi filosofialle mahdollisuutta ylittää vanha subjekti–objekti-vastakohtapari, mutta perustaltaan fenomenologisena filosofina myös hän näki varsinaisen antropologian tehtäväksi yhdistää uusi rakenteiden analyysi inhimillisen merkityksen elettyyn kokemukseen.<sup>35</sup> Sartren vastaus rakenteiden haasteelle taas oli pyrkiä yhdistämään vanha eksistentiaalinensä ylittämisen teema marxilaiseen yhteiskunnallisten rakenteiden ehdollistaman käytännön analyysiin. "Dialektisen järjen kritiikki" hyväksyi uusien ihmistieteiden

analyttisen järjen tutkimuskohteet ihmisikäytäntöjen tiedostamattomina kiveytyminä (*practico-inerte*), mutta vaati, että historiallisen subjektin tietoisia käytäntöjä ohjaavan dialektis-edistykseisen filosofian tulisi koota niiden analyttiset ja regressiiviset lähestymistavat yhteen uutena strukturaalisena ja historiallisena antropologiana.<sup>36</sup> Lévi-Straussille Sartren kädenojennus rakenteille oli kuitenkin vain yritys alistaa ”villejä” tutkiva analyttinen järki länsimaisen historian-tietoisuuden progressiiviselle dialektiikalle sen regressiivisenä osana. Merleau-Pontyille omistetun ”Villi ajattelu” -teoksensa ”Historia ja dialektiikka” -loppuessa etnologi lyttäsi täysin kasaan Sartren dialektisen synteisy yrityksen ja väitti ettei ihmistieteiden erityisyyttä voi perustaa historiallisen ihmisen tietoisille käytännöille, sillä ”ihmistieteiden lopullinen päämäärä ei ole konstituoida vaan haihduttaa (*dissoudre*) ihminen”.<sup>37</sup> Etnologin näkökulmasta Sartren historiallinen tietoisuus asettui historiallisten yhteiskuntien omana ylihistoriallisena perustana ja sillä oli siten rakenteellisesti sama rooli kuin myytillä primitiivisessä ajattelussa.<sup>38</sup> Modernina myyttinä se tosin näyttäytyi ensiarvoisena etnografisena dokumenttina, jonka ”tutkiminen on välttämätöntä ymmärtääksemme aikamme mytologiaa”.<sup>39</sup>

Lévi-Strauss halusi edustaa uutta positivismia ilman August Comten edistyksen historianfilosofiaa ja pyrki erottumaan länsimaisen antropologian vanhasta kolonialistisesta katseesta asettamalla ”villit” ja ”sivistyneet” mytologiat samalle tasolle. Roland Barthes taas oli *Mythologies*-teoksessaan pyrkinyt analysoimaan aikamme mytologioita eräänlaisena oman kulttuurimme semiologisena etnologiana.<sup>40</sup> Vaikka Foucault’n arkeologia filosofis-historiallisena tutkimuksena erosi sekä strukturalistisesta antropologista että semiotiikasta, myös se pyrki toimimaan ”eräänlaisena etnologiana kulttuurista, johon itse kuulumme”.<sup>41</sup> Sen kohteena eivät olleet kuitenkaan arkipäivän mytologiat vaan ihmistä koskeva filosofinen ja tieteellinen ajattelu itsessään. Sartren vaatiessa etnologian filosofista itsekritiikkiä

Foucault hahmotteli aikansa ajattelun etnologista itsekritiikkiä, jossa filosofis-historiallinen tutkimus olisi ensisijaista vain siinä määrin kuin sillä ”olisi kulttuurimme ja rationaalisuutemme sisäisen etnologian rooli ja se voisi vastaavasti ruumiillistaa jokaisen etnologian mahdollisuuden”.<sup>42</sup>

SA:n alkuperäinen alaotsikko olikin ”strukturalismin arkeologia”, ja se pyrki analysoimaan ”struktuurin käsitteen avulla strukturalismin itsensä syntymää”.<sup>43</sup> Kyse oli siis sen oman ajattelun ehtona toimivan ajattelun historiallisen muodostumisen tutkimisesta, sillä juuri strukturalististen ihmistieteiden ilmaantuminen teki arkeologialle mahdolliseksi soveltaa sitä itseensä ja samalla paikantaa ihmistieteiden suurin myytti. Tämä ei ollut jo Sartren hylkäämä Jumalan takaama ihmisluonto (*nature humaine*) vaan juuri tuo Jumalan hylänneen ja itsensä tiedon kohteena ja lähteenä konstituoivan ihmisen (*l’homme*) käsite, jonka etnografisia dokumentteja Sartren teokset olivat. Foucault’n arkeologia opetti, että vaikka klassisella kaudella<sup>44</sup> tunnettiin hyvin ihmisluonnon käsite, ei silloin tunnettu tuota ”outoa tiedon hahmoa”, joka modernissa ihmisen käsitteessä asettui tiedon transsendentaalis-empiirisenä kahdentumana eli samanaikaisesti sekä positiivisen empiirisen tiedon kohteena että kaikkea tietoa konstituoivan tietämyksen subjektina. Tämä erityinen ajallisesti ja maantieteellisesti rajoitetulle ajattelulle (eurooppalaiselle modernille) ominainen ihmisen käsite oli se hahmo, jonka kanssa Foucault oli itse käynyt pitkään Jaakobin painia ja jonka hän uumoili nyt olevan katoamassa. Ihmiset sinänsä olivat eläneet vuosituhansia maailmassa ilman tuota käsitettä, ja uudenaikaisessa tiedonjärjestyksen maailmassa he saattaisivat taas elää aivan hyvin ilman sitä. ”Ihmisen lopusta ei kannata ryhtyä erityisen tunteelliseksi, se on vain yksi tapaus, yksi näkyvä muoto paljon yleisemmästä poismenosta.”<sup>45</sup>

Foucault’n mukaan nykyajattelun kokemus vastasikin eräällä tavoin Nietzschen epävakaa viimeisen ihmisen käsitteellistä hahmoa. Hahmo on yhtä aikaa Jumalaa aikaisempi ja myöhempi, koska se on yhtäältä



tappanut Jumalan ja saattaa kuitenkin puhua, ajatella ja olla olemassa vain Jumalan kuolemassa. Nietzsche ei julistanut niinkään Jumalan kuolemaa kuin tämän paradoksaalisen murhaajan (ihmisen) loppua. Jean Hypopoliten kutsuessa SA:ta traagiseksi kirjaksi Foucault vastasi, että se vain nähdään sellaisena. Ihmisen kuolema ei ole olemassaolon tragedian alku vaan ihmistiedon komedian naurava loppu, joka julistaa ”ihmisen kasvojen räjähtämistä, naurun ja naamioiden paluuta”.<sup>46</sup> Tästä ”etnologisten” naamioiden paluusta todistaa klassisen diskurssin häviämisen jälkeen hajonneen kielen kokemuksen tuleminen jälleen itsenäisen tutkimuksen kohteeksi niin kirjallisuudessa kuin formaaleissa tieteissäkin. Foucault’n Nietzsche ei ole eksistentiaalisen yli-ihmisen julistaja vaan filosofi, joka löysi jo varhain kielen oman ulottuvuuden ja huomasi ettei kielen ja ihmisen oleminen sovi yhteen. ”Ihmisen murhaavat merkit, jotka ovat syntyneet hänessä.”<sup>47</sup> Tämä kielen itsensä kysymys on tuo yhä vahvemmin merkkien rannattoman meren takaa nouseva uuden aamunkoiton sarastus, joka löytäessään uuden yhtenäisyyden keskipäivän auringon kirkkaudessa poistaisi lopulta kuolleen Jumalan varjon, ihmisen käsitteen. Samalla ihmisen kasvot pyyhkiytyisivät pois tuolta hiekkaperustalta, johon ne saatettiin piirtää kielen kahden vuoroveden välissä: siis kun yhtäältä klassisen kauden tiedon kokemuksen synteessä toiminut Diskurssi (eräänlainen deistinen representaation järjestys) oli vetäytynyt ja kun toisaalta tuolloin hajaantuneen tiedon sumeat vedet eivät olleet vielä löytäneet uutta yhteen kokoavaa kirkasta merivirtaa ja rannalle jääneestä ihmisestä itsestään etsittiin kaiken tiedon kokemuksen synteisien perustaa.

Merkkien ulapalta noussut strukturalistinen hyökyaalto iskikin Pariisiin. Se väitti syntyneensä uuden tieteellisen hengen puhurista, mutta kyse oli tiedonalojen mannerlaattojen jo pitkään toisiinsa törmänneistä liikkeistä. François Dossen mukaan varsinaiset suuret vesimassat liikkeelle saanut ”maanjärjestyksen” tapahtui juuri vuonna 1966.<sup>48</sup>

Tuossa vanhan humanismin ruumiita huuhdelleessa ihmistieteiden tulvassa SA itse oli kuin kala vedessä tai pikemminkin pyrki liitämään aallon harjalla kohti uudenlaista ajattelua vanavedessään vaikuttava määrä muita ihmisen käsitteestä eroon pyrkineitä ihmistieteiden moderneja klassikoita.<sup>49</sup> Ihmisen kasvot kuitenkin kestivät tuon aallon vain hiukan haalistuen, ja Foucault joutui myöhemmin toteamaan niiden olleen odotettua piintyneemmät ajattelumme perustaan.

”Ihmisen kuoleman” julistus merkitsi kuitenkin uudenlaisen intellektuellin aamunkoittoa ja neljännesvuosisadan Ranskan älyllistä ilmastoa hallinneen Sartren vähittäistä mailleenmenoa.<sup>50</sup> Sartrelle ”Jumalan kuolema” oli eksistentiaalisesti ”sitoutuneen” intellektuellin syntymä. Intellektuellin piti olla ”kaiken aikakauden tiedon (*savoir*) eheyttäjä ja tietämyksen (*connaissances*) yhdistäjä”,<sup>51</sup> joka tarjosi kasvot nousevan luokan maailmatietoisuudelle. ”Ihmisen kuolemasta” syntynyt intellektuelli oli vaatimattomampi hahmo, jonka ei missään nimessä tullut toimia Jumalan korvaavana universaalina moraalina ja ”kaikkien omatuntona”.<sup>52</sup> Hän ei kirjoittanut tarjotakseen ihmisyydelle sen tulevia totuuden kasvoja vaan kyseenalaistaakseen omat kasvonsa yhdessä ihmiskunnalle tiedon, vallan ja etiikan historiassa annettujen kasvojen kanssa. Mutta SA:n herättämä kohnosti Foucault’n omat kasvot esille kaikkialla ja leimasi hänet strukturalistisen merkkien vallankumouksen merkityksi mieheksi. Tämä sai Foucault’n myöhemmin vähätteleämään omienkin sanojensa mukaan ”vaikeimman” kirjansa merkitystä teoksena, jota ”on paljon luettu, mutta vähän ymmärretty”.<sup>53</sup> Tosin ihmisen kuoleman kohun lakattua siitä tuli pienempien piirien teos, jonka vaikutus näkyy lähinnä erityisissä tieteenhistoriallisissa lähestymistavoissa ja keskusteluissa.<sup>54</sup> Maailmalla Foucault taas tunnetaan paremmin helpommin lähestyttävistä hulluuden, sairauden, rikollisuuden ja seksuaalisuuden historiaa koskevista teoksistaan, joita hän itsekin väitti myöhemmin henkilökohtaisimmiksi kirjoikseen olemassaolon rajakokemuksia koskevan intohimonsa vuoksi. Hän

kuvasi niitä intensiivisiksi, tiedon subjektia matkalla muuttaneiksi kokemus- ja tutkimusmatkakirjoiksi ja määritteli SA:n yhdessä sen metodologisista pohdinnoista ja niitä vastaan suunnatuista vastaväitteistä syntyneen *Tiedon arkeologian* kanssa noilla tutkimusmatkoilla kohdattujen ongelmien synnyttämiksi metodikirjoiksi.<sup>55</sup> SA oli syntynyt pyrkimyksestä tutkia hänen hulluuden ja sairauden kokemuksen tutkimuksessa kohtaamiensa empiiristen tiedonalojen diskurssien järjestymistä puhtaasti näiden keskinäisten vertailujen ja sisäisten tiedon suhteiden kautta, ja tässä mielessä se oli hänelle vähiten ominainen kirja, eräänlainen ”formaali harjoitus”.<sup>56</sup> Aikaisemmin Foucault oli kuitenkin erottanut juuri oman sukupolvensa järjestelmän ja ”käsitteen intohimon”<sup>57</sup> Sartren sukupolven intohimosta elämään, politiikkaan ja olemassaoloon. Samoin hän oli kuvannut SA:ta kokemukselliseksi ”siirtymäkirjaksi”,<sup>58</sup> joka salli hänen kulkea aikaisemman ajattelunsa tuolle puolen. Hulluuden tai Seksuaalisuuden historiat saattoivatkin muuttaa ensin Foucault’n ja sitten tämän lukijoiden käsitystä mielenterveyden tai sukupuolisuuden kokemuksesta, mutta SA, kenties Foucault’n filosofisin teos, oli keskeinen kokemuskirja Foucault’n ajattelun liikkeessä. Se kertasi kaikki tämän kohtaamat filosofiset ongelmat ja erityisesti häntä alusta asti vaivanneen ihmistä koskevan tiedon ongelman ja kuljettaen ne aikakauden strukturalistisen kokemuksen läpi suuntasi hänen ajattelunsa kohti uudenlaista ajattelujärjestelmien historiaa. Se ei haasta meitä kohtaamaan olemassaolon rajakokemuksia, itse asiassa se melkeinpä näyttää nauravan niille vain modernin ihmisen totuuden ongelmina, vaan kuljettaen ajattelumme ”järjestyksen” erilaisten tiedon kokemusten läpi se haastaa edelleen ajattelumme kulkemaan uusiin suuntiin. Se on puhdas metodikirja vain siinä merkityksessä, jossa metodilla tarkoitetaan itse ajattelun kokemuksen matkaa eikä kokemuksen järjestävää valmista tietämyksen kehikkoa.

Kirjaa ylistettiinkin ”radikaalisti uuden katseen”<sup>59</sup> ja ”uuden ajattelun kuvan, uuden ajattelun käsitteen”<sup>60</sup> tuottaneena ainutlaa-

tuisena ajattelun kokemuksena. Sartre taas väitti sen olevan pelkkä eklektinen synteesi aikakauden ajattelun liikkeistä. Foucault myönsikin ettei kirjan perustava alkuperä levännyt sen tekijän tietoisuuden syvyyksissä vaan yksinomaan aikakautensa tiedon kentän avaamisesta teoreettisissa malleissa ja mahdollisuuksissa, oman aikansa teoreettisen tilan anonyymissä puheessa.<sup>61</sup> Tämä ei tarkoita etteikö jokainen teos olisi aina erityinen ilmaus tuosta puheesta, ja SA:n kohdalla Sartren negatiivisena näkemä eklektismi oli näennäisessä suuripiirteisyydessään pikkutarkan taitavasti jäsennellyt ja pitkään työskytetty uuteen ajatteluun avautuva aikakauden ajattelun avoin analyttinen synteesi. Juuri tämä teki kirjasta ainutkertaisen avauksen tehneen tapahtuman ja samalla oman ajattelunsa ehdot läpikäyneen ja muuntaneen klassikon. Mutta silti SA:n luoma ajattelun tapahtuma on kuvattavissa ainoastaan suhteessa sen synnyttäneeseen diskursiiviseen kenttään, sillä kuten Foucault itse totesi: ”Kirjan rajat eivät ole koskaan selvästi ja ankarasti kaiverrettuja. Yksikään kirja ei ole olemassa itsessään vaan aina tukeutuen ja riippuen suhteestaan toisiin, kyse on solmusta verkostossa.”<sup>62</sup>

## II JÄRJESTYKSEN AJATTELUN KOKEMUKSESTA AJATTELUN JÄRJESTELMIEN HISTORIAAN

*”En ajattele koskaan samaa asiaa koska kirjani ovat minulle kokemuksia [...] Kokemus on jotakin, jossa itse muututaan.”*  
(Michel Foucault)

Vuotta 1966 on sittemmin kutsuttu Ranskassa niin strukturalismin vuosikerta- kuin huippuvuodeksikin,<sup>63</sup> joka tapauksessa kyse oli vedenjakajasta koko ranskalaisessa ajattelussa, jonka strukturalismi myllersi kauttaaltaan.<sup>64</sup> Tuon strukturalistisen kuohunnan keskeinen tapahtuma oli SA:n ilmestyminen. Kirja edusti Foucault’n ajattelussa strukturalistisen ajattelun kohtaamisen lakipistettä ja samalla välienselvittelyä sekä hänen varhaisajatteluunsa vaikuttaneen

fenomenologian että tämän haastajaksi nousseen ihmistieteiden uutena ankarana tieteellisenä metodina esiintyneen strukturalismin kanssa.

Rakenteiden ja järjestelmien tutkiminen ei sinänsä ole mitään uutta ja etenkin ranskalaisessa rationalismissa tieteiden mallina ja kuninkaana pidetyn matematiikan voidaan nähdä olleen Leibnizista alkaen suhteita elementtien sijaan korostavaa, siis eräällä tapaa strukturalistista. Mutta vaikka strukturalistisessa innostuksessa matematiikasta haettiinkin tukea symbolisen järjestyksen formaaliin analyysiin ja Foucault'n kanssa läheisissä tekemisissä ollut Michel Serres kehitti matematiikasta mallia hakenutta logoanalyysia,<sup>65</sup> varsinaisen strukturalismiksi nimetyin tieteellisen metodin manifesti on peräisin kielitieteistä. Prahan kielitieteellisen piirin ohjelmassa Roman Jakobson esitti strukturalismin tutkivan ilmiöitä ”ei niiden mekaanisen kasaantumisen mukaan vaan rakenteellisina kokonaisuuksina, perustavana tehtävänään paljastaa tämän järjestelmän sisäiset, pysyvät tai kehittyvät lait”.<sup>66</sup> Ystävystyminen Yhdysvalloissa Jakobsonin kanssa merkitsikin aikaisemmin ”geologiasta” vaikutteita etsineelle Lévi-Straussille uutta tieteellistä ”ilmestystä”, jossa fonologia näyttäytyi samanlaisena uudistajana yhteiskuntatieteissä kuin ydinfysiikka oli ollut luonnontieteissä.<sup>67</sup> Strukturalismi näytti lupaavan ihmistieteille omaa ankaraa tieteellisyyttä ja mahdollisuutta ylittää vanha jako ymmärtävien ja kuvaillevien ihmistieteiden ja toisaalta selittävien ja lainomaisuuksia etsivien luonnontieteiden välillä. Siinä missä ihmistieteet olivat kampaillleet filosofian ja luonnontieteiden välissä, joko edelliselle alisteisina tai jälkimmäisiä matkien, ne näyttivät nyt löytävän luonnontieteiden luonnon ja filosofian tietoisuuden välistä kumpaankaan palautumattoman omalakisen järjestyksen omaavan alueensa. Vanhoja jakoja keskeisemmäksi tuli strukturalistien modernin kielitieteen isäksi nostamalla Ferdinand Saussurelta omaksuttu jako toisilleen vastakkaisten synkronisen ja diakronisen näkökulman välillä.<sup>68</sup> Siinä missä hengentieteinä esittäytyneet ihmistieteet

olivat löytäneet juuri diakronisen kehityksen painottamisesta oman luonnontieteistä eroavan identiteettinsä, strukturalistiset ihmistieteet kiinnittivät huomionsa historian kulun horisontaalisesti leikkaaviin synkronisiin rakenteisiin. 1960-luvulla Ranskassa strukturalistisesta menetelmästä kasvoi kuitenkin kokonainen yleisfilosofinen suuntaus, uusi älyllinen virtaus, joka edusti uutta suhdetta tietoon, ajatteluun ja lopulta jopa itse elämään. ”Strukturalismi ei ole uusi metodi; se on modernin tiedon havahtunut ja rauhaton omatunto.”<sup>69</sup>

Tuo uusi tietoisuus ilmeni Foucault'n sanoin huolena järjestyksen ankaruudesta ja esiintyi uutena eetoksena, jossa ”järjestelmä (*système*) on keskeinen kunniallisuuden (*d'honnêteté*) muoto”.<sup>70</sup> Samalla se haastoi eksistentialistisen omatunnon, joka oli halunnut muistuttaa tietoisuuden vapauden objektivaation olevan aina itsetoksellista huonoa uskoa.<sup>71</sup> ”Täsmällisyyden ja sääntillisyyden”<sup>72</sup> askeettisessa muodissa, jonka piirissä katsottiin pystyttävän tekemään jopa muodin tutkimuksesta tieteellistä,<sup>73</sup> vanhoja auktoriteetteja ja hierarkioita taas kerran kritisoiva ja uuden ylikansallisen populaarikulttuurin leviämiseen kiinnittynyt nuorisokin julistautui ahdistuneiden eksistentialistien sijasta merkeistä innostuneiksi strukturalisteiksi. Tosin myös eksistentialismi kulttuurisena liikkeenä ja yleisenä elämänasenteena oli kehittynyt tieteen metodologisesta uudistusliikkeestä, alun perin myös ankarana filosofisena tieteenä esiintyneestä Husserlin fenomenologiasta.<sup>74</sup> Lisäksi strukturalismin tapaan myös fenomenologia oli tarjonnut aikanaan uutta raikasta suhdetta ajatteluun tunnuksenaan paluu asioihin itseensä. Husserlille tuo paluu oli lähtenyt liikkeelle tietoisuuden intentionaalisuuden rakenteiden tutkimuksesta, ja tältä kannalta fenomenologian ”isän” kirjoitukset olivat vaikuttaneet keskeisesti myös strukturalismin aloittajana pidettyyn Roman Jakobsoniin.<sup>75</sup> 60-luvulla Ranskassa tietoisuudelle ulkoisen tai tiedostamattoman järjestyksen analyysiin tähtäävä strukturalismi asettui kuitenkin lähes suoraksi sotahuudoksi tietoisuuden fenomeno-



logiaa vastaan. Tätä myös SA:n poleemiset kohdat heijastivat. Siinä missä tietoisuuden fenomenologia pyrki sulkeistamaan maailman järjestyksen tutkiakseen asioiden merkityksen ilmenemistä kokemuksen maailmasta konstituovalle tietoisuudelle, strukturalismi pyrki sulkeistamaan tietoisien subjektin kokemusta tutkiakseen merkityksen muodostumista merkien maailman tiedostamattomassa järjestyksessä. Järjestelmän (*systeme*) ja rakenteen (*structure*) etsiminen korvasi eletyn kokemuksen täyteen kaipuun.

SA:n ilmestyessä Foucault esittikin strukturalismin eräänlaisena isänmurhan mahdollistaneena sukupolvensa irtiottokokemuksena Satren, Merleau-Pontyn ja yleensä *Temps modernes* -lehden sukupolvesta, joka oli nuoruudessa ollut heidän ”ajattelunsa laki ja olemassaolon malli”.<sup>76</sup> Heidän sukupolvensa oli kasvatettu fenomenologisessa koulussa, kunnes 1950-luvun puolivälissä pienestä ja levottomasta merkityksen formaalin mahdollisuusehtojen kysymyksestä kasvoi kokonaan uudenlaisen ajattelun kokemus.<sup>77</sup> Mitä jos fenomenologian lupaama ajattelu maaperä, tietoisuuden intentioissa muodostuva asioiden merkitys, olikin vain ulkoisten merkkijärjestelmien meren ”pinnan vaikutus, kimaltelua ja vaahtoa”.<sup>78</sup> Silloin merkityksen asettava tietoisuuden toimintaa perustavampaa oli merkkien aava meri, äärimmillään merkisijöiden loputon ketjuuntuminen, jonka virtausten rakenteet ja järjestykset tuottivat merkitysten vaahtopäät. Fenomenologia oli halunnut palauttaa abstraktin ajattelun eletyn kokemuksen konkreettiselle maaperälle, strukturalismi nosti ajattelun ankkurit purjehtiakseen merkkien merelle.

Tuo ulappa edusti ajattelun kansalliset maaperät kyseenalaistavaa uutta universalismia, mutta vaikka strukturalismin *nouvelle cuisine* yhdisteli raaka-aineita niin venäläisestä formalismista, saksalaisesta idealismista kuin amerikkalaisesta pragmatismistakin, siitä muodostui erityisesti uuden ranskalaisen ajattelun tunnusmerkki. Ranskalaisen uuden elokuvan ja uuden romaanin tapaan se suuntasi pikkuporvarillisena näh-

tyä perinnettä vastaan lainaamalla muualta modernistiset vaikutteensa, mutta antaen näille kuitenkin perin ranskalaisen tyylin.<sup>79</sup> Vuoteen 1966 sijoittuu myös ”ranskalaisen Yhdysvaltojen valloitukseksi” kutsuttu *Kritiikin kielet ja ihmistieteet* -seminaari, jossa Lévi-Straussin Yhdysvalloista tuoma strukturalismi palautui uudelle mantereelle saksalaisen filosofian ranskalaisen luennan läpikäyneenä ja erityisesti kirjallisuuden laitokset valloittaneena uutena ajatteluna.<sup>80</sup> Seminaarissa Jacques Derrida esitti rakenteiden rakenteellisuuden ratkaisematonta ja läsnäoloa pakenevaa ”leikkiä” korostavan strukturalismin kritiikkensä juuri aikakauden strukturalistisen ajattelun tapahtumana, sen täydentävänä korvaajana, samanaikaisena kaksinkertaistamisena ja katkokseksi.<sup>81</sup> Tämä taas katsotaan Yhdysvalloissa jälkistrukturalismiksi nimitetyn ja sieltä takaisin Eurooppaan palautetun rakenteita purkavan ajattelun syntyhetkeksi.<sup>82</sup>

Mutta jo 60-luvun strukturalistiselle filosofialle oli tyypillistä sitemmin jälkistrukturalismille tai ”uusstrukturalismille”<sup>83</sup> ominaiseksi nähty ”puuttuvan keskuksen” ja rakenteiden heterogeenisuuden teema. Niinpä vaikka strukturalismin vaikuttavuuden on nähty kytkettyneen juuri sen pelkästä erityistieteiden metodista poikkeavaan filosofiseen rooliin,<sup>84</sup> ei tuo filosofia kehittynyt filosofian laitoksilla vaan pyrki seuraamaan Georges Canguilhemin periaatetta: ”Filosofia on ajattelua, jolle kaikki ulkoinen aines on hyvää ja ainoastaan ulkoinen aines on hyvää.”<sup>85</sup> Tai paremminkin varsinaista strukturalistista filosofiaa ei ollut olemassa, vaan kyse oli ennemminkin strukturalistisen kokemuksen läpikäyneestä ajattelusta.<sup>86</sup> Foucault totesikin, ettei ollut olemassa strukturalismin käsikirjaa sen enempää kuin yleistä strukturalismin teoriaa. Oli ainoastaan eri tiedonaloilla perustavia muodonmuutoksia aikaansaanut uusi tapa analysoida asioita<sup>87</sup> tai Barthesin sanoin ”struktuurallinen toiminta”,<sup>88</sup> joka pyrki eri aloilla rakentamaan kulttuuriobjektit uudelleen paljastaakseen niiden toimintasäännöt. Strukturalismi ei edes pyrkinyt perustamaan uutta metafilosofiaa, vaan

lävisti horisontaalisti tutkimuksen eri alat ja muodostui itsessään vailla yhtä keskustaa olevaksi avoimeksi järjestelmäksi. Yhteistä johtaviksi strukturalisteiksi nimetyille ajattelijoille olikin yhtäältä strukturalismin kritiikki ja toisaalta jatkuva eron tekeminen toisiinsa. Tässä mielessä kyse oli perheyhtäläisyyksistä ilman tunnistettua isää, äpärääjattelusta, jossa yhteisenä äidin kohtuna toimi perustavan Subjektin korvannut kysymys tiedon ja merkityksen materiaalisesta järjestelmästä.<sup>89</sup>

Asettaessaan myöhemmin Ranskan strukturalistisen ajanjakson osaksi laajempaa 1900-luvun tieteelle, taiteelle ja politiikalle keskeiseksi näkemäänsä formalistista virtausta Foucault katsoikin strukturalismin yhteisen ongelman olleen ”subjektin uudelleen laadinnan ongelma.”<sup>90</sup> Foucault’n mukaan strukturalistisen kohun synnyttäneiden synkronian ja diakronian, rakenteen ja historian keskinäisuuksia koskevien näennäiskiistojen ytimessä oli itse asiassa kysymys subjektista. Strukturalistit eivät suinkaan kieltäneet historiallista muutosta, eikä edes Sartre vähätellyt rakenteiden merkitystä muutoksen analyysissä. Strukturalismissa tunteita ei kiehuttanut niinkään synkronian painotus vaan sen kautta tapahtunut tietoisuuden subjektin perustavan aseman hylkääminen.<sup>91</sup> Närästystä ei aiheuttanut historiantietoisuuden puute vaan tietoisuuden ohjaaman historian puute, ajatus historiallisesta muutoksesta, jonka lähteenä ei ollut tietoinen subjekti vaan ”anonyymi järjestelmä ilman subjektia”.<sup>92</sup> SA itse esitti hyvin radikaalin näkemysmuutoksesta, mutta ei pyrkinyt johtamaan tietoa (*savoir*) tietoisien tietämyksen (*connaissance*) varmistavasta subjektista vaan päinvastoin analysoi tiedon (*savoir*) järjestyksissä muodostuvia tiloja, joissa tietämyksen (*connaissance*) subjektit saattoivat ilmaantua.

Onkin ymmärrettävää, että Foucault nimettiin SA:n ilmestyttyä juuri filosofisen strukturalismin edustajaksi. Mutta vaikka Foucault alkoi välittömästi vastustaa häneen Ranskassa liitettyä strukturalistin leimaa ja kielsi koskaan olleensa strukturalisti<sup>93</sup> tai käyttäneensä mitään strukturalistisia

menetelmiä,<sup>94</sup> hän vierasti vielä enemmän anglosaksista jälkistrukturalismin tai postmodernin ”keinotekoista etikettä”.<sup>95</sup> Hän luuli ymmärtävänsä, mitä Baudelaire tarkoitti modernilla kokemuksella, mutta ei ymmärtänyt, mikä yhteinen kokemus tai ongelma yhdisti jälkistrukturalisteiksi tai postmoderneiksi nimettyjä ajattelijoita.<sup>96</sup> Strukturalisteiksi ilman omaa tahtoaan leimattuja ajattelijoita taas yhdisti kielen uuden kokemuksen synnyttämä subjektin ongelman uusi asettelu. Kyse oli tietämyksen perustavan tietoisuuden subjektin korvaamisesta tiedon kentissä perustetulla subjektiviteetilla. Strukturalismin vaikutus ei suinkaan merkinnyt subjektin ongelman hylkäämistä vaan päinvastoin tekemällä puhuvasta subjektista ongelman, se tuotti jatkuvasti puhetta juuri siitä.<sup>97</sup>

Foucault olikin aluksi valmis yhdistämään oman ajattelunsa osaksi erityistieteiden strukturalistisista metodeista erottuvaa yleistä strukturalistisesti vaikuttanutta filosofista toimintaa. Tällainen strukturalistinen filosofia pyrki diagnosoimaan ajankohtaisen olemassaolomme ehtoja analysoimalla kulttuurimme teorioiden ja käytäntöjen yhdistelmien järjestystä. Mutta kun Foucault’a kutsuttiin strukturalismin ylipapiksi, hän totesi olevansa korkeintaan lauluun osallistunut kuoripoika. Itse messu, jonka ”edessä uskavaiset olivat polvistuneet ja uskottomat ryhtyneet kirkkumaan”<sup>98</sup> oli alkanut jo aikoja sitten. Todellisen mysteerin saavuttaminen ja ehtoollisen jako ei kuulunut kuoripojan tehtäviin. Tämä ainoastaan havainnoi totuuden toimitusta viattomasti valkoisessa kuoripaidassaan. Myös Foucault määritteli suhteensa strukturalismiin samanaikaiseksi etäisyyden ja kaksinkertaistamisen suhteeksi.<sup>99</sup> Uuden ajattelun tilan luojana se muodosti hänen oman ajattelunsa ehdot, mutta samalla hän pyrki ottamaan siihen etäisyyttä kääntämällä strukturalistisen katseen siihen itseensä. Kuoripojan alkaessa laulaa strukturalistisen messun rituaalien omista rakenteista hänen äänensä soi hetken samalla kuolinmessuksi muuttuneessa strukturalistisen hengen tapahtumassa kaikkein kirkkaimmin.

SA oli tuo strukturalistisen kokemuksen

joutsenlaulu, joka alkoi puhtaan järjestyksen kokemuksen paljastavasta naurusta ja loppui hiljaiseen filosofiseen nauruun tuon kokemuksen jälkeenkin vielä ihmisen ainutkertaista elettyä kokemusta tavoitteleville ajattelijoille. Esipuheessa Foucault asetti koko kirjan lähtökohdaksi Jorge Luis Borgesin fiktiivisen konstruktion synnyttämän strukturalistisen reduktion, jossa ajattelun herättävää hämmästyntä naurua eivät synnytä niinkään Borgesin ”erään kiinalaisen tietosanakirjan” mielikuvitukselliset eläimet tai näiden oudot rinnastukset vaan sen sarjallisen luokittelun avaamat tyhjäät välitilat tai paremmin sellaisen yhteisen tilan puuttuminen, jossa luokitusten järjestys voisi olla mahdollinen.<sup>100</sup> Tämä mahdollottoman tilan ajattelu on samalla itse järjestyksen kokemus, sen kokemus ”että *on* järjestys (*il y a de l'ordre*)”.<sup>101</sup> Tuo järjestys taas ei koske sen enempää tietyn kulttuurin annettuja erityisiä empiriisiä järjestyksiä tai tieteen tai filosofian tietoisesti reflektioimia yleisiä tai ideaaleja järjestyksiä, ei siis havaittuja tosiasioita tai tiedostavaa tietämystä, vaan näitä välittävän välitilan (*médiane*) järjestyksen kokemusta: ”Kaikissa kulttuureissa järjestävien koodien ja järjestyksen reflektion välillä on paljaan järjestyksen ja sen olemassaolon tapojen kokemus.”<sup>102</sup> SA on kirja tuon välitilan muuttuvasta järjestyksestä, tiedon (*savoir*) järjestyksen strukturalistisesta tapahtumisesta. Gilles Deleuze kuvasikin tuota länsimaista ajattelua hallinneiden empirismin ja idealismin vastakkainasettelujen välistä löytyvää tilaa ”kolmanneksi järjestykseksi”, jonka strukturalismi oli löytänyt omana kohteenaan todellisen ja kuvitteellisen välistä.<sup>103</sup>

Tämä ”kolmannen järjestyksen” kokemus ja sen historiallinen analyysi ajattelun historiana muodosti Foucault'n ajattelun strukturalistisen piirteen, joka oli alusta asti enemmän velkaa indoeurooppalaisten myyttien rakenteita tutkineelle Georges Dumézilille ja Jean-Pierre Vernantin strukturalistiselle antiikin Kreikan ajattelun tutkimukselle kuin Saussuresta, Jakobsonista tai Hjeltslevistä ammentavalle historiattomammalle semioottiselle strukturalismille.<sup>104</sup> Du-

mézilin vaikutuksesta Foucault esitteli ”Hulluuden historiansa” juuri ”strukturalistisena tutkimuksena”<sup>105</sup> hulluuden kokemuksen historiallisista rakenteista. Ja vaikka *Klinikan synnyssä* aikakauden semioottinen terminologia oli jo vahvemmin läsnä, sekin oli perustaltaan ”strukturalistinen tutkimus, joka pyrkii selvittämään historian tiheydestä tuon historian itsensä mahdollisuusehdot”.<sup>106</sup> Lopulta SA pyrki strukturalismin itsensä mahdollisuusehtojen tutkimukseen historiallisten tiedonjärjestelmien vertailun kautta. SA:n työnimi olikin ”kirja merkeistä”, ja vuoden 1964 Nietzsche-kollokvio-esityksessään Foucault oli jo kritisoinut semioottian uskoa merkin absoluuttiseen olemassaoloon ja pyrkinyt historiallistamaan merkin teorian yhdistämällä sen kysymykseen merkkien historiallisista tulkintatekniikoista. Taustalla oli haave ”laatia jonain päivänä kaikkien niiden tulkintatekniikoiden ensyklopedia, jotka kreikkalaisista grammatikoista aina meidän päiviimme asti olemme tunteneet”.<sup>107</sup> Esitelmässä Foucault väitti 1500-luvun tulkintajärjestelmässä samankaltaisuuden sitioneen yhteen sekä merkin teorian että tulkintatekniikan, ja sama ajatus muodostaa keskeisen idean Foucault'n jo etukäteen artikkelina julkaisemassa Maailman proosa-luvussa.<sup>108</sup> Siinä modernille merkkien tulkinnalle nähdään perustavaksi merkityksellistämisen ongelma, jota Foucault'n mukaan ei voinut syntyä renessanssin samanlaisuuden verkostoissa tai klassisen ajan luottamuksessa merkityksen ja merkityn representaation selkeään läpinäkyvyyteen. Saatuaan keväällä 1965 teoksen alustavan version valmiiksi hän kuitenkin kirjoitti Daniel Defertille: ”En ole puhunut merkeistä vaan järjestyksestä.”<sup>109</sup> Foucault olisikin halunnut antaa teokselle nimen *Asioiden järjestys*,<sup>110</sup> mutta Gallimardin kustannustoimittaja Pierre Nora suosi Foucault'n toista vaihtoehtoa, retoriikan *res et verba* -sanonnasta klassisella kaudella asioihin itsensä palaamisen iskulauseeksi muodostunutta *Sanoja ja asioita*.<sup>111</sup> Foucault totesikin sen olevan vakavan ongelman ironinen nimi.<sup>112</sup> Kirja ei edustanut sen enempää tieto-opillista kysymystä siitä,

miten saamme sanamme vastaamaan asioita, oli sitten kyse klassisen ajan pyrkimyksestä saada sanat vastaamaan asioita mahdollisimman tarkkaan tai modernin fenomenologian pyrkimyksestä päästä sanojen taakse asioiden kokemuksen elävään täyteyteen. Mutta sen kohteena ei ollut myöskään sanojen, sanastojen, tekstien tai merkkiänsä itsenäisen järjestyksen lingvistinen tai semioottinen analyysi. Arkeologian tutkimusalue ei ollut merkkiänsä meri, vaan se ankkuroi itsensä sanottujen asioiden olemassaoloon, niiden historiallisten arkistojen järjestykseen. Strukturalistinen tiedon järjestyksen kokemus mahdollisti Foucault'n tutkimusmatkan strukturalismin itsensä ehtoihin antaen kuitenkin olemassaolon historiallisuuden kokemukselle lopulta merkin kokemusta perustavamman aseman. Samalla Ranskan 60-luvun akateeminen strukturalismi muodosti ne tiedon ja vallan historiallis-institutionaaliset ehdot, jotka tekivät Foucault'sta tieteellisesti edistyksellisen ajattelijan ja nostivat nuoren filosofin SA:n maineella ja strukturalististen tieteilijöiden tuella Collège de Francen oppituolille, jonka tämä nimitti juuri *ajattelujärjestelmien historiaksi*.

Kaikkien Foucault'n teosten tapaan myös SA sijoittuukin historian kentälle, mutta samalla analysoiden itse modernin historian-tietoisuuden historiallisia ehtoja. Vaikka historia näyttäisi olevan ”ensimmäinen ja ikään kuin kaikkien ihmistieteiden äiti”, ei se SA:n mukaan löydä sijaansa modernien ihmistieteiden joukosta tai rinnalta, vaan sillä on näihin olennaisempi molemminpuolisen kyseenalaistamisen suhde. Kummatkin tiedonalat pakottavat toisensa ajattelemaan aina kaiken ajattelemansa uudestaan, ihmistieteet historian sivuuttamien tiedostamattomien rakenteiden kautta, historia taas kaikkia ihmistieteitä aina pakenevan ajan lain kautta. SA, joka tietyllä tavalla käyttää itse hyväkseen tätä vastavuoroista kyseenalaistamista, pyrki myös kääntämään ympäri modernin historian-tietoisuuden ehdot. Sen mukaan 1800-luvulta nousseessa uudessa historiallisuuden kokemuksessa ei ollut niinkään kyse ihmisen uuden historiallisuuden

löytämisestä ja tämän laajentamisesta koskemaan kieltä, esineitä ja itse elämää. Päinvastoin kyse oli ihmisen representaatioita pakenevien kielen, esineiden ja elämän oman historiallisuuden irtoamisesta ihmishistorian representaatiosta. Samalla klassisen kauden historian-tietoisuutta luonnehtinut ihmisen ja maailman historian yhtenäisyys hajosi useiksi eri historioiksi.<sup>113</sup> 1800-luvun alussa ihminen siis pikemminkin tyhjentyy historiasta ja ilmaantuu radikaalisti epähistoriallistettuna (*déshistoricisé*). Tässä tyhjentyänsä asioiden historiasta erotettu ihmisen oma historiallisuus ilmaantuu kuitenkin samalla nyt kaikki muut historiat piirtävänä radikaalina hajontana ja esille tulee ”inhimillisen historiallisuuden paljas muoto – seikka, että ihminen sellaisenaan altistuu tapahtumalle”. Modernit historianfilosofiat eivät ole muuta kuin yritystä hahmottaa tuolle ihmisen radikaalille historiallisuudelle lakeja tai alistaa ne oletetun teleologisen historianfilosofisen subjektin alaisuuteen. Sartren syytöksiin historian tappamisesta Foucault vastasikin painottamalla arkeologisen historian radikaalimpaa historiallisuutta, ihmisten ja asioiden historiallisuuden vapauttamista yhtenäisen Historian filosofisesta myytistä.<sup>114</sup>

Siinä määrin kuin tämä historianfilosofian myytti oli ollut myös perinteisen historiankirjoituksen myytti, oli strukturalismin toinen vastapeluri tietoisuuden filosofian lisäksi ollut historiankirjoitus. Ranskassa yhteiskuntatieteet ja historiankirjoitus olivat tosin ottaneet yhteen jo vuosisadan alussa. Vastauksena yhteiskuntatieteiden ja erityisesti taloustieteiden haasteeseen Marc Blochin ja Lucien Fèvren perustama annalistinen koulukunta oli aloittanut perinteisen kronologisen yksilötoimijoiden historian kyseenalaistamisen synkronista ja yhteiskuntatieteellistä näkemystä hyödyntävässä talous-, sosiaali- ja sivilisaatiohistoriassaan.<sup>115</sup> Koulukunnan toisen sukupolven johtohahmo Ferdinand Braudel, yksi Foucault'n keskeisistä tukijoista, oli vuorostaan vastannut strukturalismin haasteeseen rikkomalla koko yhtenäisen keston ajatuksen ja moninaistamalla itse historiallisen ajan eri rytmeiksi korosta-

en erityisesti historian hitaita, rakenteellisia pitkän keston siirtymiä. Varhaiset annalistit olivat kuitenkin korostaneet ihmistä historian perimmäisenä ja yhteen kokoavana käsitteenä, ja Braudel vuorostaan halusi edelleen pitää kiinni muiden tieteiden synteessinä toimivasta totaalisesta historiasta. Kummatkin näkökulmat kyseenalaistaneesta Foucault'sta tulikin keskeinen teoreettinen vaikuttaja annalistien kolmannelle sukupolvelle. Pyrkinessään määrittämään arkeologiansa suhdetta annalistien historiankirjoitukseen Foucault määritteli näiden tutkimukset totaalisesta historian hylänneenä sarjallisuuden yleisenä historiana. Myöhemmin muun muassa ilmaston "historiaa vailla ihmistä" harjoittanut Le Roy Ladurie katsoi Foucault'n *Tiedon arkeologian* esipuheesta löytyvän ensimmäisen määritelmän sarjallisuuden historiasta.<sup>116</sup> Jacques Revel taas totesi Foucault'sta, että syvällisimmin ranskalaisiin historioitsijoihin 60-luvulta lähtien vaikuttanut tuotanto ei ollut lähtöisin historioitsijan vaan filosofin kynästä, mutta lisäsi, että Foucault'n pohjimiltaan filosofinen kysymyksenasettelu johti kuitenkin niihin väärinymmärryksiin, jotka kariuttivat Foucault'n ja historioitsijoiden 70-luvun alussa suunnitteleman laajan yhteistyön.<sup>117</sup> Foucault'n tutkimuskohteena ei nimittäin ollut historiallinen yhteiskunta tai sivilisaatio vaan toden ja epätoden diskursit.<sup>118</sup> Vaikka SA:n jälkeen Foucault ajattelujärjestelmien historiassaan halusi korostaa yhä enemmän noiden diskurssien yhteyttä yhteiskunnallisiin käytäntöihin, ei Foucault'n 70-luvun tuotanto ollut sen enempää sosi-aali- tai taloushistoriaa kuin tämän 60-luvun teokset olivat mentaliteettien historiaa. Psykiatrisen tiedon muodostumisen kysymyksestä syntynyt "Hulluuden historia" oli pyrkinyt tutkimaan järjettömyyttä koskevan kokemuksen ajattelun ja käsitteellistämisen historiaa, mutta Braudel oli ylistänyt sitä "kollektiivisen psykologian" historiana.<sup>119</sup> SA taas pyrki tutkimaan ihmistä puhuvana, työskentelevänä ja elävänä olentona käsittelevien diskurssien järjestymistä historiassa, mutta myös se sekoitettiin usein kulttuuristen kokonaisuuksien mentaliteettien histo-

riaan. Tosin Foucault sai syyttää tästä vain itseään, sillä SA sortuu välillä paisuttelemaan sitä, kuinka aikakausi kokonaisuudessaan on pakotettu ajattelemaan määrättyllä tavalla, vaikka kyse piti olla elämää, tuotantoa, kieltä sekä ihmistä koskevien tiedonalojen diskurssien järjestyksestä.<sup>120</sup> Niinpä vaikka teoreettisesti suuntautunut historioitsija Paul Veyne piti Foucault'ta ensimmäisenä "täysin positivistisena historioitsijana",<sup>121</sup> koska tämä ei selittänyt historiallisia käytäntöjä tehdyllä (faktalla) vaan tehdyn (faktan) sen muodostaneilla historiallisilla käytännöillä, useimmille muille historioitsijoille tämän diskursiivisten käytäntöjen historia ilmeni liian vähän juuri tehtyjä empiirisiä faktoja kunnioittavana. Foucault ei toivonut historioitsijoilta ja filosofeilta niinkään "interdisiplinaarisia" kohtaamisia kuin yhteistä yritystä purkaa tiedonalojaan (*de-discipliniser*).<sup>122</sup> Mutta vaikka Foucault'n strukturalismin ja historian yhdistäminen näytti ensin tarjoavan myös historioitsijoille pääsyn takaisin kulttuuriseen keskiöön strukturalistisen semiotiikan varjosta,<sup>123</sup> oli näiden lopulta aivan yhtä vaikea nähdä oman tieteenalansa keppihevosen, historiallisen empirismin, ensisijaisuuden tuolle puolen kuin empirismiä kritisoivien tietoisuuden filosofien oli ollut nähdä oman päänsä intentionaalisten aktien ulkopuolelle. Braudel olikin määrittänyt rakenteet puhtaasti empiirisinä ilmiönä, ja vaikka Foucault hyödynsi historiallista empirismiä puhtaiden ylihistoriallisten rakenteiden kritiikkiin, hän pyrki liikkumaan aina tuolla strukturalismin avaamalla reflektiivisen tietoisuuden ja empiiristen aistimusten kolmannella välialueella, jota hän tosin myöhemmin piti ajattelun historiassa analogisena eikä vastakkaisena Merleau-Pontyn ruumiin filosofian ohjelmalle.<sup>124</sup> Ajattelujärjestelmien historian tapauksessa tämä merkitsi pyrkimystä rakentaa metodinen polku ajattelun formaalin ja empiirisen analyysiin väliin, siis yhtäältä empiiristen aate- tai yhteiskuntahistorioiden ja toisaalta tieteenutkijoiden refleksiivisten tietämysten kehityshistorioiden väliin. Sillä vaikka Foucault näki jakavansa metodologisia analogioita ja toisiaan täy-



dentäviä tutkimuskysymyksiä historioitsijoiden kanssa, joita hän lähestyi taas 70-luvun tuotannossaan, hän ei suinkaan perinyt omaa totuuden ja tiedon diskurssien historiallisuuden ongelmaansa annalisteilta vaan Ranskan tieteenhistorialliselta koulukunnalta. Erityisesti SA, ihmistieteiden arkeologia, Foucault'n formaalein ja vähiten yhteiskuntahistoriallinen teos, oli suunnattu ranskalaiseen tieteenhistorialliseen keskusteluun. Se olikin saanut alkunsa kirjan suurimman vaikuttajan, biologian ja lääketieteen historiaan erikoistuneen Georges Canguilhemin kanssa käydyistä keskusteluista.<sup>125</sup>

### III IHMISTIETEIDEN ONGELMA JA KRITIIKIN TILA

*"Ihmistieteiden vakava harjoittaminen edellyttää noiden huumaavien harhojen tuhoamista, joiden mukaan ihmistieteiden ideana olisi ihmisen etsiminen."* (Michel Foucault)

"Tieteen oppia ei kykene antamaan tietoisuuden vaan käsitteen filosofia. Synnyttävä välttämättömyys ei kuulu [tietoisuuden] toimelle vaan [käsitteen] dialektiikalle."<sup>126</sup> Näihin kuului ohjelmallisiin sanoihin päätyivät matematiikan filosofin ja vastarintaliikkeen organisoijan Jean Cavaillèsin "vankilavihot",<sup>127</sup> jotka ne postuumisti toimittanut Canguilhem nosti esiin SA:n yhteydessä. Hän näki Foucault'n pyrkivän konkretisoimaan Cavaillèsilta kesken jäänyttä käsitteen filosofiaa.<sup>128</sup> Samalla tämä oli näpätys Sartrelle, joka oli vedonnut vastarintaliikkeen kokemukseen peräänkuuluttaessaan eksistentiaalisesti sitoutunutta toiminnan filosofiaa.<sup>129</sup> Cavaillèsille teoreettiset rakenteet eivät olleet vain sartrelaisia käytännön jähmettymiä vaan konstituivat itsessään toimintaa, Foucault'n sanoin ne olivat teoreettis-toiminnallisia. Matematiikan teoriaa ilman subjektia kehittänyt nuori professori kuolikin toiminnan kentällä, Gestapon teloittamana "ruumis nro 5:tenä". Tuo ruumiiden kentän suhteiden kautta sankaruuden merkitsijäksi *par excellence* noussut "nro 5" kuului Canguilhemin mu-

kaan enemmän käsitteen välttämättömyyden filosofiaan kuin sitä omakseen vaativille eksistentiaalisten valintojen filosofeille.<sup>130</sup> Cavaillès nimittäin piti itseään spinozalaisena, jolle filosofia, matematiikka ja vastarinta eivät olleet vapaan subjektin tietoisuuden toimia vaan välttämättömyyksiä kenttien kokemuksen määräämiä kohtaloita.<sup>131</sup>

Kirjoittaessaan vuorostaan Canguilhemin ajattelun merkityksestä Foucault erotti ranskalaisessa ajattelussa kaikki muut filosofiset kiistat halkaisevan jakolinjan, toisaalta kokemuksen, merkityksen ja subjektin filosofian ja toisaalta tiedon, rationaalisuuden ja käsitteen filosofian.<sup>132</sup> Foucault, joka ammensi osaksi kummastakin linjasta, asetti erityisesti SA:n osalta jälkimmäisen perilliseksi. Sitä edusti julkisuudessa tuntemattomampi, mutta institutionaalisesti vahvempi, erityisesti Léon Brunschvicgin, Gaston Bachelardin, Alexandre Koyrén ja Georges Canguilhemin nimiin liitetty tieteenfilosofinen *épistémologie*-suuntaus. Vaikka linjojen voitiin nähdä periytyvän jo 1800-luvulta, 1900-luvulla alussa ne kiteytyivät Sartren ja Cavaillèsin erilaiseen tapaan käyttää Husserlin fenomenologiaa, edellisen pohtiessa tietoisuuden subjektin, jälkimmäisen universaalien järjen kokemuksesta. Foucault'lle juuri kysymys universaalien järjen historiallisesta kokemuksesta oli hänen omaa ajatteluaan konstituoinut kysymys, ja viimeisissä kirjoituksissaan hän näki sen konstituoineen koko Kantin jälkeistä modernia ajattelua jatkuvasti uudelleen aktualisoivana valistuksen kysymyksenä.<sup>133</sup> Saksassa tuo valistuksen kysymys oli esitetty Lutherin henkistä hallitsemista koskevan kysymyksen varjossa. Se oli koskenut aktuaalisen olemassaolon historiallisia ehtoja tavalla, johon Foucault lopulta liitti myös oman aktuaalisen kokemuksen ontologiansa erottaen työnsä puhtaasta tietoteoriasta.<sup>134</sup> Descartesin muiston vaivaamassa ranskalaisessa rationalismissa kysymys valistuksen universalismin historiallisesta kokemuksesta oli vuorostaan aktualisoitunut fenomenologian kohdatessa ranskalaisen tieteenfilosofisen perinteen.<sup>135</sup>

Vuoden 1928 Pariisiin luennoissaan Edmund Husserl olikin tarjonnut fenomenolo-

giaa ranskalaisille intersubjektiiivisuutta kohti kulkevana transsendentaalisen subjektin filosofiana: ”1900-luvun uutena kartesiolaisuutena.”<sup>136</sup> Ranskalaiset kuitenkin etsivät siitä apua intersubjektiiivisuutta radikaalimpaan ulospääsyyn kokemuksen konstituovasta subjektista. ”Ego ei ole tietoisuuden omistaja vaan sen objekti”,<sup>137</sup> julisti Sartre esikoisteoksessaan radikalisoiden subjektin filosofiaa maailmassa olemassaolon kokemuksen suuntaan. Merleau-Ponty taas kehitti omaa ruumiin fenomenologiaansa radikalisoiden Husserlin myöhäisfilosofian pohdintoja.<sup>138</sup> Matematiikkaa korkeimpana ja universaalina tiedon muotona juhlineesta ranskalaisesta tieteenhistorian perinteestä tullut Cavaillès oli vuorostaan kiinnostunut Husserlin varhaislähtökohdasta, puhtaana matematiikan kokemuksen merkitysrakenteen tutkimisesta. Mutta myös hän päätyi kritisoi-maan Husserlia intentionaalille subjektille annetusta etusijasta suhteessa tieteellisen päättelyn logiikkaan ja itse intentionaalista tietoisuutta radikaalisti muuttaviin käsitteiden liikkeisiin. ”Jos [fenomenologialla] onkin edistyksen tietoisuus, sillä ei ole tietoisuuden edistystä.”<sup>139</sup>

Husserlille pyrkimys universaaliin tieteesen oli Euroopan omin henkis-historiallinen olemus. Aikakauden kritiikki eurooppalais- ta universalismia kohtaan taas oli seurausta eurooppalaisten tieteiden itse aiheuttamasta kriisistä, universalismin projektin eksymisistä aidosta hengen itseymmärryksestä luonnontieteiden absolutisoimaan ”objektivismiin” ja ”naturalismiin”. Luonnontieteen matemaattis-fysikaalinen vallankumous luonnon äärettömänä matematisaationa oli objektivoinut koko maailman itsessään selvänä otetun geometrian näkökulmasta, mutta teknistyessään (*technisierung*) tiede oli samalla alkanut tyhjentyä (*entleerung*) merkityksestä unohtaen tuon itsestään selvyiden perustan kokemuksellisen alkuperän.<sup>140</sup> Ranskalaisajattelijoille keskeiseksi tekstiksi muodostui Husserlin kaikkina aikoina ehdottomasti pätevien matemaattisten ideaalisten objektien historiallisuutta pohtiva *Geometrian alkuperästä*, jota myös Foucault luki ahkerasti

50-luvulla.<sup>141</sup> Siinä Husserl käytti historiallisen *a priori*n käsitettä kuvaamaan kaiken historiallisuuden itsensä edellyttämää tietoisuudelle ilmeistä merkitysrakennetta, jonka elävöittäminen voisi uudelleen perustaa alkuperäisestä ilmeisyydestään ”objektivismiin” vieraantuneiden geometrian käsitteiden perinnön. Husserl olisi halunnut nimittää fenomenologiaansa arkeologiaksi, koska kyse oli kokemuksen alkuperään palaamisesta.<sup>142</sup> Foucault taas halusi erottaa oman tiedon kokemuksen ehtoja kartoittavan arkeologiansa yrityksistä palauttaa nuo ehdot konstituoivan kokemuksen alkuperään ja väitti ottaneensa arkeologia-termin Kantilta, joka nimitti filosofiseksi arkeologiaksi pyrkimystä tehdä filosofian filosofista *a priori* historiaa.<sup>143</sup> SA käyttääkin historiallisen *a priori*n käsitettä kuvaamaan tiedon kokemuksen jäsentävää merkitysrakennetta, joka varustaa arkihavainnon teoreettisilla kyvyillä ja määrittää siinä ilmenevien kohteiden olemassaolon tavan. Mutta tämä toden diskurssin ehtona toimiva *a priori* rakenne ei ole historiaa pakeneva alkuperäinen tietoisuuden universaali *a priori* vaan itsessään ajallisesti ja maantieteellisesti paikannettava tietyn aikakauden diskursiivinen tiedon rakenne, joka määrittää myös aikakauden tavan tiedostaa itse historiaa koskevan tietoisuuden kokemus. Tällaista *a priori* tiedon merkitysrakennetta ei voida paljastaa fenomenologisen tietoisuuden muuntelun kautta löydetystä tietoisuuden vakiosta, vaan kyse on ”strukturalistisesta” tiedonmuotojen historiallisten järjestysperiaatteiden vertailun kautta löydetystä tiedostamattomasta vakiosta. Tiedon diskurssin jäsennyksenä se on toden tietämyksen kokemusta jäsentävä itsessään muuttuva tiedon positiivinen tiedostamaton.

Ajatus ajassa muuttuvasta *a priori* välttämättömydestä ei ole kummajainen ranskalaisessa tieteenhistoriassa. Cavaillès oli puolustanut sekä välttämätöntä että radikaalisti ajassa avointa matemaattista *logosta*, jota ei tullut palauttaa sen enempää empiiriseen psykologismiin kuin vangita historiattomaan logisismiin. Fenomenologia pyrki kulkemaan näiden välistä, mutta Cavaillèsille myös Hus-

serl rajoitti matematiikan käsitteiden muutokset vain kerrostuneiksi kasautumiksi alkuperäisen merkityshorisontin perustamassa transsendentaalin logiikan sisäisessä teleologisessa kehityksessä. Tämä taas esti ajattelemasta tieteen muutosta, joka ei tapahtunut sisällyttämällä tai laajentamalla aikaisempia sisältöjä vaan niitä jatkuvasti muokkaavan täydentämisen ja hylkäämisen kautta. Cavaillèsille tietoisuus oli annettu vain idean välittömyydessä eikä se pysynyt käsitteiden radikaaleissa muutoksissa samana. Tietoisuus ei kyennyt takaamaan sen enempää perustaa kuin jatkumoa matemaattiselle järjelle, joka tuotti käsitteellisen rakenteensa koherens sin kautta jokaisella historiansa hetkellä omat totuuden kriteerinsä ja samalla myös matematiikkaa harjoittavat subjektit. Cavaillèsin tieteen vapaus jakoi kuitenkin Sartren subjektin vapauden kanssa yhden keskeisen piirteen, mahdollisuuden radikaaliin itsensä ylittämiseen, vaikka kyse ei ollutkaan rakenteet asettavan subjektin vaan subjektin asettavien rakenteiden vapaudesta.<sup>144</sup>

Siinä missä annalistiselle koulukunnalle rakenteen korostus historiassa oli merkinnyt päiväntapahtuminen alla piilevien pitkän keston muutosten korostamista, *épistémologie*-koulukunnalle rakenteen korostus merkitsi tieteellisen tietämyksen mahdollista radikaalia epäjatkumollisuutta tulevassa tiedossa. Epistemologien historia ei ollutkaan aatehistoriaa tai edes tieteiden historiaa vaan tietoteoreettista tieteellisen tiedon historiaa. Tässä tietoteoria merkitsi yksinkertaisesti teoriaa tieteellisestä tiedosta (*savoir scientifique*), jolle Brunschvicgin tapaan annettiin ”tietoteoreettinen” etusija toden tietämyksen (*connaissance*) ja sen rajojen määrittäjänä. Tieteellinen tieto oli siis spinozalaisesti *veritas norma sui*, itsessään toden tiedon ja oman totuudellisuutensa kriteerien tuottaja eikä näin tarvinnut filosofista perustamista. Filosofiaa taas ei nähty tiedon tuottajana vaan reflektiona ja teoriana positiivisen tiedon tuottannosta, jota oli käsiteltävä konkreettisesti historiallisessa muutoksessaan (*devenir*) eikä abstraktissa historiattomassa ideaalissa. Bachelardille koko kysymys tiedon totuu-

dellisuuden yleisistä ehdoista oli epätieteellinen filosofinen kysymys, josta saattoi tulla tieteen kehittymisen epistemologinen este. Tieteen kehitys taas merkitsi noiden esteiden ylittämistä, kynnyksien ylitse astumista tai valtaviin portaikkojen nousua, jossa aikaisemman askelman tieteellinen tieto saattoi pudota kokonaan tieteellisen tiedon historiasta sen esihistoriaan. Varsinaisen tieteellisen tiedon historia oli aina rationaalisesti rekonstruoitua hyväksytyn tiedon historiaa (*histoire sanctionnée*), joka erosi hirviömäisyyksien museosta koostuvasta tieteellisen tiedon vanhentuneesta historiasta (*histoire perimée*). Samalla tieteellisen tiedon historia erosi tavanomaisesta historiasta normatiivisuuden vaateensa kautta, joka pakotti sen arvioimaan kohdettaan aina sen myöhemmän kehityksen näkökulmasta. Mutta koska kyse oli radikaalisti avoimesta rationalismista, jossa Cavaillèsin murtumien (*fracture*) korostus muuttui epistemologisten mutaatioiden (*mutation*), katkosten (*rupture*), repeämien (*déchirure*), leikkausten (*coupure*) ja niin edelleen korostamiseksi, oli epistemologisen historian kohde aina mahdollisesti radikaalisti muuttuva. Itse asiassa totuutta edustavasta tiedosta tuli nyt kaikkein historiallisinta, mahdollisesti kokonaisuudessaan muuttuvaa. Canguilhem in sanoin tieteenhistorialla ja tieteellä ei ollut samaa kohdetta, jälkimmäisen kohteena oli ”luonnollinen” historian objekti, edellisen itse tieteellisten diskurssien ja totuuksien historiallisuus.<sup>145</sup> Foucault’n kuuluisa ajatus totuuksia koskevien diskurssien historiallisuudesta on peräisin tieteelliselle tiedolle ylimmän totuuden aseman antaneesta tieteenteoriasta.

Bachelardin mukaan: ”Tieteen historioitsijat ottavat ideat tosiasioina, epistemologit ottavat tosiasiat ideoina ja asettavat ne ajattelujärjestelmiin.”<sup>146</sup> SA tekeekin jatkuvasti eroa ”mielipide”-tutkimukseksi nimeämäänsä aatehistoriaan haluten painottaa aikakauden tiedon kenttää jäsentävää ajattelujärjestelmää, jota tältä kannalta epistemologisen historian perillisenä pidetty Foucault nimitti *épistémiksi*. Tämä käsite on tosin keskeinen ainoastaan tässä Foucault’n puhtaimmin

epistemologisessa teoksessa,<sup>147</sup> joka viittaa vain toissijaisesti teollisen tai poliittisen vallankumouksen merkitykseen ihmistieteiden normien tai yhteiskunnallisen järjestyksen ongelmien synnyttämässä ja keskittyä tutkimaan puhtaasti tiedon ”vallankumouksia” tieteellisen ajattelun sisäisinä muutoksina.<sup>148</sup> Foucault tosin pyrki kyseenalaistamaan vielä Bachelardia radikaalimmin noiden muutosten jäsentämisen yhtenäisen tietämyksen kehityksen teleologiaan. Bachelardille tiedonkumoukset olivat koko tiedon kentän uudelleen rajaamisen hetkiä, joissa aikaisempi tieto muuttui vanhentuneeseen historiaan kuuluvaksi ideologiaksi ja myyteiksi. Se koostui aina myös tieteilijöiden ajattelussa arkiajattelun kautta läsnä olevista primitiivisistä ja animistisistä käsityksistä, jotka Bachelardin tieteellisen tietämyksen psykonalyysin oli tarkoitus raivata ja puhdistaa tieteellisestä mielestä. Levi-Straussin struktuurallinen myyttitutkimus oli kuitenkin etsinyt kielitieteistä mallia jäsentääkseen primitiivien myyttien omaa järjestystä ja Lacan vuorostaan tiedostamattoman järjestystä. SA taas pyrki etsimään jo vanhentuneen tietämyksen (*connaissance*) perustana olleita tiedon (*savoir*) järjestelmiä sijoittaen epistemologisen katkoksen näiden järjestelmien muutoksiin. Canguilhemilta taas periytyi ajatus, jonka mukaan vanhentunut tieto saattoi olla myös uuden tiedon mahdollisuusehto tai tulla uudestaan sen kenttään.<sup>149</sup> Cavaillès oli kiinnostunut matematiikan historiasta, ja Bachelardin lempilapsi taas oli matemaattinen fysiikka. Normaalin ja patologisen käsitteistä lääketieteeseen väitellyt Canguilhem vuorostaan erikoistui tietoteoreettisesti horjuvampiin tieteisiin, kuten biologiaan ja lääketieteeseen, joista jälkimmäistä hän ei pitänyt varsinaisena tieteenä vaan tieteen sovellutuksena elämän normeihin. Husserl oli argumentoinut, että perustavan ilmeisyyden tasolla geometrian lausumien merkitys oli aina sama: ”Geometria on olemassa vain yhden kerran, vaikka se voitaisiin ilmaista kuinka usein tahansa ja millä kielellä tahansa.”<sup>150</sup> Geometria ei kuitenkaan konstituoiv biologiaa ja lääketiedettä. Ja vaikka evoluutioteorian katsotaan

konstituoivan modernia biologiaa, Foucault totesi, ettei lausumalla ”lajit kehittyvät” ole ankarasti ottaen samaa merkitystä darwinistisessa ja uusdarwinistisessä tietämyksessä.<sup>151</sup> *Klinikan synnyssä* Foucault oli puolestaan tutkinut miten kliininen lääketiede paikantaa sairaudet anatomiselle kartastolle, mutta todennut, ettei tämä suinkaan ole ainoa tapa paikallistaa sairauksia, joiden universaaleja lakeja tuskin löydetään jonkinlaisesta ajatuksesta ”euklidisistä atomiasta”.<sup>152</sup> Foucault jokoikin Canguilhemin mielenkiinnon biologisen ja lääketieteellisen tiedon historiaan ja suunnitteli seuraavan projektinsa koskevan perinnöllisyystieteen historiaa.<sup>153</sup> Mutta Foucault’n varsinainen mielenkiinto biologiaa ja lääketiedettä kohtaan koski niissä tapahtunutta ihmisen objektivointia tiedon kohteena ja niiden asemaa eräänlaisina mallitieteinä epistemologisesti vieläkin ”kyseenalaisemmalle”<sup>154</sup> psykologialle. Ihmisen käsitteen kriitikon varsinainen ongelma olikin koskenut alusta asti juuri ihmistä tiedon subjektina ja objektina ja siten ihmistieteiksi modernissa kutsuttuja tiedonmuotoja.

”Kaikkein ankarimmin suhtaudutaan äskettäin hylättyihin virheisiin”,<sup>155</sup> kirjoitti sotilas Goethe Ranskan tasavaltaa vastaan käydyn sotilaskampanjan keskeltä, ja Husserl lainasi lausetta selittääkseen omaa käännöstään psykologisoivasta matematiikan teoriasta ankarassa kampanjassaan psykologiaa selityksiä vastaan.<sup>156</sup> Psykopatologiasta diplomin suorittanut ja sekä kliinistä että kokeellista psykologiaa harjoittanut Foucault oli taas alusta asti halunnut tutkia psykiatrisen tiedon konstituutiota ja asettaa empiiriselle psykologialle filosofis-kriittisen kysymyksen sen mahdollisuusehdoista: ”Millä ehdoin sairaudesta voidaan puhua psykologian alueella?”<sup>157</sup> Organinen sairaus näytti positiiviselta tosiasialta, mutta psykiatrisen tiedonmuodostuksen omana ehtona oli sen negatiiviseksi patologiseksi tosiasiaksi määrittämä melisairauden kokemus. Nuoruudentyössään Binswangerista Foucault tukeutui fenomenologiseen psykologian kritiikkiin ja katsoi, että psykiatriasta saattoi tulla ankaran tieteellistä vain, jos se kyseenalaistaa itsestään selvänä

otetun *homo naturan* ja etsii oman tietonsa negatiivisena ehtona toimivan mielisairauden ehtoja ”ihmisen itsensä reflektiosta”<sup>158</sup> tai eksistentiaalisemmin ”ontologisesta reflektiosta, jonka keskeisin teema on olevan läsnäolo, olemassaolo, *dasein*.”<sup>159</sup> Toden psykiatrian oli tutkittava mielisairaamun persoonan vieraantumusta maailmakokemusta. Aikakauden tapaan Foucault myös pyrki yhdistämään fenomenologiaa ja marxismia ja liitti sairaan vieraantuneen kokemuksen yhteiskunnallisten ristiriitojen synnyttämän vieraantumisen analyysiin. Kaikkien ihmistieteiden tapaan psykologian lopullinen päämäärä saattoi olla vain ihmisen vieraantumisen lopettaminen.<sup>160</sup>

Tämä ohjelma olisi tehnyt Foucault’sta kunniajäsenen myöhempien kriitikkojensa leirissä, ellei ajatteluaan jatkuvasti muuttamaan pyrkinyt mies olisi aloittanut ankaraa kampanjaa nuoruuden ohjelmaansa vastaan. Psykologina Foucault oli työskennellyt psykiatri Daniel Lagachen ohjauksessa. Tämä pyrki perustamaan psykologian yhtenäisenä persoonan yleisen käytöksen tieteenä yhdistäen kokeellista ja kliinistä psykologiaa, psykoanalyysia, sosiaalipsykologiaa ja etnologiaa. Tarkastajaksi väitöskirjalle taas tuli Canguilhem, joka oli hyökännyt rajusti Lagachen projektia vastaan ja nähnyt psykologian lähinnä epämääräisenä poliisi- ja pseudotieteenä.<sup>161</sup> ”Hulluuden historiassa” eksistentiaalinen kysymys ”sairaana” persoonan kokemusmaailman muodostumisesta olikin muuttunut kysymykseksi mielisairauden psykiatrisen käsitteen muodostumisesta hulluutta koskevan kulttuurisen kokemuksen perustalta.<sup>162</sup> Psykiatriselle tietämykselle (*connaissance*) perustava järjen ja järjetömyyden selkeä ero oli mahdollista vasta, kun sama ero oli tehty kulttuurin yleisessä tiedon (*savoir*) järjestelmässä klassisella aikakaudella. Sen sijaan pyrkiessään muodostamaan itsensä positiivisena ja objektiivisena tietona hulluudesta moderni psykiatria törmäsi tuohon järjen ja ei-järjen eroon, joka muuttui mielisairauden käsitteessä ihmisen omaa totuutta konstituivaksi antropologiseksi noidankehäksi. Tässä vieraantumisen

dialektiikassa ihminen saattoi paljastaa objektiivisesti oman totuutensa vain tuosta todesta tiedosta aina vetäytyvässä hulluudesta. ”Ihmisolentoja ei enää luonnehdi tietty vuorokauden totuuteen, vaan he sisältävät heille varsinaisesti kuuluvan, samalla kertaa paljastetun ja kätkeytyn totuuden.”<sup>163</sup> *Klinikan synnyssä* Foucault väitti, että myös modernin kliinisen lääketieteen ehtona oli samankaltainen tiedon rakenteen muutos, jossa sairauden käsite irtaantui luokittelevan lääketieteen taulukoista tullakseen paikannetuksi ihmisen ruumiiseen. Sairaus ja kuolema, elämän raja, sisällytettiin itse elävään sen omaksi totuudeksi, ja ihmisen äärellisyys ilmeni nyt tämän ruumiiseen sidottuna empiiris-positiivisena tosiasiana. Tämä tosiasia paljastui kuitenkin vain nyt äärelliseksi tiedetyn ihmisen tiedossa, ja näin lääketieteen, kuten kaikkien ihmistieteiden, perustaminen tuli sidotuksi äärellisyyden analytiikkaan. Toisensa ankarina vihollisina näyttäytyvät positivismi ja fenomenologia kuuluivat samaan äärellisyyden ympärille sulkeutuvaan tiedonjäsennykseen, jonka jatkuvana vaarana oli kaiken tiedon antropologisointi, empiirisen äärellisen ihmisen asettaminen kaiken mahdollisen tiedon transsendentaaliseksi ehdoksi. Ongelmana ei ollut niinkään tieteiden kolonialisoima ihmisen elämissaailma vaan ihmis-ideologian kolonialisoima tiedon maailma.

SA:n epistemologis-anakronistinen lähtökohta onkin positiivisen äärellisyyden omaava moderni käsite ihmisestä, jonka se katsoo määrittyvän perustaltaan elävänä, puhuvana ja tuottavana oliona. Mutta se pyrkii tuon anakronismin purkamiseen, väittäen ettei tällaista tietoteoreettisesti ainutkertaista hahmoa löydy ennen modernia tiedon jäsennyttä eikä sen ilmaantuminen tapahtunut jatkumossa klassisen ihmisluonnon käsitteen kanssa.<sup>164</sup> Se väittää käsitteen ilmaantuneen seurauksena laajemmasta epistemologisesta mutaatiosta, jossa eläviä olentoja, asioiden nimeämistä ja tarpeiden kierron ja vaihdon analyysia ohjannut luokittelun taulukko lakkasi toimimasta yhtenäisenä synteessin tilana empiirisille tiedoille. Filosofisen antropologian tehtäväksi tuli nyt pyrkiä asettamaan



ihminen, joka oli ilmaantunut rajallisena empiirisenä oliona uusissa elämän, tuotannon ja kielen tieteissä, uudeksi transsendentaaliseksi synteetiksi hajaantuneille empiirisille tietämyksille. Vaikka SA käsittelee samalla tasolla elämän, tuotannon ja kielen diskursseja, korostuu siinäkin juuri biologiassa ja lääketieteessä noussut elämän uusi kysymys, joka itse asiassa johti sen mutaation käsitettä suosivaan kokonaishypoteesiin.

Luokittelun taulukon tietoa jäsentävä idea tuokin heti mieleen Carl Linnén kasvistot, ja jo toimiessaan Upsalassa kulttuurisihteerinä Foucault'illa oli ollut tapana tehdä kävelyretkiä biologi- ja fyysikkoystäviensä kanssa tuon luokittelevan luonnonhistorian suurmiehen vanhaan taloon. Myös *Klinikan synty* oli pyrkinyt jäsentämään modernista kliinisestä ja potilaaseen keskittyvästä lääketieteestä selvästi poikkeavan luokittelevan lääketieteen taudinkäsityksen kokonaishahmotuksen (*configuration*).<sup>165</sup> Henri Daudin, jonka kirjoitukset kuuluvat harvoin sekundaarilähteisiin joihin SA viittaa, oli väitellyt jo vuonna 1926 luokittelun metodeista Linnén, Lamarckin ja Cuvierin töissä. Jacques Roger taas julkaisi vuonna 1963 massiivisen ja empiirisesti yksityiskohtaisen, mutta lähinnä aatehistoriallisesti suuntautuneen teoksen ”Elämän tieteistä 1700-luvun ranskalaisessa ajattelussa”.<sup>166</sup> SA:n omapäisyys taas oli sen synkronisessa vertailevassa epistemologiasa, joka pyrki osoittamaan, että taksonomian edellyttämä ajatus suuresta taulukosta ei ohjannut vain luonnonhistorian tapaa muodostaa omaa empiiristä tutkimusaluettaan vaan myös asioiden nimeämisen tapaa yleisessä kieliopissa sekä tarpeiden kierron ja vaihdon analyysia varallisuuden analyysissa. Se oli yhteinen jäsenitys, jonka kautta luonnonhistoriana, varallisuuden analyysina ja yleisenä kielioppina tunnetut tiedonmuodot muodostivat omat empiriteettinsä. Alexandre Koyré oli esittänyt matemaattisen fysiikan synnyn edellyttäneen radikaalin kokonaisvaltaisen katkoksen aristotelisestä äärellisestä kosmoksesta euklidisen geometrian rajattomaan laajentamiseen ja newtonilaiseen äärettömään universumiin.<sup>167</sup> Matemaattisten luon-

nontieteiden vallankumousta korostanut tieteenhistoria olikin kuvannut klassista aikaa aina Husserlin tapaan yleisenä luonnon matematisaation ja mekanisoinnin aikana. SA taas väitti, että jos asiaa tarkasteltiin elävi- en olentojen luokittelua, tarpeiden vaihtoa ja asioiden kielellistä nimeämistä käsitelleiden tiedonalojen näkökulmasta ei matematisaatio ollut lainkaan perustavaa. Enemmän klassista kautta määrittä järjestyksen yleisen tieteen projekti. Tähän kuului toki *mathesis*, laskettavan järjestyksen tieteenä, mutta myös *genesis*, empiirisistä sarjoista muodostuvan synnyinhistorioiden järjestysten analyysina. Ihmistieteiden arkeologialle keskeisintä oli kuitenkin näiden väliin sijoittuva olioita erojen ja identiteettien kautta luokitteleva *taksonomia*, joka jakoi aikakauden yleisen järjestyksen ohjelman eräänlaisena ei-laskennallisena laadullisena *mathesiksena*.

Synkronisen vertailun kautta SA myös asetti tiedonalojen yhteisen jäsenyyksen muutokset merkittävämmiksi kuin yksittäiset muutokset oletettavasti samaa kohdetta, kieltä, elämää tai tuotantoa, koskevien tieteellisten diskurssin jatkumossa. Se väitti ettei tuota samaa kohdetta edes ollut, sillä klassisessa tiedonjärjestyksessä ei ollut olemassa elämän, tuotannon ja kielen omalakisuuutta tutkivaa empiiristä aluetta. Linné ei ollut organismien syvyydessä omaa ”näkömätöntä” historiallisuuttaan sykkivää elämää tutkinut biologi, vaan eläviä olentoja näiden näkyvien ominaisuuksien erojen ja identiteettien kautta luokitteleva luonnonhistorioitsija. Mutaatio tapahtui, kun työn, orgaanisen rakenteen ja kieliopillisen järjestelmän käsitteet, jotka toki tunnettiin aikaisemminkin, vapautuivat klassisesta luokittelun taulukosta ja kun näiden kautta muodostuivat uudet representaatiota aina pakenevat ja omalakisien historiallisuutensa omaavat elämän, tuotannon ja kielen empiriat. Muutos ei tapahtunut yhdellä kertaa vaan kulki murtumien kautta, jota ilmaisivat edelleen representaation järjestelmässä mutta jo sen rajoilla toimineet diskurssit. Näitä edustivat sellaiset nimet kuin Adam Smith, Antoine Laurent de Jussieu ja Sir William Jones. Varsinaista uuden empirian syntymistä

taas edustivat David Ricardo, Georges Cuvier ja Franz Bopp, vaikka jälleen nämä erisnimet viittasivat ainoastaan tiettyihin aikaisemmista tiedonjäsenyyksistä eroaviin diskursseihin. Ricardon ja Marxin tuotannon analyysin yhdistäminen näiden erossa modernin poliittisen taloustieteen ulkopuolelle sysättyyn Adam Smithiin ei toki ollut mitään mullistavaa. Paljon yllättävämpää oli asettaa Georges Cuvier kynnykselle, joka teki modernin biologian sisältämän ajatuksen elämän itsensä kehittymisestä mahdolliseksi. Eikö Lamarckin ja Saint-Hilairen kehitysopillisia ajatuksia ankarasti vastustaneen Cuvierin uskonnollinen vakaumus ollut kehitysopillista tietoa torjuva ”epistemologinen este”. Canguilhem huomauttikin, että vaikka biologian historiassa usein esitetään jatkumo Buffonin tai Maupertaisin ja Darwinin välillä, tuskin koskaan biologian pahana nerona pidetyn Cuvierin ja Darwinin välillä. Tosin myös Henri Daudin oli väittänyt Cuvierin ja Darwinin välillä olevan suuremman jatkumon kuin Lamarckin ja Darwinin välillä. Foucault taas korosti tätä epäsovinnasta tulkintaa asettaen keskeisen katkoksen Buffonin ja Antoine-Laurent de Jussieun välille ja dramatisoiden muutosta kirjoittamalla evoluution olevan biologinen teoria, jonka mahdollisuusehto on Cuvierin biologia ilman evoluutiota. Tämä aatehistoriallisesti absurdilta kuulostava väite perustuu käsitteellisen järjestyksen analyysiin, jossa Buffonin ”kehitysopillisten” ajatusten nähdään perustuvan vielä kronologisen järjestyksen taulukkoon, kun taas kehitysoppia mielipiteen tasolla vastustaneen ja organismin toiminnoista yhteyksiä etsineen Cuvierin vertaileva anatomia irrotti lopullisesti orgaanisen elämän klassisesta taulukosta ja antoi sille sittemmin mahdollisuuden saavuttaa oma elämän historiallisuutensa representaation ulkopuolella. Kaikkein viimeiseksi myös itse kieli, joka klassisessa ajattelussa pyrittiin yhdistämään puhtaasti sen läpinäkyvään representatiiviseen toimintaan ja lähes häivyttämään itsenäisenä objektina, sai vertailevan kielitieteen kohteena uuden omalakisien historiallisen tiheydensä SA:n asettaessa Franz Boppin nimen tälle moder-

nin kielitieteen mahdolliseksi tekevälle tiedonmuutoksen kynnykselle.

Mutta mitä tekemistä modernin biologian, taloustieteen ja kielitieteen synnyn uudella jäsennyksellä on ihmistieteiden arkeologian kanssa? SA:n mukaan ihmistieteet ovat ihmisen empiiriseksi kohteeksi ottavia tieteitä, jotka lähestyvät ihmistä sikäli kun hän elää, puhuu ja tuottaa. Puhuvana, elävänä ja haluvana empiirisenä olentona ihminen on tiedon kohteena läsnä myös elämän, tuotannon ja kielen tieteiden muodostamissa uusissa empiriteeteissä. Suurta närkästystä herättäen myös Linné luokitteli ”Luonnon järjestelmässään” ihmisen osaksi ihmismuotoisia (*anthropomorpha*) luonnonolioita, vaikka toisaalla valitteli, kuinka vaikeaa luonnontieteilijän näkökulmasta oli tavoittaa selvää näkyvää ruumiillista eroa ihmisen ja apinan välillä.<sup>168</sup> Ihmiselle annettu tunne itsesi (*nosce te ipsum*) - ja *sapiens*-määritelmä ei kuitenkaan kuulunut luonnonhistorian alaan sen enempää kuin klassinen filosofinen ihmisluonnon käsite. Sen sijaan moderni ihmisen käsite empiirisenä elävänä olentona on osa biologian tutkimaa elämää, joka vaikuttaa ihmisen ruumissa ja on alkanut ja jatkuu hänen kuolemansa jälkeen.<sup>169</sup> Siinä missä järjestyksen representaatio hallitsi klassisella ajalla niin ihmisen kuin luonnonkin kronologista historiaa, eivät ihmisen representaatiot ja elämän historiallisuus osu enää yhteen. Päinvastoin ihmisessä itsessään vaikuttava elämän aina pakeneva historiallisuus kertoo tämän representaation rajoista, mikä houkuttelee tietenkin schopenhauerilaisiin filosofisiin yrityksiin muodostaa representaatiolle ulkoisen elämän metafysiikka.<sup>170</sup> Mutta vaikka ihminen on positiivisena tiedon kohteena läsnä elämää tutkivassa biologiassa, ei tämä ole ensimmäinen ja perustava ihmistiede. Biologia ei pyri selvittämään elävän ihmisen äärellisyyden muotoja vaan tutkii elämän itsensä lakeja. Biologian kohdalla tämä näyttääkin ilmeiseltä, sillä ihminen on vain yksi elävä laji muiden joukossa ja on selvää ettei vät molekyylibiologia sen enempää kuin genetiikka ole ihmistieteitä vaikka molekyylit ja perinnöllisystekijät vaikuttavat ihmisessä.

Ihmistieteet syntyvät ennemmin biologian jättämään aukkoon tutkimaan sitä, mikä ei palaudu puhtaasti biologisiin toimintoihin. Kielitiede kuitenkin tutkii ihmisen käyttämää kieltä ja taloustiede ihmisen taloutta, mutta SA väittää, ettei foneettisten muunnosten tai kielten sukulaisuuksien tutkiminen ole ihmistiedettä sen enempää kuin tuotantomekanismien tai pääoman kasautumisen lakien tutkimus. Ihmistieteiden kohde ei ole erityinen elävä olento, työskentelevä laji tai kielellinen ryhmä vaan elämän läpäisemä, työn uuvuttama ja kielen ympäröimä olento, joka muodostaa itselleen representaatioita elämästään, tarpeistaan ja sanoistaan ja lopulta representaation itse elämästä, taloudesta ja kielestä. Ihmistieteistä on kyse, kun *homo sapiens* tulee maailmaansa representoivana, tietävänä (*sapiens*) ja itsensä tuntevana olentona empiirisen tieteen kohteeksi. Biologian sijaan psykologia, taloustieteen sijaan sosiologia (yhteiskuntatieteet) ja kielitieteen sijaan kirjallisuuden (ja kulttuurintutkimus) ovat ihmistieteitä. Ihmistieteet ovat elämän, tuotannon ja kielen tieteiden sivuille muodostuvia refleksiivisiä kahdennoksen tieteitä ilman omaa perustaansa, ja tuo refleksiivinen kahdennos voidaan aina kääntää myös niihin itseensä. Ei ole olemassa biologian biologiaa, mutta on mahdollista tehdä sekä biologian että itse sosiologian sosiologiaa. Biologia, taloustiede ja kielitiede eivät myöskään konstituoi ihmistieteitä, vaikka nämä ovatkin lainanneet edelliseltä malleja, joita ovat käyttäneet eräänlaisina empiiristä tietoaan jäsentävinä ymmärryksen kategorioina. SA painottaa erityisesti biologiasta lainatun *toiminnon ja normin*, taloustieteestä lainatun *konfliktin ja säännön* ja kielitieteestä lainatun *merkityksen ja järjestelmän* mallien keskeisyyttä ja pitää strukturalistisesti normille, säännölle ja järjestelmälle annettua etusijaa (Goldstein, Mauss ja Dumezil) hedeelmällisempänä kuin toiminnon, konfliktin ja merkityksen etusijaa.

Strukturalististen ihmistieteiden huippuvuonna Gallimardin uuden Ihmistieteiden kirjasto -sarjan aloittanut SA olikin sekä tyyli että suopea ihmistieteitä kohtaan. Se julisti

strukturalismista taas kerran tieteellisyytensä kynnystä etsineille ihmistieteille, etteivät nämä kohteensa rakenteellisen jäsenyyksensä vuoksi voineet olla varsinaisia tieteitä.<sup>171</sup> Ihmistieteiden ankaran tieteen unelma oli ohitse. Sen enempää kuin marxismi tai fenomenologiakaan strukturalismi ei kyennyt perustamaan ihmistieteellistä tietämystä, eikä mikään niiden kohteen, ihmisen, suurempi matematisointi tai tarkempi havainnointi saattanut tehdä niistä omaehtoisia positiivisia tieteitä. Mutta kykenemättömyys perustaa itseään tieteinä tai ylittää tieteellisyyden epistemologista kynnystä ei pudota kaikkia ihmistietä pelkäksi ideologiaksi, huijaukseksi tai mielipidetutkimukseksi, vaan ne edustavat varsinaisten tieteiden rinnalla tieteistä malleja lainaavia toisia tiedon positiivisia muodostelmia. Koska ne ovat pakotettuja tutkimaan itse representaatiota, ne ovat tieteitä ”kriittisempiä” ja aina eräänlaisessa filosofisessa itsekritiisessä transsendenttaalisessa liikkeessä oman tietonsa mahdollisuusrakenteiden suhteen.<sup>172</sup> Psykoanalyysin (Lacan) ja etnologian (Lévi-Strauss) 60-luvulla saama esimerkillinen asema ihmistieteissä ei johtunut näiden suuremmasta tieteellisyydestä suhteessa psykologiaan tai sosiologiaan vaan päinvastoin siitä, että ne pyrkivät viemään pidemmälle ihmistieteissä piilevän kriittisen tehtävän ja toimivat eräänlaisina ihmistä tämän empiirisessä positiivisuudessa rakentavien ihmistieteiden vastatieteinä. Ne eivät nimittäin tutkineet vain ihmisen tiedostukselle ulkoisia, mutta edelleen representoituja ehtoja, vaan pyrkivät purkamaan jatkuvasti ihmistieteiden rakentamaa ihmisen positiviteettia kysymällä tuon positiviteetin itsensä muodostamisen ehtoja toisensa leikkaavien yksilöllisen (psykoanalyysi) ja kulttuurisen (etnologia) tiedostuksen osalta. Mutta entäpä ihmisen positiviteettia kielellisten representaatioiden käyttäjänä rakentavat kirjallisuus- ja kulttuuritieteet?<sup>173</sup> SA antaa jatkuvasti kielen kokemukselle etusijan perustaen analyysinsä aikakausten tiedonmuotojen eroista pohjimmiltaan niiden erilaisiin diskursiivisiin käytäntöihin jäsentää tietämystään.<sup>174</sup> Niinpä se väittää kielen tut-

kimuksen kautta avautuvan mahdollisuuden vielä psykoanalyysia ja etnologiaa radikaalimpaan yksilölliseen ja kulttuuriseen kokemukseen sekä ihmistieteellisen tiedon itsensä ehtojen kysymiseen, joka ei tarvitsisi muuta perustaa kuin kielen itsensä olemassaolon positiivisuutta. Tämä ei merkitsisi ihmistieteiden kielitieteellistämistä, koska representaatioon sidotuissa ihmistieteissä kieli on jo kohteiden käsittämisen ensisijainen periaate. Kielellinen analyysi ei ole niissä vain eikielellisen kohteen havainto tai selitys vaan perustava itse kohteelleen. Tässä SA:n voisi nähdä hahmottelevan ihmistieteille uutta ohjelmaa, joka sittemmin tuli määrittämään niiden niin sanottua kielellistä käännettä, mutta ennen kaikkea se esittää oman tietonsa ehdot. Ihmistieteellisen tiedonmuodostuksen itsensä mahdollisuusehtoja analyysoivan tiedon arkeologisen vastatieteen perusta ei ole transsendentaalisessa subjektissa tai erityisessä empiirisessä objektissa vaan kielen positiiviteetin ilmaantumisen mahdollistamassa ihmisen epistemologisen hahmon kriittisessä kyseenalaistamisessa.

Tiedon kokemuksen ehtoja analyysoiva kriittisen järjen projekti olikin ainoa filosofinen perinne, johon Foucault virallisesti liitti oman ajattelunsa.<sup>175</sup> Kuuluisasti Kant sanoi saaneensa ensi kipinän kysyä järjenkäytön ehtoja ja rajoja, kun muisto Humen kriittistä kokemuksen ylittävää järjen spekulatiivista kohtaan vapautti hänet spekulatiivisen rationalismin ”dogmaattisesta horroksesta”.<sup>176</sup> SA:n mukaan taas dogmaattisesta metafysiikasta (klassisen representaation itsestäänselvyydestä) heränneen modernin ajattelun kohtalona oli nukahtaa empiirisen ihmisen tietämyksen ehtoihin sidottuun antropologiseen uneen. Canguilhem kirjoittikin, että ”*Sanoilla ja asioilla* voisi olla tulevalle ja vielä tällaisena tuntemattomalle Kantille sama herätyskellon rooli, jonka Kant antoi Humelle.”<sup>177</sup> Foucault itse antoi antropologisen herätyskellon roolin Nietzschele, jonka tuomiokellojen soitto ihmiselle herätti Foucault’n kysymään, missä historiallisissa tiedon ehdoissa jokin ihmisen kaltainen saattoi ylipäänsä muodostua empiirisen tiedon

kohteeksi. Tältä kannalta Canguilhem näki ihmistieteellisen tietämyksen historiallis-positiivisia ehtoja kartoittaneen SA:n<sup>178</sup> jo ”olevan ihmistieteille samaa mitä *Puhtaan järjen kritiikki* oli luonnontieteille”.<sup>179</sup> Mutta PJK:n piti olla myös johdatus täysin uuteen transsendentaaliseen filosofiaan totuuden ehdot perustavana tieteellisenä metafysiikkana. SA taas soitti antropologista herätyskelloa myös kaikille moderneille yrityksille perustaa uusi filosofinen antropologia kahdentamalla ja toistamalla empiirinen äärellisyys transsendentaalisena filosofiana.

Max Schelerin filosofisen antropologian mukaan ”tietyissä mielessä kaikki filosofian ongelmat voidaan palauttaa kysymykseen siitä mitä ihminen on”.<sup>180</sup> Schelerille omistamassaan PJK:n luennassaan Heidegger totesikin, ettei antropologia ollut enää pitkään aikaan ollut vain tiedonalan nimike vaan perustava pyrkimys kuvata ihmisen nykyistä asemaa suhteessa itseensä ja olevien kokonaisuuteen. ”Antropologia ei etsi vain totuutta ihmisestä vaan vaatii päätöstä siitä mitä totuus ylipäänsä voi merkitä.”<sup>181</sup> Heideggerin fundamentaaliontologisessa lunnassa PJK ei ollut tietoteoreettinen teos vaan yritys perustaa uudestaan ensimmäinen filosofia. Palauttaessaan järjen perustavia intressejä koskevat kolme kysymystä (mitä voin tietää, mitä minun pitää tehdä ja mitä voi toivoa) neljanteen antropologiseen kysymykseen siitä, mitä on ihminen,<sup>182</sup> Kant siirsi metafysiikan perustamisen filosofiseen antropologiaan. Heideggerille antropologia ei kuitenkaan voi perustaa kriittistä metafysiikkaa, ja ongelma on itse antropologiassa, sillä ”kaikki antropologia, jopa filosofinen, on asettanut ihmisen jo ihmisenä.”<sup>183</sup> Antropologinen kysymys on itsessään perustettava alkuperäisempään kysymykseen äärellisyydestä sillä ”alkuperäisempää kuin ihminen on *daseinin* äärellisyys hänessä”.<sup>184</sup>

Heideggerin Kantin perustamisen eleen uudelleen toistaminen (*Wiederholung*) siihen sisältyvän äärellisyyden analytiikan näkökulmasta oli suunnattu uuskantilaisten varhaisempaa Kantin tietoteoreettisen ongelman toistamista vastaan. Heidegger oli

puolustanut luentaansa Sveitsin ”vuoristorparatiisi” Davosissa, eurooppalaisen filosofian suurtaapahtumassa, jota Jean Cavaillès oli ollut järjestämässä ranskalaisten osalta. Vastapelurina Heideggerilla oli viimeiseksi uskantilaiseksi kutsuttu Ernst Cassirer, ja tapahtumaa on pidetty niin uskantilaisuuden kuolonhetkenä kuin modernin filosofian vedenjakajana.<sup>185</sup> SA:n kanssa samana vuonna ilmestyneessä arvostelussaan Ernst Cassirerin ”Valituksen filosofiasta” Foucault väitti meidän kuitenkin olevan edelleen uskantilaisia, siinä määrin kuin toistamme välttämättä Kantin ajattelun asettamaa katkosta (*coupure*). Samalla Foucault ylisti Cassireria siitä, että tämä tutkiessaan ”Valituksen filosofiassaan” kantilaisen ajattelun historiallisia mahdollisuusehtoja kahdensi kantilaisen kysymyksen itseensä. Näin hän yhdisti Cassirerin kysymyksenasettelun omaan tiedon arkeologiaansa.<sup>186</sup> Davosissa Cassirer oli katsonut ajattelunsa olevan suuntautunut järjen kysymykseen ja Heidegger taas olemisen kysymykseen. Foucault puolestaan väitti, että juuri länsimaisen ajattelun omaa nykyisyyttä yli kaksisataa vuotta meduusan lailla sokeuttaneen ”kantilaisen arvoituksen” uudelleen ajattelu oli palauttanut muistiin modernin ajan syntyhetkellä vapautuneen kaksoisnostalgian toisaalta kreikkalaisesta olemisesta ja toisaalta 1700-luvun valistuneesta järjestä. Nietzschen hirviömyisyys oli ollut osallistua kumpaankin.<sup>187</sup>

Kantilainen arvoitus ja erityisesti filosofien kritiikin ja ihmistutkimuksen (antropologian) suhde oli ollut ongelma Foucault’lle jo pitkään. 50-luvulla hän oli luennoinut antropologian ongelmasta ja pitänyt seminaaria Kantin teoksesta ”Antropologia käytännöllisestä katsannosta”,<sup>188</sup> joka perustui jälkimmäisen 25 vuoden ajan pitämiin populaareihin luentoihin. ”Hulluuden historia” analysoi modernin psykiatrian antropologista kehää, mutta Foucault’n samaan aikaan puolustama niin sanottu toinen ”pienempi opinnäyte” koostui Kantin antropologian kääntämisestä ja siihen kirjoitetusta pitkästä esipuheesta, joka käsittelee eksegeettisesti Kantin antropologian ajatusten ajoitusta ja toisaalta näiden

suhdetta sekä Kantin kriittiseen filosofiaan että aikakaudella yleistyneisiin ihmistä empiirisenä oliona tutkineisiin antropologisiin tutkielmiin.<sup>189</sup> Hegel-tutkija Jean Hyppoliten ohjauksessa tehdyssä tekstissä Foucault pyrki tavoittamaan Kantin tekstin arkeologian nivoen yhteen geneettistä ja strukturaalista analyysia.<sup>190</sup> Foucault’n mukaan kritiikin ja antropologian suhde Kantilla on paljon monimutkaisempi kuin niillä, jotka ovat joko halunneet häivyttää sen kokonaan tai palauttaa jommankumman toiseensa, eikä lopulta Kantilta itseltään löydy kysymykseen selvää vastausta.<sup>191</sup> Sen sijaan Foucault’n oman kritiikin kohteeksi nousee Kantin jälkeisen filosofian antropologinen illuusio, joka ”rakenteellisesta näkökulmasta” vastaa peilikuvana Kantin transsendentaalista illuusiota. Sen virhe ei ole tuoda ääretöntä (jumalaa) kokemuksen kenttään vaan saada aina vaillinaisuutena rajan kautta kokemuksessa koettu äärellisyys (ihminen) vetäytymään alkuperäisen alueelle perustamaan itsensä kaiken tiedon mahdollisuusehtona.<sup>192</sup> Oppineena akateemis-skolastisena opinnäytteenä alkanut teksti päättyykin mahtipontiseen julistukseen, jossa Kantin kriittistä projektia sotkenut antropologinen kysymys ihmisestä riisutaan lopulta aseista Nietzschen ihmisen ylittämisen vaateesta.<sup>193</sup> Tarkastajien mielestä sinänsä tarkka käännös vaati vielä hiomista, jotta se voitaisiin julkaista kriittisenä laitoksena. Esipuheen nietzscheläisesti inspiroitunutta Kantin antropologian luentaa he suosittelivat työstettävän itsenäiseksi teokseksi. Foucault julkaisi hiotumman käännöksen vuonna 1964, mutta vain lyhyellä historiallisella huomautuksella varustetulla esipuheella, jossa hän ilmoitti käsittelevänsä kriittisen ja antropologisen ajattelun suhdetta tulevassa teoksessaan.<sup>194</sup> Tuosta teoksesta karsiutui SA:n yhdeksäs luku, joka käsittelee ihmisen hahmon ilmaantumisen modernin ajattelun alueella synnyttämiä kahdennoksia ja pyrkii näin toteuttamaan opinnäytteen vaateen: ”Jonain päivänä koko Kantin jälkeisen ja nykyfilosofian historia on kartoitettava tämän [antropologisen] sekaannuksen ylläpitämisen näkökulmasta eli lähtien tuon sekaan-



nuksen purkamisesta.”<sup>195</sup>

Mutta kun Foucault samassa kappaleessa kirjoittaa, että ainoastaan lukutaidottomia voi hämmästyttää, että hän oppinut kysymyksiensä positiiviset ehdot selvemmin Cuvierilta, Boppilta ja Ricardolta kuin Kantilta tai Hegeliltä, tämä vastaa sekä uskantilaisen että epistemologisen koulukunnan pyrkimystä antaa tieteiden positiiviselle tiedolle filosofiaa perustavampi rooli. Laajemman lukutaidon omaavat huomaavat kuitenkin, että Foucault'n tapa lukea Cuvierin, Boppin ja Ricardon kysymyksistä koko modernia ajattelua ehdollistavan äärellisyyden positiiviset ehdot on mahdollinen vain Kantilta ja Hegeliltäkin opitun transsendentaalisen kysymyksenasettelun kautta. Luvussa esitetyt modernin ajattelun synnyttämät ihmisen ongelman kahdentavat segmentit modernissa ajattelussa ovatkin samalla Foucault oman kritiikin ja empiiristen ihmistieteiden suhteita tutkineen ajattelun etappeja. 1) *Äärellisen analytiikan* positiivinen toistaminen perustavassa oli luonnehtinut Foucault'n varhaista yritystä etsiä uutta perustaa psykologialle. 2) *Transsendentaalis-empiirinen* kahdentuma taas johtaa empiiris-kriittiset diskurssit yhdistämään naiivin marxismin tavoin positivistisen reduktion (objektin totuus määrittää sitä kuvaavan diskurssin totuuden) ja eskatologisen lupauksen (diskurssi muodostaa muodostumassa olevan totuuden). Mutta myös nämä kyseenalaistava ”eletyn” kokemuksen sofistikoituneempi fenomenologia (Merleau-Ponty) ei kykene pakenemaan empiiris-transsendentaalista kahdentumaa, jonka se vain iskostaa vahvemmin, toisin kuin Nietzschen profetia ihmisen katoamisen lupaus-uhasta, joka herrätti Foucault'n tämän fenomenologiaa ja marxismia yhdistäneestä nuoruuden unesta. 3) *Cogiton ainainen suhde ei-ajateltuun* paljastuu fenomenologisessa psykologian kritiikissä, josta Foucault lähti liikkeelle. Modernin filosofian antropologisten tendenssien kritiikistään huolimatta Husserlin ”1900-luvun kartesiolaisuus” ei pysty aukaisemaan kantilaisen arvoituksen solmuja palaamalla reduktion kautta *cogitoon*, sillä tuo *cogito* ei voi Descartesin *cogiton* tavoin sitoa tiedos-

tusta ja olemista välittömästi yhteen läpinäkyvässä representaatiossa vaan ikuisessa uudelleen alkamisessaan kohtaa yhä uudestaan itseään pakenevan ei-ajatellusta juontavan olemisensa. Descartesin *cogito* varmisti olemisensa yhdellä iskulla, fenomenologinen *cogito* kyseenalaistaa ikuisesti olemistaan ja on lopulta pakotettu eletyn kokemuksen kuvaukseen, joka on kaikesta huolimatta empiirinen (kuten sen kritisoi antropologia ja psykologia). 4) Antropologisen nelikulmion lopulta sulkeva *alkuperän ikuinen vetäytyminen ja paluu* toistaa filosofisesti perustavassa elämän, kielen ja tuotannon omien historiallisuuskien aiheuttaman ihmisen alkuperän ainaisen vetäytymisen ja samalla sen paluun ainoastaan tavassa, jolla ihminen nykyisyydessä jäsentää itsensä osaksi aina jo alkanutta elämää, kieltä ja tuotantoa. Hegel, Marx ja Spengler voivat kuvitella tämän itsensä täydellistävänä ja hävittävänä liikkeenä, Hölderlin, Heidegger ja Nietzsche traagisena repeämänä. Yhtäkaikki kyse on elämässä koetun rajallisuuden aiheuttaman alkuperän liikkeen toistamisesta filosofisesti perustavassa.

Mutta samalla Foucault kritisoi yrityksiiä palata naiviisti klassiseen metafysiikkaan tai esikriittiseen empiriaan kulkematta kantilaisen kritiikin lähtöruudun kautta. Antropologia on modernin salainen polku, joka mahdollistaa modernin filosofian kommunikaation empiiristä ihmistä koskevan tiedon kanssa kiertämättä kritiikin tai tietoteoria kautta.<sup>196</sup> Jopa Nietzschen vasara on enemmän velkaa Königsbergin kiinalaiselle kuin mitä hän halusi myöntää ja murskaa ainoastaan Kantin kritiikkiä sekoittanutta antropologista illuusiota.<sup>197</sup> Se toimi kuitenkin aamuruskona uudelle kielen itsenäiseen olemassaoloon perustuvalla ajattelun mahdollisuudelle, jonka Foucault näki hallitsevan aikansa ”ihmisen” ylittävää ajattelua. Ranskalaiselle oppilaalleen, Jean Beaufretille, suunnatussa *Kirjeessä Humanismista daseinin* äärellisyyden perustavan roolin hylännyt Heidegger olikin korostanut kielen tapahtumisen kautta avautuvaa olemisen tapahtumaa vastakkaisena Sartren humanis-

tiselle eksistentialismille.<sup>198</sup> Foucault taas totesi Heideggerin lisäksi myös vastakkaisella filosofisella puolella vaikuttaneiden Russellin ja Wittgensteinin antaneen kielen itsenäiselle analyysille uuden filosofisen roolin.<sup>199</sup> Hän kiinnostuikin hetkeksi Ranskassa subjektifilosofian kielifilosofista kritiikkiä edustaneesta analyttisestä filosofiasta, jota kohti häntä tukenut Jules Vuillemin oli kulkenut. Hän päättyi kuitenkin lopulta etsimään diskursiivisia käytäntöjä pohtivaa omaa polkuaan merkityksen formalisaation (struktuurismi, analyttinen filosofia) ja sen tulkinnan kehän (hermeneutiikka) välistä, diskursiivisten käytäntöjen olemassaolosta, ja liitti nyt itse arkeologia-termin noita historiallisia

käytäntöjä ilmaiseviin arkistoihin.<sup>200</sup> Arkeologia säilyykin aina Foucault'n muuttuvana diskurssien olemassaolon ehtojen analyysin metodina, vaikka hän korvasi ”struktuurilistisen diagnostiikan” filosofisen orientaation teleologian historialliseksi vastadiskurssiksi asetetulla genealogian käsitteellä. Mutta vaikka tämä vahvempi genealoginen painotus näytti tarjoavan Foucault'lle hetkeksi uutta vielä nietscheläisempää etäisyyttä ja irtiottoa Kantin kritiikistä, palasi tuo Foucault'n oman ajattelun jatkuvasti vetäytyneet alkupe-  
rä yhtä uudestaan ohjaamaan hänen ajatteluaan, Nietzschen demonin ikuisen paluun sotkeutuessa yhä uudestaan ja uudestaan Kantin meduusan lonkeroihin.

#### viitteet

1. Tertullian, *adv.Marc.*, 2,16,3.
2. ”*O große Not! Gott selbst ligt tof*” (Rist, 1885, s. 215).
3. Hegel, [1802], 1979, s. 432.
4. Heine, [1834] 1972, s. 256.
5. Ks. Nietzsche, 2002, s. 45.
6. Nietzsche, 1963, §108.
7. *Toward a Hidden God*, 1966.
8. De Beauvoir, 1949.
9. Chapsal, 2009, s. 62.
10. ”Foucault'n kirja menee kuin kuumille kiville”, julisti *Le Nouvel Observateur* kesällä 1966 (Eribon, 1993, s. 202).
11. De Certeau, 2009, s. 175.
12. Ks. Eribon, 1993, s. 396.
13. *Le Monde*, 38.7.1984. (Macey, 1993, s. 473.)
14. Maggiori, 1984.
15. Sartre kuoli vain neljä vuotta Foucault'ta aikaisemmin v. 1980 ja hänen älyllinen suunnannäyttäjän roolinsa oli ollut jo laskussa aina 1950-luvun lopulta lähtien.
16. Foucault, [1978], 1994, t. 281, s. 67.
17. Roger Caillois ja Maurice Blanchot kutsuivat tuota samanaikaisesti täsmällistä ja loisteliasta tyyliä barokkiseksi. Ks. Blanchot, 1986, s. 11. Foucault itse kritisoi myöhemmin aikaisempaa liiallista innostustaan kielellisiin kokeiluihin ja siirtyi seesteisempään proosaan.
18. Erityisesti kirjan anglosaksisessa vastaanotossa sen runolliseksi nähty kielellinen maalaus sai monet tuomitsemaan kirjan ilman yritystä ymmärtää sen argumentteja. Muotoa sisällön sijaan painottanut kirja tuomittiin puhtaasti muodollisin argumentein.
19. Foucault, 1966, s. 274.
20. Sartre, 1960, s. 9.
21. Foucault, [1966], 1994, t.39, s. 542.
22. Defert, 1994, s. 26.
23. De Beauvoir, 1990; Le Bon, 1967.
24. Sartre [1966], 2009, s. 76. Foucault totesi tästä vuosien päästä: ”Porvaristo parka, jos minä olen sen ainoa suojamuuri, niin se on jo kauan sitten kadottanut valtansa”, (Foucault, (1978), 1994, t. 281, s. 62).
25. Canguilhem, 2009, s. 251.
26. ”Ihmisen katoaminen historian lopussa ei ole siten kosminen katastrofi, luonnollinen maailma pysyy sellaisena kuin se on aina ollut ikuisuudessaan. Se ei ole myöskään biologinen katastrofi. Ihminen jää eloon eläimen lailla, joka vastaa luontoa ja annettua olemista. Se mikä katoaa on Ihminen, varsinaisessa merkityksessään eli annetun negeeraavana (*négratrice*) toimintana ja Virheenä tai yleisesti objektia vastaan asettuvana Subjektina.” (Kojève, [1947] 1979, s. 434–5, viite 1.)
27. ”Ihmisistä voidaan tietää (*connaître*) jotakin ainoastaan sillä absoluuttisella ehdolla, että filosofinen (teoreettinen) myytti ihmisestä tuhkaantaa”, (Althusser, [1964], 1986, s. 236).
28. Teema on läsnä jo Malraux'n varhaisessa vuoden 1926 teoksessa *La Tentation de l'Occident*, mutta varsinainen ihmisen kuoleman kysymys esitetään hänen 6.1.1946 pitämässä Unesco-luennossa ”l'Homme et la culture artistique”. Ks. Blend, 1963. Louis

- Althusser oli tällä luonnolla ja kirjoitti vuonna 1946 ottaneensa Malraux'n sanat ihmisen kuolemasta sydämelleen. Ks. Moulrier-Boutang, 1992. Myös vuoden 1949 Malrauxin vetoamus intellektuelleille käsittelee ihmisen kuolemaa eurooppalaisen kulttuurin kohtalona. (Malraux, [1948], 1989.)
29. Aiemmin ihmisillä oli ollut selvä käsitys itsestään ja asemastaan maailmankaikkeudessa ja jokainen käsitys oli muodostanut myös mielikuvan, jota kohti ihminen saattoi toiminnassaan suunnata. Traagisessa humanismissa tätä mallia ei ole ja ihmiskunnan tulevaisuus on ennakoimatonta, mutta se on kuitenkin humanismia, koska se tiedostaa ihmisen tahdon juuri kysymisen ja tutkimisen liikkeenä kohti avointa tulevaisuutta.
  30. Myös Foucault itse huomautti, että ollessaan nuorena muutamia kuukausia kommunistisessa puolueessa ennen Sartren liittymistä puolueeseen hän oli toverineen syyttänyt Sartrea imperialismiin viimeiseksi suojamuuriksi. Nyt Sartre näytti ainoastaan kääntävän tuon syytteen takaisin häneen. (Foucault, [1967], 1994, t. 55, s. 66.)
  31. Sartre, 1946.
  32. "Olen pyrkinyt löytämään järjestystä siitä mikä on annettu meille epäjärjestyksenä. Niinpä kävi niin, että minusta tuli antropologi, itse asiassa ei siksi, että olisi ollut kiinnostunut antropologiasta vaan koska yritin päästä ulos filosofiasta." (Lévi-Strauss, [1977] 2001, s. 3.)
  33. Lévi-Strauss huomautti Nikolai Troubetzkoy'n fonologiasta: "Fonologia ei tutki tietoisia kielellisiä ilmiöitä vaan niiden tiedostamatonta infrastruktuuria" (Lévi-Strauss, 1958, s. 40).
  34. Lévi-Strauss, [1949], 2002.
  35. "On oltava eräänlainen rakennetta vastaa eletty [...] Tämä ohjelma yhdistää objektiivinen analyysi elettyyn kokemukseen on kenties antropologian omin tehtävä, joka erottaa sen muista yhteiskuntatieteistä." (Merleau-Ponty, 1964, s. 119.)
  36. Sartre, 1960.
  37. Lévi-Strauss, 1962, s. 326.
  38. "Se ei tarjoa meille konkreettista kuvaa historiasta vaan abstraktin skeeman ihmisistä tekemässä sellaista historiaa, joka voi ilmentää itseään heidän elämässään totaalisen synkronian muodossa. Se sijoittaa itsensä suhteessa historiaan siis samoin kuin primitiivit suhteessa ikuisesti olleeseen, Sartren järjestelmässä historialla on juuri myytin rooli." (Lévi-Strauss, 1962, s. 336.)
  39. Lévi-Strauss, 1962, s. 330.
  40. Barthes, [1957], 1994.
  41. Foucault, [1967], 1994, t. 50, s. 606.
  42. Foucault, [1966] 1994, t. 48, s. 598.
  43. Foucault, [1967], 1994, t. 47, s. 583.
  44. Foucault viittaa klassisella kaudella 1500-luvun lopussa loppuneen renessanssin ja 1700-luvun lopulta alkavan modernin väliseen aikakauteen. Kyse ei kuitenkaan ole niinkään tiettyjen vuosilukujen erottamasta kronologisesta ajanjaksosta vaan tiedon järjestelmän muutosten erottamasta aikakaudesta.
  45. Foucault, [1969], 1994, t. 68, s. 788.
  46. Foucault, 1966, s. 396–7.
  47. "*L'homme mourrait des signes qui sont nés en lui*", (Foucault, [1966], 1994, t.34, s. 502).
  48. Strukturalismin historioitsija François Dosse kuvaa vuotta 1966 stukturalismin maanjäristyksenä ja huippuvuotena (Dosse, 1992, s. 369).
  49. Samana vuonna ilmestyi mm. Roland Barthesin *Critique et vérité*, Julien Greimasin *Strukturaalista semantiikkaa*, Jacques Lacanin *Écrits*, Gérard Genetten *Figures I*, Émile Benvenisten *Problèmes de linguistique générale*, Serge Doubrovskyn *Pourquoi la nouvelle critique*, Tzvetan Todorovin Roman Jakobsonin esipuheella varustettu antologia venäläisistä formalisteista *Théorie de la littérature, textes des formalistes russes* sekä Dumézilin *La Religion romaine archaïque*.
  50. "Dialektisen järjen kritiikki", jonka toista osaa Sartre ei koskaan kirjoittanut jäi tämän viimeiseksi merkittäväksi filosofiseksi työksi.
  51. Sartre, 1960, s. 15.
  52. Foucault, 1994, s. 154.
  53. Foucault, [1975], 1994, t. 136, s. 524.
  54. Esim. Collège de Francesca nykyinen tieteellisten käsitteiden historian ja filosofian oppituolin haltija Ian Hacking kirjoitti omien sanojensa mukaan teoksensa "Todennäköisyyden ilmaantumisesta" alaviiteen SA:n käsittelemään siirtymään renessanssin ja klassisen ajan välillä. (Hacking, 2005; Hacking, [1975], 1978.) Nobelisti François Jacobin perinnöllisyyden historia "Elävän logiikka" esittää lähes sanasta sanaan SA:n kuvaaman modernin elämän käsitteen synnyn. Ei ihme, että Foucault piti kirjaa loistavimpana biologian historiana. Toisaalta koska Jacob oli luonnontieteiden nobelisti, ei tämän biologian historian esitystä koskaan kritisoitu siinä määrin kun Foucault'n. (Jacob, 1970.)
  55. Foucault, [1978], 2005, s. 30.
  56. Foucault, [1978], 1994, t. 281, s. 67.
  57. "Olemme kokeneet Sartren sukupolven

- varmastikin rohkeaksi ja jalonmieliseksi sukupolveksi, jolla oli intohimensa elämään, politiikkaan ja olemassaoloon [...] Mutta olemme löytäneet jonkin toisen asian, toisen intohimon: käsitteen intohimon ja sen, jonka nimeäisin järjestelmäksi (*système*).” (Foucault, [1966], 1994, t. 37, s. 514.)
58. Foucault, Qui êtes-vous, professeur Foucault?, [1967], 1994, t. 50, s. 601.
59. Châtelet, [1966], 2009, s. 49.
60. Deleuze, [1966], 2009, s. 71.
61. Foucault, (1966), 1994, t. 48, s. 591.
62. Foucault, (1968), 1994 t. 59, s. 702.
63. Strukturalismin *grand crus* (suuri kasvu, viineistä vuosikerta) on termi, jolla Daniel Dennet kuvasi vuotta 1966. (Defert, 1994, s. 29.)
64. Kuten Étienne Balibar myöhemmin liikkeestä totesi: ”Filosofit liittyivät strukturalismiin uus-antilaisina, fenomenologeina, hegeliläisinä tai marxilaisina, nietscheläisinä tai bergsonilaisina, positivisteina tai loogikkoina, ja ulos tullessa kaikki nämä identiteetit oli sekoitettu ja keskinäiset yhteensopivuudet ja ristiriidat uudelleen järjestetty”, (Balibar, 2003, s. 4).
65. Serres, 1968.
66. Jakobson, 1971, s. 711.
67. ”*La phonologie ne peut manquer de jouer, vis-à-vis des sciences sociales, le même rôle rénovateur que la physique nucléaire, par exemple, a joué pour l'ensemble des sciences exactes*”, (Lévi-Strauss, 1958, s. 39). Itse asiassa Roman Jakobson katsoi Albert Einsteinin saaneen suhteellisuusteoriaansa kenties vaikutteita kieliteoriasta. Sittemmin juuri v. 1966 *Kriittikin kielet ja ihmistieteet* -seminaarissa Jean Hyppoliten kysymys Derridalle erityisesti Einsteinin suhteellisuusteorian vakion mahdollisista opetuksista ihmistieteille ja Derridan vastaus, jonka mukaan Einsteinin vakio ei olisi keskustan vaan variaation käsite, on saanut muutamat fyysikot syyttämään ranskalaista filosofiaa luonnontieteiden väärinkäytöstä. (Donato, 2007, s. 266–7.)
68. ”Vastakohta synkronisen ja diakronisen näkökulman välillä on absoluuttinen eikä kestä kompromisseja”, (De Saussure, 1916, s. 119). Saussurelle ”kielen virta soljuu keskeytyksettömästi” eikä ole koskaan pysähtyneessä tilassa. Kuitenkin pysähtynyt tai synkroninen näkökulma ei ole ainoastaan ensisijainen kielijärjestelmää tutkittaessa vaan muutosta koskevan diakronisen näkökulman kanssa toisensa poissulkeva ja toisenlaisia suhteita kuvaava. Synkronia paljastaa ei-pakottavia yleisiä sääntöjä, kun taas diakronia ei-yleisiä pakottavia muutoksia. Kielellisten tosiasioiden suhteen taas ei ole pankronisia, kaiken kattavia lakeja. ”Pankroninen näkökulma ei koskaan saavuta kielijärjestelmän (*la langue*) erityisiä tosiasioita. Mt., s. 135. Saussuren kursista ja sen vaikutuksesta ks. (Culler, 1994.)
69. Tämä SA:n usein lainattu lause liittyy strukturalismin lupaukseen diskurssista, joka voisi jälleen yhdistää modernissa ajattelussa eriytyneet formaalin ontologian ja merkityksen tulkinnan linjat. (Foucault, 1966, s. 221.)
70. Foucault, (1967), 1994, t.47, s. 582.
71. Sartre J. P., *L'Être et le néant*, [1943], 1976. Ks. ensimmäinen osa, toinen kappale: *La mauvaise foi*.
72. Myös Lévi-Strauss asetti sääntöjen ja täsmällisen tutkimuksen tunnantarkkuuden Sartren kokonaisvaltaisesti aikaansa sitoutunutta intellektuellia vastaan. Jälkimmäisen hän näki juontuvan 1800-luvun Victor Hugon hahmosta.
73. Greimas oli väitellyt 1830-luvun muodin sanastosta jo ennen varsinaista kääntymistään saussurelaiseksi, ja Barthes tutki myöhemmin muodin semioottista rakennetta. (Barthes R., 1967.) Korkeakulttuuriin keskittyneen vanhan humanismin sijaan strukturalismi alkoikin kiinnittää huomiota populaarikulttuuriin ja vaikutti keskeisesti yleisen kulttuuritutkimuksen syntyyn.
74. Ensimmäisissä yrityksissään artikuloidea uusi fenomenologinen metodi Husserl korosti sen pyrkimystä lunastaa filosofiaan Husserlin mukaan alusta asti kuulunut tavoite muodostaa ankara tiede (*strenge Wissenschaft*). (Husserl, [1910–11], 1965.)
75. Holenstein, 2005.
76. Foucault, [1966], 1994, t. 37, s. 513.
77. Foucault, [1967], 1994, t. 50, s. 602.
78. Foucault, [1966], 1994, t. 37, s. 514.
79. Tässä se tosin onnistui nostamaan ranskalaisen ajattelun samanlaiseen yleiseurooppalaiseen edelläkävijän asemaan, mikä saksalaisella filosofialla oli ollut 1800-luvulla. Maailmanpoliittisen vaikutusvaltansa menettänyt ja Algerian sodassa vanhan kolonialisminsa jäänteiden kanssa paininut entinen poliittisen universalismin sanansaattaja löysi uudessa Kylmän sodan tilanteessa filosofisesta ajattelusta kulttuurisen vientituotteensa, joka oli samalla eräänlainen poliittisen vararikon kärsineen saksalaisen ajattelun venäläis-amerikkalainen formalistis-käytännöllinen muunnos
80. Yhdysvalloissa vaikuttaneen René Girardin aloitteesta järjestetty seminaari John Hopkins

- liopistossa keräsi johtavat ranskalaisajattelijat viikon mittaiseen yhdessäoloon amerikkalaisien kollegoidensa kanssa. Jean Hyppoliten johtamaan ranskalaisuurueeseen kuului mm. Lucien Goldmann, Tzvetan Todorov, Roland Barthes, Jacques Lacan, Jacques Derrida, Jean-Pierre Vernant. Myös Foucault'n piti alun perin osallistua seminaariin, mutta hän oli paennut strukturalistista tulvaa Tunisiaan. Seminaarin esitykset ja puheenvuorot on julkaistu teoks. Donato, 2007.
81. Derrida, 1967, s. 409.
  82. Derrida itse hyväksyi tietyn varauksin Yhdysvalloissa jälkistrukturalismiksi nimetyn liikkeen yhteyden omaan ajatteluunsa siinä määrin kuin kyse oli strukturalismin pohjalta tapahtuvasta strukturalismin vastaisuudesta rakenteiden dekonstruktioivisena purkamisena. (Derrida, Kirje japanilaiselle ystävälle, 2003.)
  83. Siinä missä *Post-structuralism* on Amerikassa strukturalismin kautta syntyneelle ranskalaisajattelulle ja erityisesti ranskalaisesti vaikuttuneelle angloamerikkalaiselle ajattelulle annettu termi, Saksassa Jürgen Habermas ja erityisesti Manfred Frank ovat käyttäneet negatiivisemmin latautunutta termiä *neo-strukturalismus*. (Frank, 1984.) Kummatkin kuvaavat huonosti Foucault arkeologista tai genealogista filosofiaa, joita voitaisiin kutsua enemmän post-kantilaiseksi tai post-nietsheläiseksi. Suomalainen jälkistrukturalismi sopii taas paremmin kuvaamaan Derridan jäljen epä-käsitettä merkin rakenteen sijaan korostavaa ajattelua.
  84. ”Pidän strukturalismia varsinaisesti filosofisena liikkeenä ja juuri tässä on sen tärkeys”, (Balibar, 2003).
  85. Canguilhem, [1966], 1991, s. 33. Vuonna 1966 ilmestyi myös Canguilhemin teos ”Normaali ja patologinen”, joka oli laajennettu ja muokattu hänen aikaisemmasta aiheesta koskevasta tutkielmastaan vuodelta 1943.
  86. Jean Wahl totesikin, että kysymys siitä mitä on strukturalistinen filosofia tulisi kenties korvata kysymyksellä siitä mitä on filosofinen diskurssi strukturalististen tieteiden ilmaantumisen jälkeen (Wahl, 1973, s. 14).
  87. Ks. Foucault, [1967], 1994, t. 47, s. 583–4.
  88. Barthes R., Strukturalistinen toiminta, [1963], 1993, s. 57–8.
  89. Siinä määrin kun Saussuren *Kurssi* tai Lévi-Straussin kirjoitukset olivat strukturalismissa useasti toistettuja viitekohtia, kyse oli tällöinkin enemmän eri tavoin sovellettavista vaikutteista ja eräänlaisista edelleen kehitetävistä löyhistä malleista.
  90. Foucault, *Structuralisme et poststructuralisme*, [1983], 1994, t. 330, s. 446.
  91. Foucault, [1967], 1994, t. 50, s. 609.
  92. Foucault, [1966], 1994, t. 37, s. 514.
  93. ”En ole koskaan ollut freudilainen, en koskaan ollut marxilainen, en ole koskaan ollut strukturalisti.” (Foucault, [1983] 1994, t. 330.)
  94. Ks. Foucault, 1970.
  95. Foucault, [1983], 1994, t. 330, s. 447.
  96. Foucault, [1983], 1994, t. 330, s. 447. Tämä erilaisten ongelmien painotus oli myös samalla eron tekemistä Derridan ajatteluun. Angloamerikkalaisessa yhteydessä oli totuttu niputtamaan Derrida ja Foucault saman jälkistrukturalistisen ajattelun edustajiksi. Foucault taas korosti aina etteivät hänen käsittelemänsä kysymykset olleet samoja kuin häntä kritisoineen Derridan käsittelemät.
  97. Kuten Balibar on todennut: ”Strukturalismille tyypillinen liike on samanaikainen subjektin purkamisen ja uudelleen rakentamisen operaatio: subjektin purkaminen arkhena (syy, periaate, alkuperä) ja sen uudelleen rakentaminen subjektiviteettina, vaikutuksena tai toisin ilmaistuna siirtymä konstitutiivisesta konstituoituun subjektiin”, (Balibar, 2003, s. 10).
  98. Foucault, [1967], 1994, t. 47, s. 581.
  99. ”*J'ai au structuralisme un rapport à la fois de distance et de redoublement.*” (Foucault, [1967], 1994, t. 47, s. 583.)
  100. ”Se, mikä ylittää kaiken mielikuvituksen ja mahdollisen ajattelun rajat, on yksinkertaisesti aakkosjono (a, b, c, d), joka yhdistää kaikki kategoriat toisiinsa”, (Foucault, 1966, s. 8).
  101. Foucault, 1966, s. 12.
  102. Foucault, 1966, s. 12–3.
  103. Ks. Deleuze, [1967] 2002.
  104. Foucault viittasi usein Vernantiin ja tämän ympärille muodostuneeseen antiikin tutkimuksen koulukuntaan vaikuttajinaan, tosin enemmän myöhemmän juridisten ja poliittisten rakenteidensa tutkimuksen osalta. ”Ranskassa Glotz, Gernet, Dumézil ja tällä hetkellä Vernant ovat minulle merkittävimpiä henkilöitä” (Foucault, [1973], 1994 t. 139, s. 636).
  105. Foucault, (1961), s. 164. Foucault poisti myöhemmistä ”Hulluuden historioista” koko ensimmäisen laitoksen pitkän esipuheen.
  106. Vuoden 1972 painoksesta lähtien Foucault korvasi tämän kirjoittamalla: ”Tutkimus joka yrittää irrottaa diskurssin tiheydestä sen historian mahdollisuusehdot” (Foucault, [1963], 2003, s. XV).



107. Foucault, 1998, s. 41.
108. Foucault, La prose du monde. *Diogenè*, n° 53, janvier-mars, s. 20–41., [1966], 1994, t.33.
109. Defert, 1994, s. 27.
110. Tästä tulikin sittemmin kirjan englannin ja saksankielisten käännösten nimi. Englannissa *Words and Things* oli nimittäin Ernest Gellnerin vuonna 1959 ilmestyneen läpimurtoteoksen nimi, joka toisin kuin Foucault'n *Sanat ja asiat* oli raju hyökkäys Oxfordissa ja Cambridgessä vallalla ollut kielifilosofiaa vastaan. Saksaksi SA julkaistiin nimellä *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt am Main 1974.
111. Howell, 1946.
112. Foucault, [1969], 2005, s. 68.
113. Saman huomion yhtenäisen historian hajoamisesta useiksi historioiksi on tehnyt, tosin tulkiten hieman toisin, myös historian itsensä käsitteen historiaa tutkinut ja rakenteellista näkökulmaa historiaan soveltanut saksalainen käsitehistorioitsija Reinhart Koselleck. (Koselleck, [1979], 2003.)
114. "Filosofeille historia on yksi suuren ja laajan jatkumon laji, jossa yksilöiden vapaus sekä taloudelliset ja yhteiskunnalliset määritykset kietoutuvat toisiinsa. Kun käsitellään joitakin näistä suurista teemoista, jatkumoa, ihmisen vapauden harjoittamista tai yksilön vapauden jäsentymistä yhteiskunnallisiin määrityksiin eli kun kosketaan johonkin näistä kolmesta suuresta myytistä, niin heti tämä rohkea kansa alkaa kirkua historian raiskaamisesta tai murhaamisesta. Kuitenkin jo kauan sitten niinkin merkittävät henkilöt kun Marc Bloch tai Lucien Febvre, englantilaiset historioitsijat ja monet muut ovat panneet lopun tälle myytille historiasta. He harjoittavat historiaa aivan toiseen tapaan ja niin hyvin, että olisin haltioitunut, jos se todella olisin minä, joka olisin tappanut filosofisen myytin historiasta, tuon filosofisen myytin, jonka tappamisesta minua nyt syytetään." (Foucault, [1967], 1994, t.55, s. 667.)
115. Ks. Dosse, 1994.
116. Dosse, 1994.
117. Revel, 1986. Foucault'n suhteista ranskalaisiin historioitsijoihin, ks. myös (Noiriel, 1994).
118. "Ongelmani ei ole ehdottaa yhteiskunnan kokonaisvaltaisen analyysin periaatetta. Tässä ohjelmani erosi alusta asti historioitsijoista. Historioitsijat asettavat (onko tämä vahinko vai ei on eri kysymys) 'Yhteiskunnan' analyysiensä yleiseksi horisontiksi ja tahoksi, jonka suhteen heidän on sijoitettava kohteensa (yhteiskunta, talous, sivilisaatio). Oma yleinen teemani ei ole yhteiskunta vaan toden ja epätoden diskurssit." (Foucault, [1978], 1994, t. 278, s. 33.)
119. Braudel, [1962], 1998, s. 40. Braudelin jälkihuomautus oli lisäys mentaliteettien historioitsijana tunnetun Robert Mandroun tekemään positiiviseen arvosteluun teoksesta.
120. Myöhemmin hän joutuikin jatkuvasti korjaamaan innokasta paisutteluun ja korostamaan SA:n koskeneen vain tiettyjä tieteellisiä, kirjallisia ja filosofisia diskursseja. (Foucault, [1969], 2005.)
121. Veyne, [1971], 1997, s. 147.
122. Foucault, [1980], 1994 t. 277, s. 19.
123. Semiotiikkaa korostanut 60-luvun strukturalistinen kumous oli jättänyt historioitsijat osaksi kulttuuriseen paitsioon tehden kielitieteestä ihmistieteiden suunnannäyttäjän. 70-luvun alusta uudet historiat kuitenkin palauttivat historian tutkimuksen kulttuurisen keskustelun keskiöön, suosituiksi lukemistoiksi ja yhteiskuntatutkimuksen tiennäyttäjiksi. Ks. Dosse, 1992.
124. "Kaikkein yleisimmässä mielessä kohtaamallani ongelmallalla on kenties joitakin analogista siihen, jonka filosofia asetti muutamia vuosikymmeniä sitten. Puhtaan tietoisuuden refleksiivisen tradition ja aistimuksen empirismin väliltä filosofia otti tehtäväkseen löytää, ei alkuperää eikä sidettä, ei edes pinnan kontaktia vaan kolmannen ulottuvuuden, havainnon ja ruumiin. Kenties tänään ajattelun historia vaatii samaa uudelleen säätöä: muodostettujen tieteiden (joista tehdään usein historioita) ja mielipiteiden (joita historia osaa käsitellä) välistä olisi aloitettava ajattelun järjestelmien historia." (Foucault, [1969], 1994 t. 71, s. 846.)
125. Foucault, [1978], 1994, t.281.
126. Cavaillès, 1947, s. 78.
127. Cavaillès kirjoitti luonnosmaiseksi jääneen ohjelmallisen käsikirjoituksen ollessaan ensi kertaa vangittuna vastarintatoimistaan Saint-Paul-d'Eygauxin leirillä Pétainin Ranskan toimesta. Sodan jälkeen Canguilhem yhdessä Bourbaki-matematiikkoryhmään kuuluvan Charles Ehresmannin kanssa toimitti käsikirjoituksen julkaistavaksi ja antoi sille nimen "Tieteen logiikasta ja teoriasta".
128. Canguilhem, [1967], 2009. Cavaillèsin käsitteen filosofian ohjelma vaikutti erityisesti Canguilhemiin ja tätä kautta koko 60-luvun ranskalaiseen ajatteluun. Välittäjänä Foucault'lle ja Althusserille toimi myös näiden yhteinen ystävä Jacques Martin, itsemurhan tehnyt filosofi

- "ilman teosta". Althusser muisteli: "Jacques Martinin ansiosta löysin vihdoinkin kaksi ajattelijaa, joille olen velkaa kaiken. Ensinnäkin Jean Cavaillèsin, jonka muutamaiset ilmaukset miellyttivät minua (ei dialektinen vaan käsitteen prosessi) ja Georges Canguilhemin..." (Althusser, 1992, s. 175.) Althusser tosin lainaa muististaan hieman väärin, Cavaillès puhui käsitteen dialektiikasta.
129. Canguilhem oli itse hiljainen vastarintaliikkeen veteraani, jota Sartren vastarinnalla leveyily hermostutti. Sartren oman vastarinnan suuruudesta, joka oli myöhäistä ja lähinnä teoreettis-kirjallista, on sittemmin kiistely paljon. Sartre tosin tapasi Cavaillèsin luovuttaakseen tälle joitain tietoja.
130. "Filosofi-matemaatikko täynnä räjähteitä, uskaliaas kirkasjärkisyyttä, päättäväisyys ilman optimismia. Eikö juuri tässä ole sankaruutta", (Canguilhem, [1976], 1996, s. 35). Nykydiskurssin mukaan kyse olisi tosin terrorismista.
131. "Je suis spinoziste, je crois que nous saisissons partout du nécessaire. Nécessaires les enchaînements des mathématiciens, nécessaires même les étapes de la science mathématique, nécessaire aussi cette lutte que nous menons." (Canguilhem, [1976], 1996, s. 28.)
132. Foucault, [1985], 1994, t. 361. Giorgio Agamben on pitänyt tätä Foucault'n v. 1978 kirjoittamaa Canguilhem-johdannon uutta versiota Foucault'n "testamentti"-tekstinä, koska se oli viimeinen hänen käsistään lähtenyt artikkeli. Ks. Agamben, 2005, s. 377.
133. Ks. mm. Foucault, 1995, s. 252. Kyse on vähän ennen Foucault'n kuolemaa toukokuussa 1984 *Magazine Littéraire*ssa julkaistusta lyhennelmästä hänen *Totuuden sanomista* koskevan luentosarjansa aloitusluennosta tammikuulta 1983. (Foucault, 2008, s. 21–2.)
134. Tuolloin Foucault määrittä oman ajattelunsa erossa anglosaksisen filosofian jatkamaan Kantin kysymykseen tietämyksen universaaleista ehdoista ja yhdisti sen aktuaalisen kokemuksemme ehtoja kysyvään saksalaiseen Kantista Hegelin, Nietzschen ja Weberin sekä kriittisen koulun kautta aina Habermasiin kulkevaan traditioon. Hän oli valmis asettamaan saksalaisen kriittikkonsa Habermasin itsensä kanssa samaan perinteeseen ennemmin kuin Kriittisen järjen dialektiikkaa historiallisen kokemuksen kautta rakentaneen Sartren.
135. Foucault, 1990.
136. "Cartesianismus vom 20. Jahrhundert." Husserl, [1929], 1973, s. 3.
137. Sartre, 2004, s. 116.
138. Merleau-Ponty, [1960], 1964.
139. Cavaillès, 1947, s. 78).
140. Ks. Husserl, [1936], 1962. Erityisesti osa 2, § 9. Ks. myös kuuluisa Wienin luento, (Husserl, 2006).
141. Eugen Fink julkaisi tekstin vuonna 1939 *Revue internationale de philosophiassa*. Merleau-Ponty luennoi siitä, ja aikakaudella jolloin oli vielä mahdollista kirjoittaa kunnollisia esipuheita Jacques Derrida käänsi sen uudestaan ja kirjoitti siihen paljon tekstiä laajemman esipuheen. Ks. Husserl, 2007.
142. Fink, 1966.
143. Kant käyttää useissa kohdissa arkeologiatermiä, mutta kirjoittaa varsinaisesta filosofisesta arkeologiasta metafysiikan edistymistä käsittelevässä palkintoosseessä, jonka Friedrich Theodor Rink julkaisi Kantin kuoleman jälkeen. "Filosofin filosofian historia on itsessään mahdollista, ei historiallisesti tai empiirisesti vaan rationaalisesti, *a priori*. Sillä vaikka se asettaa järjen tosiasiat, se ei lainaa niitä historiallisesta kertomuksesta vaan vetää ne ihmisjärjen luonnosta filosofisena arkeologiana. (Kant, 1804, s. 341.) Vastauksessaan George Steinerin tuulesta temmattuun kritiikkiin, joka katsoi Foucault'n omaksuneen arkeologia-termin niin muodikkaalta Freudilta, Foucault huomautti Kantin käyttäneen termiä kuvaamaan sen historiaa, mikä tekee tietyn ajattelun muodon välttämättömäksi. (Foucault, 1971.)
144. Cavaillès, 1947, s. 78.
145. "Tieteen historia on kohteen historiaa, joka on historiaa ja jolla on historia. Tiede puolestaan on kohteen tiedettä, joka ei ole historiaa ja jolla ei ole historiaa." (Canguilhem, [1966], 1975, s. 16.)
146. Bachelard, 1967, s. 17.
147. Käsite esiintyy myös *Tiedon arkeologian* lopussa, mutta kuten Lecourt on huomauttanut, jo täysin vailla sitä keskeistä asemaa, joka sillä oli *Sanoissa ja asioissa*. (Lecourt, [1972], 1975, s. 188.)
148. Foucault korvasi pian *episteemin* käsitteen laajemmalla, jopa ruumiilliset käytännöt huomioivalla *dispositif*-käsitteellä. Tämä kuljetti Foucault'n ajattelua taas tieteenhistorioitsijoiden leiristä lähemmäksi edellä mainittuja sosiaalishistorioitsijoita.
149. Canguilhem oli esimerkiksi osoittanut, kuinka refleksin käsitteen mahdollisuusehtona ei ollut mekaniikka, kuten yleensä ajateltiin, vaan

- jo myytiksi muuttunut vitalismi. (Canguilhem, 1955.)
150. Husserl, 2007, s. 195.
151. Foucault, [1969], 2005, s. 139.
152. Foucault, [1963], 2003, s. 1.
153. Foucault, [1969], 1994 t. 71.
154. Foucault, 1994de1, s. 141.
155. ”*Man ist gegen nichts strenger als gegen erst abgelegte Irrtümer.*“ (Goethe, 1948, s. 316.)
156. Husserl, 1922, s. 8.
157. Foucault, 1954, s. 1.
158. Foucault, 1954, s. 2.
159. Foucault, Introduction, teoksessa Binswanger, [1954], 1994, t. 1, s. 66.
160. Foucault, 1954, s. 109.
161. Canguilhemin mukaan psykologisille tutkimuksille oli ominaista filosofia ilman ankaruutta, etiikka ilman vaateita ja lääketiede vailla kontrollia (Canguilhem, [1956], 1975, s. 366).
162. Kyse ei ollut fenomenologisesta luonnollisen asenteen sulkeistamisesta, jotta tavoitettaisiin kohteen elävä konstituutio konkreettisen tiedostuksen tai kokemuksen kohteena. Kyse oli annetun mielisairauden käsitteen nominalistisesta sulkeistamisesta, jotta voitaisiin tutkia hulluuden kokemuksen käsitteellistämisen historiallista muodostumista.
163. Foucault, [1961], 1972, s. 653.
164. Klassisella kaudella pohdittiin ahkerasti ihmisluontoa, mutta nämä diskurssit eivät eristäneet ihmiselle ominaista ja erityistä empiiristä tiedon aluetta. Ihminen ei myöskään määritetty äärellisenä tiedon ehtona vaan rajallisena olentona maailman äärettömyydessä. Paikalla, johon moderni filosofinen antropologia asettaa ihmisen pyrkäksensä tarjoamaan eräänlaisen transsendentaalisen synteessin empiirisille tiedoille, oli läpinäkyväksi representaation järjestykseksi mielletty Diskurssi.
165. Ks. erityisesti 1. kappale, Foucault, [1963], 2003.
166. Roger, [1963] 1971. Vaikka Rogerin teos on kirjoitettu hyvin erilaisesta epistemologisesta näkökulmasta, De Certeau on väittänyt sen vaikuttaneen keskeisesti *Sanoihin ja asioihin*. (De Certeau, 2009, s. 176.)
167. Koyré oli käsitellyt teemaa erityisesti Galileolaisissa tutkimuksissaan, joista eräänlainen yhteenveto on hänen John Hopkins -luentonsa *Suljetusta maailmasta äärettömään universumiin*. (Koyré, 1957.) Foucault taas ylisti Koyré'n pyrkimystä Kopernikaanisissa tutkimuksissaan ottaa ideat niiden levottomuudessa, jossa väärää ja oikeaa ei ole vielä erotettu toisistaan. (Foucault, [1961], 1994 t. 6.)
168. Carolus Linnaeus *Menniskans Cousiner*. Lainattu teoks. Agamben, [2002] 2004, s. 23–4. Myöhemmissä *Systema naturaen* laitoksissa *anthropomorpha* korvaantuu kädellisillä (*primates*). (Linné, [1735], 1767, s. 26, 28.)
169. Vastaavasti empiirisenä puhuvana oliona ihminen käyttää kieltä, jonka hänen kielessään saama positiivinen tieto kertoo omaavan ihmisen representaatioita pakenevan oman tiheydensä ja historiallisuuteensa. Haluavana oliona hän toimii taloudessa, jonka tuotannon ja kierron lait eivät kuitenkaan järjesty hänen representaatioidensa mukaisesti ja kuitenkin ilmenevät vain niissä.
170. ”Kun tahto on asia itsessään, sisäinen sisältö, maailman ydin, elämä, näkyvä maailma, ilmenevä, on vain tahdon peili”, (Schopenhauer, [1819], 1977, s. 347).
171. Ne eivät kykene ohittamaan representaation ensisijaisuutta muiden empiiristen tieteiden tapaan eivätkä suinkaan tutki elämää, työtä tai kieltä näiden suurimmassa läpinäkyvyydessä vaan aina representaation kautta. Vaikka ihminen oli astunut positiivisen tiedon alueelle ja ihmistieteet tehneet tästä kohteensa, ei näitä suinkaan määritä jonkinlaisen ainutkertaisen hämärän objektin nimeltä ihminen muodostama erityinen muista empiirisistä tieteistä erillinen alue vaan pyrkimys analysoida ihmisen tietoisuudelle sen muodot ja sisällöt synnyttäneet ja samalla siinä kätkeytyvät tietoisuuden todelliset ulkoiset ja siten tiedostamattomat ehdot.
172. Niiden jatkuvana vaarana on kuitenkin sulkea tuo kritiikin tila filosofisella antropologialla, jossa empiirisen tiedon positiviteetissa ilmaantunut ihminen määrittää kaiken mahdollisen tiedon transsendentaaliset ehdot.
173. Suomessa sanoisimme varsinaiset humanistiset tieteet.
174. Klassisen ajan vaatimus puhtaasta läpinäkyvästä representaatiosta kontrastoituu renessanssin materiaalisten analogioiden kautta toisiinsa sitoutuviin merkkeihin. Modernin tiedon hajaantuminen johtuu juuri klassisen synteessin tuottavan Diskurssin katoamisesta, jonka tilalle yrittäen tarjota antropologisesti empiiristä ihmistä synteessin lähteenä.
175. Foucault'n salanimellä julkaistu esittely omasta ajattelustaan *Dictionnaire des philosophes* -teoksessa alkaa: ”Jos Foucault'n voi sisällyttää johonkin filosofiseen perinteeseen, se on kantilaisessa mielessä *kriittinen* perinne, ja hänen työtään voisi kutsua *ajattelun kriit-*

- tiseksi historiaksi*”, (Foucault, [1984], 1994, t. 345, s. 631).
176. Kant, [1783], 1997, s. 44.
177. Canguilhem, [1967], 2009, s. 274.
178. SA vertasikin kartoittamia ihmistieteiden perusmalleja Kantin luonnontieteellisen kokemuksen yhdistämisen ymmärryskäsitteinä toimineisiin kategorioihin, vaikka korosti ihmistieteiden perusmallien olevan historiallis-positiivisia.
179. Canguilhem, [1967], 2009, s. 274.
180. Max Scheler, *Zur Idee des Menschen, Abhandlungen und Aufsätze*, Vol. I, 1915, s. 319. Lainattu teoks. Heidegger, [1929], 1998, s. 210.
181. Heidegger, [1929], 1998, s. 209.
182. Kolmeen kysymykseen, jotka Kantin mukaan yhdistävät järjen spekulatiivisia ja käytännöllisiä intressejä (Kant, [1781], 1977, s. 677.) liitetään neljäs kysymys, mikä on ihminen, Gottlob Benjamin Jäschen postuumisti toimittamissa Kantin logiikan luennoissa: ”Metafysiikka vastaa ensimmäiseen kysymykseen, moraali toiseen, uskonto kolmanteen ja antropologia neljänteen. Perustaltaan nämä kaikki voidaan lukea antropologiaan, koska kolme ensimmäistä viittaa viimeiseen.” (Kant, *Logik*, [1800], 1838, s. 186.)
183. Heidegger, [1929], 1998, s. 231.
184. Heidegger, [1929], 1998, s. 229.
185. Heideggerin on katsottu olleen keskustelun voittaja, mutta paikalla ollut Jean Cavaillès sanoi ranskalaisista ainoastaan Levinasin ajatelleen näin.
186. Foucault, [1966], 1994, t. 40, s. 546.
187. Foucault, [1966], 1994, t. 40, s. 546.
188. Kant, [1798], 2004.
189. Foucault’n tapauksessa tämä Kantin *Antropologian* käänнос ja esipuhe vartautuu Derridan Husserlin *Geometrian alkuperän* käännökseen ja esipuheeseen. Voitaisiinkin sanoa Kantin filosofialla olleen vastaava merkitys Foucault’lle kun Husserlin fenomenologialla oli Derridalle.
190. Hyppoliten oman varhaisen Hegel-tulkinnan nimi oli *Génèse et structure de la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*. Foucault oli myös tehnyt filosofian diplomityönsä Hyppoliten ohjauksessa käsitellen historiallisen transsendentaalisuuden muodostumista Hegelin *Hengen fenomenologiassa*.
191. ”Se, että Kant opetti antropologiaa 25 vuotta, juontuu epäilemättä muista syistä kuin yliopistoelämän vaatimuksista, tämä pak-
- komielle lepää itse kantilaisen ongelman rakenteesta; kuinka ajatella, analysoida, oikeuttaa ja perustaa äärellisyys, reflektiossa joka ei etene äärettömän ontologian kautta eikä oikeuta itseään absoluutin filosofialla.” (Foucault, 1961, s. 61.)
192. ”Tässä mielessä antropologinen illuusio on rakenteellisesta näkökulmasta aivan kuin käänteinen pelikuva transsendentaalista illuusiosta. Jälkimmäinen koostui ymmärryksen periaatteiden soveltamisesta kokemuksen rajojen ulkopuolella, ja siten hyväksyi aktuaalisen äärettömän tulemisen tietämyksen kenttään eräänlaisella spontaanilla transgressiolla. Antropologinen illuusio lepää regressiivisessä reflektiossa, jonka on vastattava tuosta transgressiosta. Äärellisyys ylitetään vain siinä määrin kuin se on muuta kuin itsensä, kun se lepää vaillinaisuudella, josta se löytää lähtökohtansa. Tämä vaillinaisuus (*en deçà*) on se itse, mutta vetäytyneenä tuolta kokemuksen kentältä, jossa se kohdataan, alkuperäisen alueelle, jossa se perustaa itsensä. Äärellisyyden ongelma kulkee rajan ja transgression tutkimuksesta itseensä palaamisen tutkimukseen, totuuden ongelmasta saman ja toisen ongelmaan. Se astuu vieraantumisen alueelle.” (Foucault, 1961, s. 63.)
193. Foucault, 1961, s. 64.
194. Foucault, [1964], 1994, t. 19, s. 293.
195. Foucault, 1961, s. 54.
196. Foucault, 1961, s. 64.
197. Foucault, 1961, s. 54.
198. Sartre oli yhdistänyt ateistisen eksistentiaalisminsa Martin Heideggerin filosofiaan. Aluksi Sartresta Saksan tappion jälkeen tukea hakenut Heidegger löysi kuitenkin lopulta Jean Beaufretista ajattelunsa ranskalaisen päätulkitsijan ja korosti jyrkkää eroaan Sartreen lainaten tämän ”Eksistentiaalismin on humanismia -esseettä”: ”*Précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*”, ja vastaten siihen ”*précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l’Être*.” (Heidegger, 2000, s. 73–4.)
199. Foucault, [1966], 1994, t. 39.
200. ”Arkeologia kuvailee diskursssia arkiston eriytyneinä käytäntöinä.” (Foucault, [1969], 2005, s. 174.) *Tiedon arkeologiaa* kirjoittaessaan Foucault käy myös pitkiä keskusteluja erityisesti amerikkalaiseen pragmatismiin erikoistuneen Gérard Deledallin kanssa miettiessään tämän ja oman arkeologisen metodinsa eroa.

- Agamben, G. (2005). L'immanenza assoluta. Teoksessa Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza Editore.
- ([2002], 2004). *The Open*. Stanford: Stanford University Press.
- Althusser, L. (1992). *L'Avenir dure longtemps suivi de les faits*. Paris: Éditions Stock/ Imeck.
- ([1964], 1986). Marxisme et Humanisme. Teoksessa Althusser, *Pour Marx*. Paris: Éditions la découverte.
- Bachelard, G. (1967). *La formation de l'esprit scientifique Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris: Librairie philosophique J. VRIN.
- Balibar, É. (2003). Structuralism: A Destitution of the Subject? *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies* 14:1.
- Barthes, R. (1967). *Le système de la mode*. Paris: Seuil.
- ([1957], 1994). *Mytologioita*. Helsinki: Gaudemus.
- ([1963], 1993 ). Strukturalistinen toiminta. Teoksessa Barthes, *Tekijän kuolema, tekstin syntymä*. Tampere: Vastapaino.
- Blanchot, M. (1986). *Michel Foucault tel que je l'imagine*. Saint Clement: Fata Morgana.
- Blend, C. D. (1963). *André Malraux: Tragic Humanist*. Columbus: Ohio State University Press.
- Braudel, F. ([1962], 1998). Note. *Annales*, 1962, vol 17. Teoksessa B. Smart, *Michel Foucault: Critical Assesments*. 4. Routledge.
- Canguilhem, G. ([1966], 1975). L'objet de l'histoire des sciences. Teoksessa Canguilhem, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences* (s. 9–23). Paris: Vrin.
- (1955). *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: PUF.
- ([1967], 2009). Mort de l'homme ou épuisement du *Cogito*. *Critique*, juillet 1967. Teoksessa *Regards critiques*.
- ([1956], 1975). Qu'est-ce Que La Psychologie. Teoksessa Canguilhem, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin.
- ([1966], 1991). *The Normal and the Pathological*. New York: Zone books.
- ([1976], 1996). *Vie et mort de Jean Cavaillès*. Paris: Editions Allia.
- Cavaillès, J. (1947). *Sur la logique et la théorie de la science*. Paris: PUF.
- Chapsal, M. (2009). "La plus grande révolution depuis l'existentialisme." *L'express*, mai 1966. Teoksessa *Regards critiques. Les Mots et les Choses de Michel Foucault*. Presses universitaires de Caen.
- Châtelet, F. ([1966], 2009). L'homme, ce Narcisse incertain. *La Quinzaine littéraire* 1.4.1966. Teoksessa *Regards critiques. Les Mots et les Choses de Michel Foucault*. Presses universitaires de Caen.
- Culler, J. (1994). *Ferdinand de Saussure*. Tutkijaliitto.
- De Beauvoir, S. ([1966], 1990). *Kauniit kuwat*. Kirjayhtymä.
- (1949). Les Structures élémentaires de la parenté par Claude Lévi-Strauss. *Les Temps Modernes* 7 , 943–9.
- De Certeau, M. (2009). Les sciences humaines et la mort de l'homme. *Études*, mars 1967. Teoksessa *Regards critiques. Les Mots et les Choses de Michel Foucault*. Presses universitaires de Caen.
- De Saussure, F. (1916). *Cours de linguistique générale publié par Charles Bally et Albert Sechehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger*. Paris: Payot.
- Defert, D. (1994). Cronologie. Teoksessa Foucault, *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard.
- Deleuze, G. ([1967] 2002.). A quoi reconnaît-on le structuralisme? Teoksessa Deleuze, *L'île déserte et autres textes*. Paris: Minuit.
- ([1966], 2009). L'homme, une existence douteuse. *Le Nouvel Observateur* 1.6.1966. Teoksessa *Regards critiques. Les Mots et les Choses de Michel Foucault*. Presses universitaires de Caen.
- Derrida, J. (2003). Kirje japanilaiselle ystäväälle. Teoksessa Derrida, *Platonin apteekki ja muita kirjoituksia*. Gaudemus.
- (1967). La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines. Teoksessa Derrida, *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.
- Donato, M. (2007). *The Structuralist Controversy. The Languages of Criticism & Sciences of Man*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Dosse, F. (1992). *Histoire du structuralisme: tome II: Le chant du cygne, 1967 à nos jours*. Paris: La Découverte.
- (1992). *Histoire du structuralisme: tome I: Le champ du signe, 1945–1966*. Paris: La Découverte.



- (1994). *New History in France. The triumph of the Annales*. Chigaco: University of Illinois Press 1994.
- Eribon, D. (1993). *Michel Foucault*. Tampere: Vastapaino.
- Fink, E. (1966). Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls'. Teoksessa Fink, *Studien zur Phänomenologie*. Hague: Martinus Nijhoff.
- Foucault, M. ([1973], 1994 t.139). La vérité et les formes juridiques. Teoksessa Foucault, *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard.
- ([1961], 1994 t. 6). Alexandre Koyré: La Révolution astronomique, Copernic, Kepler, Borelli. Teoksessa Foucault, *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard.
- ([1978], 2005). Colloqui con Foucault. Teoksessa D. Trombadori, *Colloqui con Foucault: pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser*. Roma: Castelvecchi.
- ([1978], 1994 t. 281). Entretien avec D. Trombadori. Teoksessa Foucault, *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard.
- (1994de1). Entretien avec Fontana, A. et Pasquino, P. Teoksessa Foucault, *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard.
- ([1966], 1994 t. 37). Entretien avec Madeleine Chapsal. *La Quinzaine littéraire*, no. 5, 16.5.1966. Teoksessa Foucault, *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard.
- ([1961] 1972). *Folie et Dérailson. Histoire de la Folie à l'Âge Classique*. Paris: Gallimard.
- (1970). Foreword to the English edition. Teoksessa Foucault, *The Order of Things*. Bristol: Tavistock Publications Limited .
- ([1967], 1994, t. 55). Foucault répond à Sartre. Teoksessa Foucault, *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard.
- (1994). Intervista a Michel Foucault. (Entretien avec Fontana, A. et Pasquino, P.). Teoksessa Foucault, *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard.
- (1961). *Introduction à l'Anthropologie de Kant*. Haettu 2010 osoitteesta michel-foucault.com: <http://www.michel-foucault.com/links/kant.pdf>
- ([1954], 1994 t. 1). Introduction, teoksessa *Binswanger*. Teoksessa Foucault, *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard.
- (1995). Kant ja moderni filosofia nykyisyyden ontologiana. Teoksessa M. J. Koivisto, *Mitä on Valitus*. Vastapaino.
- ([1969], 1994, t 68). La naissance d'un monde, *Le Monde* 3.5.1969. Teoksessa Foucault, *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard.
- ([1967], 1994, t. 47). La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui". Teoksessa Foucault, *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard.
- ([1980], 1994 t. 277). La poussière et le nuage. Teoksessa Foucault, *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard.
- ([1966], 1994 t. 33). La prose du monde. *Diogené*, no. 53, janvier–mars, s. 20–41. Teoksessa Foucault, *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard.
- ([1985], 1994 t. 361). La vie: l'expérience et la science. Teoksessa Foucault, *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard.
- (2008). *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris: Gallimard.
- (1966). *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- ([1966], 1994 t. 34). Les Mots et les Choses. (Entretien avec R. Bellour 1966). Teoksessa Foucault, *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard.
- ([1966], 1994, t.39). L'homme est-il mort? Teoksessa Foucault, *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard.
- (1954). *Maladie Mentale et Personnalité*. Paris: PUF.
- ([1984], 1994 t. 345). Maurice Florence Foucault. Teoksessa Foucault, *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard.
- (1971). Monstrosities in Criticism. *Diacritics*, Vol. 1, No. 1, 57–60.
- ([1963], 2003). *Naissance de la clinique*. Paris: PUF.
- (1998). Nietzsche, Freud, Marx. Teoksessa Foucault, *Foucault/Nietzsche*. Tutkijaliitto.
- ([1964], 1994, t. 19). Notice historique. Teoksessa Foucault, *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard.
- (1961). Préface; teoksessa *Folie et Dérailson. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris: Plon, 1961.
- ([1975], 1994 t. 136). Prisons et asiles dans le mécanismes du pouvoir. Teoksessa Foucault, *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard.
- (1990). Qu'est-ce que la critique? *Bulletin de la Société française de philosophie* 84, 2 .
- ([1967], 1994 t. 50). Qui êtes-vous, professeur Foucault? Teoksessa Foucault, *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard.
- ([1983], 1994 t. 330). Structuralisme et post-structuralisme. Teoksessa Foucault, *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard.
- ([1968], 1994, t. 59). Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie. Teoksessa Foucault, *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard.
- ([1966], 1994 t. 48). Sur les façons d'écrire l'histoire. Teoksessa Foucault, *Dits et écrits*

- I. Paris: Gallimard.
- ([1978], 1994, t. 278). Table ronde du 20 mai 1978. Teoksessa Foucault, *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard.
- ([1969], 2005). *Tiedon arkeologia*. Tampere: Vastapaino.
- ([1969], 1994, t. 71). Titres et Travaux. Teoksessa Foucault, *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard.
- ([1966], 1994, t. 40). Une histoire restée muette. Teoksessa Foucault, *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard.
- (2010). *Sanat ja asiat*. Suom. Mika Määttänen. Helsinki: Gaudeamus, ilmestymässä.
- Frank, M. (1984). *Was ist Neostukturalismus?* Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Goethe, J. W. (1948). *Campagne in Frankreich 1792*. Teoksessa *Goethes Werke*. Band 10. Hamburg.
- Hacking, I. (2005). *Les Mots et les choses*, forty years on. Lecture in Heyman Center for the Humanities, Columbia University 6.10.2005.
- ([1975], 1978). *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas About Probability, Induction and Statistical Inference*. Cambridge: Cambridge University Press 1978.
- Hegel, G. ([1802], 1979). *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. Teoksessa Hegel, *Werke*. Band 2 (Vuosik. Band 2). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heidegger, M. ([1929], 1998). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (2000). *Kirje humanismista*. Tutkijaliitto.
- Heine, H. ([1834], 1972). Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Teoksessa Heine, *Werke und Briefe in zehn Bänden*. Toim. Hans Kaufman (Vuosik. Band 5). Berlin und Weimar: Aufbau.
- Holstein, E. (2005). Jakobson and Husserl: A Contribution to the Genealogy of Structuralism. Teoksessa *Edmund Husserl: Critical Assessments Of Leading Philosophers*. Taylor & Francis.
- Howell, A. (1946). Res et Verba: Words and Things. *ELH*, Vol. 13, No. 2, 131–142.
- Husserl, E. ([1929], 1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Kluwer Academic Publishers.
- ([1936], 1962.). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. *Husserliana*, Band VI. Haag: Martinus Nijhoff.
- (2006). Eurooppalaisen ihmisyöden kriisi. Teoksessa Husserl, *Uudistuminen ja ihmisyö*. Tutkijaliitto.
- (2007). *Geometrian alkuperä*. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura.
- (1922). *Logische Untersuchungen*. Erster Band. Halle a.S.: Max Niemeyer.
- ([1910-11], 1965). *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Vittorio Klostermann.
- Jacob, F. (1970). *La Logique du vivant, une histoire de l'hérédité*. Paris: Gallimard.
- Jakobson, R. (1971). *Selected Writings*, vol. 2: Word and Language. Paris: Mouton.
- Kant, I. ([1798], 2004). Anthropology in pragmatischer Hinsicht. Hamburg: Meiner.
- ([1781], 1977). *Kritik der reinen Vernunft*. Teoksessa Kant, *Werke in zwölf Bänden*. Toim. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ([1800], 1838). Logik. Teoksessa *Immanuel Kant's sämtliche Werke III*. Leipzig: Leopold Voss.
- (1804). Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik. Teoksessa Kant, *Gesammelte Schriften. Akademieausgabe. Abteilung 3: Handschriftlicher Nachlass*. Band XX.
- ([1783], 1997). *Prolegomena*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kojève, A. ([1947] 1979). *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard.
- Koselleck, R. ([1979], 2003.). *Vergangene Zukunft - Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Suhrkamp.
- Koyré, A. (1957). *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Le Bon, S. (1967). Un Positivist desespéré: Michel Foucault. *Les Temps modernes*, no. 248.
- Lecourt, D. ([1972], 1975). On Archaeology and Knowledge. Teoksessa Lecourt, *Marxism and Epistemology. Bachelard, Canguilhem, Foucault*. Bristol: NLB.
- Lévi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- (1962). *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- ([1949], 2002). *Les structures élémentaires de la parenté*. Walter de Gruyter.
- ([1977], 2001). *Myth and Meaning. Massey Lectures*. London: Routledge.
- Linné, C. ([1735], 1767). *Systema naturae per regna tria naturae, secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis*. 13. laitos. Typis Ioannis Thomae.

- Macey, D. (1993). *The Lives of Michel Foucault*. London: Hutchinson.
- Maggiore, R. (30-31.. Toukokuu 1984). Sartre et Foucault. *Libération*, s. 23–4.
- Malraux, A. ([1948], 1989). Postface aux "Conquérants". Teoksessa Malraux, *Œuvres complètes*, vol. I. (s. 271–86). Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. ([1960], 1964). The Philosopher and His Shadow. Teoksessa Merleau-Ponty, *Signs*. Northwestern University Press.
- Moulier-Boutang, Y. (1992). *Althusser: une biographie 1*. Grasset.
- Nietzsche, F. (2002). *Ecce Homo*. Summa.
- (1963). *Iloinen tiede*. Helsinki: Otava.
- Noiriel, G. (1994). Foucault and History: The Lessons of a Disillusion. *The Journal of Modern History*, Vol. 66, No. 3., 547–568.
- Revel, J. (1986). Foucault Michel, 1926–1984. Teoksessa A. B. (toim.), *Dictionnaire des sciences historiques*, (s. 290–292). Paris: P.U.F.
- Rist, J. (1885). *Dichtungen*, Toim. Karl Goedecke und Edmund Goetze. Leipzig: Brockhaus.
- Roger, J. ([1963], 1971). *Les Sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*. Paris: Armand Colin.
- Sartre, J. P. (1960). *Critique de la Raison dialectique, tome 1: Théorie des ensembles pratiques*. Paris: Gallimard.
- ([1943], 1976). *L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- (1946). *L'existentialisme est un humanisme*. Noudettu osoitteesta <http://www.daniel-martin.eu/Textes/Existentialisme.htm>
- (2004). *Minän ulkoisuus*. Tutkijaliitto.
- ([1966], 2009). Jean-Paul Sartre répond. L'Arc 3. Teoksessa *Regards critiques. Les Mots et les Choses de Michel Foucault*. Presses universitaires de Caen.
- Schopenhauer, A. ([1819], 1977). *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Teoksessa *Schopenhauer, Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*. Band 1. Zürich: Diogenes.
- Serres, M. (1968). *Hermès*. Paris: Editions de Minuit 1968.
- Tertullian. (adv.Marc). *Adversus Marcionem*. Käänt. ja toim. Ernest Evans. Oxford: Oxford University Press 1972.
- Toward a Hidden God. (8. Huhtik. 1966). *Time*.
- Wah, F. (1973). *Qu'est-ce que le structuralisme*. Paris: Éditions du Seuil.
- Veyne, P. ([197], 1997). Foucault Revolutionizes History. Teoksessa D. (toim.), *Foucault and his interlocutors*. Chicago: The University of Chicago Press .