

Sartre ja Foucault: Historian kertomus ja tila

Thomas R. Flynnin haastattelu

Miten historia tulisi ymmärtää? Päiväkirjana tai karttana? Entä miten lukea Sartrea ja Foucault'ta yhdessä? Keskustelimme filosofian, historian ja elämän yhteyksistä.

K: Olet valmistelemassa kaksiosaista kirjaa Sartresta, Foucault'sta ja historiallisesta järjestä. Miksi tutkit näitä kahta ajattelijaa yhdessä?

V: Ensimmäiset työni käsittelivät Sartrea ja marxilaista eksistentialismia, ja tuohon aikaan olin kiinnostunut kollektiivisen vastuun kysymyksestä. Vastuu vaikutti olevan eksistentialismin keskeinen käsite – erittäin äärimmäinen käsi-

tys vastuusta. Kollektiivisuuden käsite oli puolestaan tyypillinen marxismille. Järkeilin, että jos yritetään yhdistää eksistentialismi ja marxismi, lopputulokseen tulisi sisältyä kollektiivisen vastuun käsite. Ajattelin, että Sartrelta löytää sosiiaalisen ontologian ja kollektiivisen vastuun käsitteen teoksesta *Critique de la raison dialectique*. Tämä johti minut tutkimaan historiaa. Jos historia pyrkii ole-

Thomas R. Flynn – Ranskalaista filosofiaa päiväkirjan ja kartan kera

”Voitte kutsua minua Tomiksi”, hän sanoo riisuessaan kalossejaan. Olemme juuri aloittamassa haastattelua Thomas Flynnin kanssa. Ystävällinen ja puhelias Flynn on filosofian professori Emoryn yliopistossa Yhdysvaltain Atlantassa. Hänen kiinnostuksen kohteinaan ovat Jean-Paul Sartren ja Michel Foucault'n filosofiat.

Professori Flynn, tai Tom, on myös katolinen pappi. Nämä teologiset ja filosofiset ulottuvuudet muodostavat mielenkiintoisen yhdistelmän. Tosin Flynn ei korosta pappiuttaan: ”Se on melko yleistä eikä niin ihmeellistä kuin joku voisi luulla. Ehkä merkittävintä koko asiassa on se, että opiskelin katolisessa seminaarissa Roomassa ja kaikki opetus oli latinaksi.”

Thomas Flynn on julkaissut kym-

meniä artikkeleja, kirjoittanut useisiin filosofisiin ensyklopedioihin sekä muutamia omia kirjoja akateemisen uransa aikana 60-luvulta lähtien. Häneltä on parhaillaan tulossa toinen osa historiallista järjettä käsittelevistä teoksista. Ensimmäinen osa, *Toward an Existential Theory of History*, käsitteli Sartrea. Toisen aiheena on Foucault ja nimenä *A Poststructuralist Mapping of History*. Kirjoissaan Flynn selvittää Sartren ja Foucault'n filosofoiden eroja ja yhtäläisyyksiä luonnehdittaessa järjettä historiassa.

Flynn kuvaa Sartrea biografina, joka kirjoittaa päiväkirjaa ja Foucault'a kartografina, joka kartoittaa historiaa. Mitä hän tarkoittaa tällä? Flynn selittää, että Sartre hahmottaa historiaa pyramidina, jonka kaikki sivut johtavat huipulle. Foucault puolestaan antaa meille prisman, jossa on eri akseleita, joita pitkin historiaa voi lukea. Nämä metaforat veivät meidät pidemmälle kysymyksiin tiällisyydestä ja ajallisuudesta, totuudesta ja autenttisuudesta jne. Olimme val-

mistelleet useita kysymyksiä haastattelua varten. Ensimmäisen kysymyksen jälkeen oli kulunut tunti.

Thomas R. Flynnin valikoitu bibliografia

Sartre and Marxist Existentialism: The Test Case of Marxist Existentialism. University of Chicago Press, Chicago 1984.

Dialectic and Narrative. Toim. Thomas R. Flynn & Dalia Judovitz. S.U.N.Y. Press, Albany 1993.

Sartre, Foucault and Historical Reason, Vol 1: Toward an Existential Theory of History. University of Chicago Press, Chicago 1997.

The Ethics of History. Toim. Thomas R. Flynn & David Carr & Rudolf Makkreel. Northwestern University Press, Evanston 2003.

Sartre, Foucault and Historical Reason, Vol 2: A Poststructuralist Mapping of History. University of Chicago Press, Chicago (ilmestyy 2004).

*Kai Alhanen &
Tuukka Perhoniemi*

maan muutakin kuin vain biografiaa, sen tulee viitata johonkin kollektiivisen subjektiviteetin kaltaiseen asiaan. Biografia on minun tarinani, historia on meidän tarinamme. Kysymys kuuluukin, mikä on tämä meidän tarinamme. Onko se psykologinen luomus, kuten eräät positivistisemmin orientoituneet filosofit sanoisivat? Vai onko se oma todellisuutensa, mutta *sui generis*, suhteisiin perustuva todellisuus? Durkheim ja ranskalainen sosiologinen koulukunta ehdottivat jotain tämänkaltaista.

Kuinka Sartre sitten sopii tähän kaikkeen? Sartrehan oli hyvin kriittinen Durkheimia kohtaan. Durkheimin teoria on hyvin pitkälle riippuvainen kollektiivisen tietoisuuden käsitteestä. Yksi merkki kollektiivisesta tietoisuudesta oli hänen mukaansa yleisen mielipiteen synnyttämä paine. Tämän paineenhan voi tuntea. Se on aito. Sartre kuitenkin sanoo, että on olemassa vain yksilöitä ja suhteita heidän välillään. Hän myöntää ”yleisen mielipiteen” kokemuksen, mutta kiistää, että tämä olisi todiste Durkheimin ”kollektiivisesta tietoisuudesta”. Hän myös väittää, että hänen metodinsa on dialektista nominalismia. Uskon, että tämä määrittely on itsessään kontradiktio. Nominalisti ei voisi antaa samaa painoarvoa näille suhteille kuin Sartre antaa. Täten Sartren nominalismi ei ole ankaraa nominalismia. Kuitenkin Sartre on eräänlainen nominalisti, koska hänelle yksilö on vastuun lopullinen perusta.

K: Kuinka niin?

V: Sartre asettaa etusijalle yksilön *praksiksen*. Itse asiassa hänellä yksilön *praksis* on kolminkertaisella etusijalla. Yksilön *praksiksella* on ontologinen etusija rakenteisiin nähden. Sillä on myös epistemologinen etusija, koska jos yritämme ymmärtää tätä *praksista*, niin meidän on aloitettava yksilöstä ja hänen suhteistaan. Lopulta yksilöllä on etusija moraalissa ja etiikassa, sillä viime kädessä yksilöä on pidettävä vastuullisena siitä, mitä tapahtuu.

Nähdäkseni Sartren eksistentiaalismin motto on, että voimme aina tehdä jotain sille, millaisiksi meidät on tehty. Hänen varhaisempi työnsä painottaa osaa ”voimme aina tehdä jotain...” Se painottaa vastuuta ja transsendenssia. Vähitellen hän kuitenkin alkoi arvostaa myös moton loppuosaa ”millaisiksi meidät on tehty”. Vähitellen hän alkoi ymmärtää, kuten hän sanoi, että ”historia avaa toisinaan väyliä toisille ja jättää toiset lyö-

mään kantapäitään yhteen heidän odotellessaan oven ulkopuolella.” Näin päädyimme historiaan, koska meillä on kollektiivinen subjekti. Se ei kuitenkaan ole durkheimilainen kollektiivinen tietoisuus, vaikka Sartrella on samansuuntaisia muotoiluja.

Kollektiivinen subjekti syntyy kolmannen välittävän osapuolen myötä. Tämä on keskeinen käsite Sartren teoriassa ja se on hänen dialektisen nominalisminsa käännekohta. Välittävä kolmas osapuoli viittaa toiminnan tapaan, jossa jokainen ryhmän jäsen nähdään samana ja häntä kohdellaan samalla tavoin. Kun olen ryhmän, esimerkiksi jalkapallojoukkueen jäsen, niin näen toisen ryhmän jäsenen ”itsenäni tuolla suorittamassa tehtäväämme”. Kolmas osapuoli on suhteista koostuva yksikkö ja siinä on epäilemättä ongelmansa. Se kuitenkin säilyttää ryhmätoiminnan keskellä sartrelaisen sitoumuksen yksilön *praksiksen* kolminkertaiseen ensisijaisuuteen.

Välittävä kolmas osapuoli puoltaa yksilön *praksiksen* ensisijaisuutta kaikilla tasoilla. Ontologisesti, koska ryhmä on perustaltaan yksilöitä ja heidän välisiä suhteita. Epistemologisesti, koska jos halutaan ymmärtää ihmisten välisiä suhteita tai sosiaalisia kokonaisuuksia, niin ei voida ohittaa sitä, että ne koostuvat yksilöiden toiminnasta. Eettisesti, koska yksilö ei voi paeta vastuutaan syyttämällä joukkoa. Tämä johtaa meidät taas historiaan, koska eksistentiaalinen lähestymistapa historiaan painottaa historian ja biografian välistä suhdetta.

K: Onko biografia sitten kuvaus yksilön praksiksesta?

V: Kyllä, mutta *praksis* on aina jossain tilanteissa ja se on dialektista. Jos haluamme ymmärtää historiallista tilannetta, niin meidän on yritettävä ymmärtää niiden yksilöiden elämää, jotka toimivat siinä. Tämä asettaa Sartren ensi näkemältä täysin vastakkain Foucault'n kanssa, koska näyttää siltä, että Foucault haluaa painottaa rakenteellisia suhteita eikä yksilöitä. Hänelle rakenteelliset suhteet luovat ja rajoittavat mahdollisuuksia. Mitä muuta Foucault'n *episteme* on kuin ymmärrettävyyden verkko, eräänlainen objektiivinen mahdollisuus, jonka myötä tietyt asiat, jotka eivät olleet ajateltavissa muina aikoina, ovat ajateltavissa nyt? Sartre ei antanut objektiivisille mahdollisuuksille niiden ansaitsemaa merkitystä.

Foucault puolestaan ei antanut sitä yksilöiden luovuudella ja vastuulle, vaik-

ka hän myöhemmissä töissään yrittää kompensoida tätä puutetta. Tässä mielessä nämä kaksi ajattelijaa täydentävät toisiaan, jos heidän voidaan ajatella täydentävän toisiaan jossakin korkeammasa synteesissä. En kuitenkaan ole hegeliläinen. En yritä muodostaa korkeamman tason synteesiä. Ajattelen vain, että voimme oppia jotakin kummankin lähestymistavan rajoituksista.

Sanoisin, että Sartren kirja Flaubert'ista on hyvä sartrelaisen historianfilosofian oppitunti. Siinä Sartre yhdistää lähiluvun Flaubert'in elämästä analyysiin aikakaudesta, jolloin hän kirjoitti. Sartre ei käsittele vain yleistä historiaa, vaan myös Ranskan kirjallisuuden historiaa 1800-luvulla. Tässä yhteydessä Sartre huomioi myös objektiivisia mahdollisuuksia ja mahdolltomuuksia. Hänen mukaansa Flaubert'illa oli vain tiettyjä mahdollisuuksia, tiettyjä valintoja. Sartre tietenkin sanoo eksistentiaalistina, että Flaubert'illa oli mahdollisuuksia, mutta ne olivat rajoitettuja. Flaubert oli porvarillisen maalaislääkärin poika, jonka vanhemmasta veljestä oli myös tullut lääkäri ja josta äiti toivoi tyttöä. Sartren mukaan Flaubert valitsi olla sairas ja sen vuoksi hän vapautui kirjoittamaan kirjallisuutta. Tämä on Sartren yritys selittää eksistentiaalisesti, miten Flaubert eli omaa tilannettaan. Voisikin sanoa, että Sartrelle historia on romaani, joka on totta.

Jälleen Sartren historianfilosofia painottaa yksilön vastuuta. Sartrelle historialla on narratiivinen ulottuvuus ja se tuo historiaan mukaan myös yksilöiden elämät. Niitä ei voi sivuuttaa, koska jos historia pyrkii olemaan todenmukaista, niin silloin yksilöiden *praksiksen* ensisijaisuus tarkoittaa, että historian jollain tavoin palautuu yksilöihin, jotka tekevät valintoja. Jokainen käsitys historiasta joutuu kuitenkin huomioimaan kontrafinaalisuuden. Sartre selittää tämän *praksiksen* inertian avulla. Praktisen inertian käsite selittää, miten on mahdollista, että kun odottaa jonkin asian tapahtuvan, niin tapahtuukin sen vastakohta. Sartre puhuu usein ansoihin putoamisesta, jossa meidän vapaat valintamme kääntyvät meitä vastaan. Tämän vuoksi hän omistaa yli 40 sivua teoksessa *Critique de la raison dialectique*, otsikolla ”Historian ymmärrettävyys”, nyrkkeilyottelun analyysiin. Hän uskoo, että kamppailun ymmärrettävyys on avain historian ymmärtämiseen.

Historian tilallisuus

K: Tämä vaikuttaa olevan hyvin kaukana Foucault'n lähestymistavasta.

V: Foucault sanoo, että jos me haluamme etsiä historian mieltä, ei meidän tule etsiä sitä intentionaalisuudesta, vaan meidän on tarkasteltava sotaa ja konfliktia. Etenkin genealogiassaan Foucault'sta tulee ”epäilyksen mestari”, kuten Paul Ricoeur kutsuu Nietzscheä, Freudia ja Marxia. Tämä tarkoittaa sitä, että annetut syyt eivät ole todellisia syitä. Foucault'n mukaan 1800-luvun sosiaalisten reformien syyt, esimerkiksi vankeiloiden reformien, näyttivät palvelevan sosiaalisen hyvinvoinnin utilitaarisia tavoitteita. Foucault'lle kuitenkin se, mitä tapahtuu tämän alla, on rangaistuksen tehokkuuden kasvu. Tämä tapahtuu ihmistieteiden avustuksella. Foucault oli hyvin epäluuloinen ihmistieteitä kohtaan, koska ne syntyivät 1800-luvulla, jolloin tarvittiin tietynlaisia yksilöitä rakentamaan teollista yhteiskuntaa.

Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että Foucault olisi marxilainen deterministi. Itse asiassa hän tyypillisesti kääntää perinteisen syyn ja seurauksen järjestyksen seuraavaan tapaan. Syntyvän kuryyhteiskunnan holhoava rationaalisuus oli pikemminkin teollisen vallankumouksen syy kuin seuraus. Hän hylkää kaikenlaiset yksisuuntaiset lähestymistavat historiaan. Foucault puoltaa historian syiden pluralistisuutta. Hän tarjoaa sanojensa mukaan ”ymmärrettävyyden monitahokasta” minkä tahansa historiallisen tapahtuman ymmärtämiseksi. Tämä laittaa hänet vastakkain myös Sartren kanssa, koska Sartre on totalisoiva ajattelija, joka etsii yhtä dialektista syytä historialliselle ymmärrettävyydelle.

K: Miten kuvailisit yleisellä tasolla Foucault'n lähestymistapaa historiaan?

V: Foucault ei ole totalisoija. Voisi sanoa, että Sartre tarjoaa meille pyramidin ja Foucault prisman malleinaan historian ymmärtämiseksi. Foucault tarjoaa meille useita analyysilinjoja, tulkin akseleita historian tai minkä tahansa tapahtuman tutkimiseksi. Meidän ei tarvitse valita jotakin jonkin toisen sijasta. Valintamme johtuu intresseistämme. Foucault'lle Sartre on ajattelija, joka täytyy voittaa, koska Sartre on toisen aikakauden historioitsija. Foucault'lle Sartre on 1800-luvun viimeinen historioitsija,

viimeinen hegeliläinen, joka yrittää ajatella 1900-luvulla. En usko, että tämä lopulta pitää kuitenkaan paikkaansa. On totta, että Sartre painotti vastuuta, biografialla, historiallisen diskurssin moraalista ulottuvuutta, joka ajoittain joutuu kadoksiin. Kirja, jonka parissa työskentelen, on kaksiosainen ja käsittelee Sartrea ja Foucault'a sekä historiallista järjettä. Aikomukseni on kutsua näitä kahta osaa nimellä ”The Diary and the Map”.

K: Tuohan on kiinnostavaa. Eikö se sisällä ajatuksen siitä, että päiväkirja (diary) viittaa ajalliseen ja kartta (map) tilalliseen ulottuvuuteen?

V: Kyllä. Foucault asettaa tilallisuuden etusijalle, Sartre taas ajallisuuden. Heillä molemmilla on kuitenkin myös toinen ulottuvuus. Mutta Foucault on siis tilallisen järjen filosofi. Iso osa kirjani toisessa osassa on omistettu Foucault'n ajattelun tilallisuudelle, hänen taulukoiden ja mallien käytölleen. Benthamin kuuluisa *panopticon* on keskeinen hahmo Foucault'n *Tarkkailla ja rangaista* -teoksessa. Väittäisin, että tässä tapauksessa argumentti on arkkitehtuurissa. Kyse on sen näkemisestä, että *panopticon* on rakennettu siten, että tarkkailtavasta tulee tarkkailija. *Panopticonin* ydin on siinä, että rakennus ei ainoastaan representoi itsensä valvomisen tilaa, vaan itse asiassa tuottaa sen. Voimme nähdä sen toimintatavan.

Tätä on tietenkin tapahtunut jo kauan aikaa. Muistan kuinka tunnettu oikeusfilosofi Joel Feinberg huomautti, että keskiaikaisessa Lontoossa ei ollut poliisivoimia. Siellä jokaista kaupungin osaa pidettiin vastuussa itsestään. Kaupungin osaa rangaistiin kollektiivisesti, jos jokin meni pieleen. Jokaisesta asukkaasta tuli tavallaan poliisi. Jotkut luokanopettajat kontrolloivat luokkiaan yhä tällä samalla menetelmällä. Se on primitiivinen metodi, mutta usein tehokas.

Totuus ja huoli itsestä

K: Olet kirjoittanut myös Foucault'n totuuskäsityksestä. Foucault'ta pidetään usein filosofina, joka kieltää perinteisen totuuskäsitteen. Mikä sitten on hänen suhteensa totuuteen?

V: Mielestäni Foucault on tässä asiassa heideggeriläinen. Heidegger väitti, että standardi filosofinen käsitys totuudesta

korrespondenssina ajatusten ja todellisuuden välillä on johdettu, ”ontinen” ilmiö, jonka perustana on ontologinen ymmärrys totuudesta *aletheiana*, kätkeytymättömyytenä. Foucault ei kirjoita aivan näin. Hän on enemmän nietzscheiläinen. Foucault on kiinnostuneempi siitä, mitä hän kutsuu totuuden ”vaikutuksiksi”, kuin totuudesta sinänsä. Tarkoitin tällä sitä, että Foucault kysyy sellaisia kysymyksiä kuin ”Kenellä on oikeus sanoa totuus?” ja ”Millä ehdoilla totuuden sanominen tapahtuu?”

Foucault'n käyttämä klassinen esimerkki koskee lääketieteellistä käytäntöä: Sairaalaan päädyttyessä kohdataan tietty hierarkia. Tämä hierarkia sisältää eri tasoja, lääkäreitä, sairaanhoitajia jne. Lääkäreillä on oikeus tehdä painavin arvio terveydentilasta ja kirjoittaa tarvittava lääkeresepti. Sairaanhoitajat ovat usein yhtä kokeneita ja kyvykkäitä tekemään samat arviot kuin lääkäritkin, mutta heillä ei ole valtaa tehdä samoja päätöksiä. Institutionaalinen systeemi antaa tiettyille henkilöille oikeuden puhua ja eväätä sen toisilta. Foucault tiedostaa tämän ja haluaa painottaa tätä. Hän ajattelee, ettei pitäisi tavoitella vain yhtä tapaa nähdä totuus, sillä ei ole vain yhtä totuuden käsitettä. Hän on nominalisti. Ja vaikka epäilen voiko tätä näkemystä pitää yhtenäisenä teoriana, tällaiseen näkemykseen sopii usko erilaisista ”totuuksista”.

K: Onko tämä tärkeä ero Foucault'n suhteessa Heideggerin ajatteluun yleensä? Heidegger korostaa totuuden ontologista perustaa ja Foucault puolestaan nominalistista näkemystä.

V: Kyllä, mutta on oltava tarkkana. Foucault mainitsee usein olemisen, mutta on vaikea tietää, mitä hän ajaa sillä takaa. Hänen ajatuksensa muistuttavat Heideggeria ja filosofian historian destruktiota, josta Derrida saa dekonstruktion käsitteen. Foucault'han on historioitsija. Hän on filosofinen historioitsija ja hänen filosofiansa artikuloituu hänen historian tutkimuksissaan. Aivan kuten Heidegger esitti paljon ajatuksiaan luennoimalla filosofian historian henkilöistä. Foucault'n ja Heideggerin välillä on siis myös tämänkaltainen rinnakkaisuus.

Haluaisin painottaa mielestäni kiinnostavaa näkemystä, joka tavataan Foucault'n viimeisissä teoksissa: käsitystä totuuden vaikuttavuudesta ja suhteesta valtaan. Suhde valtaan sisältää subjektivaation ulottuvuuden, joka oli mukana hänen

ajatuksissaan *parresiasta*, pelottomasta totuuden puhumisesta, josta hän puhui luennoissaan itseä koskevasta huolestuksesta. Tämä ”huoli itsestä” on kiinnostava aihe Foucault’lla, ja se korostaa totuuden ja subjektivaation suhdetta. Se esittelee uuden käsityksen filosofiasta, tai jos halutaan sanoa toisin, se herättelee henkiin vanhaa ajatusta filosofiasta elämäntapana. Olen aina ollut sitä mieltä, että Foucault’n tapa käsitellä ”huolta itsestä” oli puhutteleva. Vaikka hän aloittaa Platonista ja hellenistisistä eetikoista, ei ajatus jää tähän vaan ulottuu vuosisatojen halki omaan aikaamme. On haaste nähdä filosofia lohduttavana elämäntapana, ei pelkästään akateemisena oppiaineena. On siis kyse siitä, ”miten muokata itseä voidakseen tietää totuuden”. Toisin sanoen, millaiseksi persoonaksi pitäisi tulla, jotta voisi saavuttaa pääsyn totuuteen.

K: Eikö aiheeseen ole myös toinen lähestymistapa? Kun tietää totuuden, niin osaa myös huolehtia itsestään oikealla tavalla?

V: Kyllä, siinä on tuollainen vastaavuus. Foucault’n analysoima ilmiö on paljon mielenkiintoisempi ja järjestyttävämpi kuin analyyttisten filosofien näkemykset totuudesta. Foucault sanoo, että valta ja tieto ovat mukana jokaisessa totuusväittämässä. Tämä oli epäilemättä shokeeraava väite, vaikkakaan hän ei väitä näiden olevan sama asia – tässä kohdin Foucault’ta tulkitaan usein väärin. Mutta valistuksen ideaalin, persoonattoman ja kontekstittoman ”objektiivisen” totuuden, kannalta vielä paljon järjestyttävämpiä olivat Foucault’n ajatukset filosofian historian ”kartesiolaisesta hetkestä”.

Kartesiolainen hetki ei viittaa pelkästään Descartes’iin, vaan se tapahtui jo keskiajalla luonnollisen teologian käsitteessä ja myös Platonilla. Se tarkoittaa muutosta, jossa ajatus ”tunne itsesi” muuttui antiseptiseksi, täysin teoreettiseksi ohjeeksi. Vastaavasti Foucault’n mukaan asetettiin syrjään paljon laajempi ohje: ”Pidä huolta itsestäsi”. Tämän tekivät filosofit ja ohje siirtyi myöhemmin romantiikan kaudella toisille henkilöille, kuten henkisille johtajille, opettajille, vallankumouksellisille tai jopa boheemeille. Foucault tekee tämä huomion eri muodoissa viimeisten vuosiansa *Colège de France* luennoillaan. Näillä ”toisilla” on nähdäkseni tietty yhteinen piirre, joka erottaa heitä ”akateemisista” filosofeista: he ovat esimerkki itseä koskevasta muutoksesta, jossa henkilö vaikuttaa

itseensä saavuttaakseen yhteyden totuuteen. Ja tietysti, kuten ehdotitte, tämä tapahtuu myös toisin päin. Kun henkilö muuttuu, hän alkaa arvostaa totuutta enemmän ja näin taas muutos voi jatkua. Toisin sanoen totuus ja subjektivaatio ovat suhteessa toisiinsa. Tämän ajatuksen Foucault oppi Platonilta. Erityisesti tämä tulee esille *Lakhes*-dialogissa, jossa keskustelijat arvostavat Sokrates-ta nimenomaan harmonisen elämän takia, eivät niinkään hänen totuutta koskevien tietojensa takia. Sokrateella *bios* ja *logos*, hänen elämäntapansa ja puheensa, ovat sopusuunnassa. Negatiivista ei ole niinkään virheellisyys sanan tieteellisessä merkityksessä, vaan pikemminkin teko-pyhyys.

Nyt voimme kysyä, millainen käsitys totuudesta tämä oikein on. Ja tekekö juuri totuus vapaaksi? Toisaalla on sokraattinen määräys ”tunne itsesi”, mutta toisaalla on syvempi määräys ”huolehdi itsestäsi”, kuten Foucault haluaa painottaa. Tämä huolehtiminen vaatii tiettyä kurinalaisuutta, itseuria, minkä Nietzsche puolestaan oivalsi hyvin: yli-ihminen ei ole samalla viivalla dionyysisen juopottelijan kanssa itsekontrolliasioissa. On kyse voimakkaasta kontrollista, joka johtaa muutoksiin. Foucault’n teesi on, että ajatus ”huolehdi itsestäsi” oli hyvin suosittu stoalaisilla, epikuroalaisilla ja kyynikoilla, kunnes ”tunne itsesi” syrjäytti sen. Ja kuten sanoin, ”tunne itsesi” muuttui harmittoman filosofisen antropologian motoksi. Tässä tulkinnessa tieto itsestä muuttui ihmistä käsitteleviksi tieteiksi. Foucault ei kiellä tämän kartesiolaisen käsityksen arvoa, mutta hän korostaa sitä, ettei kartesiolainen näkemys ole kyennyt huomioimaan ”huolehdi itsestäsi” -ajatuksen filosofista roolia, eikä vastaavasti myöskään arvostamaan filosofiaa elämäntapana, joka ei ole pelkästään tietoteoriaa tai keskustelua kielestä.

Foucault’n eksistentiaalisuus?

K: Liittyykö tähän myös Foucault’n ajatus siitä, että hänen teostensa tulisi muuttaa kokemuksiamme itsestämme?

V: Liittäisin tuon ajatuksen Foucault’n käsitykseen muutoksesta. Ducio Trombadorin vuonna 1978 tekemässä erittäin hedelmällisessä haastattelussa Foucault puhuu muutoksesta. Hän sanoo, että jokainen kirja, jonka hän kirjoittaa, on muutos. Tämä on

hänen versionsa ”huolehdi itsestäsi” -ajatuksista. Miten meidän sitten tulisi huolehtia itsestämme? Jos haluamme löytää Foucault’n teoksista johdonmukaisuutta, näyttää mielestäni siltä, että Foucault ehdottaa kaikenlaista itseilmaisua itsestä huolehtimisen aloittamiseksi. Me teemme näin kokeilevassa mielessä. Tässä kohdin kriitikot huomauttavat, että Foucault itse oli kiinnostunut huumeista ja sadomasokismista ja niin edelleen. No, olihan hän, mutta ei tarvitse olla kiinnostunut juuri noista asioista voidakseen hyväksyä ajatuksen eettisestä luovuudesta, uusien kokemusta koskevien mahdollisuuksien etsimisestä – ja ennen kaikkea ottaakseen vakavasti filosofian elämäntapana. Filosofian ei tulisi olla pelkästään akateemista harjoittelua, jossa puhutaan loogisista jaotteluista ja muusta vastaavasta. Ei, tarvitsemme kyllä logiikkaa, mutta haluamme myös tavan, jolla elää elämäämme, ja tässä Foucault tarjoaa meille esteettistä herkkyyttä.

K: Foucault’ta on kritisoitu keskittymisestä narsistisesti itsen estetiikkaan. Onko tämä todella ongelma hänen ajattelussaan?

V: Niin, miksi minun pitäisi välittää toisista välittäessäni itsestäni? Foucault’lla on joitain yrityksiä tämän ongelman ratkaisemiseksi, mutta ei hän anna kunnan vastausta kritiikkiin. Mielestäni ei kuitenkaan ole reilua kritisoida häntä tästä. Se on sama kuin kritisoi häntä liian aikaisesta kuolemasta. Hänen töissään on merkkejä siitä, että hän oli tietoinen tästä toisista koskevasta ongelmasta: huomiot itseä koskevasta muutoksesta ja muutoksen avoimuudesta toisille, käsitys vapaudesta tilan luomisena muutoksille. Käsitys siitä, että filosofian tulisi haastaa meidät, johtaa takaisin Foucault’n ajattelun eksistentiaaliseen ulottuvuuteen. Eksistentiaalisuus houkuttaa, koska se painottaa asioita, joita ihmiset pitävät elämässään tärkeinä. Ajatus autenttisuudesta, hyvästä ja pahasta uskosta: kaikki nämä ajatukset saavat uuden aseman Foucault’lla hänen muotoillessaan ”itsestä huolehtimista”, filosofiaa elämäntapana. Tämän takia Louvainin professori Rudi Visker saattoi kysyä tutkimuksensa lopussa: ”Olenko eksistentiaalisuudessa Foucault’ta?” Ja myös vastata tähän: ”Miksipä en.” Tietystikään Foucault ei ole eksistentiaalisti perinteisessä mielessä. Eksistentiaalisuus on tietoisuusfilosofiaa ja sitä Foucault’n ajattelu ei todellakaan ole. Mutta kokemuksen keskeisen roolin esiintulo Foucault’lla – tä-

mä on ydinteesi tulevassa kirjassani – jättää suhteen eksistentialismiin ongelmallisemmaksi.

K: Eivätkö myös eksistentialistit pitäisi ”tunne itsesi” -maksimiam omanaan?

V: Pitäisivät, mutta he olisivat tavallaan lähempänä itsestä huolehtimisen ajatusta, koska he eivät puhuisi itseä koskevasta teoreettisesta tiedosta. He liittäisivät ajatuksen ennemminkin Kierkegaardin tapaan valitsemiseen. Tällöin olisi kyse itsensä keksimisestä eikä itsensä löytämisestä siinä mielessä kuin platoninen tai kartesiolainen standarditulkinta itsensä tuntemisesta antaa ymmärtää. Vaikka Sartre hylkääkin käsityksen ihmisluonnosta, käsittelee hän mielestäni ihmisenä olemisen ehtoja, jotka eivät paljonkaan muutu: synnymme, perimme kielen, olemme ajassa ja paikassa, ja kuolemme. Tämä ei tarkoita, että sulksimme silmämme myöhemmältä tutkimukselta kielifilosofiassa, strukturalistisessa historiatutkimuksessa tai muilla intellektuaalisen tarkastelun ”persoonattomilla” alueilla. Sartrelainen näkemys on ehkä lähempänä kokemustamme tarinankertomisesta ja toimijuudesta. Foucault’lainen ulottuvuus tuo mukaan huomioita rakenteellisesta kausaalisuudesta, objektiivisista mahdollisuuksista ja muusta sellaisesta – sosiaalitieteille hyvin tärkeistä aiheista. On ironista, että Foucault kritisoi pääasiassa sosiaalitieteitä ja juuri näillä aloilla häntä luetaan eniten.

K: Sartrea ja Foucault’ta käsittelevien kirjojesi temana on historiallinen järki. Miten tämä teema lähentää Sartren ja Foucault’n ajattelua toisiinsa?

V: Näistä kahdesta kirjastani voisi yrittää tehdä jonkinlaista suurta synteesiä: päiväkirja ja kartta, yksilöllinen vastuu ja sosiaalinen kausaalisuus, autenttisuus ja peloton puhe. Juuri tässä mielessä Sartren ja Foucault’n ajatukset ovat toisinaan täydentäviä ja sopivat yhteen. Mutta loppujen lopuksi kyseessä on kaksi erilaista ja vaihtoehtoista näkemystä historiallisesta tarkastelusta huolimatta siitä, että molemmat pitävät tärkeänä taistella historiallisen ymmärryksen puolesta. Heidän ajatustensa vastaavuutta voidaan kuvata pyramidilla ja prismalla, jos ajatellaan spatiaalisesti kuten Foucault. Ennen pitkää Sartren ajattelu on kuin pyramidi, Foucault’n kuin prisma. Tarkoitankin tällä sitä, että Sartre pyrki totalisoimaan

ajattelumme dialektisesti sekä biografin jatkuvalla yhtenäisyydellä että historiallisen narratiivin totalisoinneilla. Huomatkaa, että sanon ”totalisoinneilla”, en ”loppuunviedyillä totaliteeteilla”. Sartren pyramidin kärki on utooppinen ideaali. Se on ”ikään kuin”, jota Sartre kutsuu ”päämäärien kaupungiksi”, muuttamalla kaupungiksi Kantin ”valtakunnan”.

Foucault puolestaan pysyi antidialektisena ajattelijana huolimatta monista ”eksistentialisista” kohdista viimeisissä töissään (tästä esimerkkinä vetoaminen eksistenssin estetiikkaan luovana elämäntyylinä) ja huolimatta hänen kvasieksistentialisesta käännöksestään. Hänen ajattelunsa kolme akselia: totuus, valta ja subjektivaatio, eivät lähesty toisiaan pyramidin huipulla, vaan ne muodostavat alueen, jota hän kutsuu ongelmallisesti ”kokemukseksi”. Kirjassani argumentoin, että jokainen näistä akseleista kulkee läpi koko Foucault’n tuotannon ja että näiden akselien väliset suhteet eivät ole orgaanisen synteettisiä vaan, kuten Gilles Deleuze sanoo ”konjunktiiivisia disjunktioita”. Toisin sanoen: sen lisäksi että Foucault’n teoksia voidaan lukea yksittäisiä totuus/tieto-, valta/hallitseminen- tai subjektivaatio/etiikka-akseleita pitkin, voidaan prisma katkaista missä tahansa kohdassa ja tutkia akse-

lien välisiä suhteita, kaikkia yhdessä tai erilaisina yhdistelminä. Haastava ominaisuus tässä lukutavassa, jota kutsun aksiaaliseksi, on tila, joka muodostuu akselien väliin ja jota Foucault kutsuu ”kokemukseksi”. Yksi kokonainen kappale kirjassani käsitteleeekin Foucault’ta kokemuksen filosofina. Tämä on näkökulma, joka on todella keskeinen, mutta jota terävimmätkin kommentaattorit ovat väheksyneet. Ennen kaikkea juuri tämä näkemys myös houkuttelee vertailemaan Foucault’ta tiettyihin eksistentialistisiin teemoihin.

Summatakseni ajatukseni: meidän täytyy *valita* Sartren ja Foucault’n välillä. Mutta, jos valinta johtaa pikemmin eksistentialiseen ratkaisuun kuin hegeliläiseen *Aufhebungiin*, saattaa tämä johtua eksistentialismin ja niin kutsun ”poststrukturalismin” päällekkäisyydestä, jonka selittyy kunnioituksesta epäjatkuvuutta ja fragmentaarisuutta kohtaan.