

Verkostojen ontologiasta ja filosofian tehtävästä

Modernin filosofian ”tehtäväksi” on usein ajateltu yhteyden pitämistä auki vapauden tai ilmaiseuttomaan. Varsinkin Michel Foucault’n genealogia ja Gilles Deleuzen nomadismi tuntuvat tarjoavan mallin vapauden ontologian ajatteluun, joka ei perustu hierarkiaan tai suljettuun kokonaisuuteen. Mitä enemmän tämä ontologia nykyään määrittäytyy verkoston termein, kuten näyttää olevan asian laita, sitä paremmin Foucault’n ja Deleuzen avaama näkökulma voidaan nähdä juuri verkostojen ontologian ajatteluna. Nämä eivät kuitenkaan ole kokonaan toisistaan erillisiä ilmiöitä, sillä mainitut ajattelijat ovat eräänlaisen verkostollisen näkökulman avaamisella luoneet edellytyksiä sellaisten ajattelukäytäntöjen yleistymiselle, joissa kohde näyttäytyy suhteiden järjestelmänä. Siinä sekä institutionaalisten rakenteiden että paikallisten mikrotason liikkeiden ehtoja tarkastellaan erilaisten heterogeenisten vaikutussuhteiden muodostamana, jatkuvasti rakentuvana kokonaisuutena. Verkoston ajatuksella on sama tehtävä ja päämäärä: tehdä mahdolliseksi monimutkaisten teknologisten, teoreettisten, taloudellisten ja poliittisten prosessien ajattelemisen yhdenmukaisella tavalla, jota ei kuitenkaan voi palauttaa miksikään suljetuksi järjestelmäksi. On tietenkin selvää, että edellä mainitut ajattelijat eivät luonnollisestikaan ole ainoita, jotka ovat avanneet esitetyn kaltaisen näkökulman, eikä toisaalta heidän ajatteluaan voi palauttaa verkoston käsitteen yleistymisen taustalla oleviin syihin, sen lähtökohtiin. Silti on valaisevaa lukea heitä nimenomaan tästä näkökulmasta käsin.

Vaikuttaa nimittäin siltä, että juuri Foucault ja Deleuze kykenivät auttamaan meitä verkoston metaforan ja ontologian välisen suhteen ajattelemisessa, toisin sanottuna ”verkostoitumisen” ja sen ehtojen ajattelemisessa filosofisena kysymyksenä. Kiinnostavaa tässä on, että sikäli kuin verkoston ontologia saa jonkun käsitteellisen muodon, tuntuu verkoston metafora sopivan myös siihen: verkoston ajattelun ehdot näyttäytyvät itsekin verkostollisina. Luonnostelen seuraavassa tarkemmin Foucault’n ja Deleuzen ajattelua suhteutettuna verkostojen ontologian tarkasteluun. En kuitenkaan käsittele verkoston ajatusta enkä sen (kom-

munikaatiivisia) ehtoja sinänsä, vaan pikemminkin otan tarkasteltavaksi sen tilan, jossa verkostoituminen asettuu filosofisena kysymyksenä mainituilla ajattelijoiden. Ensimmäisenä tarkastelen historiallista ontologiaa filosofian tehtävän uudelleenartikuloitina, jonka jälkeen siirryn hahmottelemaan sen saamia muotoja ensin Foucault’lla ja sitten Deleuzella. Lopuksi teen joitakin huomioita edellä sanotun pohjalta ”filosofian” ja ”historiallisen” välisestä suhteesta verkostojen ontologian kannalta.¹

Historiallinen ontologia

Modernin kommunikaation – ja siten yhteisön ja sen ajattelemisen, sillä sitä ei voi ajatella ilman kommunikaatiota – historia on pääsääntöisesti ollut keskittämisen, eriyttämisen ja kontrollin historiaa. Tämän historian tuottamat institutionalisoidut sisäisyyden muodot ja poissulkemisen käytännöt edellyttävät aina vapauden aluetta, joka on institutionalisoinnin ehtona mutta joka itse ei institutionalisoidu. Tämä ajatus on tuotu varsinkin mannermaisessa filosofiassa toistuvasti esiin. Hierarkiat ja suljetut periaatteet vaativat jotain, joka ei itsessään ole hierarkkista eikä suljettua. Tämä muodostaa niiden ontologisen perustan. Mutta näin ollen filosofian epäilemättä tulisi etsiä käsitteellistä hahmoa sille perustavalle vapaudelle, jonka suhteen ja jonka kanssa kommunikaation modernit muodot kirjoitautuvat esiin. Toisin sanoen jos yhteisö ja kommunikaatio yhteisön perustana asettuvat filosofisena kysymyksenä, olisi kaiketiakin pyrittävä jäljittämään niitä suhteita ja singulaarisuuksien kenttiä, jotka aina ”edeltävät” moderneja kommunikaatiojärjestelmiä tai tarkemmin sanottuna artikuloituvat yhdessä modernin kommunikaation saamiin muotojen kanssa. Nämä suhteet tai kentät eivät kuitenkaan muodosta mitään homogeenista periaatetta tai kategorialta, joka olisi mahdollista jäljittää ja muotoilla käsitteellisesti yhtenäisellä tavalla. Jos kommunikaatio voi todentua vain historiallisena kommunikaationa, niin ajatus kommunikaation ehdoista rajoittamattomana, puhtaana kategoriana

on harhaanjohtava – samalla tavalla kuin ajatus *agorasta* tai *forumista* vapauden toteutumisen ensisijaisena paikkana. Kommunikaation perustava vapaus ei ole oma erillinen, käsitteellisesti yhtenäinen kokonaisuutensa vaan se on ymmärrettävä ainoastaan historiallisesti. Historia ei toisaalta ole mikään ajallinen kehys, jossa tämä vapaus todentuu ja saa hahmonsaa, vaan pikemminkin vapauden todentuminen, historiallisena tapahtumana, joka joka hetki tuottaa oman historiansa. Se toisin sanoen tuottaa horisontin, josta käsin historia on tunnistettavissa historiaksi.

Näyttää kuitenkin siltä, että kommunikaation ”kokonaisuus” olisi saanut juuri tällaisen yhtenäisen hahmon. Siinä missä ”hermosto” muodosti käsitteellisen kontekstin tämän kokonaisuuden ajattelemiselle aina 1900-luvun loppupuolelle saakka, kommunikaation ehdot näyttäytyvät yhä enemmän verkoston käsitteen ja metaforan valossa. Tämä käsite suuntautuu samaan aikaan kahtaalle: toisaalta se selvästikin on muodostunut aikamme yhteiskunnallisen ympäristön ”kuvaksi”, toisaalta se pyrkii todistamaan siitä, että kokemus tämän ympäristön ”kokonaisuudesta” ei enää voi saada yhtenäistä sisällöllistä muotoa. Vaikka siis verkoston ajatus nimeääkin jonkun kokonaisuuden, se ei edellytä yhtenäisyyttä – päinvastoin, se vastustaa sitä ja pyrkii siitä pois. Siinä määrin kuin filosofia on ottanut tehtäväkseen näiden yhteisön kommunikatiivisten ehtojen ajattelemisen, sen on otettava piiriinsä se empiirinen, joka omassa esiintulemisessään jatkuvasti rikkoo, syrjäyttää ja ylittää kommunikaation ja yhteisön ”kuvia”. Tämä myös asettaa filosofian tehtävän uuteen valoon, sillä sen on muotoiltava suhteensa ”Toiseen”, ”moneuteen” tai ”ulkoiseen” uudestaan.

Jos vapauden, verkostojen ja kommunikaation ontologiset ehdot eivät voi olla irrallisia kommunikaation historiasta ja ovat siksi ymmärrettävissä ainoastaan historiallisina ehtoina, ja jos Toinen on aina jo Saman sisällä, kuten Foucault päätyi ajattelemaan, täytyy myös sitä, mikä tulee filosofian ”tehtäväksi” – siten kun se on tavallisesti ymmärretty mannermaisessa traditiossa – arvioida uudelleen. Sikäli kuin tämä tehtävä Martin Heideggeria ja Jean-Luc Nancya seuraten käsitetään pyrkimyksenä pitää yhteys auki vapauteen – vapauteen itsessään sen metafysisen representaatioiden sijasta – perustamalla suhde siihen aina uudelleen,³ näyttää edellä sanotun valossa siltä, että on riittämätöntä ajatella sitä vain filosofian – ja filosofien – sisäisenä asiana. Toisin sanoen filosofian tehtävää ei voi enää ymmärtää vain viittaamalla filosofian sisäiseen perspektiiviin, ikuisien ongelmien reflektointiin keskusteluperinteen asettamassa horisontissa, eikä myöskään ajattelijoiden tai runoilijoiden yksinoikeuteen totuuteen. Näiden sijaan sen tulee sisältää käsitys aktuaalisesta historiasta filosofian sijana, mikä on perinteisesti ollut sille hankalaa. Tämä on välttämätöntä siksi, että vapaus näyttää nivoutuvan päivittäisiin puhetapoihimme ja institutionaalisiin käytäntöihimme tavalla, joka tuntuu tekevän mahdolliseksi paikantaa *logoksen* olemusta mihinkään yhteen hahmoon, kategoriaan tai periaatteeseen ja perustaa filosofia sen varaan.

Jos kuitenkin juuri eron tekeminen kommunikaation ja kommunikoimattoman, tai olemisen ja olevien välillä, perustaa filosofian, kuten Heidegger ajatteli, on Foucault tässä se filosofian figuuri, joka kenties kaikkein selkeimmin paitsi artikuloi filosofian tehtävän uudella tavalla, myös toteutti johdonmukaisesti tämän uudelleenmäärittelyn pohjalta

omaa tutkimusohjelmaansa. Tätä ohjelmaa ei tietenkään tule tulkita kapeasti vain jonkinlaisena aikalaishiidiksi, vaan näkemyksenä vallan ontologian radikaalista historiallisuudesta. Esimerkiksi esseessään ”Mitä on Valistus”³ Foucault nimenomaisesti käsitteli ontologiaa historiallisesta näkökulmasta tarkastelemalla innostuneesti Immanuel Kantin valistusta koskevaa kirjoitusta varhaisena merkittävänä filosofisena dokumenttina, jossa sekä sen kirjoittaja että kirjoituksen kohde sijoitetaan tietoisesti historialliseen hetkeen ja jossa tätä historiallisuutta lähestytään filosofisena kysymyksenä. Sen lisäksi, että Foucault ajattelee olemisen saavan aina hahmonsaa olevassa ja sen kautta, toisin sanoen että ilmaisematon on aina läsnä ilmaisussa tai kommunikoimattoman kommunikaatiossa, hän ymmärtää sen myös aina historiallisena, toisin sanoen olemisen ja olevan jatkuvasti toisiaan konstituivana liikkeenä, joka voi *olla* vain historiallisena liikkeenä.

Tämä ei sinänsä ole mitään uutta. Kysymys ilmaisemattomasta jälkeen ilmaisussa on tietenkin ollut pysyvä teema mannermaisessa ajattelussa, jossa se on Heideggeria seuraten monesti ymmärretty kysymyksenä kielen rajoista. Jean-François Lyotardin käsitykset riidasta kommunikoimattomana vääryytenä koskevat juuri ilmaisematonta ja sen suhdetta ilmaisuun. Samoin Jacques Derridalla *différance* nimeää eräänlaisen ilmaisemattoman periaatteen, jolle kuitenkin kaikki ilmaisut perustuvat ja jotka väistämättä kantavat sen jälkiä omassa rakenteessaan. Mutta jos Lyotardin ja Derridan voidaankin katsoa puolustavan ilmaisemattoman kommunikoimattomuutta, niin italialaiset Giorgio Agamben ja Gianni Vattimo taas haluavat riisua kaikelta ilmaisemattomalta mystisen vallan ja tuoda sen kieleen.⁴ Kaikkia edellä mainittuja ajattelijaita tuntuu kuitenkin yhdistävän yksi piirre, nimittäin ilmaisemattoman ajatteleminen eräänlaisena ajattomana epäkäsittellenä tai epäperiaatteenä – ehtona, josta kommunikaation tai ilmaisun saamat konkreettiset muodot nousevat ja joka sulkee ne taas piiriinsä.

Vaikka ytimeltään ilmaisematon ehkä onkin läsnä ilmaisussa, niin sen erityisiä historiallisia muotoja ei kuitenkaan oteta tutkimuksen varsinaiseksi kohteeksi – enemmänkin, niitä ei pidetä filosofian kannalta tärkeinä. Tämä käy ilmi monin paikoin mainittujen teoreetikkojen ajattelussa. Siten esimerkiksi Agambenin mukaan filosofiaa, erotettuna lingvistiikasta, kiinnostaa vain kielen puhdas olemassaolo eikä sen todelliset (historialliset) piirteet, vaikka tarkastelu voikin toteutua aina vain tietyn (historiallisen) kielikokemuksen kautta.⁵ Tietenkin koko ajatus kielen rajoista, joka määrittää muun muassa Agambenin tuotantoa, sisältää näkemyksen kielen erityisestä muodosta, joka on juuri meille tunnusomainen. Kuitenkin hänen pohdintojaan koskien kokemusta kielestä, toisin sanoen sitä että kieli *on*, ei ohjaa niinkään ajatus sen rajoista – sikäli kuin nämä rajat ymmärretään historiallisina rajoina – vaan pikemminkin sen mahdollisuudesta, kielen muuttumattomista ehdoista. Tämä näyttäisi tulevan hyvin lähelle Derridan käsitystä eroja konstituivasta ja niiden kautta itsekin konstituivasta *différance*sta, jonka toiminta ei muutu historian mukana: se ei ole mitään historiallista sinänsä. Samasta syystä Agambenkin ajattelee, että kielellä ei ole kohtaloa.

Tämä ajattelutapa, jossa filosofian nähdään ikään kuin siirtävän sivuun kaikki erityiset muodot ja määrittävän

ainoastaan sen kautta, mikä on yhteistä ja jaettua, voidaan liittää läheisesti teemoihin, joiden kautta Heideggerin ”olemisen ajattelu” sai hahmonsaa. Esimerkiksi Michel Haarin mukaan ”maa”, ”maailmalta” jatkuvasti kätkeytyvä mutta samalla sen mahdollistava elementti on Heideggerilla vahvasti ei-historiallinen⁶. Se avaa totuuden tapahtumisen historiassa, mutta tämä tapahtumisen tapa ei itsessään ole historiallinen, päinvastoin: se vastustaa historiallisuutta. Vaikka Heideggerin ajattelu kääntyi 1930-luvulla *Das-einin* ontologisen rakenteen kysymisestä kohti olemisen historiallisuutta, mistään radikaalista muutoksesta ei siltikään siis voitane puhua.⁷

Voi kuitenkin olla, että kielen rajat, asettuessaan filosofisena kysymyksenä, tulevat esiin ainoastaan aidosti historiallisina rajoina. Tämä siksi, että kielen samaan aikaan jatkuvasti itsessään vetäytyvä ja kätkeytyvä perusta on ontologinen alkuperä juuri eroina, negatiivisuutena ja temporaalisuutena⁸. Vaikka temporaalisuutta (aikajatkumona) ei pidäkään samastaa historiaan (muutosprosessina), ne kumpikin liittyvät ajalliseen muutokseen, josta tässä on kyse. Jos on niin, että ontologia ei ole mitään elämälle itselleen ulkoista, on ilmaisematonta voitava ajatella nimenomaan historiallisena. Tämä tarkoittaa samalla, että on tarkasteltava sitä, mikä siinä on erityistä, sillä ilmaisematonta voi kulloinkin tulla ajatelluksi vain jonkun erityisen kautta. Ilmaisematonta ei voi näyttäytyä yleisenä periaatteena, sillä yleiset periaatteet eivät perusta historiaa, vaan päinvastoin juuri historia tekee ne vasta mahdollisiksi. Sikäli kuin Heideggerin 1940-luvun lopulta alkaen muotoilemat näkemykset modernista tekniikasta ja sen vallitsemisen tavasta käsitetään aikamme totuuden paljastumisen muodon analyysinä, voidaan häneltä löytää aineksia myös sellaiseen tutkimusotteeseen, joka on sensitiivinen historiallisille eroille totuuden tapahtumisessa ja ontologisten verkostojen kehkeytymisessä.

Vallan ja vapauden ehdot

Foucault – Friedrich Nietzscheä seuraten – tuntuu johdonmukaisesti pyrkiä ajattelemaan vallan ontologiaa kysymyksenä, jota on tarkasteltava historiallisena. Vaikka muun muassa Nancy onkin väittänyt, että Foucault’lla on taipumus ajatella politiikkaa puhtaana voimien mekaniikkana, ”poliittisena teknologiana”, eikä ”tilan avautumisena”, toisin sanoen uuden ymmärrys- ja toimintahorisontin muotoutumisena⁹, voidaan kohtuudella sanoa, että Foucault’lle politiikka on juuri tätä – uusien totuuskäsitteiden syntymistä ja purkaantumista jatkuvasti vaihtuvissa asetelmissä: se on ”totuuden” tuottamisen historiaa¹⁰. Nancyta poiketen Foucault kuitenkin aina tutkii tätä liikettä historiallisten tieto- ja valtakonstellatioiden liikkeenä ja lähtee siitä, että totuuden historiaa ei voi erottaa vallankäytön historiasta. Itse asiassa Foucault pitää voimasuhteiden genealogisen tutkimuksen viitepisteinä pikemminkin sodan ja taistelun kuin kielen mallia¹¹: taistelu ei perustu merkitysrakenteiden vaan tapahtumien ja tapahtumisen logiikkaan, ja nämä voivat todellistua vain historiallisina tapahtumina, joille mielekäs kokonaistulkinta voidaan aina antaa vasta jälkikäteen jos silloinkaan. On ennen kaikkea kiinnitettävä huomiota siihen, että Foucault’lle vallan

ontologiaa voidaan lähestyä vain kokonaisen historiallisen verkoston kautta, johon sisältyy moninaiset tiedon muodot, institutionaaliset käytännöt, juridiset ja taloudelliset järjestelmät sekä kulttuuriset vaikutussuhteet. Nämä muodostavat sen mitä Foucault kutsuu ”vallan verkostoksi” (*le réseau de pouvoir*)¹².

Foucault’n mukaan vallan tematiikka muotoiltiin aiemmin tavallisesti joko juridisin tai valtiokoneiston termein. Silti hän ajattelee, että psykiatrisen sisäänsulkeutumisen, henkiseen normalisaatioon tai rangaistuskäytäntöjen kehitykseen liittyvät kysymykset – vaikka näyttivätkin mitättömiltä taloudelliselta näkökannalta katsoen – ovat olennaisia vallan yleisen toiminnan kannalta¹³. Foucault onkin kieltämättä kohdentanut teoreettista tutkimusta ottamaan huomioon keskeisten poliittisten päättäjien ja ylätasoin toimintaperspektiivin lisäksi vallan hienojakoisen rakentamisen tieteellisen tiedon ja institutionaalisten käytäntöjen ympärille ja niiden kautta. Kysymys on myös yleisemmin siitä, että hylätään paradigmaattisten käsitteiden itsestäänselvyys ja sen sijaan tutkitaan niiden vakiintumisen ehtoja ja vaihtoehtoja. Tästä merkittävästä saavutuksesta huolimatta tuntuu siltä, että uudistus on jäänyt puolitehen. Kaikesta tutkimuksen uudelleenmäärittelystä huolimatta Foucault keskittyy vain yhteiskunnallisesti keskeisten valta-instituutioiden (rangaistuslaitos, klinikka, mielisairaala, seksuaalisuus jne.) ehtoihin ja jättää tarkastelujensa ulkopuolelle – vastoin ilmeistä tarkoitustaan – instituutiot, käsitteet tai käytännöt, joilla ei ole selvää (käsitteellistä, yhteiskunnallista) suhdetta näihin samoihin ehtoihin: ”Lopulta en ole tehnyt muuta kuin yrittänyt jäljittää tapaa, jolla tietyt instituutiot, ’järjen’ ja ’normaaliuden’ nimissä ovat päätyneet harjoittamaan valtaansa yksilöryhmiin, suhteessa vakiintuneisiin käytäntymistapoihin, olemisen, toimimisen ja puhumisen tapoihin, nimittäen niitä anomalioiksi, hulluudeksi ja niin edelleen”¹⁴. Vaikka siis ontologiset kysymykset ajatellaan historiallisissa suhteissaan, eikö siis *kaikilla* suhteilla olekaan ontologista ulottuvuutta? Toiseksi, ajatus vallan ehdoista yhtenäisenä alueena tai järjestelmänä, jonka historiallinen ilmaus voidaan paikantaa tiettyihin instituutioihin (rangaistusjärjestelmä), figureihin (*panoptikon*) tai ideoihin (kurinpitoyhteiskunta), on harhaanjohtava. Juuri tämä taipumus ajatella vallan ontologiaa yhtenäisessä perspektiivissä näyttää myös olevan syy, miksi Foucault’lla on vaikeuksia ajatella yksittäisiä, vakiintuneisiin ontologisiin ”raken-teisiin” palautumattomia suhteita niiden *omassa* ontologiassa. Vallan ontologia ei kuitenkaan institutionalisoidu mihinkään yhteen hahmoon eikä sitä jäännöksettä voida ajatella minkään yhden kokonaisuuden termein.

Toisaalta on selvää, että Foucault’n vallan genealogiaa ei voi lukea yksioikoisesti. Vaikka onkin mahdollista huomauttaa, että ensinnäkään hän ei vienyt loppuun aloittamaansa tutkimusohjelmaa ja katkaissut kaikkien valta-instituutioiden eikä vain *suvereenin* päätät ja toisaalta lakannut ajattelemaa valtaa näihin instituutioihin liittyvien kuvien ja metaforien kautta, Foucault tarjoaa rikkaan ja syvällisen, helposti kaikenlaiset tyyppitulkinnat kumoavan kuvan vallan ontologiasta ja tulee samalla määritelleeksi uudelleen filosofian tehtävän. Kaksi läpikäyvä teemaa on syytä nostaa esiin. Ensinnäkin hänen mukaansa valtaa eikä sen ontologiaa tule ajatella minkään tietyn käsitteellisen kokonaisuuden kautta, jotka ovat usein perinteessä

vakiintuneita – kuten esimerkiksi juuri suvereeni tai valtio – sillä valtasuhteet ylittävät loputtomasti alueen, jonka nämä käsitteet pystyvät tematisoimaan¹⁵. Siten Foucault irrottautuu ajattelulinjasta, jonka mukaan länsimaisesta rationalisaatiosta muodostuu rautahäkki (Max Weber) tai metafysiikka saavuttaa täydellistymisensä teknologian totaalisessa maailmanherruudessa (Heidegger). Mikään yksi teema tai kuva – ei edes kuva kurinpitoyhteiskunnasta tai hallintamentaliteetista – ei voi vangita kaikkia historiallisen liikkeen ja historian liikkeen ulottuvuuksia. Rationalisaation ja teknologian muotoja on monia, eikä mikään niistä pysty monopolisoimaan koko valtasuhteiden kenttää. Toisaalta suvereenin ja valtion tapaiset käsitteet ja instituutiot, joihin ne viittaavat, edellyttävät jo olemassa olevaa valtasuhteiden hienojakoista verkostoa. Tällöin esimerkiksi valtio edellyttää kokonaisen sarjan moninaisia valtasuhteita, jotka lukuisin tavoin kietoutuvat tiedon, teknologian, ja politiikan tuottamisen käytäntöihin¹⁶. Näin Foucault liittyy itsensä siihen filosofiseen perinteeseen, jonka keskeisenä kysymyksenä on vapauden ja kommunikaation aina kommunikoimatta jäävät ehdot.

Tätä jälkimmäistä kohtaa on syytä tarkastella hieman lähemmin. Voidaan nimittäin ajatella, että Foucault’lla tieto/valtasuhteiden jatkuvasti uudelleen jännittyvä kenttä nimeää juuri sen, jota olemme kutsuneet ilmaisemattomaksi: ne olisivat toisin sanoen ilmaisemattoman metafyyminen nimi. Tällöin Foucault’n ohjelmaa voidaan tietyn varauksin pitää Heideggerin ”olemisen ajattelemisen” edelleenkehittelynä tilanteessa, jossa ajatus dominoivasta teknologiasta ja vallan keskuksesta on liudentunut kaikkialla oleviin verkostomaisiin suhteisiin.¹⁷ Kuten Heideggerin olemisen tai Derridan *différance*, tieto/valtasuhteiden kaikkialle ulottuva verkosto on jokaisen merkityksellisen ilmaisun (tässä yhteydessä sekä käsitteet että käytännöt luetaan mukaan ilmaisuun) edellytys, joka ei itse tule ilmaisun piiriin. Nietzscheä seuraten Foucault ymmärtää tämän ilmaisemattoman kuitenkin aina jo poliittisessa artikuloitavana (vaikka se ei artikuloidukaan sinänsä, se on edellytettävä puheessa, ja se on käytännön syistä ajateltava jonkinlaisena kokonaisuutena) ja siinä vaikuttavana, aina välttämättä historiallisena. Foucault’lle valtasuhteet ovat aina moninaisia ja määräämättömiä: ne eivät jäsenny minkään yhden kokonaisuuden termiin.

Foucault’ta elävöittää nietzscheläinen näkemys maailmasta voimien välisenä keskeytymättömänä taistelutantereenä, jatkuvasti uudelleen jännittyvänä voimakenttänä, joka kokoaa itsensä tiettyyn ryhmytykseen vain purkautukseen taas uuteen järjestykseen ja energioiden tilapäiseen asettumiseen. Tämä taistelulenttä muodostaa totuuden edellytyksen: ilman jatkuvaa ja moninaista voimien vastakkainasettelua totuus ei voisi nousta esiin. Kuten Heideggerin ”aukeama”, se avaa totuuden mahdollisuuden, mutta tämä mahdollisuus ei ole mikään pysyvä tila tai periaate vaan määrittäyty aina historiallisena konfliktina ja paikoiltaanmenona. Siten Foucault’n genealogia perustaa vallan ontologian keskeytymättä uudelleen organisoituihin mikrosuhteisiin, jotka samalla oman eriytymisensä kuluksa määrittävät sen, mitä tämä ontologia on.

Asetelmien filosofiaa

Jos Foucault ilmeisestä pyrkimyksestään huolimatta jääkin perinteessä vakiintuneiden instituutioiden pauloihin, Gilles Deleuze irtautuu viimeisistäkin siteistä tällaisiin instituutioihin ja ajattelee filosofiaa pikemminkin *paon linjojen* kuin *molaaristen* kokonaisuuksien kautta. Foucault’lle tutkimuksen päämääränä on tarkastella valitun voimien jakauman muotoutumisprosessia ja sen ehtoja liikkeen, taistelujen, liittoutumien ja erilleen repäisyjen kautta. Tämäntyyppinen lähestymistapa jäljittää ja konstruoi diskursiivisten ja institutionaalisten käytäntöjen, vastakkainasettelujen järjestäytymisen ja niiden muodonmuutoksien ja purkautumisten ”vaikutushistoriaa” tietyissä historiallisissa olosuhteissa. Deleuze, yhdessä Félix Guattarin kanssa, sen sijaan piti ”tulemisia” historiaa tärkeämpänä, ja otti tehtäväkseen kartoittaa koneiden, asetelmien, virtojen ja tapahtumien välisen vuorovaikutuksen filosofisia ehtoja, joita ei voi kuvailla vallan termiin. Hänen mukaansa ajattelemmme yleensäkin liikaa historialliselta pohjalta, vaikka moneudet koostuvat pikemminkin tulemisista ilman historiaa¹⁸. Deleuzelle *halu* – mikrotason tapahtumana – on vallan edellytys, ei toisinpäin. Siinä missä Foucault asetti strategian sosiaalisen dikotomioiden paikalle, Deleuze puolestaan korvasi strategian paon linjoilla ja deterritorialisaation liikkeillä – toisin sanoen kontrolloimattomilla tapahtumilla järjestyksen purkautumisen ja uudelleenjärjestäytymisen keskinäisyyksissä.

Sekä Foucault’lla että Deleuzella oli kuitenkin pitkälti samankaltainen näkökulma filosofiseen tutkimukseen, jonka pääasiallisena taustavaikuttajana toimi Nietzsche. Keskeistä tässä näkökulmassa oli tutkia makrotason rakenteiden ja mikrotason liikkeen ja virtojen välisten suhteiden ontologisia ehtoja joko historian tai halun termiin. Tämä toteutettiin pääasiassa käyttämällä *asetelman* tai *sommitelman* käsitettä operationaalisenä välineenä, jonka päämääränä – vaikka olikin väistämättä konstruktio kuten mikä tahansa tulkinnan väline – ei ollut ”tuoda kaiken maailman asioita yhden ja saman käsitteen alaisuuteen vaan pikemminkin liittää jokainen käsite muuttujiin, jotka selittävät sen mutaatiot”, kuten Deleuze asian ilmaisi¹⁹. Foucault nimesi sen termillä *dispositif*, kun taas Deleuze suosi käsitettä *agencement*. Brian Massumi on englannintanut ne käsitteillä *apparatus* ja *assemblage* vuonna 1988.²⁰ Suomeksi voitaneen puhua asetelmasta, sommitelmasta, konstellaatiosta, tai Foucault’hon viitaten kenties dispositiivista. Dispositiivi – ”vallan verkoston” nimenä – kokoaa paikalliset voimat yhteen mutta se ei ole näiden voimien, saati sitten kaikkien yhteiskunnallisten voimien ”kokonaisuus”. Se ”on” ainoastaan suhteessa tarkastelun kohteeseen, eikä muodosta omaa erillistä todellisuuden sfääriään. Tämä temaattinen keskiö nimeää kokemusalueen, joka ilmenee tieteellisten diskurssien, sosiaalisten valtasuhteiden ja subjektin itsesuhteen välisissä ja toisiaan jatkuvasti konstituovissa keskinäisyyksissä ja niiden kautta. Dispositiivi on siten ymmärrettävissä siksi voimasuhteiden keskinäiseksi asetelmaksi, joka kulloisenakin historiallisena ajanjaksona jäsentää tutkittavan ilmiön puheen kohteena.²¹

Foucault’n ja Deleuzen käyttämät käsitteet eivät ole kuitenkaan merkitykseltään identtisiä, sillä Deleuze pitää vallan ”dispositiiveja” komponentteina, jotka jo sisältyvät

termiin *agencement*. Deleuze sanoikin, että ajatus vallan dispositiivista jakautuu ikään kuin kahtaalle, vaikka nämä kaksi suuntaa tai ulottuvuutta jatkuvasti edellyttävätkin toinen toisiaan. Foucault'n tutkimusohjelmassa saamansa suunnan mukaan dispositiivit ”viittasivat takaisin kuvioon, eräänlaiseen abstraktiin koko sosiaalisen alueelle immanenttiin koneeseen [...]”, kun taas hänen itsensä ajattelussa ne pikemminkin ”muodostivat diffuusissa, heterogeenisessä moneudessa mikrod dispositiiveja”²². Deleuzen filosofiakäsitystä määrittää voimakkaammin pyrkimys ajatella pikemminkin virtujen, liikkeiden, liittoutumien ja erilleen repäisyjen kuin olemuksien, rakenteiden tai instituutioiden termein: hänelle halu ja paon linjat asettavat vallan, kommunikaation ja historian ehdot.

Mikä on se figuuri, jonka kautta Deleuze ajatteli verkostojen ontologiaa? Vaikka hän tematisoiakin sitä aina uusien käsitteiden ja näkökulmien kautta läpi koko tuotantonsa, epäilemättä rihmaston (*rhizome*) käsite on yksi keskeisimmistä. Kirjoittaessaan yhdessä Félix Guattarin kanssa Deleuze asetti sen vuonna 1976 hierarkkista puurakennetta vasten.²³ Rihmaston käsitteen muotoileminen on nähtävä ”tulemisia” painottavaa filosofista näkemystä vasten. Sen mukaan keskeistä filosofiassa on ”moneuksien logiikka”, ja että kaikki prosessit, jotka väistämättä aina tapahtuvat jossain annetussa moneuden kentässä, on ymmärrettävä ”tulemisina”, toisin sanoen ennakoimattomia ja kontrolloimattomina liikkeinä, eikä niitä siksi voi määritellä minkään ennalta annetun päämäärän tai tuloksen kriteerein.²⁴ Tällaiset kriteerit puolestaan ovat tyypillisiä puumaisille rakenteille, jotka ovat ”hierarkkisia järjestelmiä, jotka sulkevat sisäänsä merkityksen ja subjektivaation keskuksia.”²⁵

Puurakenne, toisin sanoen hierarkiaperiaate, määrää jokaisen pisteen aseman ja sen suhteen kaikkiin muihin pisteisiin. Pisteiden järjestys on ennalta määritelty. Sen sijaan jokainen rihmaston piste voidaan yhdistää mihin tahansa muuhun pisteeseen. Se on jatkuvasti uudelleen organisoitavissa oleva kokonaisuus, joka aina alkaa rönsytystä uudelleen. Se etenee paon viivoja pitkin, jotka yhdessä tuottavat moneuden. Deleuzen mukaan rihmasto tai moneus eivät salli ykseyttä²⁶. Tässä suhteessa ne ovat analogisia Foucault'n mikrovaltasuhteille, sillä kumpaakaan ei voi artikuloida valtion tai suvereenin termein.

Rihmasto on asetelma tai sommitelma, ja siksi se yhdistyy Foucault'n dispositiiviin. ”On olemassa vain [...] sommitelmia. [...] Verkosto on sommitelma ulkoisen kanssa. [...] Ulkoisella ei ole kuvaa, ei merkitystä, ei subjektiivisuutta”²⁷. Tätä taustaa vasten nähtynä molempia yhdistää se, että ne eivät aseta ”moneutta” järjestelmän ulkopuolelle vaan tuovat sen järjestelmän olemassaolon ehdoksi. Verkosto on olemassa ainoastaan sen ansiosta, mitä sen ulkopuolella on. ”Moneuden määrittää ulkoinen”²⁸.

Myöhemmin Deleuze ajatteli ontologiaa ennen kaikkea virtuaalisuuden teeman kautta, joka samalla jännittää ontologian eräänlaiseksi suhdeverkoksi. Jotta olemista olisi mahdollista ajatella yhtenä, virtuaalisuuden teema vaatii vastinparikseen aktuaalisuuden ajatusta. Siten oleminen avautuu ajateltavaksi aina kahdesta näkökulmasta samaan aikaan: toisaalta sen muodostaman ”virtuaalisuuden” kokonaisuuden, joka on aktuaalisuuden absoluuttinen edellytys, toisaalta sen moneuden näkökulmasta, jonka tämä kokonaisuus aktualisoi itsessään. Tämä on analogista Spinozan

substanssin ja attribuuttien väliselle suhteelle, jossa substanssi on olemassa vain attribuuttiensa kautta mutta toisaalta attribuutit eivät muodosta mitään kokonaisuutta: ne eivät voi olla niitä ”edeltävistä” substanssista erillisiä, mutta samalla tämä substanssi ei ole mitään muuta kuin juuri attribuuttien todentumista, tai deleuzeläisittäin niiden aktualisoitumista. Tämä ajattelutapa ei ole myöskään vierasta Foucault'n *dispositiiville*: molemmat näyttävät nousevan samasta filosofisesta maastosta.

Näin Deleuze ajattelee ontologiaa aina kahdesta suunnasta, jotka kokoavat eräänlaisen rihmastollisen ”virtuaalisuuden verkoston.” Ontologia jäsenyy hänelle toisaalta aktualisointien moneuden, toisaalta virtuaalisuuden ”kokonaisuuden” termein. Vaikka jokaisella aktualisaatiolla on oma virtuaalisuutensa (ja tämän korostaminen on ymmärrettävä Deleuzin ja pitkälti koko sodanjälkeisen ranskalaisen filosofian suuntautumisenä kohti *perustatonta* ajattelua), on kuitenkin voitava ajatella myös näiden virtuaalisuuksien ”kokonaisuutta”. Teemamme kannalta on olennaista, että tämä ontologian keskinäisyhteys avautuu juuri verkoston metaforan valossa. Tämä johtuu siitä, että virtuaalisuus ei ole monoliittinen ykseys vaan aktualisoi eroja ja on ainoastaan näiden erojen kautta. Jatkuvasti laajenevat ja eriytyvät virtuaalisuudet kommunikoivat aina keskenään, löytävät hahmonsia ja rajansa aina suhteessa toisiin virtuaalisuuksiin, joiden kautta ne vasta ovat mitä ovat. Tästä seuraa eräänlainen syvyyden metafora, jota Deleuze itsekin hyödyntää: aktuaalisuuksien omat virtuaalisuudet muodostavat ikään kuin pienen virtapiirin, kun taas laajenevista virtuaalisuuden muodosteista syntyy syviä, keskenään kommunikoivia kehä²⁹. On tärkeätä muistaa, että ne eivät ole toisistaan erillisiä alueita tai puolia, vaan ennen kaikkea liittyvät samaan asiaan, todentavat ytimeltään yhtä ja samaa, joka kuitenkin edellyttää kumpaakin. Silti saman eriytyvä liike näyttää synnyttävän erilaisia syvyyksiä ja etäisyyksiä, jotka – ajateltuna kokonaisuutena – yhdessä tuottavat näkyvän verkostosta.

Edellä sanotun taustaa vasten Deleuze eroaa Foucault'sta varsinkin suhteessa kysymykseen historiallisesta reaalisena ajallisena muutoksena. Siinä missä Deleuze tekee lopullisen eron filosofian ajattelemiseen institutionaalisten kokonaisuuksien kautta, hän ei kuitenkaan näe Foucault'n lailla filosofiaa johdonmukaisesti historiallisten suhteiden analyysin perspektiivissä. Vaikka hän vapauttaakin filosofian valtainstituutioiden taakasta, hän kuitenkin toteuttaa omaa filosofista työtään käsitteellisten erottelujen ja käsitteiden luomisen perspektiivissä, joka on hänen mukaansa filosofian omin tehtävä. Deleuzella on tälle myös selvä syy: hänen mukaansa virtuaalisuus on pohjimmiltaan epätemporaalista. Hän kyllä näki filosofiansa eräänlaisena äärimmäiseen konkreettisuuteen pyrkivänä ”transsendentaalisena empirisminä”, mutta katsoi tutkimiansa muodosteiden ”astuvan historiaan ainoastaan epäsuorasti [...]”³⁰. Suhdeverkko (*agencement*) jää viime kädessä historiallisuudelle ulkoiseksi huolimatta siitä, että se itse avautuu samanaikaisesti moniin eri ulottuvuuksiin. Myöskään Nancy, puolustaessaan ontologian ”materiaalisuutta”, ei – nimenomaisesti – affirmoi sen ”historiallisuutta”³¹. Tässä Deleuze Nancyn lailla kenties selvimmin eroaa Foucault'sta, joka perustaa työnsä historiallisesti ilmeneviin suhteisiin ja prosesseihin, sillä Foucault'n näkemyksen mukaan filosofia ei voi

erottaa niistä. Päinvastoin, ne ovat sisäisesti toisiinsa rakentuneita. Vaikka Deleuze ajatteleekin filosofiaa aina kahdesta suunnasta, näyttää tämä ajattelu tapahtuvan viime kädessä epähistoriallisin termein: hänelle moneus tuntuu avautuvan kentässä, joka ei muutu ajallisesti. Foucault’lla sen sijaan yritykset ajatella tätä ontologian empiiristä ainesta on ymmärrettävä pyrkimyksiksi ottaa vakavasti historiallinen filosofisena kysymyksenä, vaikka tämä historiallisen filosofioiminen ei tietenkään sinänsä ole vierasta Deleuzellekään.

On kuitenkin pidettävä mielessä se edellä mainittu seikka, että siinä missä Foucault oli instituutioiden ajattelija, Deleuze oli alkuperäisesti palautumattoman moneuden filosofi, ja oli enemmän kiinnostunut paon viivoista kuin pysyvyyden alueista. Mutta jos moneus vastaa filosofiassa jälkimmäiselle viime kädessä käsitteellisten figuurien luomista, on se ensin mainitulle historiallisten totuusvaikutusten esiintuomista. Vaikka Foucault ei kenties lopulta ajatellutkaan ontologian verkostomaista ”luonnetta” yhtä systemaattisesti kuin Deleuze, vaan jäljitti ajattelun ja käytäntöjen mekanismeja niiden historiallisessa hahmossaan katoavaisten viivojen ja rihmastojen sijaan, ajatteli hän tätä verkostoa kuitenkin alusta alkaen ”historiallisen” ja ”filosofisen” väliin jännittyvänä *dispositiivisena* kenttänä. Tai toisella tavalla ilmaistuna: jos Deleuze jännittää aina verkon virtuaalisen ja sen aktualisointien väliin, Foucault virittää sen historian ja filosofian väliin. Ja juuri tämä filosofian ajattelu ajallisen kehkeytymisen yhteydessä ja sen kautta on nähdäkseni yksi keskeinen piirre, joka asettaa filosofialle kysymyksen aikanamme: Miten ja missä määrin historiallinen voi tulla filosofian piiriin? Kysymys ei ole niinkään siitä, etteikö modernissa filosofiassa olisi tematisoitu ”historiallisen” (”temporaalisen,” ”ajallisen” tai ”äärellisen”) ja ”käsitteellisen” välistä suhdetta, vaan pikemminkin siitä, että tämä tematisoiminen itse on harvoin kiinnittynyt omaan historiaansa filosofisesti merkityksellisellä tavalla. Tämä liittyy tietysti yleisempään kysymykseen siitä, mikä on filosofian ja historiallisen välinen suhde.

Lopuksi

Sikäli kuin verkostojen ontologia ei määriy missään verkostojen todentumisen ja niiden ajattelemisen ulkopuolella, vaan juuri tässä historiallisessa tapahtumisessa itsessään, myös verkostojen ontologiaa voidaan lähestyä historiallisesti. Mutta kuten edellä olevasta on käynyt ilmi, verkoston metafora operoi voimakkaasti myös filosofian sisällä, sillä myös tällä ontologialla itsellään näyttää olevan verkostomainen luonne. Tämä johtuu siitä, että se määriyty toisaalta historiallisesti vaikutusvaltaisten ajattelutapojen pohjalta, toisaalta yksittäisten teorioiden ja tulkintojen kautta, joilla ei näyttäisi olevan mitään välitöntä yhteyttä edellisiin mutta joiden ontologiset ehdot voidaan kuitenkin lukea esiin. Vaikka onkin selvää, että useat tulkinnat ja keskustelukäytännöt voidaan palauttaa johonkin yhteiseen horisonttiin tai perustaan, ei se kuitenkaan aina ole mahdollista: perusta ylipäänsä on aina heterogeeninen ja on ymmärrettävissä vain monikkona. Näin verkostojen ontologia määriyty myös eräänlaisena verkostona, jonka rajat todellistuvat edellä esitettyjen, toisaalta vaikutusvaltaisten, monet yhteiskunnalliset instituutiot ja keskustelut läpäisevien, toisaalta

erillisiksi ja suhteellisen kiinnittymättömiksi jäävien artikulointi- ja puhekäytäntöjen ehtojen jatkuvasti yhä uudelleen jäsentyvässä keskinäissuhteessa toinen toistensa kanssa kommunikoiden.

Toisaalta samalla kun verkostojen ontologia muistuttaa itsekkin verkostoa (syvyyden metafora), on se verkostomainen myös siinä suhteessa, että se ei muodosta mitään erityistä järjestelmää: vaikka verkostojen ontologia näyttäytyykin toistensa kanssa kommunikoivina ketjuina, yhteyksinä ja sarjoina, joita voi tarkastella syvyyden metaforan kautta, tila jonka se valtaa ei ole yhtenäinen eikä suljettu. Sen sijaan se on heterogeeninen ja muodostuu ontologisten ketjujen ja ehtojen redusoimattomasta moneudesta³². Kuitenkin verkosto nimeää jotakin – kokonaisuuden, joka ikään kuin kerää nämä ketjut ja sarjat samaan kuvaan. Pitää kuitenkin muistaa, että verkosto ei kuitenkaan asetu verkostona itsenäisesti. Kuten Foucault’n *dispositiivin* määrittämässä perspektiivissä, tietty temaattinen tai historiallinen suhde, toisin sanoen tietty kohtalonyhteys, aina kokoa verkoston verkostona, ja tämän yhteyden muuttuessa muuttuu myös verkosto sen mukana. Kuitenkin sikäli kuin dispositiivi tai Deleuzen virtuaalisuus nimeää verkoston, juuri tämä *verkosto* mahdollistaa verkostojen ajattelemisen verkostoina.

Mutta jos kielen, vapauden ja verkostojen ehdot ymmärretään elämästä, historiasta ja sosiaalisista suhteista erottamattomiksi, eikö tällöin ole vaarana ajautua juuri siihen, mistä ajattelijat Nietzschestä lähtien ovat yksi toisensa jälkeen varoittaneet? Eikö toisin sanoen ajattelu, joka pyrkii näkemään nämä ehdot sisäisessä yhteydessä elämisen, elämän historian kanssa, ole vaarassa joutua filosofian ulkopuolelle, sillä juuri ontologisen eron tekeminen perustaa filosofian? Filosofian tehtävänähän juuri on pitää tämä ero voimassa ja puolustaa sitä yrityksiltä samastaa oleminen tähän tai tuohon hahmoon tai elämänmuotoon, jossa se saa ilmaisunsa. Kielen ajattelu historiallisessa yhteydessään ei kuitenkaan edellytä kielen puhtaan olemassaolon vangitsemista kieliopiksi, eikä vapauden johtamista perustuslaiksi. Samoin sosiaalisten suhteiden ja instituutioiden affirmoiminen ei tarkoita ontologisen eron hylkäämistä tai kadottamista. Näinhän voisi ajatella, kun syvä ontologinen ulottuvuus tuodaan tavallaan samaan horisonttiin poliittisen kanssa, toisin sanoen muuttuvien elämäkäytäntöjen ja vastakkainasettelujen kanssa. Pikemminkin operaatiolla on päinvastainen vaikutus: nyt voidaan huomata, että ei ainoastaan keskeisiä instituutioita, suurten ajattelijoiden tuotantoa tai vakiintuneita akateemisia ja yhteiskunnallisia käsityksiä voi tulkita ontologisessa perspektiivissä, vaan itse asiassa ontologia muodostaa alueen, joka ylittää kaikki teoreettiset, sosiaaliset ja kulttuuriset käytännöt väistämättä. Siksi se ei häivyttä ontologista eroa, vaan sen sijaan tuo sen kaikkien ilmenevien asioiden yhteyteen.

Tämä on samalla syy siihen, miksi paras osa nykyfilosofiasta ei sano kovinkaan paljon. Itse asiassa se sanoo hyvin vähän, tuskin mitään. Se johtuu siitä, että mikäli ontologia edellä kuvatussa merkityksessä juuri perustaa filosofian, kuten Heidegger ajatteli, ja jos ontologia ei ole kommunikaatiolle, historialle eikä vapaudelle ulkoista, vaan päinvastoin läpäisee ja ylittää ne loputtomasti, niin silloin filosofian tehtävänä ei ole paljastaa syvää, salattua totuuden sfääriä, vaan sen sijaan myöntää olemassaolo sellaisenaan pyrkimättä muuttamaan sitä mitenkään tai

lisäämättä siihen mitään. Koska ontologinen perspektiivi ei rajoitu mihinkään yksittäiseen tai etuoikeutettuun, on kaikki ilmenevä aina jo filosofian piirissä. Tässä mielessä filosofia on peruuttamattomasti astunut aikakauteen, jossa se ei voi muuta kuin affirmoida sitä, mitä on sen omassa historiallisuudessaan, sillä se, mikä on, ei ole minään annettuna hetkenä erotettavissa ontologisesta ulottuvuudesta, joka tekee sen mahdolliseksi. Silti eron tekeminen on välttämätöntä, eikä se voi todentua muuten kuin historiallisesti. Tämä affirmointi on saanut erilaisia nimiä Heideggerin ”silleen jättämisestä” (*Gelassenheit*) Vattimon ”heikkoon ajatteluun” (*pensiero debole*) mutta yhteistä niille on se, että ne eivät enää yritä kieltää ilmenevää vaan näkevät ilmaisun ja ilmaisemattoman samanaikaisina tapahtumina, eivät kahtena eriarvoisena sfäärinä tai prosessina. Se tarkoittaa myös, että filosofian tehtävänä ei enää voi olla totuuden asettaminen. Sen tehtävänä voi enää olla totuuden historiallisuuden myöntäminen ja tämän historiallisuuden lakkaamaton ajattelemineen siinä historiallisessa tapahtumisessa, jonka se itse tuottaa. Verkostojen ontologian yhteydessä se tarkoittaa lopulta kysymystä, onko mahdollista säilyttää verkostomainen käsitys ontologiasta mutta samalla ymmärtää se sellaisen erojen jatkuvan ajallisen tuotannon perspektiivissä, joka ei ole vain historian ajaton edellytys, vaan pikemminkin jotain, joka liikkuu ja muuttuu historiallisen tapahtumisen itsensä mukana, ja samalla nimeää sen, mitä tämä tapahtuminen on?

Viitteet

1. Kiitän Turo-Kimmo Lehosta sekä Mika Ojakangasta käsitteellisten kommentoinnista ja parannusehdotuksista.
2. Katso Nancy 1993, 64. Sama asia Deleuzen muotoilemana kuuluu seuraavasti: ”Kyseessä on menneiden, nykyisten tai tulevien koodien hyödyntäminen siten, että jokin mikä ei ole koodattavissa eikä antaudu koodattavaksi, pääsis läpi.” Deleuze 1992, 9.
3. Englannin ”What is Enlightenment?” teoksessa Foucault 1997.
4. Kiitän Markku Koivusaloa kommentista.
5. Agamben 1999, 67–8.
6. Haar 1993, 58.
7. Historiallisuus olemisen konstitutiivisena ”perustana” on tietenkin kaikkea muuta kuin yksinkertainen kysymys Heideggerilla, eikä tässä ole mahdollisuutta mennä siihen yksityiskohtaisemmin. Tässä riittää todeta vain, että kaikista olemisen historiallistamisesta huolimatta Heideggerin ”olemisen ajattelussa” näyttää säilyvän vahva epähistoriallinen elementti, mikä on tuotu esiin teoreettisessa keskustelussa. Katso esim. Taminaux'n (1997, 49–53) keskustelua kuinka Heideggerin vuoden 1934 jälkeiset kirjoitukset – tavallisesta ”käännettä” korostavasta tulkinnasta huolimatta – eivät päässeet murtautumaan fundamentaaliontologian perspektiivistä.
8. Agamben 1991, 39.
9. Nancy 1993, 78.
10. Foucault 1989, 139.
11. Foucault 2000, 116.
12. Foucault 1976, 126 & 127.
13. Foucault 2000, 117.
14. Foucault 1991, 145.
15. Foucault 2000, 123.
16. Foucault 2000, 123.
17. Tulkinnan Foucault'n ja Heideggerin ohjelmien kiinteästä yhteydestä ovat esittäneet mm. Dreyfus (1992) ja Elden (2001). Tuorein aiheeseen liittyvä teos on Milchman and Rosenberg (2003).
18. Deleuze & Parnet 1987, viii & 2.
19. 1995, 31.
20. Teoksessa Gilles Deleuze ja Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. The Athlone Press, London 1988.
21. Katso Eriksson 1999.
22. Deleuze 1996, 150.
23. Katso ”Rihmastot: Johdanto” teoksessa Gilles Deleuze 1992.
24. Gilles Deleuze 1995, 146–7.
25. Deleuze 1992, 38.
26. Mts. 29.
27. Mts. 45.
28. Mts. 29.
29. Deleuze 1989, 81.
30. Deleuze 1995, 30.
31. Nancy 1993, 102–5.
32. Gasché 1986, 175 & 180.

Kirjallisuus

- Agamben, Giorgio, *Language and Death: The Place of Negativity. (Il linguaggio e la morte: Un seminario sul luogo della negatività)*, 1982.) Engl. Karen Pinkus & Michael Hardt. University of Minnesota Press, Minneapolis 1991.
- Agamben, Giorgio, *Potentialities*. Toim. ja engl. Daniel Heller-Roazen. Stanford University Press, Stanford 1999.
- Deleuze, Gilles, *Cinema 2: The Time-Image. (Cinéma 2: L'Image-Temps)*, 1985.) Engl. Hugh Tomlinson & Robert Galeta. University of Minnesota Press, Minneapolis 1989.
- Gilles Deleuze, *Autiomaat: Kirjoituksia vuosilta 1967–1986*. Suom. Jussi Vähämäki. Gaudeamus, Helsinki 1992.
- Deleuze, Gilles, *Negotiations, 1972–1990*. Engl. Martin Joughin. Columbia University Press, New York 1995.
- Deleuze, Gilles, ”Halu ja nautinto”. (”Désir et plaisir”, 1994.) Suom. Jussi Vähämäki. *Tiede & edistys* 2/96, s. 149–157.
- Deleuze, Gilles & Parnet, Claire, *Dialogues. (Dialogues, 1977.)* Engl. Hugh Tomlinson & Barbara Habberjam. The Athlone Press, London 1987.
- Dreyfus, Hubert, ”On the Ordering of Things: Being and Power in Heidegger and Foucault”. Teoksessa Timothy Armstrong (toim. & engl.), *Michel Foucault Philosopher*. Routledge, New York 1992, s. 80–95.
- Elden, Stuart, *Mapping the Present: Heidegger, Foucault and the Project of a Spatial History*. Continuum, London 2001.
- Eriksson, Kai, ”Dispositiivit foucault'laisessa genealogiassa”. *Tiede & edistys* 1/99, s. 53–55.
- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité. 1: La volonté de savoir*. Gallimard, Paris 1976.
- Foucault, Michel, *Foucault Live (Interviews, 1966–84)*. Engl. John Johnston, toim. Sylvère Lotringer. Semiotext(e), New York 1989.
- Foucault, Michel, *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*. Engl. R. James Goldstein & James Cascaito. Semiotext(e), New York 1991.
- Foucault, Michel, *Ethics: Subjectivity and Truth*. Toim. Paul Rabinow. The New Press, New York 1997.
- Foucault, Michel, *Power*. Toim. James Faubion. The New Press, New York 1999.
- Haar, Michel, *The Song of the Earth: Heidegger and the Grounds of the History of Being. (Le Chant de la terre: Heidegger et les assises de l'Histoire de l'Être, 1987.)* Engl. Reginald Lilly. Indiana University Press, Bloomington 1993.
- Heidegger, Martin, *Introduction to Metaphysics. (Einführung in die Metaphysik, 1935.)* Engl. Gregory Fried and Richard Polt. Yale University Press, New Haven 2000.
- Milchman, Alan & Rosenberg, Alan (toim.), *Foucault and Heidegger: Critical Encounters*. University of Minnesota Press, Minneapolis 2003.
- Nancy, Jean-Luc, *The Experience of Freedom. (L'Expérience de la liberté, 1988.)* Engl. Bridget McDonald. Stanford University Press, Stanford 1993.
- Taminaux, Jacques, *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger. (La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger, 1992.)* Toim. & engl. Michael Gendre. State University of New York Press, Albany 1997.