



FRANÇOIS EWALD

Normi yhteisen mittapuun käytäntönä



NORMI YHTEISEN MITTAPUUN KÄYTÄNTÖNÄ



SUOMALAISEN LAKIMIESYHDISTYKSEN
JULKAISUJA, E-sarja N:o 8

François Ewald

Normi yhteisen
mittapuun käytäntönä

SUOMALAINEN LAKIMIESYHDISTYS • HELSINKI

Julkaisuvaliokunta

Raimo Lahti
Risto Nuolimaa
Markku Helin
Mika Hemmo
Lea Purhonen

Tilausosoite

Suomalainen Lakimiesyhdistys
Kasarmikatu 23 A 17
00130 Helsinki
avoinna klo 9-15
p. (09) 603 567, f. (09) 604 668
sly@lakimies.org
www.lakimies.org

Kannen kuva: Suomen Kuvapalvelu
Kannen suunnittelu: Heikki Kalliomaa

© 2003 Suomalainen Lakimiesyhdistys ja kirjoittajat
ISSN 1458-0446
ISBN 951-855-214-2
Gummerus Kirjapaino Oy, Saarijärvi 2003

Esipuhe

François Ewald on paitsi Pariisissa toimivan vakuutusalan ammattikorkeakoulun *Ecole nationale d'assurancesin* (ENAss) johtaja, mutta hänet tunnetaan myös laajalti ranskalaisen filosofin Michel Foucault'n pitkäaikaisena assistenttina ja työtoverina. Tässä ominaisuudessa hän on myös Foucault'n elämäntyötä vaalivan *Centre Michel Foucault'n* keskeisiä taustahahmoja ja Foucault'n jälkeensijain töiden vastaava toimittaja. Lisäksi hänet tunnetaan laadukkaan ranskalaisen kirjallisuuslehden *Magazine littéraire*n aktiivisena avustajana, ja hän on myös vakuutusalan aikakauskirjan *Risques* perustajia.

Vaikka Ewald ei olekaan tutkijantaustaltaan ensisijaisesti juristi – hänellä on oikeudellinen tutkinto mutta on väitellyt yhteiskuntatieteissä –, hänen tutkimukselliset intressinsä ovat liittyneet nimenomaan oikeuteen. Vuonna 1986 hän julkaisi laajalti huomiota herättäneen kirjan, joka oli pitkälti foucault'lainen näkökulma länsieurooppalaisen hyvinvointivaltion oikeudelliseen logiikkaan.¹ Muutamaa vuotta myöhemmin tutkimusryhmä julkaisi Ewaldin johdolla laajan analyysin Ranskan *Code Civilin* valmisteluasiakirjoista.²

1980-luvun lopulla Kaarlo Tuori kutsui Ewaldin mukaan Suomen Akatemian rahoittamassa tutkimusprojektissa ”Oikeuden rajat” syntyneeseen kirjahankkeeseen, jonka työnimenä oli ”Normi ja normalisuus”. Ewald kirjoitti nyt ilmestyvän

¹ François Ewald, *L'État providence*. Paris: Grasset, 1986.

² *Naissance du Code civil: la raison du législateur*. Travaux préparatoires du Code civil rassemblés par P.A. Fenet. Extraits choisis et présentés sous la direction de François Ewald, par Florence Bellivier et al. Paris: Flammarion, 1989.

tekstin nimenomaisesti kirjahanketta silmällä pitäen, eikä sitä ole sellaisenaan aikaisemmin julkaistu.

Kirjahanke jäi kuitenkin toteutumatta. Monet kirjoittajat ovat sittemmin julkaisseet kontribuutionsa muodossa tai toisessa muualla. Näitä ovat mm.:

Lars D. Eriksson, "The Disappearance of Morality", s. 166–176, teoksessa Lars D. Eriksson, *Kritik, moral och rätt. Artiklar och diskussionsinlägg*. Institutionens för offentlig rätt publikationer D:11. Helsingfors: Helsingfors universitet, 1992.

Risto Eräsaari, *Essays on Non-Conventional Community*. Publications of the Research Unit for Contemporary Culture 36. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, 1993.

Ilpo Helén, *Äidin elämän politiikka*. Helsinki: Gaudeamus, 1997, luku 2 "Abortti sosiaalisena ongelmana" (s. 32–48), luku 3.2. "Kliininen malli" (s. 68–87) sekä luku 5.1. "Aborttitilanne" (s. 223–232).

Sakari Hänninen, "Laki, normi, valta: Foucault ja 'vaarallisen yksilön' ongelma", s. 150–167, teoksessa Sakari Hänninen ja Jouko Karjalainen (toim.), *Biovallan kysymyksiä. Kirjoituksia köyhyyden ja sosiaalisten uhkien hallinnoimisesta*. Helsinki: Gaudeamus, 1997.

Panu Minkkinen, "Tarinoita epänormaalista: rikollisuuden myytit tieteessä ja elokuvassa", s. 433–449, teoksessa Kaijus Ervasti ja Nina Meincke (toim.), *Oikeuden tuolla puolen*. Helsinki: Kauppakaari, 2002.

Muita kirjoittajia olivat Pasi Falk ja Ari Hirvonen.

Ewaldin artikkeli, jonka oli tarkoitus toimia kirjan keskeisenä tekstinä, jäi kuitenkin kokonaan julkaisematta. Mutta koska artikkelin aihe ja tematiikka ovat enemmän tai vähemmän ajattomia, se julkaistaan nyt erikseen. Sen seuraksi on liitetty Kaarlo Tuorin samaan kirjaan tarkoitettu artikkeli, joka tarkastelee pitkälti samoja kysymyksiä hieman eri näkökulmasta. Myös Tuorin artikkeli on siis kirjoitettu 1980- ja 1990-lukujen vaihteessa, eikä sitä ole sisällöllisesti päivitetty millään tavalla. Sellaisenaan sitä ei ole julkaistu aikaisemmin vaikka osia siitä on erilaisina versioina Tuorin viime vuosina julkaisemissa kirjoissa.³

Panu Minkkinen on toimittanut tämän kirjan. Alkuperäisen kirjan toimittajia olivat Pasi Falk ja Kaarlo Tuori, ja kummankin käden jäljet näkyvät myös tämän kirjan toimituksellisissa ratkaisuissa. Marjut Salokannel ja Kaarlo Tuori suomensivat Ewaldin artikkelin.

Helsingissä, kesäkuussa 2003.

Panu Minkkinen

³ Ks. esim. Kaarlo Tuori, *Oikeus, valta ja demokratia*. Helsinki: Lakimiesliiton kustannus, 1990, Kaarlo Tuori, *Kriittinen oikeuspositivismi*. Helsinki: WSLT, 2000, ja Kaarlo Tuori, *Foucault'n oikeus. Kirjoituksia oikeudesta ja sen tutkimisesta*. Helsinki: WSLT, 2002.

Sisälllys

Esipuhe	5
----------------------	----------

François Ewald

Normi yhteisen mittapuun käytäntönä.....	11
1. Normin teema Foucault'lla	11
2. Kurinpito.....	17
3. Vakuutus	25
4. Standardisointi.....	39
5. Mitä normi on?.....	49
6. Normi ja oikeus	69
7. Normi yhteisen mittapuun historiassa.....	72

Kaarlo Tuori

Sosiaalisen oikeuden arkeologia.....	77
1. "Foucault'lainen" oikeusfilosofia	77
1.1. Oikeusfilosofian ongelmat	77
1.2. Rationaalisuuskäytäntöjen genealoginen ja arkeologinen analyysi.....	79
1.3. Kriittinen positivismi aikakautemme oikeusfilosofiana	84
2. Sosiaalisen oikeuden tasot	89
2.1. Transaktion ja tasapainon käytännöt	90
2.2. Yleiset oikeusperiaatteet arvostelmasääntönä.....	91
2.3. Normi oikeudenmukaisuussääntönä.....	93
3. Yleisten oikeusperiaatteiden ja Normin ristiriita.....	96
4. Kriittisen positivismin uusi muotoilu	101
5. "Foucault'laisen" oikeusfilosofian mahdollisuus	109

Normi yhteisen mittapuun käytäntönä

1. Normin teema Foucault'lla

Michel Foucault päättää teoksensa *Volonté de savoir* freskoon, jossa hän kehittää hypoteesin siitä, miten vallan mekanismit ovat muuttuneet länsimaaisissa yhteiskunnissa klassiselta ajalta alkaen. Uudet vallan mekanismit, jotka avasivat biovallan aikakauden, ovat ihmisruumiiseen kohdistuvan kurinpidon ja ihmisryhmiä sääntelevän kontrollin muotoja.¹ Aikaisempaa vallan tyyppiä luonnehti ”oikeus saattaa kuolemaan tai antaa elää”, ja se toimi negatiivisesti poisottamisen tai repression muodossa; sen huipentumana oli kuolema. Sitä on seurannut ”valta, jonka on määrä tuottaa, kasvattaa ja järjestää voimia ja kykyjä”, ”valta, jota harjoitetaan positiivisella tavalla elämää kohtaan, joka pyrkii ohjaamaan ja lisäämään elämää, kontrolloimaan sitä yksityiskohdissaan ja sääntelemään sitä kokonaisuutena”. Todettuaan, että tämä muutos vallan mekanismeissa merkitsee ”elämän ilmaantumista historiaan”, Foucault päättää kyseisen jakson seuraavasti:

¹ Michel Foucault, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*. Paris: Gallimard, 1976, s 177 ss. – Kirja löytyy suomeksi teoksesta Michel Foucault, *Seksuaalisuuden historia: tiedontahto, nautintojen käyttö, huoli itsestä*. Suom. Kaisa Sivenius. Helsinki: Gaudeamus, 1998. Kaikki viitteet jatkossa ovat kuitenkin ranskankieliseen laitokseen ja ne on suomennettu uudestaan. Suom. huom.

Biovallan kehityksen toinen seuraus on normin leikin kasvava merkitys lain juridisen järjestelmän kustannuksella.²

Tällä lausumallaan Foucault ei varmastikaan tarkoita, että biovallan kehitykseen liittyisi jonkinlainen oikeuden rappio. Hän itse asiassa täsmentää, että normalisoivan yhteiskunnan muodostuminen ei suinkaan johda lain tai oikeudellisten instituutioiden häviämiseen vaan että siihen pikemminkin kytkeytyy lainsäädännön hämmästyttävä lisääntyminen. Käytännössä lainsäätäjät ei koskaan ole ollut yhtä puhelias kuin biovallan aikakaudella. Normin vastapoolina ei olekaan laki vaan ”Juridinen” eli se, mikä tekee laista suvereenisuuden ideaan liittyvän vallan ilmenemismuodon. Jos ”laki ei voi olla aseeton”, kuten Foucault väittää, ja jos kuolema on sen ensisijainen ase, tämä ei johdu lain olemuksesta. Laki voi näet toimia myös normin tavoin, muotoilla normin ja olla osa sellaista valtaa, joka ”kvalifioi, mittaa, arvioi ja hierarkisoi pikemminkin kuin ilmenee murhaavassa loistossaan”³. Monarkian oikeudelle ominaista Juridista vastaan asettuu biovallan aikana Normatiivinen, jota ”perustuslait, kodifikaatiot, lainsäätäjän jatkuva ja meluisa toiminta”⁴ ilmentävät.

Oikeusfilosofialle Foucault’n toteamuksella on kaksi seurausta. Ensinnäkin oikeus – ja laki sen muodollisena ilmaisuna – on erotettava Juridisesta. Teoksessaan *Volonté de savoir* Foucault osoitti, kuinka Juridinen toimi ”koodina”, jonka kautta kuninkaan valta konstituoitiin ja muotoiltiin ja jonka avulla sitä myös reflektoidiin. Juridinen ei kuitenkaan ole oikeuden ainoa mahdollinen muoto⁵. Biovallan nousua luonnehtiva

² *Ibid.*, s. 189.

³ *Ibid.*, s. 189.

⁴ *Ibid.*, s. 190.

⁵ *Ibid.*, s. 109 ss.

”Juridisen taantuma”, se, että biovallalle ominaiset vallan mekanismit eivät enää voi ilmetä lain muodossa, ei välttämättä merkitse oikeuden katoamista. Oikeuden historia voidaan ja tulee hahmottaa siten, että oikeuden historiallisesti muuttuville muodollisille ilmaisutavoille annetaan merkitys ja tehtävä. Tämä vaikuttaa myös siihen, miten normi ymmärretään: Foucault sijoittaa normin arvostelemisen tapojen joukkoon. Normi on epäilemättä yhteydessä valtaan, mutta normia ei luonnehdi niinkään voiman käyttö tai väkivalta kuin tietty logiikka, tietty talous, vallan tietty tapa reflektoida strategioitaan ja määritellä kohteitaan. Normin logiikka mahdollistaa sen, että ”elämästä” voi tulla vallan kohde, mutta se on myös ”elämään” kohdistuva erityinen vallan tyyppi. Lyhyesti sanottuna, juuri normin logiikka antaa vallalle ”biopolitiikan” muodon.

”Normin leikin” ja ”lain juridisen järjestelmän” vastakkainasettelu viittaa kahdenlaiseen tutkimukseen. Ensinnäkin modernisuuden ontologiseen tutkimukseen: Jos moderni on tyypiltään normatiivista, mitä se silloin on? Mitä opimme modernista, jos lähestymme sitä normin ja sen ympärille järjestäytyneiden vallan ja tiedon käytäntöjen kautta? Mitä nämä käytännöt ovat? Millä alueilla ne vaikuttavat? Miten ne jäsentyvät? Toisena ongelmana on, miten muutokset tiedon ja vallan suhteessa vaikuttavat oikeuden olemassaoloon, asemaan ja toimintaan modernissa yhteiskunnassa. Mikä asema oikeudelle jää ”Juridisen taantumassa”? Onko normin varaan jäsentyvä oikeus mahdollinen? Millainen olisi tällaisen oikeuden muoto ja millaiset sen mahdollisuudet ja vaarat?

Georges Canguilhem on korostanut, kuinka vähän apua etymologiasta on modernin normi-käsitteen ymmärtämiselle: ”Kun tiedämme, että latinankielinen sana *norma* merkitsee kolmioviivoitinta ja *normalis* kohtisuoraa, tiedämme lähes kai-

ken termien 'normi' ja 'normaali' merkityksen alkuperästä"⁶. Joachim Ritterin *Historisches Wörterbuch der Philosophie* muis-tuttaa termin teknisestä alkuperästä. Vitruvius käyttää sitä teoksessaan *De architectura* suorakulmien mittausvälineestä. Metaforan kautta normi-termiä ruvetaan käyttämään oikeus-säännön merkityksessä. Niinpä Cicero, jonka lähtökohtana on stoalainen käsitys luonnon arkkitehtonisesta säännönmukai-suudesta, puhuu Luonnosta "lain normina" (*norma legis*). Normia käytetään pitkään säännön synonyyminä. Esimerkiksi Calvin kirjoittaa teoksessaan *Institutio christianae religionis*: "Jumala on lakinsa kautta määrännyt, mikä on hyvää ja oikein, ja on tällä tavoin halunnut alistaa ihmiset tietyn normin alai-suuteen."

Säännön ja normin suhteissa tapahtuu kuitenkin erikoinen mullistus 1800-luvun alussa. Normi ei enää ole säännön toinen nimi vaan tarkoittaa nyt sekä tietyn tyyppisiä sääntöjä että nii-den tuottamistapaa, varsinkin tiettyä arvottamisen periaatetta. Normi palvelee edelleenkin säännön noudattamisen ja siitä poikkeamisen mittana, mutta se ei ole enää sidoksissa suoruu-den ideaan; se ei viittaa enää viivottimeen vaan keskiarvoon; normi saa nyt arvonsa normaalin ja epänormaalin tai normaa-lin ja patologisen vastakohtien leikistä.

Myös normin sanasto laajenee tuntuvasti: normista ei enää johdeta ainoastaan normaalin vaan myös normaalisuuden (1834), normatiivisen (1868) ja normalisoinnin (1920) käsit-teet. Tämä omalaatuinen normi-johdannaisten käsitteiden in-flaatio läpäisee monet tekniikan ja talouden alat. Se ulottuu myös moraalia, oikeutta ja politiikkaa tutkiviin tieteisiin, joita 1800-luvun lopulta alkaen etenkin Saksassa aletaan reflektoida "normatiivisina" tieteinä.

⁶ Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966, s. 177.

Vielä kaksi vuosisataa sitten sana ”normi” eli hiljaista, tuskin näkyvää olemassaoloa; tänään se on johdannaisineen yksi käytetyimmistä ja samalla myös useimmin väärin käytetyistä termeistä niin arkikielessä kuin ihmistieteiden sanastossakin. Säkähdamme ja pelkäämme normeja, ikään kuin häpeäisimme olla pelkästään normaaleja.

Kuitenkin juristit puhuvat nykyään vain normeista, ja psykologit ja sosiologit pyrkivät omilla saroillaan tunnistamaan normeja, joiden pakotteet tuntuvat myös näennäisesti kaikkein vähiten määrättyneessä käyttäytymisessä. Hyveellinen saattaa uskotella itselleen toimivansa velvollisuudesta, vaikka hän vain sopeuttaa käyttäytymisensä normin mukaiseksi. Terveyttä saatetaan pitää sairauden poissaolona, mutta se on vain osoitus organismin normaalista toiminnasta. Jopa maku, esteettinen arvostelma, jota saatetaan pitää arvostelmista subjektiivisimpana, vain toistaa sisäistettyjä normeja arviointiensä säännönmukaisuudessa. Yleinen hygienia, kaupunkisuunnittelu, ympäristönsuojelun ja ydinenergian turvallisuusmääräykset, tuotteiden laatu ja kuluttajansuoja, kaikki tämä perustuu loputtomiin normatiivisiin päätöksiin. Mikä sosiaalisissa käytännöissä ja tiedon järjestelmissä mahdollisti ja aikaansai tämän normatiivisuuden inflaation siirryttäessä 1700-luvulta 1800-luvulle? Minkälainen kokemus tuolloin ilmaantui? Mikä on sen merkitys ja tulevaisuus, mitkä ovat sen mahdollisuudet ja vaarat?

On hämmästyttävää, että ainakaan Ranskassa ei Canguilhemin *Le Normal et le Pathologique* -teoksen ja Foucault’n töiden lisäksi ole juurikaan pohdittu normin käsitettä tai sitä epistemologista ja poliittista suhdannetta, jota normatiivisuus niin selvästi leimaa. Canguilhem on tutkinut normia evaluaatioperiaatteena. Foucault on kuvannut moderneille tieto/valtasuhteille luonteenomaista *normatiivista* järjestystä psykiatriassa, lääketieteessä, ihmistieteissä, rangaistusjärjestelmässä ja seksu-

aalisuudessa. Normatiivisten järjestysten kuvaus yhdistää Foucault'n tuotantoa teoksesta *Maladie mentale et personnalité* (1954) teokseen *Volonté de savoir* (1976). Poikkeuksena on *Archéologie du savoir*, joka on metodologinen kirja. Mielisairaalan synty, johon *L'Histoire de la folie* päättyy, saa alkunsa "uudesta rajanvedosta", jonka logiikan Foucault sittemmin osoittaa myös vankilan synnyssä. "Ihminen", jonka ilmaantumista *Les mots et les choses* jäljittää ja jonka mahdollista katoamista se ennakoi, konstituoituu kolmen käsiteparin varaan: *funktio ja normi, konflikti ja sääntö* sekä *signifikaatio ja järjestelmä*⁷. Kurinpitomuodot, joita *Surveiller et punir* erittelee eräinä modernien yhteiskuntien tärkeimmistä vallan teknologioista, Foucault määrittelee "normin vallaksi"⁸. *Volonté de savoir* -teoksen mukaan taas "seksuaalisuuden dispositiivi" on yksi normatiivisen vallan olennaisista seurauksista; erittelytasona on nyt valtio ja sen hallinnoimat populaatiot.

Foucault'ta ei kuitenkaan voi luonnehtia normin filosofiksi. Hän ei itse edes koskaan tematisoinut normatiivisuuden kysymystä sinänsä. Foucault'n projektina oli tutkia subjektin ja totuuden välisiä suhteita länsimaissa. Ja tässä projektissaan hän joutui toistuvasti toteamaan, että moderneissa yhteiskunnissa näitä suhteita ohjaa normin käytäntöjen kehitys ja lisääntyminen. Saattaisikin olla hyödyllistä tutkia Foucault'n teoksia etsimällä niistä normatiivisen järjestyksen ominaispiirteitä. Analyysia voisi täydentää vertaamalla näitä piirteitä muihin nor-

⁷ Michel Foucault, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966, s. 369.

⁸ Michel Foucault, *Surveiller et punir : naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975, s. 186. – Teos on ilmestynyt suomeksi (*Tarkkailla ja rangaista*. Suom. Eevi Nivanka. Helsinki: Otava, 1980). Jatkossa viitataan kuitenkin alkuperäiseen ranskankieliseen teokseen. Lainaukset on myös käännetty uudestaan. Suom. huom.

matiivisiin käytäntöihin, joita Foucault'lla ei ollut tilaisuutta tutkia.

2. Kurinpito

Normin käytäntöihin termin modernissa merkityksessä kuuluu ensinnäkin kurinpito. Teoksessaan *Surveiller et punir* Foucault kuvasi kurinpitokäytäntöjen jatkuvaa laajenemista 1600- ja 1700-luvuilla, niiden leviämistä koko yhteiskuntaan, "kurinpitoyhteiskunnan" syntyä⁹.

"Kurinpitoyhteiskunnan" synty perustui kolmeen kehityskulkuun, joista ensimmäistä ja epäilemättä tärkeintä Foucault kutsuu kurinpidon funktion nurinkääntymiseksi:

Alun perin sillä pyrittiin neutraloimaan vaaroja, pitämään hyödyttömiä tai levottomia väestönsia aloillaan, torjumaan liian monilukuisten väenkokousten aiheuttamia haittoja; sittemmin ... siltä on edellytetty positiivista roolia, yksilöiden mahdollisen hyödyllisyyden kasvattamista.¹⁰

Estävästä kurinpitovallasta, joka keskittyi ainoastaan negatiivisiin funktioihin kuten pahan pysäyttämiseen, tiedonvälityksen katkaisemiseen ja ajan pysäyttämiseen, siirryttiin kurinpitomekanismiin.

Toisena kehityskulkuna on kurinpitomekanismien levittäytyminen:

Kurinpitoon tukeutuvien laitosten lisääntyessä sen mekanismit irtaantuvat samalla tendenssinomaisesti instituuti-

⁹ *Ibid.*, s. 211.

¹⁰ *Ibid.*, s. 211.

oista, suljetuista linnakkeistaan, ja alkavat liikkua ”va-
paassa” tilassa; massiiviset ja kiinteät kurinpitomuodot ha-
jaantuvat kontrollin joustaviksi, siirrettävissä ja sopeutetta-
vissa oleviksi menettelyiksi.¹¹

Kurinpito ei ole enää ominaista ainoastaan ”suljetuille, raja-
alueille perustetuille” instituutioille, vaan mikä tahansa insti-
tuutio saattaa käyttää kurinpidon skeemaa. Vapautuneet ja
kaikkialla läsnäolevat kurinpitomuodot eivät enää kohdistu
vain niihin, joita rangaistaan, pahaan, jota halutaan pidätellä;
ne asettuvat palvelemaan hyvää, kaikille koituvaa hyvää, kaik-
kea yhteiskunnallisesti hyödyllistä tuotantoa. Kurinpito koh-
distuu erotuksesta kaikkiin. Lopulta ”kurinpitomekanismit
valtiollistuvat”¹² keskittyessä poliisiorganisaatiossa, jonka tehtä-
vänä on harjoittaa ”jatkovaa, kaiken kattavaa, kaikkialla läsnä-
olevaa ja kaiken läpinäkyvää tekevää valvontaa”¹³. Tähän pe-
rustuu johtopäätös, joka on *Surveiller et punir* -teoksen pää-
teemoja. Kurinpidon skeeman ja tekniikoiden yleistyminen on
mahdollistanut vankilan, joka tarjoaa modernille yhteiskun-
nalle todellisen kuvan itsestään: ”Onko siinä mitään hämmäs-
tyttävää, että vankila muistuttaa tehtaita, kouluja, kasarmeja,
sairaaloita, jotka kaikki puolestaan muistuttavat vankiloita?”¹⁴

Tällä Foucault ei tarkoittanut, että ”kurinpitoyhteiskunta”
olisi yhteiskunta, jossa yleisesti suljetaan laitoksiin. Kurinpidon
leviäminen päinvastoin itse asiassa osoittaa, että sen tekniikat
vierastavat laitoksiin sulkemista tai, täsmällisemmin, että ku-
rinpitoon liittyvä laitoksiin sulkeminen ei ole enää luonteeltaan
eristävää. Juuri se, että kurinpito ei enää eristä, on kurinpito-

¹¹ *Ibid.*, s. 213.

¹² *Ibid.*, s. 214.

¹³ *Ibid.*, s. 215.

¹⁴ *Ibid.*, s. 229.

yhteiskunnan tunnusmerkki. Kurinpidon leviäminen ei jaa sosiaalista tilaa toisistaan erillisiin osiin vaan päinvastoin homogenisoi sitä. Tärkeätä kurinpitoyhteiskunnan ideassa on itse yhteiskunnan idea: kurinpito saa aikaan yhteiskunnan; se luo eräänlaisen yhteisen kielen erityyppisille instituutioille, tekee nämä toisilleen ymmärrettäviksi.

Vankila ei ole tästä poikkeus: kurinpito tekee vankilasta rangaistusten hallinnoimisen yksinomaisen välineen mutta ei vieraannuta sitä kuitenkaan muusta yhteiskunnasta. Juuri tämän vuoksi vankila voi esittää kouluttavansa rikolliset uudelleen ja organisoituvansa rikollisten sosialisaaation tavoitteen mukaisesti. Vapaudenriiston oikeudellinen rajanveto ei enää merkitse rajanvetoa reaalisen tasolla. Se on ”väärä”, näennäinen rajanveto, joka ei enää edellytä mitään sen paremmin vallan mekanismien kuin rikollisen objektivoinninkaan puolella. Vankilalle on luonteenomaista, että tuomitsemisen oikeudellinen rajanveto on puhdasta pintaa, eikä sillä ole mitään kosketuskohtaa olemiseen. Ei kuitenkaan tule unohtaa sitä, mitä Foucault pitää tunnusomaisena modernille: kurinpidon suurta jatkumoa.

Kurinpitoyhteiskunta on absoluuttisen kommunikaation yhteiskunta: kurinpitomuotojen leviäminen sallii kaiken kommunikoivan kaiken kanssa toistumien ja loputtomien homologioiden leikissä.

Normi tai normatiivisuus sallii estävän kurinpidon muuntumisen kurinpitomekanismiksi, se on matriisi, joka muuttaa negatiivisen positiiviseksi ja mahdollistaa kurinpidon yleistymisen. Mutta samalla tämä muutos itse synnyttää normin ja normatiivisuuden. Juuri normin välityksellä yhteiskunta kommunikoi itsensä kanssa muuttuessaan kurinpitoyhteiskunnaksi. Normin välityksellä tuotannon, tiedon ja rikkauden kurinpidolliset instituutiot jäsentyvät ja ovat keskenään vuorovai-

kutuksessa. Normi homogenisoi sosiaalisen tilan vaikkakaan ei yhtenäistä sitä.

Foucault kuvaa kurinpidon kolmea keskeistä välinettä: hierarkkista valvontaa, normalisoivaa rangaistusta ja tutkintoa¹⁵. Kysymys ei ehkä niinkään ole kolmesta välineestä kuin kolmesta tavasta käyttää samaa normin perustana olevaa teknologiaa. Näillä välineillä pyritään tavallaan ratkaisemaan vallan perinteiset ongelmat: moninaisuuden järjestäminen, kokonaisuuden ja sen osien keskinäinen jäsentäminen. Normatiivisuus tarjoaa tämän vanhan ongelman erityisen ratkaisun. Se toimii ensinnäkin tuotannon eikä repression periaatteen pohjalta: normi tuottaa, lisää ja tehostaa pikemmin kuin pakottaa, kieltää ja estää. Mutta se noudattaa tässäkin *yksilöllistämisen* logiikkaa. Foucault palaa tähän teemaan jatkuvasti: kurinpito ”tuottaa” yksilöitä; se on erityinen valtateknikka, jolle yksilöt ovat samalla kertaa vallan käytön kohteita ja välineitä¹⁶. Mutta normi ei ainoastaan yksilöllistä: normi toimii samalla yksilöiden välisenä siteenä, heitä yhdistävänä kommunikaation periaatteena. Normi on referenssi, joka syntyy, kun ryhmä objektiivituu yksilöinä. Normi mahdollistaa kommunikaation, jolla ei ole alkuperää eikä subjektia.

Normatiivinen skeema perustuu erityiseen *näkyvyyden* talouteen. ”Kurinpidon harjoittaminen edellyttää dispositiivia, joka asettaa pidäkkeitä katseen avulla; koneistoa, jossa näkemisen tekniikat tuottavat vallan vaikutukset ja jossa pakotuskeinot puolestaan tekevät kohteensa selvästi havaittaviksi”¹⁷. Normatiivinen kurinpito tukeutuu ennen kaikkea tilaan ja *arkkitehtuuriin*, kiviin ja seiniin. Arkkitehtuuri on erässä mielessä korvannut kuninkaan. Normatiivisessa tilassa arkkitehtuuri ei ole

¹⁵ *Ibid.*, s. 172 ss.

¹⁶ *Ibid.*, s. 172.

¹⁷ *Ibid.*, s. 173.

enää – tai ei ole enää ainoastaan – vallan symboli tai merkki; se korvaa aiemman vallan, se on valtaa. Arkkitehtuuri on väline, tekniikka, dispositiivi, jonka ansiosta minää koskevat arvostelmat voivat edelleenkin olla *objektiivisia* samalla kun suvereeni on kadonnut subjektien yksilöllistämisen rinnakkaisilmiönä. Nyt se kommunikaation periaate, arvojen arvo tai merkitysten merkitys, joka mahdollistaa arvostelmien objektiivisuuden, voi konstituoitua itsereferentiaalisen mekanismin tuloksena. Itse asiassa kurinpito ja tutkinto sen välineenä kääntävät aiempaa vallankäyttöä luonnehtineen näkyvyyden organisaation ylösalaisin¹⁸. Ensinnäkin näkyvyyden tila muuntuu yksilulotteiseksi: vertikaalinen, ylhäältä alas suuntautuva akseli katoaa ja näkyvyys on nyt puhtaasti horisontaalista, lateraalista ja relatiivista. Kurinpidon normatiivisessa tilassa suvereenilla ei ole vastinetta. Katseesta itsestään tulee näkymätön: ”Kurinpitovalta toimii tekemällä itsensä näkymättömäksi; sen sijaan se asettaa alaisilleen pakollisen näkyvyyden periaatteen”¹⁹. Näkyvyydellä ei ole enää näkyvää, paikannettavaa alkuperää; sillä ei ole muuta lähdettä kuin ne, jotka se tekee näkyviksi (näkyviksi myös itselleen).

Esi-kurinpidollisessa (esi-normatiivisessa) järjestyksessä suvereeni valta organisoi valtaansa ilmentäviä loisteliaita spektakkeleja; näihin kuuluivat esimerkiksi teloitusseremoniat. Foucault’n mukaan ”poliittisen seremonian tehtävänä oli tarjota tilaisuus vallan ylenpalttiselle ja samalla säännellylle manifestaatiolle; se oli voiman tuhlaileva ilmaus, samanaikaisesti sekä liioiteltua että kodifioitua voiman käyttöä, missä valta vahvisti itseään”²⁰. Foucault tiivistää: ”Perinteisesti valta on jotain, joka nähdään, joka näyttää ja manifestoi itsensä ja jonka

¹⁸ *Ibid.*, s. 189.

¹⁹ *Ibid.*, s. 189.

²⁰ *Ibid.*, s.183.

voima paradoksaalisesti perustuu juuri voiman näyttämiseen. Vallan kohteet voivat jäädä varjoon: he saavat valoa ainoastaan heille suodusta vallan osasta tai siitä vallan heijastuksesta, jota he hetken kantavat.”²¹ Ymmärtäkäämme tämän vallan manifestaa-tion funktio: se muistuttaa jokaista paikastaan, palauttaa jokaiselle identiteettinsä. Kukin on mitä on vallan hänelle suoman näkyvyyden ansiosta. Valta on kaikkein yksilöllisintä silloin, kun jokainen tunnistaa oman identiteettinsä vallan yk-seyden ja identiteetin kautta.

Kurinpidossa varjo saavuttaa valon. Tämä tapahtuu normin logiikan – ”yksilöllistämisen poliittisen akselin nurinkäänty-misen”²² – mukaisesti. ”Kurinpidossa juuri subjektien (kohteiden) on oltava näkyvissä. Heidän valaisemisensa varmistaa hei-hin kohdistuvan vallan otteen.”²³ Jokainen yksilö objektivoi-daan jatkuvan yksilöllistämisen periaatteen mukaisesti. Jokai-sesta yksilöstä tulee *tapaus*, joka on erilainen kuin toiset (ja kuin yksilö itse). Miten tämä normatiivinen yksilöllistäminen toimii?

Se noudattaa puhtaasti lateraalista ja relatiivista logiikkaa. Normatiivinen yksilöllistäminen ei viittaa luontoon tai subjek-tien olemukseen. Se ei ole muodoltaan spesifioivaa: sen tar-koituksena ei ole paljastaa yksilössä ominaisuuksia, jotka olisi-ivat ominaisia hänen lajilleen tai hänen luonnolleen. Kurinpi-dollinen yksilöllistäminen on positivistista yksilöllistämistä, joka ei tukeudu metafysiikkaan tai substanssiin. Se muistuttaa kielen järjestelmää, jossa signifioijien väliset vastakohdat pa-lautuvat vain eroihin ja jota eriteltäessä ei voida takertua signi-fioijien substanssiin. Kysymys on puhtaasta suhteesta, suh-teesta, jolla ei ole perustaa.

²¹ *Ibid.*, s. 189.

²² *Ibid.*, s. 194.

²³ *Ibid.*, s. 189.

Normatiivinen yksilöllistäminen on puhtaasti vertailevaa; ainoastaan eroilla on siinä merkitystä²⁴. Kurinpito yksilöllistää lakkaamatta, mutta tämä ei tapahdu kategorioittain vaan kategorioiden sisällä. Se ei viittaa mihinkään sellaiseen tietoon, joka olisi ulkoista sille minkä se tekee näkyväksi ja jota se yksilöllistää. ”Takamaailmojen”, sisäisten olemusten ja salaisuuksien aikakausi päättyy ja puhtaasti positivistisen tiedon aikakausi alkaa.

Mitä normi täsmällisesti ottaen on? Se on mittapuu, joka yksilöllistää, mahdollistaa jatkuvan yksilöinnin ja samalla tekee yksilöistä keskenään vertailukelpoisia. Normin avulla voidaan paljastaa loputtomasti yhä hienojakoisempia eroja. Nämä erot eivät kuitenkaan sulje ketään tietyn luonnon vangiksi, koska ne ilmaisevat ainoastaan yksilöiden välistä, jatkuvasti muuttuvaa suhdetta. Normi on vertailun ja vertailtavuuden periaate, yhteinen mittapuu, joka edellyttää ryhmän suhdetta vain itseensä, ryhmän puhdasta itsereferentiaalisuutta, joka on vapautunut ulkoisuuden ja vertikaalisuuden suhteista.

Foucault’n analyysistä teoksessa *Surveiller et punir* voidaan johtaa kaksi muuta normin – tai normatiivisuuden – ominaisuutta. Normi tai normatiivinen yksilöllistäminen eivät ensinnäkään tunne ulkoisuutta. Niinpä epänormaalin luonto ei poikkea normaalin luonnosta. Normi integroi kaiken, mikä haluaisi ylittää sen rajat; mikään ero ei oikeuta ulkopuolisuuden vaatimusta. Canguilhem osoitti tämän analysoidessaan hirviöitä. Normiin tukeutuvassa ajattelussa anomalia ei todista niin merkittävästä erosta, että se viittaisi luonnossa oleviin rajanvetoihin. Anomaliakin ilmentää vain tietyn mahdollisuuden olemassaoloa. Isidore Geoffroy Saint-Hilaire totesikin, että ”luonnonlaeista ei ole poikkeuksia, poikkeuksia on vain luon-

²⁴ *Ibid.*, s. 192 ja s. 195.

nontieteilijöiden laeista”²⁵. Tämä ei tarkoita sitä, että poikkeus vahvistaisi säännön, vaan pikemminkin sitä, että poikkeus kuuluu säännön piiriin.

Linja epänormaalista normaaliin on epävarma. Se ei palaudu mihinkään luonnossa olevaan. Epänormaali kuuluu normin piiriin: niin jättiläinen kuin kääpiökin, niin idiootti kuin nerokin. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että normatiivisessa tilassa ei olisi mahdollista tehdä rajanvetoja, että siinä ei olisi sijaa arvottamisprosessille. Normin käytännöt eivät ole relativistisia. Normaali on kyllä epänormaalin vastakohta. Mutta kyseessä on erikoislaatuinen rajanveto: se muotoillaan kynnysten ja rajojen termein. Se ei koskaan ilmaise luonnonlakia; se muotoilee ainoastaan tietyn ryhmän puhtaan suhteen itseensä.

Tällä on merkitystä myös sille, miten *epänormaalialia* kohdellaan. Foucault’n mukaan ”rankaiseminen on harjaannuttamista”²⁶. Kurinpito ei toimi eristämällä vaan intensivoimalla. Kurinpitoyhteiskunnassa rangaistukseen tuomittujen kohtelu ei poikkea siitä, mitä kunnon kansalaisiin sovelletaan. ”Kurinpidollinen rangaistus vastaa sisällöllisesti, ainakin suureksi osaksi, itse velvollisuutta. Se ei ole niinkään raivostuneen lain kosto kuin lain sisällön toistamista, sen vaatimuksen tehostamista.”²⁷ Se, että vankila muodostaa kurinpidollisen tilan, ei johdu siitä, että vankila perustuu *oikeudelliselle* vapaudenriistolle. Syynä on se, että vankilan korkeiden muurien suojassa toistuu se, millä normaaleja yksilöitä tuotetaan. Kun kurinpito ja samalla yhteiskunta itse muuttuu normatiiviseksi, myös sen

²⁵ Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux*. Tome 3. Bruxelles: Atlas, 1838, s. 180.

²⁶ *Ibid.*, s. 182.

²⁷ *Ibid.*, s. 182.

instituutioista – armeijasta, koulusta, tehtaasta, vankilasta – tulee toistensa kaltaisia.

”Normia” ja ”kurinpitoa” ei pidä sekoittaa keskenään. Kurinpito suuntautuu ruumiiseen harjaannuttamisen tarkoituksessa. Normi puolestaan on tapa tuottaa yhteinen mittapuu. Normi sekä tekee vertailukelpoiseksi että yksilöllistää: normi on näkyvyyden periaate, joka toimii ryhmän itsereflektion puhtaan mekanismin avulla. Kurinpito ei ole välttämättä normatiivista. Foucault’n mukaan modernia luonnehtii normatiivisuuden aikakauden koittaminen: kurinpidon normalisointuminen, siirtyminen estävästä kurinpidosta kurinpitomekanismiin ja vastaavasti kurinpitoyhteiskunnan muodostuminen (tätä yhteiskuntaa ei luonnehdi laitoksiin sulkeminen, vaikka tätäkin menetelmää yhä käytetään). Olennaisinta kuitenkin on tietty *tila*: yksitasoinen, vaihdettavuuteen perustuva, eristämisestä luopunut, loputtomasti toistuva tila, jonka ulkopuolella ei ole mitään.

3. Vakuutus²⁸

Kurinpidon yhteydessä normi paikantuu arkkitehtonisiin järjestelyihin, apparaatteihin ja instituutioihin, jotka ovat välttämättä paikallisia. Vakuutuksen yhteydessä normia käytetään populaatioiden ohjaamiseen ja sosiaaliturvan instituution yhteydessä tietyn valtion väestön ohjaamiseen. Näin mikrofysiikan tasolta siirrytään biopolitiikan tasolle. Riski merkitsee itse asiassa vakuutukselle samaa kuin normi kurinpidolle; riski vakuutuksen konstitutiivisena kategoriana on kurinpidollisen normin täsmällinen vastine.

²⁸ Ks. tämän jakson osalta teostani *L’État providence*. Paris: Grasset, 1986, etenkin II osan lukuja 1 ja 2.

Vakuutus on monimerkityksinen termi, joka viittaa a) tiettyyn *tekniikkaan*, riskin tekniikkaan sellaisena kuin se muotoillaan vakuutusmatematiikassa, b) vahinkojen hyvittämisen ja korvaamisen *käytäntöihin*, jotka toteuttavat riskin tekniikkaa määrättyjen politiikkojen ja strategioiden mukaisesti, sekä c) julkisiin ja yksityisiin *vakuutusinstituutioihin*. Tässä rajoitutaan tarkastelemaan riskin tekniikkaa.

Mikä on *riski*? Arkikielessä tätä termiä käytetään synonyymina vaaralle, onnettomuudelle, joka jotakuta voi kohdata; se viittaa objektiiviseen uhkaan. Vakuutuksen yhteydessä riski ei viittaa mihinkään todelliseen tapahtumaan eikä edes tapahtumatyyppiin – ”onnettomuuksiin” – vaan erityiseen tapaan käsitellä tapahtumia, jotka voivat kohdata yksilöiden ryhmää tai tarkemmin sanottuna yksilöiden muodostaman kollektiivin (tietyn populaation) omistamia tai edustamia arvoja tai pääomia. Mikään ei ole itsessään riski, todellisuudessa riskiä ei ole olemassa. Kääntäen sanottuna, mikä tahansa voi olla riski; kaikki riippuu siitä, miten vaaraa analysoidaan, miten tapahtumaa arvioidaan. Kantia mukaillen voitaisiin sanoa, että riskin kategoria on ymmärryksen kategoria: se ei ole annettuna aistimuksissa tai havainnoissa. Riskin teknologiana vakuutus on ennen muuta eräs rationaalisuuden skeema, tapa hajottaa, koota uudelleen ja järjestää todellisuuden osia.

Vakuutus on tietyn tyyppisen rationaalisuuden käytäntö, rationaalisuuden, joka formalisoi todennäköisyyslaskennan. Tämä selittää, että vain riskejä vastaan vakuutetaan²⁹ ja että riskit voivat olla niin erilaisia kuin kuolema, onnettomuus, raekuuro, sairaus, syntymä, asepalvelus, konkurssi, oikeudenkäynti ... Vakuutuksenantajan toiminta ei ole passiivista riskien olemassaolon toteamista, jotta niiden varalta voitaisiin ehdottaa turvaa. Kuluneen ilmaisun mukaan ”vakuutuksenantaja tuottaa

²⁹ Havaittaneen, että ei ole mahdollista ottaa vakuutusta vaaran varalta.

riskejä”; vakuutuksenantaja paljastaa riskejä siellä, missä aiemmin uskottiin olevan välttämätöntä alistua tyyneesti kohtalon iskuille.

Riski on lyhyesti ilmaistuna eräs objektivoinnin periaate. Se antaa tietynlaisen objektiivisuuden yksityis-, ammatti- tai liike-elämän tapahtumille: kuolemalle, onnettomuudelle, loukkaantumiselle, menetykselle, sattumalle. Vakuutus antaa tutuille tapahtumille uudenlaisen objektiivisuuden, joka muuttaa niiden luonteen. Vakuutus luo uuden maailman, korvaa ahdistuksen ja pelon täyttämän eletyn ja koetun maailman riskien maailmalla. Kun vakuutuksenantajat kehuivat laskelmiensa vapauttavia vaikutuksia, kun he selittivät, että ymmärtämällä pelkäämämme vaarat pelkkinä riskeinä voimme samalla suojautua niitä vastaan, he puhuivat tietysti mainostajina. Argumentti perustui kuitenkin idealle tästä maailman muuttumisesta.

Riski on samanaikaisesti sekä objektiivisuuden että objektivoinnin periaate. Tämä edellyttää tiukan positivistista asennetta. Vakuutus rakentuu itse asiassa kahdelle pilarille: yhtäältä tilastolliselle taulukolle, joka toteaa tiettyjen tapahtumien säännönmukaisuuden, ja toisaalta siihen sovelletulle todennäköisyyslaskennalle, jonka avulla voidaan arvioida näiden tapahtumien toteutumisen todennäköisyys. Vakuutus on syntynyt hyvin omalaatuisesta maailmankuvasta, joka perustuu todennäköisyyslaskennalle ja tilastoinnille. Yleisesti katsotaan, että moderni tiede sai lopullisen muotonsa 1600-luvun tieteellisessä vallankumouksessa. Voimme puhua kuitenkin todennäköisyyslaskennan vallankumouksesta yhtä oikeutetusti kuin kopernikaanisesta tai galilealaisesta vallankumouksesta³⁰. Todennäköisyyslaskennan sekä sen tieteellisten ja sosiaalisten

³⁰ Ks. erityisesti Lorenz Krüger et al. (toim.), *The Probabilistic Revolution*. Cambridge, MA: MIT Press, 1987.

sovellutusten kehitys on mullistanut sellaiset mitä tutuimmat käsitteet kuin *tosiseikka*, *laki* ja *syy*. Muutos vastaa sitä, mitä Foucault teoksensa *Les mots et les choses* alussa kuvaa siirtymisenä samankaltaisuuksien ja merkkien maailmasta järjestyksen ja klassisen *matesiksen* maailmaan³¹. Muutos vaikuttaa ihmisen ja asioiden identiteettiin sekä näiden keskinäisiin suhteisiin samoin kuin koodeihin ja merkityksenantoon. Galilealaisen vallankumouksen tavoin myös todennäköisyyslaskennan vallankumous kohtasi vastustusta ja väärinkäsityksiä. Tunnettua on, miten Auguste Comte tai Jean-Baptiste Say vastustivat todennäköisyyslaskennan soveltamista ihmistieteisiin, miten vapauden kanssa yhteensovittamatonta historiallista determinismia arvosteltiin filosofisin perustein ja miten juridiikassa väiteltiin loputtomiin syyllisyyden ja riskin eduista vastuuta mää- rävinä tekijöinä.

Tilastotieteilijän tavoin vakuutuksenantaja pidättyy tiukasti elettyä ja koettua maailmaa koskevista arvostelmista. Tapahtumat ovat ennen kaikkea itsenäisiä tosiseikkoja, joilla ei ole syytä, menneisyyttä tai tulevaisuutta. Ne ovat yksilöitä, puh- taita atomeja maailman suurella ja tasaisella pinnalla. Ne eivät signifioi mitään. Ne vain ovat. Ne ovat tuskin kuvattavissa; nii- den identiteetti typistyy lukuun, joka ilmoittaa niiden määrän: yksi piste, yksi yksikkö. Tämä konstituoitujen merkitysten pur- kaminen vastaa sitä, miten Claude Lévi-Strauss arvosteli sartre- laista historiankäsitystä:

Historiallinen tosiseikka on jotain mikä todella tapahtui; mutta missä se tapahtui? Vallankumouksen tai sodan jokai- nen episodi palautuu yksilöllisten psyykkisten liikkeiden moninaisuuteen; jokainen näistä liikkeistä ilmaisee tiedosta- mattomia kehityskulkuja, ja nämä taas hajoavat aivo-, hor-

³¹ Foucault, *Les mots et les choses*, luvut II ja III.

moni- tai hermotoiminnan ilmiöiksi, jotka puolestaan viit-
taavat fysikaaliseen tai kemialliseen järjestykseen ... Siksi
historiallinen tosiseikka ei ole yhtään sen enempää annettu
kuin muutkaan tosiseikat; sen konstituoii historioitsija tai
historiallinen toimija abstrahoidulla ja ikään kuin päättö-
mättömän regressin uhalla.³²

Tilastotieteilijän on ensinnäkin sulkeistettava merkityksenannon
tavanomaiset verkostot ja pitäydyttävä sillä epämääräisellä rajalla,
missä maailma uhkaa joka hetki hajota tosiseikkojen ja tapah-
tumien äärettömäksi tomuksi. Vastaavasti kun vakuutuksen-
taja suvereenissa välinpitämättömyydessään toteaa onnettomuu-
den tai kuoleman tosiseikan, häntä ei kiinnosta sen syy. Merki-
tystä vailla on, olisiko onnettomuus ollut vältettävissä, onko
joku siitä vastuussa, onko sillä historiansa. Merkitystä on vain
sillä tosiseikalla, että onnettomuus on tapahtunut tai, täsmälli-
semmin, että se tapahtuu toistuvasti ja miltei samanlaisena. Näin
objektivoitua onnettomuudella ei ole uhria eikä syytä.

Kyse on siitä, että on vapauduttava merkitysten tavanomai-
sesta leikistä ja pitäydyttävä tosiseikkojen puhtaaseen faktuaali-
suuteen, tapahtumien pelkkään toteamiseen. Kantilaista ter-
minologiaa soveltaen: on pysyttäydyttävä, sikäli kuin se on
mahdollista, pelkällä havainnon tasolla, pelkästään tilan ja ajan
koordinaattien varassa, ja abstrahoiduttava ymmärryksen käy-
töstä. Maailmalla ei tällöin ole merkitystä vaan se typistyy an-
nettujen tosiseikkojen puhtaaksi kasautumaksi. Sillä siinä mää-
rin kuin merkityksenannon tavanomaisen verkoston toiminta
on pysäytetty, kaikki tosiseikat, myös kaikkein merkityksettö-
mimmiltä vaikuttavat, on otettava huomioon. Voimme puhua
tosiseikkojen, hierarkisoimattomien ja privilegioimattomien
tosiseikkojen, loputtomasta nälästä. Miten kaikesta tästä voi

³² Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962, s. 340.

syntyä uudelleen merkitys ja järjestys? Miten voidaan välttää läpäisemästä tapahtumien pintaa kohti luonnon syvyyttä, syiden sisäisyyttä, kantavan periaatteen diagonaalisuutta? Miten voidaan olla valikoimatta, palauttamatta näitä puhtaita moninaisuuksia jonkinlaiseksi identiteetiksi?

Tämän mahdollistaa todennäköisyyslaskenta. Todennäköisyyden logiikassa merkitys ei edellytä irrottautumista puhtaan pinnan maailmasta, puhtaasta faktuaalisuudesta, missä toistensa kaltaiset tosiseikat toistuvat ja kasaantuvat loputtomasti. Määrä itsessään tuottaa merkityksen. *Joukon* (populaation, kollektiivin) käsite korvaa luonnon tai olemuksen käsitteen. Moraalisessa ja sosiaalisessa maailmassa, tässä oletetun vapauden valtakunnassa, havaitaan säännönmukaisuuksia ja vakioita (avioliitto, rikos, itsemurha jne.), joiden syy jää hämäräksi. Tapana on kuvitella jumalallinen johdatus tai etsiä riittävää syytä, joka pystyisi selittämään nämä ilmiöt, ikään kuin ilmiöiden säännönmukaisuuden pitäisi perustua johonkin näkymättömään, selittävään lakiin, ikään kuin selittäminen tarkoittaisi näkyvän maailman kaksinaistamista syiden ja lakien näkymättömällä maailmalla.

Todennäköisyyksiin perustuva ajattelu luopuu tällaisesta maailman kaksinaistamisesta. Tosiseikat eivät ole merkkejä eivätkä indiisioita. Ne eivät palaudu mihinkään muuhun kuin itseensä. Näkyvä maailma ei ole ilmausta jostain olennaisemmasta, näkymättömästä maailmasta. Merkityksen tuottaa pelkästään tosiseikan toistuminen. Tämänäyttypiselle ajattelulle tosiseikkojen todellisuus kasvaa niiden määrän lisääntyessä. Yksittäisellä, poikkeuksellisella tapahtumalla ei ole juurikaan merkitystä, koska sen esiintymistiheys on käytännöllisesti katsoen nolla. Todennäköisyyslaskenta toimii järjen viekkauden tavoin: vaikka syitä ei tunneta, niiden täytyy ilmetä vaikutuksensa kautta. Kun todennäköisyyslaskenta ottaa huomioon

ainoastaan vaikutukset, sen avulla uusintamisen lait voidaan tunnistaa siten, että syihin ei tarvitse pureutua.

Tosiseikat järjestetään kategorioittain, joilla on nimet kuten syntymä, kuolema, onnettomuus, itsemurha, koko. Kategorioita käytetään kuitenkin tiukan nominalistisesti. Kattegoria tyhjentyy täysin tosiseikkoihin, jotka se kokoa, niihin hienojakoisiin yksikköihin, jotka sen alle järjestetään. Kun Descartes etsi vahanpalasen olemusta, hän muunteli sen ominaisuuksia tavoittaakseen niiden vakion. Todennäköisyyyslaskenta ei sen sijaan tunne vakioita. Kattegoria ei viittaa mihinkään selittävään periaatteeseen, se on pelkkä tosiseikkojen avoin joukko. Kattegoria on kuin substantiivi, jolla ei ole substanssia, tai ulko-kuori, jonka sisällä ei ole mitään. Mitkään kattegorian kokoaamista yksiköistä eivät ole toistensa kanssa identtisiä. Kattegoria kokoa muuttujia ja variaatioita, joita ei yhdistä mikään vakio. Se on luokittelun periaate. Esimerkiksi "Koko" ei tarkoita ihmisen *tiettyä* kokoa: se hajoaa eri kokojen moninaisuudeksi. Vastaavasti onnettomuuden kattegoria viittaa ainoastaan niihin lukuisiin onnettomuuksiin, jotka järjestetään sen alle.

Predikaatit eivät suinkaan osoita jonkin olemuksen identiteettiä vaan hajoavat niiksi lukuisiksi havainnoiksi, jotka ne kokoavat. Tilastoille ja todennäköisyyksille perustuva ajattelu tuntee vain predikaatteja, joilla ei ole subjektia. Tämän objektivoinnin tavan mukaan onnettomuus ei enää ole jota kuta kohdannut epäonni; se saa todellisuuden *sui generis*. Ihminen ei enää ole olemassa luonnon tavoin; hän ei ole olemassa edes elävien ihmisten moninaisuutena vaan pelkkinä itsenäistyneinä ominaisuuksina: koko, paino, voimakkuus. Yksilön ominaisuudet hajoavat muiden yksilöiden ominaisuuksien joukkoon. Yksittäisiä yksilöitä, joilla kullakin olisi kokonsa ja painonsa, ei enää ole olemassa, on vain keskenään sekoittuneista yksilöistä koostuva populaatio. Kohtaamme tässä oudon sekoituksen, erikoisen kirurgisen leikkauksen, jonka merkityksen ja panok-

set ilmaisee parhaiten tapa, jolla Alphonse Quetelet konstruoi *Keskivertoihmisen*.

Quetelet'ltä on löydettävissä ainakin kolme muotoilua Keskivertoihmisen teoriasta. Keskivertoihmisen idea seuraa ensinnäkin suoraan keskiarvon käsitteestä:

Kun kokoamme yhteen samanikäiset ja samaa sukupuolta olevat yksilöt ja laskemme keskiarvot heidän kunkin vakiostaan, saamme sen kuvitteellisen hahmon vakiot, jota kutsum tänään ihmisryhmän keskivertoihmiseksi. Jos tietäisimme esimerkiksi kaikkien 25-vuotiaiden ranskalaisten miesten koon ja laskisimme sen keskiarvon, saamamme arvo olisi 25-vuotiaan keskivertomiehen koko.³³

Näin määriteltynä keskivertoihminen on ”kuvitteellinen olento”: 25-vuotiaista ranskalaista keskivertoihmistä ei ole olemassa. Keskivertoihminen on myös tietylle paikkakunnalle tiettynä ajankohtana ominainen ihmistyyppi:

On ikään kuin luonnolla olisi oma ihmistyyppinsä kullekin maalle ja sen kulloisillekin olosuhteille. Tämän ihmistyyppin sisäiset erot aiheutuisivat puhtaasti satunnaisista syistä, joilla olisi sama intensiteetti keskiarvon kummallakin puolella. Kun tarkastelemme asiaa tältä kannalta ja kun edellytämme riittävän suurta havaintojen määrää, jokaisen ikäluokan keskivertoihminen sijoittuisi kahden yhtä lukuisan joukon väliin, joista toiseen kuuluvat keskivertoihmistä kooltaan suuremmat ja toiseen tätä pienemmät yksilöt. Lisäksi ryhmät jakaantuisivat mitä säännönmukaisimmin kokojärjestyksessä. Monilukuisimpia ovat ryhmät, jotka poikkeavat

³³ Alphonse Quetelet, *Du système social et des lois qui le régissent*. Paris: Guillaumin, 1848, s. 13–14.

vähiten keskiarvosta: sitä mukaa kuin erot kasvavat, niitä edustavien ihmisten määrä pienenee; sekä jättiläiset että kääpiöt ovat hyvin harvinaisia; viimeksi mainittuja ei tule kuitenkaan pitää anomalioina, ne ovat välttämättömiä täydentämään satunnaisten syiden lain määäämiä nousevia ja laskevia sarjoja. Jokaisella ryhmällä on itse asiassa määritelty arvonsa. Vaikka ihmiset hajaantuvat yhteiskuntaan ja vaikka heidän kokonsa sekoittuvat näennäisesti mitä oikullisimmalla tavalla, heidän välillään on kuitenkin salaperäinen side, jonka ansiosta kutakin yksilöä voidaan pitää välttämättömänä osana sellaista kokonaisuutta, jota emme voi tavoittaa fyysisesti vaan ainoastaan tieteen silmin.³⁴

Havaittaneen, että myös tässä toisessa versiossa Keskiavertoihminen on yhä edelleen fiktio: "On ikään kuin ...", Quetelet sanoo selvästi. Kuitenkin satunnaisten syiden laki osoittaa, että fiktiolla on jokin vastine. Se ei vastaa tiettyä ihmistä, joka olisi kyseisen yhteiskunnan keskiavertoihminen, mutta kylläkin tämän yhteiskunnan ihmistyyppiä. Kyseessä ei ole malli, originaali, jota todelliset ihmiset kopioina vastaisivat enemmän tai vähemmän, vaan pikemminkin heidän yhteinen referenssinsä. Tämä todistaa, että heillä on "luonnollinen" identiteetti ja että on olemassa ihmistä koskevia lainalaisuuksia. Lopuksi Quetelet luonnehtii Keskiavertoihmistä seuraavasti:

Ihminen, joka minulla on mielessäni, on yhteiskunnassa vastaavassa asemassa kuin ruumiin painopiste, hän on keskiarvo, jonka ympärillä yhteiskunnalliset elementit huojuvat. Hän on, jos niin halutaan, kuvitteellinen olio, jonka kannalta kaikki, mikä tapahtuu, vastaa yhteiskunnan keskiarvoja.

³⁴ *Ibid.*, s. 18–19.

Quetelet lisää:

Tämä tapa määritellä keskivertoihminen ei ole pelkkää uteliasta spekulatiota, vaan se voi tarjota mitä merkittävimpiä palveluksia ihmistä ja sosiaalista järjestelmää tutkivalle tieteillemme. Se edeltää välttämättä kaikkea muuta yhteiskunnalliseen fysiikkaan suuntautuvaa tutkimusta, koska se ikään kuin muodostaa tälle perustan. Tietyn kansakunnan keskivertoihminen vastaa itse asiassa ihmisruumiin painopistettä; siihen on suhteutettava kaikkien tasapainotilan ja liikkeen ilmiöiden arviot.³⁵

Keskivertoihminen ei siten ole ihminen, joka olisi paikannettavissa johonkin yhteiskunnassa. Se on yhteiskunta itse sellaisena kuin se ilmenee tilastoihin sovelletun todennäköisyyslaskennan objektivoiduna. Quetelet'n esityksessä ei ole jälkeäkään keskivertoihmistä koskevasta realismista. Keskivertoihminen samanaikaisesti sekä mahdollistaa ihmistä koskevan tieteellisen arvostelman että on tämän arvostelman välttämätön korrelaatti. Kun hylätään metafyyssinen ihmisluonto, yksilöt voidaan identifioida ja heistä voidaan esittää tieteellisiä arvostelmia vain sellaisen sosiaalisen arvostelman mukaisesti, jonka referenssinä on juuri tämä keskivertoihminen.

Keskivertoihmisen teoria onkin vain uusi, moderni tapa yksilöllistää tietyn populaation yksilöt. Se vain määrittelee sen, mihin nykyisin jatkuvasti vedotaan normin ja normaalin muodossa. Keskivertoihmisen käsite ilmaisee uuden yksilöitä koske-

³⁵ Alphonse Quetelet, *Sur l'homme et le développement de ses facultés, ou, Essai de physique sociale*, Paris: Bachelier, 1835, Tome I, s. 20 ja Tome II, s. 250.

van arvostelman tavan ja on samalla tämän arvostelman korre-laatti:

Minusta on aina ollut mahdotonta arvioida erillisen yksilön rohkeuden – tai sen mitä pidetään rohkeutena – absoluut-tista astetta; sillä mitä mittayksikköä voitaisiin soveltaa? Voidaanko yksilöä havainnoida tarpeeksi kauan ja riittävän kiinteästi, jotta koko hänen käyttäytymisensä voitaisiin ot-taa huomioon rohkeiden toimintojen arvon arvioimiseksi? Mikä tuomioistuin voisi antaa tällaisia arvostelmia; ja riit-täisikö näiden toimintojen lukumäärä tyydyttäviin johto-päätöksiin? Kuka vastaisi siitä, että tämä yksilö ei olisi muuttunut havaintojen teon kuluessa? Kun tarkastelemme tarpeeksi suurta joukkoa ihmisiä, melkein kaikki nämä vai-keudet katoavat, erityisesti, jos tarkoituksena on määrittää vain suhteita eikä absoluuttisia arvoja.³⁶

Keskivertoihmistä koskevalla teoriallaan Quetelet esittää vain uuden yksilöllistämisen tavan, eivätkä sen lähtökohtana ole enää itse yksilöt, heidän luontonsa tai ideaali, jota heidän tulisi tavoitella, vaan ryhmä, johon he kuuluvat. Keskivertoihmisen teoria on väline, jonka avulla ulkoinen referenssi – kadotettu alkuperä, onnellinen tulevaisuus, tietty päämäärä – voidaan korvata kollektiivin ja sen muodostavien yksilöiden referenssillä itseensä. Keskivertoihmisen konstruktioillaan Quetelet antoi mahdollisuuden ajatella yhteiskuntaa ja yksilöitä ilman ulkoista referenssiä ja loi näin perustan sosiologialle.

Vakuutuksenantajan ”riski” objektiivisuuden, laskennan ja uudelleen jakamisen periaatteena vastaa täsmällisesti Quetelet’n ”sosiaalisen fysiikan” objektivoimaa ja tuottamaa ”keskiverto-ihmistä”. Quetelet’n keskivertoihmisen tavoin myös riski on

³⁶ *Ibid.*, Tome I, s. 147–148.

sääntö, joka perustuu todennäköisyyslaskennan soveltamiseen, sääntö, joka ei palaudu tiettyyn *luontoon* (metafysiikan ohjelman mukaisesti) tai *moraaliin* (siihen mitä ihmisen pitäisi olla tai tehdä) vaan mahdollistaa ryhmän jatkuvat (ja positivistiset) itseään koskevat arvostelmat.

Riski on laskettavissa, ja se on kollektiivinen. Nämä ominaisuudet riippuvat vastavuoroisesti toisistaan. Onnettomuus vahinkona, epäonnena ja kärsimyksenä on aina yksilöllinen onnettomuus, joka koskettaa vain tiettyä yksilöä. Onnettomuuden riski sen sijaan koskee koko populaatiota. Vakuutuksen kannalta yksilöllistä riskiä ei varsinaisesti ole olemassa. Riski on aina sosiaalinen. Itse asiassa riski on mahdollista laskea vasta tietyn populaation tasolla.

Vakuutuksenantajan tehtävänä on juuri konstituoida tämä populaatio riskejä valikoimalla ja jakamalla. Vakuutus voi perustua vain ryhmiin; se yhteiskunnallistaa riskit. Vakuutus tekee jokaisesta kokonaisuuden osan. Toimintatapsansa mukaisesti vakuutus luo vastavuoroisuuksia, tietoisesti silloin kun on kysymys keskinäisistä vakuutusyhtiöistä ja tiedostamattomasti silloin kun on kysymys vakuutusmaksuille perustuvista yhtiöistä.

Riskin idea edellyttää, että kaikki populaation muodostavat yksilöt ovat samassa asemassa: kaikki ovat riskitekijöitä ja riskin alaisia. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että kaikki aiheuttaisivat samat riskit ja olisivat samojen riskien alaisia. Riski määrittelee kokonaisuuden, mutta kullekin yksilölle on ominaista hänen erityisen riskinsä todennäköisyys. Vakuutus yksilöllistää, se määrittelee jokaisen riskinä mutta sellaisen yksilöllisyyden riskinä, joka ei enää viittaa mihinkään abstraktiin normiin vaan joka suhteutuu vakuutetun väestön toisiin jäseniin; tämä yksilöllisyys on luonteeltaan keskimääräistä tai sosiologista yksilöllisyyttä.

Vakuutukselle ominainen vastavuoroisuus mahdollistaa sen, että yksilöt voivat pieniä maksuja vastaan saada korvauksen heitä kohtaavista menetyksistä. Tämä ei kuitenkaan vielä erota vakuutusta sellaisista alkukantaisista vastavuoroisen avustuksen ja solidaarisuuden muodoista kuin korporaatiot ja veljeskunnat. Vakuutusta ei luonnehdi ainoastaan, että se jakaa yksilöllisten vahinkojen kustannukset ryhmän kannettavaksi. Olennaista on, että tässä uudelleenjaossa ei enää noudateta avustuksen tai hyväntekeväisyyden muotoa vaan tiettyä sääntöä, tiettyä oikeudenmukaisuussääntöä.

Aiemmin katsottiin, että hyvän ja pahan, onnen ja epäonnen, luonnollinen jakaantuminen on sellaisenaan oikeudenmukainen. Sattuman oli annettava toteutua. Jokaisen oli vapaasti ja omasta tahdostaan suojauduttava sen varalta. Tästä seurasi, että oikeudenmukaisuusarvostelmien tuli perustua vahinkojen syyn selvittämiseen: oli saatava selville, oliko vahingon aiheuttanut luonto vai joku toinen yksilö, jonka olisi kannettava vahingon kustannukset.

Vakuutukseen liittyy aivan toisenkaltainen oikeudenmukaisuuden idea: syyn idean korvaa idea kollektiivisten kustannusten uudelleenjaosta, missä kunkin osuus vahvistetaan tietyn säännön mukaisesti. Riskin idea ei viittaa vahingon syyhyyn vaan sääntöön, jonka mukaisesti vahingosta aiheutuneet kustannukset jaetaan. Vakuutukseen liittyvä *oikeudenmukaisuussääntö* ei enää viittaa luontoon vaan ryhmään. Kyseessä on oikeudenmukaisuuden sosiaalinen sääntö, jonka ryhmä voi vapaasti määritellä itselleen.

Mitä riski sitten on, mitä on tulipalon riski, työtapaturman tai liikenneonnettomuuden riski, vastuun riski ja elämän riski? Riski on sääntö, joka samanaikaisesti mahdollistaa sekä tietyn populaation yhtenäistämisen että sen muodostavien yksilöiden tunnistamisen itsereferenssin mekanismin avulla. Se on eräs

yhteisen mittapuun käytäntö, vertailtavuuden ja yksilöllistämisen puhtaasti positivistinen periaate.

Tämä jakso on sopiva lopettaa kahteen huomautukseen. Ensinnäkin normalisoivassa kurinpidossa ja riskissä tai keskiarvossa toistuu sama kokemus positivistisesta ja itsereferentiaalisesta yhteisestä mittapuusta, arvostelmasäännöstä, vaikka tämä kokemus paikantuu eri instituutioihin ja eri tasoille. Voimme toisin sanoen puhua eräänlaisesta normin mallista. Normi ei ole jotain erityisesti vain kurinpidolle ominaista. Sen logiikka toimii muissakin instituutioissa, joissa sitä toteutetaan toisilla teknologioilla. Voimme kutsua normiksi itse tätä logiikkaa.

Toiseksi: Kun teollistuneessa Euroopassa 1800-luvun lopulla otetaan käyttöön sosiaalivakuutus, riskin teknologiasta tulee myös tietyn politiikan periaate. Riskin teknologiasta eri ulottuvuuksissaan – epistemologisessa, taloudellisessa, moraalisessa, oikeudellisessa ja poliittisessa – tulee uuden poliittisen ja sosiaalisen organisoinnin periaate. Vakuutus ei muutu sosiaaliseksi niinkään siten ja siksi, että uudenlaiset riskit – kuten ”ammattillinen” riski tai ”sosiaaliset” riskit – otetaan vakuutuksen piiriin. Kysymys on pikemminkin siitä, että yhteiskunta alkaa analysoida itseään ja ongelmiaan yleistetyn riskin teknologian avulla. Vakuutus viittaakin 1800-luvun lopulla sekä instituutioiden kokonaisuuteen että diagrammiin, jonka kautta yhteiskunta reflektoi organisaationsa, toimintansa ja sääntelynsä perusteita.

Tämä edellyttää uudenlaista suhdetta valtion ja vakuutuksen käsitteiden välillä. Vakuutusta ei käsitetä vain elimenä, valtion paikantuvana instituutiona tai valtion organisoimana instituutioiden kokonaisuutena. Itse valtio ymmärretään vakuutuksen idean pohjalta. Vakuutus ei ole vain yksi valtion funktioista, vaan se vaikuttaa valtion luonteeseen. Valtio itse on valtava vakuutusinstituutio.

Se, että vankilasta 1800-luvun alussa tulee yleinen rangaistusmuoto, merkitsee Foucault'n mukaan "kurinpitoyhteiskunnan" syntyä, yhteiskunnan, joka mikrovaltojen tasolla noudattaa normin logiikkaa. Vakuutuksen kehitys 1800-luvulla, sosiaalivakuutuksen käyttöönotto ja tämän jälkeen yleisten sosiaaliturvajärjestelmien luominen merkitsevät puolestaan "vakuutusyhteiskunnan" syntyä; tämä toteuttaa populaatioiden tasolla samaa normin logiikkaa kuin "kurinpitoyhteiskunta" mikrovaltojen tasolla.

4. Standardisointi

Tekninen standardisointi³⁷ ei ole tietyn mallin mukaisten objektien valmistamista. Se on "sellaisten viiteasiakirjojen tuottamista, jotka sisältävät ratkaisuja niihin teknisiin ja taloudellisiin ongelmiin, joita toistuvasti syntyy taloudellisten, teknisten, tieteellisten ja sosiaalisten osapuolten välisissä suhteissa"³⁸. Standardisointi ei näin viittaa niinkään tuotteen saattamiseen vastaamaan tiettyä mallia vaan pikemminkin yhteisymmärryksen saavuttamiseen tämän mallin valinnasta.

Encyclopedia Britannica antaa artikkelissaan "Standardisointi" seuraavan määritelmän: "Standardi on esineiden tai

³⁷ Teknisestä ja teollisesta standardisoinnista käytetään ranskan kielessä termiä *normalisation* ja tässä toiminnassa tuotetuista mittapuista puolestaan termiä *norm*. Tämä kielellinen sukulaisuus on tärkeää Ewaldin argumentaatiolle, jossa hän pyrkii osoittamaan, miten normi ja normalisointi läpäisevät koko modernin yhteiskunnan. Suomenoksessa *normalisation* on kuitenkin tässä yhteydessä jouduttu kääntämään standardisoinniksi ja *norm* puolestaan standardiksi, mikä valitettavasti kielellisellä tasolla heikentää Ewaldin argumentaation voimaa. – Suom. huom.

³⁸ Standardisointia koskeva asetus numero 84–74, 26. tammikuuta 1984.

toimintojen vertailua varten valittu malli. Standardi tarjoaa arvostelmakriteerin.” Standardisointi on näin ollen normien, mittaamis- ja vertailuvälineiden, arvostelmasääntöjen tuottamista: ”Standardi voidaan määritellä sellaiseksi referenssin tai vertailun pohjana olevaksi kriteeriksi, mitaksi tai esimerkiksi menettelytavasta, prosessista, ulottuvuudesta, laajuudesta, määrästä, laadusta tai ajasta, joka perustuu tietyn auktoriteetin päätökseen, tapaan tai konsensukseen”³⁹. Standardisoinnin käsitteeseen kietoutuu käsitys yhteisestä mittapuusta, vertailtavuuden periaatteesta. Standardisoinnin ongelma on yhteisen mittapuun ongelma. Sikäli kuin standardisointi viittaa tuottavaan toimintaan, kyse ei ole esineiden tuottamisesta vaan menettelytavasta, joka mahdollistaa yhteisymmärryksen standardin valinnasta.

Tämä standardisoinnin määritelmä antaa sen historialle paradoksaalisen leiman. Standardisoinnin käytäntö saavutti itsetietoisuuden 1900-luvun alussa: sekä itse termi (1928) että ensimmäiset kansalliset ja kansainväliset standardisoinnin instituutiot ovat peräisin tältä ajalta⁴⁰. Standardisointi näyttäytyi omille toimijoilleen uutena ongelmana, ja kuitenkin heidän siitä antamansa kuvaus viittasi siihen, että sitä on aina ollut olemassa. Kieli, kirjoitus, raha, mittausvälineet, tottumukset, tavat, kaikki nämä instituutiot, joita ilman alkukantaisinkaan yhteiskunta ei ole käsitettävissä, näyttävät ainakin jälkikäteen

³⁹ Norman F. Harriman, *Standards and Standardisation*. New York: McGraw-Hill, 1928, s. 24.

⁴⁰ *Normenausschutz der Deutschen Industrie* (1917), *Union Suisse de Normalisation* (1918), *American Engineering Standards Committee*, *Commission permanente de standardisation* (Ranska), *Engineering Standards Committee* (Englanti), *International Standardizing Association* (1928–1930).

arvioiden saaneen alkunsa standardisoinnin käytännöstä⁴¹. Näin standardisointi olisi seurannut ihmiskuntaa koko tämän kehityksen ajan. Se olisi primääri sosiaalinen funktio, joka on vaikuttanut käyttäytymismuotoihin (niitä säännönmukaistaen), tekniikoihin (tekniikka on aina pohjimmaltaan standardisoitua, uusinnettavaa ja siirrettävää) ja ennen kaikkea kommunikaation välineisiin (merkit edellyttävät aina niiden materiaalisuuden ja merkitysarvojen standardisointia). Mikään sosiaalinen ilmiö ei voi välttyä standardisoinnilta. Mitään yhteiskuntaa ei voi ymmärtää ilman standardisointia, tämä seuraa yhteiskuntaa jatkuvana funktiona.

Standardisointi on kuitenkin ennen muuta kommunikaation perusta, juuri se tekee kielestä yhteisen kielen. Modernien edustajiensa mukaan standardisointi on yhteiskunnallistumisen perusta. Heidän mukaansa ei ole yhteiskuntaa vailla normia, vailla koodia, vailla yhteistä mittapuuta, vailla kommunikaation periaatetta. Tämä paljasti teknisen standardisoinnin funktion: oli muodostettava tuottajien keskinäinen sekä tuottajien ja kuluttajien välinen yhteiskunta, annettava sille yhteinen kieli ja instituutiot. Tekninen standardisointi, joka sijoittui yhteiskunnallistumisen muotojen pitkään historiaan, toteutti tämän yleisen yhteiskunnallisen funktion erityisellä tavalla.

Ensimmäisenä erona oli, että tekninen standardisointi oli tietoista, tahdonvaltaista ja harkittua toimintaa. Standardisointi ei ollut enää passiivista vaan tahtoon perustuvaa ja ohjelmoitua⁴². Standardisoinnin vaatimus ei koskenut vain yksittäistä

⁴¹ Ks. Jacques Maily, *La Normalisation*, Paris: Dunod, 1946, s. 11 ss.; Norman F. Harriman, *op.cit.*, s. 1; John Gaillard, *Industrial Standardization, its principles and application*, New York: H.W. Wilson, 1934, s. 1 ss; Waldemar Hellmich, *Vom Wesen der deutschen Normung*. Berlin: Deutscher Normenausschuß, 1941, DIN 1917–1927.

⁴² Albert W. Whitney tulkitsee tämän muutoksen siirtymänä luonnollisesta valinnasta harkitun valinnan menetelmään, ks. National Industrial

tuottajaa tai tuotannonalaa vaan tuotantoa sellaisenaan ja sen myötä myös kulutusta.

Tämä systemaattisuus antaa tekniselle standardisoinnille aivan erityisen piirteen. Niinpä sen alkuperää ei voi etsiä ilmiöistä, jotka jälkikäteen saattavat näyttää standardisoinnin tekniikoiden ennakoivalta hyödyntämiseltä. Esimerkkejä ovat vaikkapa Venetsian laivanrakentaminen, missä 1500-luvulta alkaen toteutettiin tiettyä työnjaon menetelmää, kenraaliluutnantti de Gribeauval'in 1700-luvun lopulla muotoilemat tykistöä koskevat määräykset tai Albert W. Whitneyyn 1793 suunnittelemat työpajat, joiden oli määrä valmistaa 10 000 muskettikivääriä Yhdysvaltojen hallitukselle⁴³.

Teknisellä standardisoinnilla on toisenlainen genealogia. Sitä ei voida ymmärtää ilman insinöörin hahmoa. Standardisointi on insinöörin kieltä, ja sen institutionalisointi määrittää ajankohdan, jolloin tämä kieli voi väittää tulleen yhteiseksi kieleksi. Standardisoinnin instituutiot ovat lähtöisin insinöörien (mekaanikkojen, sähkötekniikkojen) yhdistyksistä, joita 1800-luvun toisella puoliskolla syntyi kaikkiin teollistuneisiin maihin. Tässä on standardisoinnin ensimmäinen genealoginen linja: standardisointi on teolliseen kehitykseen liittyneiden tieteilijöiden ja teknologisten muutosten tytär.

Varsinaisesti standardisoinnin tarve tiedostettiin ensimmäistä kertaa ensimmäisen maailmansodan aikana, jolloin myös luotiin ensimmäiset viralliset standardisointielimet. Tässä ilmenee standardisoinnin toinen genealoginen linja: sen taustalla olivat tuotannon tarpeet, vaatimukset tuotannon yhte-

Conference Board, *Industrial Standardisation*, New York: National Industrial Conference Board, 1929, s. 18.

⁴³ Jacques Maily, *op.cit.*, s. 24.

näistämisestä sekä sotatarvikkeiden keskinäisestä vaihdettavuudesta ja yhteensopivuudesta⁴⁴.

Välittömästi sotaa seuranneena aikana standardisointi näyttäytyi eräänlaisena modernin maailman ylitsepääsemättömänä vaatimuksena. Tulevaisuus, teollinen ja taloudellinen menestys, näytti riippuvan standardisoinnista. Teollisuuspiirit pitivät sitä pakottavana välttämättömyytenä. Kaikissa teollistuneissa maissa perustettiin standardisointielimiä, ja ilmestyi lukuisia julkaisuja, jotka muistuttivat jokaista, niin tuottajaa kuin kuluttajaaakin, standardisoinnin velvollisuudesta. Standardisointi ei ollut enää tekniikka, joka olisi voitu vapaasti omaksua tai jättää omaksumatta. Sen oli määrä tästä lähtien tarjota kehys tuotannolle ja vaihdolle koko maailmassa. Tämä on standardisoinnin kolmas, taloudellinen ja sosiologinen genealoginen linja.

Standardisoinnin vaatimuksesta voimme lukea teollisuusjohtajien ymmärtäneen, että he muodostivat yhteiskunnan, että oli syntynyt teollinen yhteiskunta ja että se edellytti omaa kielitään, omia koodejaan ja omia sääntelymuotojaan. Standardisointiliike osoitti, että teollisen kehityksen, uusien tarpeiden ja joukkokulutuksen tajuttiin olevan merkkejä uudesta maailmasta, jota eivät erota vanhasta maailmasta ainoastaan uudet tekniikat ja tuotantokapasiteetin kasvu vaan myös uudet kommunikoinnin välineet ja uudet säännöt.

On erotettava toisistaan standardisoinnin funktiot tai päämäärät ja sen tekniikat. Standardisoinnin funktiot ovat hyvin tunnettuja: yksinkertaistaminen, yhtenäistäminen ja spesifiointi⁴⁵. Yksinkertaistaminen tarkoittaa tuotemallien lukumäärän supistamista, toisiaan liikaa muistuttavien tuotteiden kar-

⁴⁴ Ks. Waldemar Hellmich, *op.cit.*; Jacques Maily, *op.cit.*, s. 26.

⁴⁵ Jacques Maily, *op.cit.*, s. 35 ss; Norman F. Harriman, *op.cit.*, s. 24 ss.; National Industrial Conference Board, *op.cit.*, s. 23 ss.

simista. Yhtenäistäminen tarkoittaa tuotteiden ominaisuuksien määrittämistä siten, että ne olisivat keskenään yhteensopivia ja vaihdettavia. Spesifiointi puolestaan viittaa täsmällisen yhteisymmärryksen saavuttamiseen tuotteiden laadusta ja sen arviointitavasta. Nämä standardisoinnin funktiot ovat osa tuotannon rationalisoinnin ohjelmaa, jota toteutetaan hukkakäyttöä vähentämällä, varastojen paremmalla ohjauksella ja tuotannon yleisellä sääntelyllä; tavoitteena on kriisien hallinta saattamalla tarjonta ja kysyntä sopusointuun⁴⁶. Kyse on lyhyesti ilmaistuna ajan hallinnasta.

Teollista standardisointia ei kuitenkaan voi tyhjentävästi luonnehtia pelkästään näillä funktioilla ja tavoitteilla. Olenaista on tekniikka, joka mahdollistaa niiden saavuttamisen. Standardisointia käsittelevissä artikkeleissa ja kirjoissa luetaan, aina lähes samassa järjestyksessä, erilaisia, kohteiltaan poikkeavia standardeja: terminologiset standardit, metrologiset standardit, ulottuvuuksia mittaavat standardit, laadulliset standardit⁴⁷. Näitä erityyppisiä standardeja ei kuitenkaan voi ymmärtää toisistaan riippumatta. Niille on ominaista eräänlainen keskinäinen solidaarisuus: kielelliset standardit palvelevat metrologisten standardien kuvaamista, joiden avulla puolestaan laadulliset standardit muotoillaan.

Tämä standardien keskinäinen solidaarisuus selittyy sillä, että standardisoinnin varsinaisena kohteena on kieli. Standardisointi alkaa sanastosta:

Tiettyä ongelmaa lähestyttäessä on ensiksi päästävä yhteisymmärrykseen termien täsmällisestä merkityksestä: kullekin asialle on oltava vain yksi termi ja kullakin termillä on ol-

⁴⁶ Ks, Jacques Maily, *op.cit.*, luku V, "Les avantages de la normalisation", s. 89 ss.

⁴⁷ Ks. esim. *ibid.*, s. 48 ss.

tava vain yksi merkitys ... Myös standardisoinnin ensimmäinen tehtävä on laatia normit, jotka määrittelevät yksiselitteisesti teknisen terminologian, tuotenimikkeistön ja tuotteiden kuvallisen esittämisen.⁴⁸

Kysymys on aina merkkien ja kirjoituksen järjestelmään saakka ulottuvasta sanaston standardisoinnista: arkikielen merkit ja ilmaisumuodot eivät täytä vaadittavaa täsmällisyyttä. Sanoihin liittyy lukuja ja piirroksia, jotka myös on standardisoitu.

Kielellinen standardisointi ulottuu myös kielen rakentamiseen. Standardisoinnin kielellä on oma kielioppinsa, toisin sanoen oma logiikkansa. Se palvelee tiettyä ajattelun muotoa, jota tämä kieli edellyttää ja jota sen samalla on määrä ilmentää: tiettyä analyysin tyyliä, tiettyä tapaa jakaa ja hajottaa objektit, tehtävät ja tarpeet sekä segmentoida ja individualisoida ne. Uuden kielen työstämisen ohella standardisointi on myös objektivoinnin periaate ja objektiviteettien tuottaja⁴⁹. Keinotekoinen kieli, johon tekninen standardisointi perustuu, täyttää sekä objektivoinnin että näin tuotetun objektiviteetin ilmaisemisen funktiota.

Tämän kielen tehtävänä on yhtäältä välttää monimerkityksellisyttä. Se on täsmällisyyden, tarkkuuden ja varmuuden kieli, joka ei tunne sanaleikkejä tai kielikuvia, josta on karsittu ”häiritsevät äänet”; se on täydellisen kommunikaation kieli. Mutta toisaalta – ja tämä on yhtä tärkeää – tämä kieli luo tietyn maailman. Standardisointi perustaa uuden suhteen sanojen ja asioiden välille.

Pohjimmiltaan standardisoinnissa on kyse siitä, että tästä kielestä, sen sanastosta ja rakenteesta sekä sen ilmaisemasta ajattelutavasta tehdään yhteinen kieli, kommunikaation yleinen

⁴⁸ *Ibid.*, s. 49.

⁴⁹ Ks. John Gaillard, *Definition of concepts in a standard*, s. 36.

periaate. Tämän kielen ei ole määrä päteä vain jonkin teollisuudenalan sisällä vaan myös teollisuudenalojen keskinäisissä sekä tuottajien ja kuluttajien välisissä suhteissa. Sen täytyy kyetä ilmaisemaan, koodaamaan uudelleen ja sopeuttamaan toisiinsa kaikkien osapuolten – tuottajien ja kuluttajien, ostajien ja myyjien sekä tuottajien keskinäiset – vaateet. Standardisointi luo kielen, joka mahdollistaa näiden osapuolten välisen yhteisymmärryksen ja yhteiskunnan muodostamisen⁵⁰. Standardisoinnissa on olennaisesti kyse tätä koodia koskevan yhteisymmärryksen tuottamisesta niin, että osapuolet jakavat myös yhteisen kielen edellyttämät ajattelutavat ja arvot. Standardisoinnin projektina on vakiinnuttaa uusia yhteisiä mittapuita, asianmukaisia analyysin ja ilmaisun sääntöjä, ja kasvattaa tämän kielen käyttämiseen kaikki, jotka ovat tekemisissä taloudellisen vaihdannan kanssa.

Standardisoinnissa on näin kysymys yhteisen kielen muodostamisesta, teollistuneen yhteiskunnan edellyttämän puhtaan kommunikaation täydellisen kielen luomisesta ja vakiinnuttamisesta. Mutta millainen sisältö tällä kielellä on, mitä sillä sanotaan? Eivätkö tällä tavoin tuotetut normit ole vain uusi, täsmennetty ja täydellistetty versio jo aiemmin käytetyistä kommunikaatiovälineistä? Miten määritellään ne vaatimukset ja suoritukset, joita tämä kieli ilmentää? Mikä on teollisen standardisoinnin normi?

Teknisen standardisoinnin toinen erityispiirre on siinä, että vaatimukset ja suoritukset määritellään suhteellisuuden ja solidaarisuuden toisiinsa kietoutuneiden periaatteiden mukaisesti. Standardisoinnin yhteydessä tuotantonormin mittana on kulutusnormi ja päinvastoin. Standardisointiin kuuluu solidaa-

⁵⁰ Norman F. Harriman, *op.cit.*, s. XVI.

risuuden ja keskinäisen riippuvuuden idea⁵¹. Kaikkien on ajateltava toimintaperiaatettaan suhteessa aina jo määrittyneeseen tyydytettävään tarpeeseen eikä suhteessa johonkin täydellisyyden ihanteeseen, jonka jokainen voisi eristäytyneessä toiminnassaan saavuttaa (tällaisessa ihanteessa ei enää ole mieltä). Standardisointi on tapa organisoida tämä solidaarisuus, joka tekee jokaisesta toisensa peilin ja mitan.

”Täydellisyys ei kuulu standardisoinnin ideaan”⁵². Täydellisen korvaa *one best*, toisin sanoen suhteellisesti katsottuna paras: teollisten mahdollisuuksien, taloudellisen kapasiteetin sekä tiettyjen käyttötapojen ja niiden asettamien vaatimusten kannalta paras. Standardisointi on arvottamista, mutta arvottamista, jossa absoluuttinen tai täydellinen ei enää ole arvo⁵³. Tuote on hyvä, kun se vastaa käyttötapaansa. Standardisointi antaa välineen, jonka avulla tämä käyttötapa voidaan määritellä täsmällisesti. Normin järjestyksessä arvoja ei voida määritellä apriorisesti vaan ainoastaan jatkuvassa vertailun prosessissa, minkä mahdollistaminen onkin standardisoinnin tavoitteena. Standardisoinnin ja ylipäätään normalisoinnin prosessi muuntaa arvojen problematiikkaa: arvojen arvo ei enää perustu johonkin ideaaliin vaan siihen, että ne ilmaisevat tietyn ryhmän sisäisiä solidaarisuuksia. Standardit (normit) ilmentävät kompromisseja: normien välisiä kompromisseja, jotka vastaavat normien keskinäisen solidaarisuuden periaatetta; teknisten ja teollisten mahdollisuuksien välisiä kompromisseja; tuotteiden ja tarpeiden välisiä kompromisseja.

⁵¹ Waldemar Hellmich, *op.cit.*: ”Es gibt keine vereinzelte Norm: alle Normen sind voneinander abhängig.”

⁵² Norman F. Harriman, *op.cit.*, s. 79.

⁵³ Ks. Jessie V. Coles, *Standardization of consumers' goods, an aid to consumer-buying*. New York: Ronald Press, 1932.

Tekninen standardisointi on esimerkki arvottamisesta, joka ei viittaa mihinkään universaaliin mittapuuhun ja jossa tasapaino on syrjäyttänyt absoluuttisen arvojen arvona. Vaikka normi vakauttaa ja säännönmukaistaa, se pätee vain tietyn ajan. Kompromissina se on kuolevainen yhteinen mittapuu, referenssi. Teknisessä standardisoinnissa normi (standardi) on lyhyesti sanoen mittapuu, jota luonnehtii se, että se ilmaisee ryhmän suhdetta itseensä (on syytä muistaa, että tämä ryhmä saattaa jakaantua koko maapallon alueelle).

Kohtaamme nämä eri ominaisuudet myös standardien asettamisenmenettelyissä. Standardisointi ei rinnastu lakien säätämiseen. Yksipuolisella, ylhäältä annetulla määräyksellä ei standardisoida, eikä standardisointi ole valtion funktio. Se edellyttää sellaisten järjestöjen perustamista, joissa kaikki asianomaiset toimijat – tuottajat, kuluttajat, insinöörit ja tutkijat – voivat neuvotella edustamiensa vaatimustensa yhteisestä mittapuusta. Standardisointiin sisältyy erityinen demokratian muoto⁵⁴. Se käsittää yleensä kaksi tasoa: ensimmäinen taso, jolla on kompetenssi päättää standardeista, on organisoitu eri toimialojen – kuten sähkö-, konepaja-, auto- ja rakennusteollisuuden – mukaisesti. Toiselle tasolle sijoittuvat standardisoinnin keskusjärjestöt, jotka huolehtivat standardien keskinäisestä yhteensopivuudesta. Tässä ne noudattavat periaatetta, jonka mukaan ”normien on muodostettava täydellisen homogeeninen kokonaisuus”⁵⁵. Tämä periaate tekee standardisoinnista päättymättömän tehtävän.

Mitä teollinen standardisointi siis on? Siihen kytkeytyvät erottamattomasti sekä tietty objektiivisuuden periaate että sellaisten yhteisten mittapuiden järjestelmä, jotka ryhmä – kansalli-

⁵⁴ Jacques Mailly, *op.cit.*, s. 150 ss.; National Industrial Conference Board, *op.cit.*, Chapter VI, ”The American Standards Association and Other National Standardizing Bodies”, s. 100 ss.

⁵⁵ Jacques Mailly, *op.cit.*, s. 61.

set rajat tuottajien ja kuluttajien ylittävä joukko – antaa itselleen ilman muuta referenssiä kuin kulloisetkin vaatimuksensa ja suorituksensa ja joiden ansiosta se voi kommunikoida itsensä kanssa.

5. Mitä normi on?

Kurinpidon, vakuutuksen ja standardisoinnin menettelyjä ei kuitenkaan pidä sekoittaa keskenään. Kurinpidon kohteena ovat ihmisruumiit, joissa se saa aikaan suorituksia tottelevaisuuden skeeman mukaisesti; vakuutus suuntautuu tiettyyn populaatioon, jota se ohjaa abstraktisti turvallisuuden nimissä; standardisointi taas pyrkii määrittelemään vaatimuksille ja tuotteille keskinäisen vaihdettavuuden ja yhteensopivuuden sääntöjä. Tästä huolimatta nämä kolme käytäntöjen ryhmää voidaan sijoittaa saman normi-termin alle. Mitä yhteistä niillä on? Miten ne jäsentyvät keskenään? Ja mitä johtopäätöksiä niiden vertailusta voidaan tehdä normin käsitteen selventämiseksi?

Ensinnäkin voidaan havaita, että kuhunkin näistä käytännöistä liittyy vastustamaton laajentumisen tendenssi. Kurinpidosta tulee normatiivista, kun se yleistyy, kun sen funktio kääntyy negatiivisesta positiiviseksi, ja toisaalta juuri normin logiikka mahdollistaa sen, että kurinpito voi yleistyä. ”Kurinpitoyhteiskunnan” ja normin ideoiden välillä on näin ollen välttämätön suhde. Vakuutusmuodot taas ovat jatkuvasti lisänneet alaansa ja instituutioitaan, sen jälkeen kun ne lopulta 1800-luvun alussa säänneltiin oikeudellisesti. Enää ei ole sosiaalista ongelmaa, jota ei käsiteltäisi riskin termin: puhtaanaapito, terveys, ympäristön saastuminen, sopeutumattomuus, rikollisuus. Sosiaaliturvan instituutio tekee vakuutuksesta jopa sosiaalisen siteen muodon. Kysymys ei ehkä ole ”normalisoinnista” mutta ainakin ”normativisoinnin” yleisestä liikkeestä,

joka perustuu riskin teknologiaan. Tekninen standardisointi tuntuu myös edellyttävän loputonta laajenemista: tuotteen standardisointi merkitsee myös tuotantotekniikan samoin kuin tuotteella tyydytettävien tarpeiden standardisointia. Canguilhem havaitsi tämän:

Tekninen normi (standardi) lähestyy yhä enemmän ideaa yhteiskunnasta ja sen arvojen hierarkiasta, standardisointipäätös edellyttää kaikkien toisiaan vastaavien, täydentävien tai korvaavien päätösten representaatiota.⁵⁶

Näin nämä kolme normatiivista menettelytapaa ovat osa prosessia, joka näyttää päättyvän vasta kun kukin niistä on omalla alueellaan tyhjentänyt mahdollisen toimivaltansa kentän. Mutta yhtä hyvin voitaisiin osoittaa, että nämä eri menettelytavat ovat yhteydessä toisiinsa siten, että ne vetävät toisensa mukaan eräänlaiseen normatiivisuuden spiraaliin. Työtapaturmien moderni hallinnointi on hyvä esimerkki: tapaturmavakuutus on johtanut työturvallisuutta tutkivan tieteen eli ergonomian syntyyn, joka puolestaan on selvästi sidoksissa työn tieteelliseen organisointiin. Sosiaalisen hygienian vaatimukset ovat taas edistäneet rakentamisen teollistumista, jota myös rakkennustoimintaa koskevan vakuutuksen kehitys on rohkaissut.

Normatiivisista verkostoista olisi laadittava kartta, josta nähtäisiin, miten eri tasojen normit ovat yhteydessä toisiinsa: turvallisuusnormi suoritusknormiin, kurinpidollinen normi tuotantonormiin, tuotantonormi väestönnormiin. "Normit", Canguilhem toistaa, "ovat järjestelmänomaisesti yhteydessä toisiinsa, ainakin potentiaalisesti. Niiden keskinäinen yhteys (ko-relatiivisuus) sosiaalisessa järjestelmässä on omiaan teke-

⁵⁶ Georges Canguilhem, *op.cit.*, s. 183–184.

mään tästä järjestelmästä organisaation, toisin sanoen ykseyden itsessään, ellei itsestään ja itseään varten.”⁵⁷

Normit ovat aina sosiaalisia, eikä eristäytynyttä normia voi olla olemassa. Normi viittaa aina toiseen normiin, josta se on samalla riippuvainen. Normit kommunikoivat keskenään eri tasojen tai tilojen välillä eräänlaisen modulaarisen logiikan mukaisesti. Normi saa merkityksensä toisesta normista: vain normi voi antaa normatiivisen arvon toiselle normille. Voimme puhua normatiivisen solidaarisuuden ja normatiivisten ennakkoehtojen periaatteista. Normin kehitys noudattaa kaikki tai ei mitään-logiikkaa. Voimme puhua normatiivisuuden paradoksista: jotta normi voisi olla olemassa, näyttää siltä, että toisen normin olisi jo oltava olemassa. Ja jos tietty normi on olemassa, koko kyseisen alan on oltava ainakin potentiaalisesti normatiivinen. Olisikin virheellistä sanoa, että *Volonté de savoir*, joka ulottaa ”Normatiivisen” valtion ja sen populaatioihin, korjaisi tai edes täydentäisi *Surveiller et punir* -teosta, joka sijoitti normatiivisuuden ainoastaan kurinpidon tasolle. Tämä siirtymä oli osa normin omaa logiikkaa. Kun normi ilmaantuu, se institutionalisoituu välttämättä järjestyksenä: moderneja yhteiskuntia luonnehtivana *normatiivisena järjestyksenä*.

Normien ko-relatiivisuus, niiden keskinäinen yhteys, antaa metodisen viitteen: normi on erotettava siitä apparaatista, instituutiosta, valtatekniikasta, joka mobilisoi normin ja joka toimii normin periaatteen mukaisesti. Normi (tai normatiivisuus) ei ole enää ainoastaan jotain kurinpidolle, vakuutukselle tai standardisoinnille ominaista. Normia ei varsinkaan voi luonnehtia pikkutarkan, yksityiskohtiin ulottuvan valtamuodon harjoittamiseksi eikä toimintansa mikrofysiikan kautta. Yleisemmällä tasolla on erotettava toisistaan yhtäältä normi, joka tapauksesta riippuen voi omaksua kurinpitosäännösten,

⁵⁷ *Ibid.*, s. 185.

riskimääritelmän tai teknisen asiakirjan muodon, ja toisaalta näihin normeihin tukeutuva ja niitä hyödyntävä vallankäyttö. Normi tai normatiivisuus ei ole sidottu tietylle tasolle – makro- tai mikrotasolle – eikä myöskään kohteidensa kuten ruumiiden, populaatioiden tai tuotteiden tiettyihin ominaisuuksiin. Normatiivisuus on läsnä kaikkialla. Normatiivisuutta ei myöskään pidä sekoittaa vallankäyttöön, joka tukeutuu siihen: jos sanomme valtaa käytettävän tietyn fysiikan lakien mukaan, normi kuuluu vallan ”metafysiikkaan”.

Mitä normi siis on? Se on tapa, jolla tietty ryhmä voi antaa itselleen *yhteisen mittapuun* tiukan itsereferenssin periaatteen mukaisesti viittaamatta mihinkään ulkopuoliseen ideaan tai objektiin. Normi edellyttää arkkitehtonisia järjestelyjä, dispositiiveja, kokonaista vallan fysiikkaa, minkä ansiosta ryhmä voi tulla itselleen näkyväksi. Samoin se edellyttää menettelytapoja, havaintoja, laskelmia, sellaista tiedon kokonaisuutta, jonka on määrä muuntaa, tiukan positivistisesti, moninaisuus yhdeksi. Normatiivinen menettely voi noudattaa erilaisia skeemoja: kurinpidon panoptista skeemaa, vakuutuksen todennäköisyyksille perustuvaa skeemaa, standardisoinnin kommunikatiivista skeemaa. Näillä kolmella skeemalla on sama muoto: kussakin tapauksessa normina toimiva sääntö, jonka avulla jokainen voi mitata ja arvioida itseään ja näin identifioida itsensä, on johdettu juuri niistä, joihin se kohdistuu. Tämä eriskummallinen logiikka sulkee ryhmän väistämättömästi itseensä eikä kerran vakiinnuttuaan salli enää kenenkään irtaantua vaikutuspiiristään.

Normi tarkoittaa tiettyä arvostelmasääntöä, tiettyä arvostelmasäännön tuottamisen tapaa. Se on tapa järjestää moninaisuuksia, jäsentää niitä, saattaa ne suhteeseen itsensä kanssa puhtaan itsereferenssin periaatteen mukaisesti. Normi tuottaa objektiivisuutta. Se on kommunikaation periaate, erityinen tapa ratkaista intersubjektiivisuuden ongelma. Normi yhden-

vertaistaa; se saattaa kunkin vertailtavaksi kaikkien toisten kanssa; se tarjoaa mittapuun. Kun meitä mitataan, olemme kaikki toistemme kaltaisia; emme koskaan ole niin erilaisia, että voisimme kieltää kuuluvamme samaan lajiin. Jos normittaminen on luokittelemista, se on sitä ennen kaikkea siksi, että normi luo yhdenvertaisuuden luokkia.

Mutta normi synnyttää myös epäyhdenvertaisuutta. Tässä on ainoa objektiivisuuden muoto, jonka normi meille antaa: se kehottaa meitä kaikkia mieltämään itsemme erilaiseksi kuin muut; se sulkee yksilön tapaukseensa, yksilöllisyyteensä, väistämättömään erityisyyteensä. Täsmällisesti sanottuna normatiivisuus paitsi vahvistaa kaikkien keskinäisen yhdenvertaisuuden myös hienojakoistaa heidän välisensä erot. Normatiivisen yhdenvertaisuuden todellisuus on siinä, että olemme kaikki toisiimme verrattavissa; sen tehokkuus taas on erojen vahvistamisessa. Normi ei ole totalitaarinen; se yksilöllistää; se antaa jokaiselle mahdollisuuden vedota omaan yksilöllisyyteensä ja elää sen mukaisesti; mutta tästä huolimatta kukaan ei vältty yhteiseltä mittapuulta. Normi ei ole ryhmän kokonaisuus, joka asettaisi ryhmän jäsenille pidäkkeitä ja pakotteita; se on mittausyksikkö: puhdas suhde, jolla ei ole ulkoista tukea.

Ymmärrämme, että normatiivisuus yhdenvertaisuuden ja yhteisen mittapuun käytäntönä on yhteensovitettavissa tietynlaisen oikeuden olemassaolon kanssa. Normatiiviset käytännöt saattavat jopa edellyttää tällaista oikeutta aikakautenamme, jota leimaa mahdottomuus päästä yhteisymmärrykseen, joskaan ei arvoista, niin kuitenkin siitä, mikä toimii arvojen arvona. Normatiivisuus auttaa ymmärtämään, miten kommunikaatio on mahdollista universaalisten arvojen aikakauden päätyttyä, sen arvojen hajaannuksen ja vastakkainasettelun vallitessa, joka jo kaksi vuosisataa on luonnehtinut yhteiskuntaelämää. Normi on keino tuottaa oikeutta sosiaalisena oikeutena, oikeutta, jonka käytännöt eivät enää viittaa universaaleihin arvoihin.

Täsmällisemmin sanottuna, silloin kun normatiivinen järjestys konstituoii yhteiskunnan modernisuuden, oikeus voi olla vain sosiaalista oikeutta.

Sosiaalista oikeutta luonnehtii kaksi merkittävää piirrettä. Se ei ensinnäkään järjesty sellaisen lain mallin mukaisesti, jossa lakia pidetään *suvereenin* tahdon aktina. Normatiivisessa järjestyksessä ei ole enää sijaa suvereenille. Kukaan ei voi väittää olevansa normin julkilausumisen subjekti; normin luo kollektiivi, ryhmä, ilman, että kukaan sitä nimenomaisesti tahtois. Normi todetaan, se havaitaan; kenenkään vallassa ei ole julistaa sitä. Epäilemättä normi tekee ryhmästä itsensä suvereenin, mutta tätä suvereenisuutta ei voida johtaa minkäänlaisesta sopimuksesta. Se kuuluu enemmän tosiasioiden kuin oikeuden järjestykseen. Lainsäätäjän suvereenisuus, vaikka se muotoiltiin yleistahdon ilmaukseksi, on normin katsannossa pelkkä näennäisyys ja muoto, välttämätön fiktio, jonka tehtävänä on varmistaa, että yhteistä mittapuuta todella kunnioitetaan ja noudatetaan. Jotta normi olisi voimassa yhteisenä mittapuuna, sen täytyy epäilemättä päteä suvereenina, mutta juuri tämä implikoi, että normi itse ei koskaan perustu minkään suvereenin aktiin.

Toiseksi, normatiivisessa järjestyksessä voi kyllä olla parlamentti – käytännössä niitä on useita, niillä on taipumus lisääntyä – mutta Lainsäätäjää ei enää ole. Lainsäätäjän paikka on tyhjä ja lopullisesti vapaa. Laki muodollisessa merkityksessä ei enää saa arvoaan siitä, että se ilmaisisi yleistahtoa tai yleistä etua, vaan normista, jota se ilmentää. Parlamentti ei enää lausu julkii, mitä oikeus on. Se voi vain vahvistaa ne säännöt, joille voidaan asettaa tiukan pakottavuuden vaatimus. Normatiivisessa järjestyksessä velvollisuuksien pakottavuuden aste voi vaihdella. Tällaisessa järjestyksessä oikeuteenkaan ei edes välttämättä liity velvollisuutta tai sanktiota. Teknisen standardisoinnin kannattajat korostavat jatkuvasti, että normia ei ase-

teta ulkoapäin yksipuolisella päätöksellä vaan se neuvotellaan. Normin pätevyys ei perustu yksipuoliseen päätökseen vaan siihen, että normin olemassaolo todetaan ilman, että siihen liittyisi nimenomaista noudattamisvaatimusta. Normatiivisessa tilassa pakotus on pikemminkin este kuin apuväline.

Lain ja sen voimakkaiden pakotteiden rinnalle normatiivisessa järjestyksessä vaaditaan sijaa sille, mitä YK:ssa kutsutaan ”päättöslauselmiksi” ja ”suosituksiksi”. Niillä ei ole sopimusten kaltaista sitovuutta. Ne toimivat kuitenkin referenssinä arvioitaessa valtioiden käyttäytymistä. Näin on erityisesti silloin, kun ne perustuvat konsensukseen. Täsmällisesti sanoen: päättöslauselmat ja suositukset ilmaisevat normeja.

Léon Duguit, joka asetti sosiaalisen normin oikeuden perustaksi, luokitteli oikeuteen liittyvän mahdollisen pakotuksen asteet alkaen väkivaltaan tukeutuvasta kollektiivin reaktiosta. Pakotuksen sekä eriasteisen suvaitsevaisuuden ja suvaitsemattomuuden tosiasiat todistavat normin olemassaolosta; ne osoittavat, että normin pätevyys ei ole sidoksissa muodolliseen julkilausumistapaan vaan eräänlaiseen sosiaalisen puolustuksen (*défense sociale*) tai turvallisuuden mekanismiin, jota parlamentin tulisi kyetä tarkkailemaan ja ohjaamaan. Normiin perustuvassa oikeudessa suvereenisuuden vertikaaliset suhteet on korvattu sosiaalisen puolustuksen horisontaalisilla suhteilla.

Normi on siis tietty tapa tuottaa yhteinen mittapuun, yhteinen arvostelmasääntö, joka mahdollistaa oikeuden modernissa yhteiskunnassa. Tähän liittyy kolme keskeistä ominaispiirrettä.

Näistä ensimmäinen on se ihmisten ja asioiden objektiivoinnin tyyppi, joka mahdollistaa normin: *homogeenisten positiivien kentän* luominen. Normi sekä avaa tilan, jossa näkyvyys mahdollistaa vertailtavuuden, että toimii mittapuuna, jonka tämä vertailtavuuden yleinen periaate synnyttää. Millainen objektiivoinnin tyyppi mahdollistaa tämän vertailujen leikin? Voitaisiin puhua eräänlaisesta pinnan objektiivisuudesta: normi tekee

näkyväksi ja rekisteröi ilmiöiden pelkän ilmiöasun. Normatiivinen katse ei pyri tunkeutumaan ilmiöasun sisäpuolelle. Se pitää tyytyä tosiasioiden puhtaaseen faktuaalisuuteen; se ei pyri ylittämään tätä faktuaalisuutta etsimällä tosiasioiden syitä. Tosiseikat itsessään riittävät; niitä ei tarkastella ilmaisusuhteessa; tosiseikat vain ovat, vailla olemusta. Niitä ei käsitellä paljastamisen tai tulkinnan menetelmin. Normatiiviselle katseelle tosiseikka ei koskaan viittaa syyhyn vaan aina vain toiseen tosiseikkaan; katse liikkuu näkyvästä näkyvään, loputtomasti.

Normatiivinen näkyvyys ei ole luonteeltaan vain pinnan näkyvyyttä; se on myös ääretöntä näkyvyyttä. Sen, minkä normatiivinen katse menettää hylätessään ilmiöiden sisätilan, se saa takaisin ilmiöiden ulkoisuuden tasolla, havaintojen ja rekisteröintien moninkertaistumisessa. Kun pyritään selvittämään syitä, kun referenssinä on olemusten maailma, tarvitaan vain muutamia tosiasioita; ne riittävät paljastamaan olemuksen. Normatiivinen positivismi ei sen sijaan voi asettaa itselleen mitään rajoja. Sen tiedonnälkä on tyydyttämätön. Mikään ei pysty pysäyttämään sitä. Teoksessaan *Surveiller et punir* Foucault totesi, että kurinpidollinen näkyvyys on ääretöntä ja jatkuvaa. Kurinpidon aikakausi on hänen mukaansa loputtoman tutkinnan aikakautta. Myös vakuutuksessa kohtaamme tämän saman tyydyttämättömän tiedonnälän: kun tietty populaatio on alistettu riskille, sitä valvotaan, kontrolloidaan ja tarkkailaan herkeämättä, se hajotetaan osiinsa, joista muodostetaan jälleen kokonaisuus, ja näin yhä uudelleen. Quetelet olisi halunnut, että jokaista tarkkaillaan jatkuvasti aina nuoruudesta alkaen ja että tästä myös tehdään muistiinpanoja. Se on päätymättömän inventaarion, täydellisen luetteloinnin ja aukottoman väestönlaskennan utopia!

Normi tekee näkyväksi eroja, joiden nojalla erotumme toisista ja myös itsestämme. Normatiivinen tosiseikka ei ole tietyn subjektin ominaisuus vaan tietty ero, se mikä erottaa subjektin

toisesta. Normatiivinen identiteetti on pelkän suhteen identiteettiä, normatiivinen tila ja aika ovat puhtaan differentiaalisia.

Periaatteensa mukaisesti normi kyllä yksilöllistää; se yksilöllistää jatkuvasti. Tällä yksilöllistämisellä on kaksi ominaispiirrettä: yksilöllistäminen ei ensinnäkään viittaa mihinkään olemukseen, ja toiseksi yksilöllisyys ei sulje pois vertailtavuutta. Vaikka voimmekin erottua toisista ja keskiarvosta, olemme aina normin piirissä. Emme voi paeta normia. Nero tai idiootti ei viittaa laadullisiin eroihin luonnossa vaan ainoastaan aste-eroihin älykkyysasteikolla. Normille alistettuina, keskiarvoon suhteutettuina, ihmiset, jotka eivät koskaan ole samanpituisia, ovat kaikki kuitenkin ihmisiä pituudestaan riippumatta. Epänormaali ei koskaan ole täysin erilainen.

Normi on mittapuu, joka toimii sulkematta ulos: se imaisee, liittää piiriinsä senkin, joka väittää ylittävänsä normin. Normi palauttaa hirviönkin ainoastaan lajin sisäiseksi eroksi. Normin näkökulmasta ihmisiä eivät erota toisistaan heidän ominaisuutensa vaan ominaisuuksien aste-erot; erot ovat määrällisiä eivätkä laadullisia. Tämä voi lohduttaa humanistia vaakaumuksessaan. Se, että ihmistä tarkkaillaan ja pilkotaan erilaisilla biometrisillä ja antropometrisillä mittauksilla, todistaa vastaansanomattomasti Ihmisen olemassaolosta. Ihmisen normatiivinen objektivointi tulee ihmisoikeuksien avuksi: kaikki ihmiset ovat yhdenvertaisia, kaikki ilmentävät samoja ominaisuuksia. Heidän eronsa ovat välttämättä satunnaisia, sillä ne eivät koskaan palaudu mihinkään vakioiseen olemukseen.

Tämä puhtaiden tosiseikkojen positivismi on normatiivisen järjestyksen perustava ominaisuus. Juuri sen ansiosta normi voi toimia samanaikaisesti sekä objektiivisuuden periaatteena että yhteisenä kielenä. Mikäli haluamme puhua normin normista, tämän normin muodostaisi juuri tiukka positivismi, joka pitäytyy ilmiöiden pinnassa. Normi vaatii ensinnäkin yhteisen kielen omaksumista. Ensimmäinen normatiivinen päätös on

aina kielellinen: on omaksuttava vertailtavuuden mahdollistava ja kommunikaation salliva kieli. Normin mahdollisuuden ehtoja ovat puhtaan tosiseikan positivismi, kvalitatiivisen kielen korvaaminen kvantitatiivisella ja todennäköisyyslaskennan viekkaus, jonka ansiosta tosiseikkojen moninaisuus voidaan järjestää ilman minkään sisäisen luonnon tukea.

Normatiivisuus edellyttää toisin sanoen kaksinaista pää-
töstä: negatiivista ja positiivista. Negatiiviselta kannalta normin kieli edellyttää, että tosiseikat voidaan aina erottaa tulkinnoistaan. Normin näkökulmasta kaikki tulkinta on subjektiivista, kaikki selitykset ovat vain mielipiteitä ja teoria on metafysiikkaa. Normatiivisuus mahdollistaa filosofisista ja uskonnollisista vakaumuksista riippumattoman kommunikaation ja vaihdon. Usko ja tieto on kertakaikkisesti erotettu toisistaan. Vastaavasti normatiivisuus erityisenä ilmaisun järjestyksenä edellyttää puhtaasti deskriptiivistä kieltä, jonka sanasto ja rakenne kykenevät estämään merkityksen pakenemisen vertauskuviin. Jos kutsumme "maalliseksi" sellaisen politiikan periaatetta, jonka ehtona on mahdollisuus erottaa objektiivisuus tulkinnoista ja uskomuksista, normia on pidettävä mitä suurimmassa määrin maallisena.

Edellä viitattiin jo siihen, että normatiivinen maailma on kaikkea muuta kuin luonnollinen. Tosiseikat eivät ole annettuja vaan ne on aina valloitettava. Tosiseikat on aina erotettava tulkinnoistaan. Tilastoihin sovellettu todennäköisyyslaskenta on yksi tärkeimmistä välineistä, joilla tämä välttämätön ero voidaan toteuttaa. Tilastollinen todennäköisyyslaskenta rinnastuu tässä normin kieleen, sen sanastoon ja rakenteeseen. Se toimii yhteisen kielen tavoin, koska se tuottaa doktriinista riippumatonta objektiivisuutta. Puhdasta objektiivisuutta, joka ei edellyttäisi objektivointia, ei tietenkään koskaan ole olemassa. Todennäköisyyslaskentaa ja tilastotiedettä objektivoinnin tekniikkoina luonnehtii se, että ne tuottavat tosiseikkoja, joiden

objektiivisuus kykenee toimimaan yhteisenä kielenä, koska se on vapautettu kaikesta metafysiikasta. Tämä ei merkitse, että todennäköisyyslaskenta ja tilastotiede olisivat neutraaleja tekniikoita tai että puhtaita tosiseikkoja olisi olemassa. Kysymys on siitä, että nämä tekniikat tekevät tietyn objektiivisuuden mahdolliseksi.

Normin toinen ominaispiirre on sen *relatiivisuus*. Tämä koskee tapaa, jolla arvojen arvo määräytyy normatiivisessa järjestyksessä. Relatiivisuus sekä rajoittaa normien arvoa että konstituoii sen.

Absoluuttinen normi olisi ristiriidassa normin idean kanssa: normi on mittapuu, jonka ryhmä antaa itselleen itsereferenssin kautta. Normiin ei laista poiketen voida liittää ajallisesti rajoittamattoman voimassaolon vaadetta. Normi voi kyllä olla tarkoitettu ajallisesti kestäväksi – tulemme päinvastoin näkemään, että normeihin voi kytkeytyä hyvinkin pitkä ajallinen kesto – mutta normatiivinen kesto sisältää aina normin muuntumisen mahdollisuuden. Standardisoinnin arvo teollisuuden edustajille on juuri normin (standardin) sopeutumiskyvyssä, sen kyvyssä ottaa huomioon tilanteiden jatkuvasti muuttuvat olosuhteet; juuri tämä tekee normista lakiin nähden ylivertaisen. Normi saa arvonsa siitä, että se ei ole ajan ulkopuolella.

Absoluuttinen normi menettäisi normin luonteen ja edut. Vastaavasti normi ei myöskään voi koskaan olla universaali. Tämä seuraa normin muodostumisen tavasta. Sosiologia ainakin Durkheimista lähtien samoin kuin kulttuurietnologia ovat jatkuvasti toistaneet, että normin pätevyys ei voi ylittää ryhmää, joka asettaa sen säännökseen: ”Tosiseikka voidaan määritellä patologiseksi vain suhteessa tiettyyn lajiin; ja sitä voidaan kutsua normaaliksi vain suhteessa määrättyyn kehitysvaihee-

seensa”⁵⁸. Sama koskee biologisia normeja: terveydelliset normit eivät ole samoja kaikille; lapsia, aikuisia ja vanhuksia koskevat eri normit. Tästä normien relatiivisuudesta seuraa, että ei olisi mitään mieltä soveltaa tietyn ryhmän normia toiseen ryhmään.

Kaikki tämä on hyvin tiedossa, ja yleensä tämänkaltaisen relatiivisuus tulkitaan normin puutteeksi. Ikään kuin se, että tiettyä sääntöä leimaavat aika ja historia, suhdanne ja olosuhteet, tietty tilanne, riistäisi siltä sen arvon, ellei peräti tuomitsisi sitä. Relativismisyyte kuitenkin todistaa vain siitä, että normatiivista arvottamisen tapaa ei ole ymmärretty. Normien relatiivisuus sulkee pois niiden ekvivalenttisuuden mahdollisuuden. Relatiivisuus ei tässä viittaa minkäänlaiseen relativismiin. Se, että normin pätevyys ei voi ylittää sen omaksunutta ryhmää, merkitsee juuri sitä, että normit eivät ole keskenään ekvivalentteja, toisillaan korvattavia. Lyhyesti sanottuna on olemassa erityinen normatiivisen arvottamisen järjestys, jolle kantilaiset arvottamisen kriteerit ovat täysin vieraita. Kukaan ei ole esittänyt tätä paremmin kuin Canguilhem.

Teoksessaan *Le normal et le pathologique* Canguilhem osoittaa, että normi ei palaudu luontoon, jonka vakioita se ilmaisisi, vaan *arvottamisen* prosessiin, joka ilmentää elävän olion tapaa sopeutua ympäristöönsä:

Elämä ei ole välinpitämätön niitä olosuhteita kohtaan, joissa se on mahdollista, elämälle on ominaista polaarisuus ja sen kautta jopa tiedostamaton arvokannanotto, lyhyesti sanottuna elämä on normatiivista toimintaa.⁵⁹

⁵⁸ Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: PUF, 1981, s. 57.

⁵⁹ Georges Canguilhem, *op.cit.*, s. 77.

Normin ontologia on tasapainon ontologiaa, puhtaan suhteen ontologiaa, tulemisen ontologiaa. Mikäli haluamme puhua luonnosta, kysymys on tässä tapauksessa luonnosta, joka on ”polaarisuus”, toisin sanottuna jotain modernin fysiikan tarkoittamalle luonnolle täysin vastakohtaista⁶⁰. Ei ole sattuma, että biologia ja lääketiede toimivat normin epistemologiassa ideaalitieteinä, että normin epistemologiassa raja hyvän ja pahan välille vedetään normaalin ja patologisen käsiteparin mukaisesti. Normatiivisessa järjestyksessä ei tunneta muuta arvottamisen periaatetta kuin subjekti itse: juuri tämä on *normatiivisuuden* periaate.

Ainoa mahdollinen hyvän ja pahan erottelukriteeri on se, mitä normatiivinen subjekti – yksilö, ryhmä tai yhteiskunta – tavoittelee tai pyrkii välttämään, se minkä normatiivinen subjekti asettaa etusijalle tai minkä se torjuu kärsimystä tuottavana. Subjektille ominainen normatiivisuus on aina oikeassa, koska sitä ei voida kiistää. Se ei ole mielivaltaista. Vaikka terveys ja sairaus voidaan epäilemättä erottaa toisistaan tutkintamenetelmien avulla, pelkässä fysiologisessa objektiivisuudessaan ne ovat vailla arvoja; ne ovat ainoastaan objektiivisesti mahdollisia. Fysiologiset tilat saavat positiivisen ja negatiivisen arvonsa tavasta, jolla subjekti kokee ne suhteessaan ympäristöönsä; niiden arvot toisin sanoen perustuvat subjektin omaan normatiiviseen valtaan:

Myös sairaus on elämän normi, mutta se on alempiarvoinen normi siinä mielessä, että se ei salli mitään vaihtelua voimassaolonsa olosuhteissa eikä se myöskään pysty muuntautumaan toiseksi normiksi ... Sairas on sairas, koska hän ei pysty myöntämään kuin yhden normin ... Sairas ei ole

⁶⁰ *Ibid.*, s. 79.

epänormaali siksi, että hänellä ei olisi normia, vaan siksi, että häneltä puuttuu kyky normatiivisuuteen.⁶¹

Terveyttä tai sairautta ei ole olemassa itsessään vaan ainoastaan normatiivisuuden kykyyn suhteutettuna. Tämä ei tarkoita, että sairaus ei olisi jotain objektiivista, vaan, että sairaus saa merkityksensä ainoastaan suhteessaan siihen arvottamisen kykyyn, joka kuuluu yksin subjektille. Tämän vuoksi olisi mieletöntä sanella subjektille tämän valinnat ulkoapäin annetun tai universaalisuudesta arvonsa saavan ja tilanteesta irrotetun säännön mukaisesti. Ainoastaan subjekti voi päättää säännön arvosta:

Normaalia tai patologista tosiseikkaa sellaisenaan ei ole olemassa. Anomalia tai mutaatio eivät ole itsessään patologisia. Ne ilmaisevat mahdollisia elämän normeja. Jos nämä normit ovat aiempia normeja vähempiarvoisia elämän vaikeuden, hedelmällisyyden, muuntautumiskyvyn kannalta, tällöin niitä kutsutaan patologisiksi. Jos nämä normit kuitenkin osoittautuvat samassa ympäristössä ekvivalenteiksi tai toisessa ympäristössä korkeampiarvoisiksi, tällöin niitä kutsutaan normaaleiksi. Niiden normaalius perustuu niiden normatiivisuuteen.⁶²

Normit eivät ole ekvivalentteja; normalisointi ei ole relativismia. Kuitenkin ainoastaan normatiivinen subjekti voi hierarkisoida normien erot ja myös elää nämä erot omassa elämässään. Normi viittaa näin erityiseen arvottamisen muotoon, joka on vieras kantilaiselle kategorisen imperatiivin mallille. Normi kuvaa tieteen uuden aikakauden kanssa samanaikaista arvottamisprosessia, jonka referenssit eivät enää vastaa modernin fyysii-

⁶¹ *Ibid.*, s. 120.

⁶² *Ibid.*, s. 91.

kan mallia. Normatiivisen arvottamisen järjestyksellä on kaksi silmiinpistävää erityispiirrettä. Normi ensinnäkin osoittaa, että tosiseikka voi olla myös arvo⁶³. Normi keskiarvona syntyy toteamuksesta. Mutta sikäli kuin tämä keskiarvo on tilastollinen ilmaus siitä, mikä koetaan terveytenä, se ilmaisee samalla tietyn arvon: tasapainopisteen, jonka subjekti kokee hyväksi:

Jos on totta, että ihmisruumis on eräässä mielessä sosiaalisen toiminnan tuote, ei ole mieleetöntä olettaa keskiarvon paljastamien piirteiden vakioisuuden johtuvan siitä, että ihmiset tietoisesti tai tiedostamattaan noudattavat tiettyjä elämän normeja. Tämän seurauksena tilastollinen esiintymistiheys ilmaisee ihmislaajissa biologisen normatiivisuuden ohella myös sosiaalista normatiivisuutta.⁶⁴

Normia luonnehtii siis polaarisuus: se viittaa tiettyyn tapaan asettaa vastakkain ja erottaa toisistaan hyvä ja paha. Canguilhem huomauttaa, että normaalin ja epänormaalin suhde ei ole ”ristiriidan ja ulkoisuuden vaan inversion ja polaarisuuden suhde”⁶⁵. Niinpä, kuten olemme jo voineet havaita, epänormaali ei ole normaalin ulkopuolella: normaalin ja epänormaalin välinen rajanveto on eräänlainen sisäinen rajanveto, joka perustuu inkluusioon eikä ulossulkemiseen, eksklusioon. Tässä rajanvedossa on kyse distinktion ja diskriminaation periaatteesta. Mutta jos epänormaalin ja normaalin välinen rajan-

⁶³ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*. 13. ed. Paris: Société française de philosophie, 1980, hakusana ”Normal”, s. 689.

⁶⁴ Georges Canguilhem, *op.cit.*, s. 102.

⁶⁵ *Ibid.*, s. 177.

veto sijoittuu suurelle jatkumolle, miten se ylipäättään on mahdollinen?

Biologiassa tämä on anomalian statuksen ongelma. Kuunnelkaamme uudestaan Canguilhemia. Yhtäältä anomalia on normaalia, aivan kuten elämä on mutaatiota, variaatiota⁶⁶, ja aivan kuten tilastotieteelle on olemassa vain eroja vailla vaki-oita. Mutta jos normina on variaatio, miten voidaan sanoa, että tietty variaatio on epänormaali? Jos objektiivisesti mahdollista anomaliaa voidaan kutsua epänormaaliksi, tämä ei johdu siitä, että voitaisiin viitata johonkin *aprioriseen* malliin, siihen mitä johonkin lajiin kuuluvan yksilön pitäisi olla. Anomaliaa voidaan kutsua epänormaaliksi silloin, kun se koetaan kärsimyk-senä, haittana, esteenä tai vammana elävän organismin ja sen ympäristön välisessä dialektiikassa. Vaikka kaikki mahdollinen ei olisikaan normaalia, se ei tarkoita sitä, että jokin olisi luon-nostaan mahdotonta. Se tarkoittaa, että kaikki mahdollinen ei ole keskenään ekvivalenttia sille, joka sen joutuu kokemaan⁶⁷.

Epänormaalien ja normaalin välinen ero ei toisin sanoen koskaan perustu luontoon. Se ei myöskään ole ainoastaan kvantitatiivinen ero. Se muotoillaan kynnyksen ja rajojen liik-kuvilla termeillä sosiaalisten ja biologisten *vaatimusten* ja yksi-löllisten *suoritusten* välisessä suhteessa. Normaalin ja epänor-maalien välinen rajanveto osoittaa kynnyksen, missä elävän or-ganismin ja sen ympäristön välinen tasapaino murtuu, koska vaatimusten ja suoritusten ero on kasvanut liian suureksi. Täl-löin vaatimukset ja suoritukset muuntuvat ja samalla kynns asettuu uuteen kohtaan.

Politiikan alueella tapahtuva normatiivinen arvottaminen voidaan ilmaista samojen käsitteiden avulla. Myöntäkäämme, että elämme normin mukaan toimivassa yhteiskunnassa. Tällai-

⁶⁶ *Ibid.*, s. 197 ja ss. 201–202.

⁶⁷ *Ibid.*, s. 81 ss.

sessä yhteiskunnassa arvojen jakaantuminen ilmaisee ryhmän suhdetta itseensä. Ryhmän tekniikat, sen historia, tulevaisuus ja sen kilpailusuhteet toisten ryhmien kanssa asettavat sille teollisia, koulutusta koskevia ja muita vaatimuksia, jotka toimivat yksilöiden suoritusten mittapuuna sekä niiden luokittelun ja hierarkisoinnin periaatteena. Tällöin epänormaali määritellään vammaisuutena, soveltumattomuutena tai kelpaamattomuutena. Epänormaalius ei enää palaudu mihinkään luonnolliseen ominaisuuteen; se viittaa ryhmän puhtaaseen suhteeseen itsensä kanssa. Se muotoillaan kynnyksenä, liikkuvana ja epävakana kynnyksenä. Kulloisistakin vaatimuksista riippuen epänormaalin – siis soveltumattomuuden ja siitä seuraavan ulossulkemisen – kynnykset määritellään eri tavoin.

Kynnysten ja rajanvetojen moninaisuutta vastaa niiden vahvistamisen varsinaisesti poliittinen ulottuvuus. Taistelu tiettyä tekniikkaa ja sen asettamia vaatimuksia vastaan viittaa haluun muuttaa ulossulkemisen kynnyksiä. Ja kääntäen, normaalin ja epänormaalin rajanvedon modifiointi edellyttää sen teknisen perustan muuntamista, josta käsin vaatimukset määrittyvät.

Normatiivinen yhteiskunta on outo yhteiskunta. Muiden yhteiskuntien tavoin se sulkee jotkut ulkopuolelleen, mutta tämä ulossulkeminen ei enää perustu mihinkään luontoon viittaavaan ennakkokäsitykseen. Kysymyksessä on tietty polarisuus, tietty potentiaalisuuteen sijoittuva ero, tietyn menneisyyden ja tietyn tulevaisuuden välinen jännite. Normatiivisella yhteiskunnalla on omat vaatimuksensa, mutta ne eivät koskaan perustu luontoon vaan ovat aina sosiaalisia. Arvottamisen rajanvedon periaate sijaitsee yhteiskunnassa itsessään. Mutta tästä periaatteesta seuraavat erottelut eivät ole vakioisia. On olemassa kaksi mahdollista strategiaa: voidaan joko nostaa kykyjen tasoa, mitä kutsutaan kasvatukseksi, koulutukseksi tai normalisoinniksi; tai voidaan pyrkiä muuttamaan sitä, mikä määrittää rajanvedon, ja tätä puolestaan kutsutaan vastarinnaksi. Norma-

tiivisessa yhteiskunnassa politiikka on aina poleemista ja kiertyy tasapainon ympärille. Poliitiikka ei suuntaudu niinkään tietyn tavoitteen saavuttamiseen jonkin ohjelman logiikan mukaisesti kuin tasapainotilojen ylläpitämiseen ja neuvottelemiseen. Perustava hyvä normatiivisissa yhteiskunnissa on näet juuri itse tasapainotila.

Saatetaan kuitenkin väittää, että vaikka normit konstituivat tietyn objektiivisuuden kentän ja viittaavat tiettyyn arvottamisen prosessiin, ne eivät silti pystyisi toimimaan yhteisenä mittapuuna ja samalla oikeuden mahdollisuuden edellytyksenä. Tämä johtuisi siitä, että normeilta jo tuottamistapansa vuoksi puuttuu yhteiseltä mittapuulta vaadittava vakaus ja pysyvyys. Miten yhteisenä referenssinä voisi toimia sääntö, jonka täytyy jatkuvasti muuntua ja joka ei siksi pysty tarjoamaan turvallisuutta niille, joiden olisi sen perusteella tehtävä arvostelmia ja päätöksiä? Jotta sääntö voisi toimia yhteisenä mittapuuna, eikö sen pitäisi olla kiinteä ja niiden tahtojen ulottumattomissa, jotka tukeutuvat siihen? Miten kieli, jonka sanasto jatkuvasti vaihtelee ja jota sitä puhuvat subjektit voivat muunnella, voisi mahdollistaa kommunikaation? Voiko oikeus, jonka säännöt jatkuvasti muuttuvat ja jota sen kohteet voivat itse tulkita, olla enää oikeutta?

Normit ovat todellakin muuttuvia. Normin on oltava herkkä historialle ja sen muutoksille. Mutta miten voidaan selittää, että normi voi toimia sääntönä, jos siltä puuttuu pysyvyys? Selitys on siinä, että itse asiassa normien vaihtelurytmi torjuu ne epävarmuuden vaarat, joita mahdollisesti pelätään.

Normien vakaus kuuluu normatiivisen kokemuksen ominaispiirteisiin. Jo Quetelet, joka tutki Ranskan rikosoikeudellisen lainkäytön tilastoja, hämmästyti rikollisuuden määrän vakioisuutta. Sosiologiset säännönmukaisuudet ovat olennaisesti vakaita. Ne eivät alistu niiden tahdolle, jotka yrittävät muunnella niitä: rikollisuustilastot, jotka pysyvät vuodesta toi-

seen lähes samanlaisina, eivät juuri näytä olevan hallitusten preventiivisten ja repressiivisten pyrkimysten vaikutettavissa; myöskään ryhmän muodostavien yksilöiden vaihtuminen ja uusiutuminen ei vaikuta tilastoihin. Samoin vaikka terveysnormit eivät olekaan muuttumattomia, niiden vaihtelu, joka riippuu väestön ja sen ympäristön välisten suhteiden muutoksesta, on kaikkien ekologisten muutosten tavoin hidasta. Ja vaikka tekniset normit noudattavat epäilemättä erilaista aika-aulua, nekin voivat muuttua vain hitaasti, koska muutos on sidoksissa teknisen innovaation lisäksi myös ympäristön vastaanotto- ja omaksumiskykyyn; ympäristö on taipuvainen vastustamaan muutosta siitä seuraavan tasapainotilan järkkymisen vuoksi. Niinpä teknologisia muutoksia on voitu käyttää luonnehtimaan eri tyyppisiä yhteiskuntia; esimerkiksi teollistuneesta yhteiskunnasta on puhuttu yli sadan vuoden ajanjaksoa tarkoittaen. Sosiologialle sosiaalisen järjestelmän vakaus onkin aina todennäköisintä; selitystä vaatii nimenomaan muutos. Normit eivät tunne vallankumouksia; normit pikemminkin vakauttavat ja rajoittavat vallankumouksia. Lyhyesti sanottuna, normatiivisuuden kronologia kuuluu pitkän keston, *longue durée*n, tasolle. Vastaavasti voitaisiin sanoa kääntäen, että historioitsijoiden *longue durée* kuvaa normien aikaa.

Normatiivisuuden epävakautta ei siis tarvitse pelätä. Normit eivät synny päätöksen, ajan kulun yhtäkkiä muuttavan hetken logiikan mukaisesti. Normit päinvastoin edustavat ajallista jatkuvuutta, joka läpäisee yksilöiden tekemät päätökset. Normatiivisen epävakauden pelko, joka ei vastaa tosiasioita, voidaan selittää vain tämän tyyppiseen sääntelyyn kohdistuvan vastarinnan ilmaisuna.

Perinteisesti ajatellaan, että säännön kiinteys ja varmuus edellyttää, että sääntö perustuu varmoille, rationaalisille ja universaaleille periaatteille, joiden pätevyys ei riipu paikasta tai ajasta. Ajatellaan, että historian liikkeissä sääntö voi olla varma

vain silloin, kun se tukeutuu periaatteeseen, jonka uskotaan olevan riippumaton suhdanteista ja soveltamistilanteista. Näin muuten ajatellaan, vaikka ei tiedetä, pitäisikö periaatteisiin luottaa siksi, että ne ovat itsessään varmoja, vai saako päinvastoin juuri turvallisuuden tarpeemme meidät asettamaan ne epäilysten ulkopuolelle. Mutta tosiasiaassa periaatteisiin viittaminen ei tuota turvallisuutta, jota niiltä odotetaan. Tämän näytti *Code civilin* jälkeinen oikeudellinen kokemus. Käytännön tarpeiden vuoksi periaatteita tulkitaan jatkuvasti. Periaatteiden avulla nykyisyys halutaan sitoa yhä kauempana olevaan menneisyyteen, mikä tekee periaatteista referenssin, joka osoittautuu pikemminkin esteeksi kuin avuksi. Niinpä suurteollisuuden edustajat vaativatkin 1800-luvun lopulla, että heidän epäadekvaatiksi arvioimansa siviilioikeuden raja-alueelle oli luotava erityinen oikeudenala – sosiaalioikeus – ohjaamaan työelämän suhteita.

Normatiiviseen sääntelyyn kohdistettu vastaväite, joka perustuu normien muuntuvuuteen, tuo mieleen hätäntymisen, minkä valtion maallistumisen ongelma 1800-luvulla julkisuudessa synnytti: kuinka tavallinen kansa käyttäytyisi velvollisuuden mukaisesti, jos enää ei olisi mahdollista vedota Jumalan suvereenisuuteen ja viimeiseen tuomioon? 1800-luvun suuri moraalinen kokemus oli sen toteaminen, että vaikka Jumalaa ei ollutkaan olemassa, ihmiset edelleenkin käyttäytyivät velvollisuuksien mukaisesti tottumuksesta tai intressiensä vuoksi; järjestys ei häiriintynyt eikä tilastollisten säännönmukaisuuksien käyrissä todettu käännettä. Ei siis ole syytä pelätä minkäänlaista normin subjektivismia: normi ei ole alistettu yksilölliselle tahdolle, jonka maamerkkinä se toimii, eikä myöskään suvereenille yleistahdolle, joka kuluttaisi itsensä loppuun normatiivisissa muutoksissa.

Normi on kaikkein vähiten mielivaltainen sääntö. Keskiarvojen ja tilastollisten säännönmukaisuuksien vakioisuus

todistaa tietyn normatiivisen objektiivisuuden olemassaolosta tiettyinä aikana tiettyssä paikassa. Tiedetään myös, että olosuh-
teiden pysyessä muuttumattomina tilastolliset säännönmukai-
suudet toistuvat. Ne noudattavat eräänlaista sosiologisen iner-
tian periaatetta, joka voidaan tulkita todisteeksi tiettyssä nor-
matiivisessa identiteetissä saavutetusta tasapainosta. *Apriorisesti*
näyttää siltä, että normatiivisessa järjestyksessä *kaikki olisi mah-
dollista*. Tämä illuusio perustuu sille, että normatiivista järjes-
tystä tarkastellaan tahdon ja suvereenisuuden kategorioiden
avulla, jotka eivät kuitenkaan ole sille ominaisia. Vaikka peri-
aatteessa normatiivisessa järjestyksessä kaikki on mahdollista,
käytännössä mahdollisuudet ovat ennalta määrättyjä ja vähälu-
kuisia. Normin rationaalisuus tuottaa eräänlaisen pragmaat-
tisen positivismin, jota kaikki tai ei mitään -ajattelu ei kykene
tavoittamaan. Onkin ymmärrettävä, että elävän olion käyttäy-
tyminen voi olla säänneltyä muutoinkin kuin sille ulkoa käsin
asetetun lain ansiosta.

6. Normi ja oikeus

Edellä on koetettu valaista Foucault'n teoksensa *Volonté de
savoir* lopussa esittämää hieman arvoituksellista väitettä, jonka
mukaan biovallan nousun seurauksena "verrattuna yhteiskun-
taan sellaisena kuin sen olemme tunteneet aina 1700-luvulle
asti olemme siirtyneet juridisen taantumisen vaiheeseen"⁶⁸.
Tämä voidaan ymmärtää niin, että oikeuden merkitys olisi
supistunut modernissa yhteiskunnassa. Jatkossa Foucault itse-
kin luonnehtii kodifikaatioita, perustuslakeja ja lakeja "illuusi-
oiksi", "muodoiksi, jotka tekevät olennaisesti normalisoivan

⁶⁸ Foucault, *La volonté de savoir*, s. 190.

vallan hyväksyttäväksi”⁶⁹. Tämän mukaan ”oikeudellisten” välineiden jatkuva lisääntyminen, se tosiseikka, että moderniin vallankäyttöön liittyy näiden välineiden inflaatio, mahdollistaisi normin järjestyksen mukaisesti toimivan vallan. Kun otetaan huomioon se merkitys, joka ”oikeudelle” yhteiskunnassamme annetaan, Foucault’n teesi olisi omiaan rohkaisemaan nostalgista arvostelua, jossa haikaillaan vanhaa hyvää aikaa, jolloin oikeus ja valta olivat onnellisesti sovussa keskenään. Mutta tämä tulkinta ei pidä kahdestakaan syystä. Foucault’lle vanhaa hyvää aikaa ei ensinnäkään koskaan ole ollut olemassa. Toiseksi biovaltaa ei ole mieltä arvostella oikeudellisen mallin avulla.

Eräässä *Volonté de savoir’in* edeltävässä jaksossa Foucault tutki syitä, joiden vuoksi ”valta skematisoidaan oikeudellisessa muodossa; ja sen vaikutukset määritellään tottelevaisuutena”⁷⁰. Hän esitti kaksi syytä, joista ensimmäinen on luonteeltaan yleinen. ”Valta on siedettävissä sillä ehdolla, että se kätkee tärkeän osan itsestään”⁷¹. Valta tekee oikeudesta esittämisensä välineen säilyttääkseen olennaisen salaisuutensa. Toinen syy on historiallinen. Monarkia redusoi ”aikaisempien vallan muotojen lukuisuuden” valtion muotoon samalla kun se tekee itsestään oikeuden periaatteen. Tässä yhteydessä olisi ehkä puhuttava pikemminkin tietystä oikeustyyppistä, Juridisesta, jota luonnehtivat yhtenäisyys, laki ilmaisumuotona sekä kielto ja sanktio mekanismeina⁷². Tämä oikeustyyppi, Juridinen, ei ollut vain muoto, joka teki kuninkaanvallan hyväksyttäväksi. Se oli myös kuninkaanvallan ”kieli”, sen ”manifestaatiotapa”, sen ”koodi”⁷³.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, s. 112.

⁷¹ *Ibid.*, s. 113.

⁷² *Ibid.*, s. 114.

⁷³ *Ibid.*, s 115–116.

Vaikka monarkiassa juuri oikeus tekee vallasta hyväksyttävän, tämä hyväksyttävyys ei ole illuusio tai ideologiaa: ”Länsimaiset monarkiat on tosiaankin pystytetty oikeusjärjestelminä, niitä on reflektoitu oikeusteorioiden kautta ja ne ovat käyttäneet vallan mekanismejaan oikeuden muodossa”⁷⁴.

Foucault ei siten sen paremmin julista oikeuden pikaista katoamista kuin arvostele biovaltaa oikeuden nimissä. Foucault’n ongelmana ei myöskään ole niinkään oikeuden asema vallankäytössä – se, onko biovalta yhteensopiva oikeuden harjoittamisen kanssa – kuin se, voidaanko oikeutta käyttää vallan erittelyssä ”mallina”, periaatteena, joka tekee vallan ymmärrettäväksi⁷⁵. Foucault on kiinnostunut oikeudellisen ja poliittisen tai vallan ja oikeuden suhteista niiden ehtojen kannalta, joita vallan mekanismien erittely edellyttää. Valta ei missään tapauksessa toimi oikeudessa, joka pikemminkin kätkee vallan oman soveltamisensa totuuteen. Kuitenkaan kuninkaanvallan kuvaamisessa ei voida sivuuttaa oikeutta, kieltä, jonka Monarkia omaksui näyttäytyäkseen valtion valtana. Sen sijaan biovallan kohdalla viittaus oikeuteen on pelkkä illuusio, koska tämän tyyppisen vallan kieli on tekninen kieli, jolla ei ole mitään tekemistä oikeudellisen diskurssin kanssa.

Foucault’n analyysi jättää avoimeksi kaksi ongelmaa. Ensinnäkin, jos viittaus oikeuteen on biovallan erittelemiseksi puhtaasti ideologinen, mikä asema on annettava kaikille niille ”oikeuden välineille” (kodifikaatiot, perustuslait, lait, reglementit), joiden lisääntyminen liittyy nimenomaan biovallan kehitykseen? Ja toiseksi: jos ”normin leikki korvaa lakiin perustuvan juridisen järjestelmän”⁷⁶ vallan koodina ja kielenä, mikä on tämän jälkeen oikeuden muoto?

⁷⁴ *Ibid.*, s. 115.

⁷⁵ *Ibid.*, s. 113.

⁷⁶ *Ibid.*, s. 189.

Olemme vastanneet näihin kysymyksiin, että nykyisen oikeuden ilmaisuvälineitä ei tule eritellä Juridisen mallin avulla ja että Juridisen vastapoolina on Normatiivinen. Tiivistimme normatiivisuuden rakenteet kolmen esimerkin avulla: kurinpito, vakuutus ja teollinen standardisointi. Päädyimme tällöin ensinnäkin antamaan sanalle normi uuden merkityksen: normi on tietyn arvon, keskiarvon, ilmaiseva sääntö ja sellainen yhteisen mittapuun muoto, jonka ryhmän itsereferenssin mekanismi tuottaa.

Toiseksi osoitimme, että oikeus ei typisty ilmaisumuotoihinsa (perustuslakeihin, kodifikaatioihin, lakeihin) ja että nämä muodot on suhteutettava siihen, mikä kyseisessä yhteiskunnassa pätee yhteisenä mittapuuna, toisin sanoen arvostelman objektiivisuuden takaavana periaatteena. Näin voidaan hahmottaa sellainen oikeuden historia, joka ei enää viittaa oikeuden olemukseen ja joka sitten välttää kertomuksen oikeuden väistämättömmästä rappiosta.

7. Normi yhteisen mittapuun historiassa

Lopuksi kaksi huomautusta, joista ensimmäinen koskee sanastoa. Kun tunnistamme normin tietyssä ryhmässä voimassa olevan yhteisen mittapuun muodoksi, emme väitä, että tässä olisi normin yleinen merkitys. Vaikka yhteiskunta ei ole ajateltavissa ilman jotain mikä toimii yhteisenä mittapuuna, tällä ei välttämättä tarvitse olla normin muotoa. Normin muoto, joka on vaihtoehto klassiselle suvereenisuuden mallille, luonnehtii ainoastaan modernia yhteiskuntaa, siis yhteiskuntaa, jota Foucault'n terminologiaa käyttäen hallitsevat biovallan mekanismit ja tekniikat.

Käyttäessämme sanaa normi yksikössä olemme tarkoittaneet normia yhteisen mittapuun abstraktina mallina. Mutta ei pidä

kuvitella, että modernien yhteiskuntien yllä olisi jotain sellaista kuin yksi suuri normi. Normi ei korvaa poissaolevaa suvereenia. Normatiivisessa tilassa normit ovat aina monikollisia. Normeja on yhtä paljon kuin yhdistettävien toimintojen tyyppejä: teollisia normeja (tietyn yrittäjäryhmän yhteisenä kielenä), käyttäytymisnormeja (jotka tekevät instituutiot keskenään vertailukelpoiksi), elämän normeja (tiettyä populaatiota varten), oikeudellisia ja poliittisia normeja (eri normien keskinäisen jäsentämisen ja harmonisoinnin alueena). Normit eivät jäsenny keskenään hierarkkisen tai pyramidimaisen skeeman mukaisesti. Ne määrittävät tiloja ja verkostoja, jotka ovat aina partikulaarisia; ne kommunikoivat keskenään muotonsa kautta, lateraalisesti.

Ilmeni, että normi toimii yhteisen mittapuun käytäntönä niin kurinpidossa, vakuutuksessa kuin teollisessa standardisoinnissa. Ei voida ajatella yhteiskuntaa, jossa ei olisi mitään yhteistä mittapuuta, yhteistä kieltä. Juuri yhteinen mittapuu muodostaa yhteiskunnan sidoksen, mahdollistaa vaihdon ja kommunikaation. Normi on osa yhteisen mittapuun pitkää historiaa. Se on laji yhteisen mittapuun *genuksessa*, suvussa.

Normin jäsentäminen yhteisen mittapuun historiaan avaa useita näkökulmia. Ensinnäkin modernia voidaan tutkia mittaamisen tekniikoista käsin. Voimme olettaa, että yhteiskunta modernisoituu niiden muutosten ansiosta, joita teknisissä, poliittisissa ja sosiaalisissa mittausvälineissä tapahtuu. Eikö esimerkiksi Ranskan vallankumous mahdollistanut ja toteuttanut nimenomaan laajan mittausjärjestelmien muutoksen? Voimme viitata metrijärjestelmään, kansalliskieleen, kalenteriuudistukseen, *Code civilin* samoin kuin niihin demokratian valtiösääntöisiin tekniikoihin, joita käytetään yhteisen mittapuun poliittisessa tuottamisessa. Ihmistieteiden historiaa 1800-luvulla voitaisiin niin ikään lukea siten, että niiden avulla modernille yhteiskunnalle pyrittiin tuottamaan sen tarvitsemat sosiaaliset ja poliittiset mittausvälineet. Näin moderneja yhteis-

kuntia voitaisiin ajatella kuvattavan mittaustekniikoiden muutoksista käsin. Olisi tehtävä inventaario yhteiskunnassamme kullakin tasolla – mikrotasolta makrotasolle, paikalliselta tasolta ylikansalliselle – ja kussakin ryhmässä, kussakin teknologisessa kokonaisuudessa, toimivista yhteisistä mittapuista, toisin sanoen yhteisistä kielistä ja objektiivisuuden muodoista. Mutta niitä ja niiden toimintaa olisi myös vertailtava keskenään sellaisten isomorfioiden ja homologioiden paljastamiseksi, joissa tiivistyisivät modernin yhteiskunnan yleiset ominaispiirteet.

Tällainen lähestymistapa mahdollistaisi poliittisen filosofian metodien uudistamisen. Poliittisen filosofian suuntaaminen tutkimaan mittaustekniikoita estäisi sen typistymisen pelkäksi aatehistoriaksi, josta puuttuu kokonaan kriittinen ulottuvuus samoin kuin yhteys materiaaliseen ulottuvuuteen. Yhteinen mittapuu on mitä suurimmissa määrin poliittinen realiteetti. Juuri sen avulla ryhmä muodostaa yhteiskunnan, juuri se määrittelee yhteiskunnan koodit, rauhoittaa yhteiskunnan ja tarjoaa sille sääntelemisensä välineet. Yhteisestä mittapuusta taistellaan ja kiistellään; sen joka haluaa olla vallassa ja hallita normia täytyy kontrolloida yhteistä mittapuuta. Suvereeni on aina ollut se, joka määrittelee mittapuut. Vaikka näillä taisteluilla olisi myös ideologinen ulottuvuus, niillä on kuitenkin käytännöllinen perusta: uusien mittapuiden tarve syntyy nimenomaan taloudellisista ja sosiaalisista käytännöistä sekä erityisesti teknologisista muutoksista. Koska yhteisen mittapuun käytännöt kuuluvat tekniseen järjestykseen, niitä voidaan kuvata positiivisesti. Niissä artikuloituvat tiedon järjestelmät ja materiaaliset dispositiivit.

Mittapuun käytäntöjen tutkimuksena poliittisen filosofian tulisi pohtia, miten, millaisten taistelujen ja prosessien välityksellä, tiedon ja vallan tekniikat tuottavat sen säännön tai sääntöjen joukon, joka tietyssä yhteiskunnassa sen historian tiettyinä

ajanjaksona pätee yhteisenä koodina, yhteenliittymisen periaatteena. Jos poliittinen filosofia suunnattaisiin mittaamisen tekniikoiden tutkimukseen, se saavuttaisi sellaisen kriittisen ulottuvuuden, jossa ei olisi kyse mistään ideologisten järjestelmien keskinäisestä arvottamisesta. Sillä olisi käytettävissään väline, jonka avulla se voisi erottaa yhtäältä käytännössä toimineet diskurssit ja toisaalta diskurssit, jotka ovat ainoastaan kommentoineet ulkopuolellaan toteutuneita käytäntöjä.

Kun politiikkaa tarkastellaan yhteisen mittapuun käytännöistä lähtien, sitä tarkastellaan tekniikkana ja poliittiset tekniikat sijoitetaan sosiaalisten tekniikoiden joukkoon. Tästä näkökulmasta ei juuri ole mieltä luonnehtia yhteiskuntaa tai poliittista hallitsemistapaa tietyn olemuksen identiteetin avulla. Teknologian kannalta yhteiskunnalla ei ole olemusta; yhteiskunta on aina ikään kuin yhteiskuntien joukko. Myöskään modernin yhteiskunnan tutkimuksen ei tulisi suuntautua paljastamaan jonkinlaista yhteiskunnan perustavaa periaatetta. Moderni yhteiskunta olisi pikemminkin hajotettava sen muodostaviin lukuisiin yhteiskuntiin, jotta voitaisiin tutkia miten erilaiset yhteisen mittapuun käytännöt jäsentyvät keskenään.

Tästä näkökulmasta olisi erityisesti tutkittava, missä määrin moderni ja demokratia voidaan samastaa. Itse asiassa näyttää siltä, että demokratiaan tavanomaisesti liitetyt ominaispiirteet eivät pätsisi modernin tunnusmerkkeinä, johdetaanpa ne sitten suvereenisuuden asemasta (yhden henkilön tahdon korvaaminen yleistahdolla), transsendentaalisen referenssin puuttumisesta tai olosuhteiden yhdenvertaisuudesta. Niinpä olemme havainneet, että yhteisen mittapuun historian kannalta modernia ei luonnehdi niinkään suvereenisuuden haltijan vaihtuminen kuin suvereenisuuskäsitteen diskvalifikaatio. Samoin olemme todenneet, että muutoksia yhteistä mittapuuta jäsentävässä tiedon järjestelmässä ei tule sekoittaa sellaiseen referenssien puuttumiseen, mitä toteamus olosuhteiden yhdenvertai-

suudesta edellyttää. Teknologinen lähestymistapa voisi tarjota perinteisille oikeudellisille ja ideologisille lähestymistavoille vaihtoehtoisen modernin erittelyn, joka välttäisi marxilaisen materialismin virheet. Lyhyesti ilmaistuna, on tutkittava normin ja demokratian välisiä suhteita.

Sosiaalisen oikeuden arkeologia

1. "Foucault'lainen" oikeusfilosofia

1.1. Oikeusfilosofian ongelmat

François Ewald, Foucault'n assistentti *Collège de France*'ssa, on pyrkinyt kehittämään "foucault'laista" oikeusfilosofiaa ja siihen tukeutuvaa sosiaalisen oikeuden konseptiota¹. Ewald aloittaa edellä julkaistun artikkelinsa selostamalla *Volonté de savoir* -teoksen analyysia oikeuden ja normin välisistä suhteista. Foucault esittää kaksi näennäisesti ristiriitaista teesiä. Yhtäältä "biovallan" kehitys johtaa "normin leikin kasvavaan merkitykseen lain juridisen järjestelmän kustannuksella"; seurauksena on "juridisen taantuma". Mutta toisaalta biovallan kehitykseen liittyy myös "oikeudellisten instrumenttien inflaatio", lainsäätäjän ennenkuulumaton puheliaisuus.

Ewaldin ratkaisuna Foucault'n analyysin näennäiseen ristiriitaan on oikeuden historiallisuus. Se "juridinen", jonka taantumasta biovallan aikakaudella Foucault puhuu, ei ole oikeuden ainoa mahdollinen muoto. Lainsäätäjän uusi puheliaisuus ei edusta aiempaa, taantuvaa vaan uutta, uudenlaista rationaalisuutta ilmentävää ja uudentyyppisten valtakäytäntöjen kanssa yhteenkietoutunutta oikeuden muotoa tai – mitä termiä itse

¹ Kuten artikkelistani toivottavasti ilmenee, en tarkoita sosiaalisella oikeudella sääntelykohteensa – esimerkiksi työn ja sosiaaliturvan – nojalla rajautuvaa oikeudenalaa vaan erityisen rationaalisuutensa leimaamaa oikeustyyppiä.

käytän jatkossa – uutta *oikeustyyppiä*. Oikeus on historiallisesti muuttuva ilmiö, ja oikeuden historia on hahmotettava oikeustyyppien historiana, jossa oikeuden kulloinenkin muoto saa spesifin merkityksen ja tehtävän.

Ewald johtaa Foucault'n "normin leikin" ja "lain juridisen järjestelmän" vastakkainasettelusta kaksi tutkimustehtävää. Näistä ensimmäistä, modernin ontologian tutkimusta, toteuttaa Ewaldin artikkeli, jossa hän erittelee normatiivisuuden leimaa epistemologista ja poliittista suhdannettamme kurinpitokäytäntöjen, vakuutuksen ja teollisen standardisoinnin esimerkkien avulla.

Toinen tutkimustehtävä taas kuuluu nimenomaisesti oikeusfilosofian alaan, ja sitä Ewald on pyrkinyt toteuttamaan ennen muuta päätyökseen luonnehdittavassa teoksessa *L'État providence*². Modernin oikeuden tutkimuksessa ("foucault'laisen") oikeusfilosofian tehtävänä on eritellä, miten ne "muutokset tiedon ja vallan suhteessa", joita normatiivisuus modernin ontologiaa hallitsevana periaattina ilmentää, "vaikuttavat oikeuden olemassaoloon, asemaan ja toimintaan modernissa yhteiskunnassa? Mikä asema oikeudelle jää 'Juridisen taantumassa'? Onko normin varaan jäsentyvä oikeus mahdollinen? Millainen olisi tällaisen oikeuden muoto ja millaiset sen mahdollisuudet ja vaarat?"

Toisaalla Ewald on vielä pyrkinyt täsmentämään nykyisen oikeuskehityksen ("foucault'laiselle") oikeusfilosofialle asettamia tehtäviä. Ongelmana on ensinnäkin oikeuden historiallisuus: Miten oikeudella voi olla historia, ja mitä oikeuden historiallisuus oikein tarkoittaa? Toinen ongelma puolestaan koskee oikeudellisten käytäntöjen evaluaation ja kritiikin mahdollisuutta, mah-

² François Ewald, *L'État providence*. Grasset: Paris 1986.

dollisuutta ylittää oikeuspositivismi palaamatta kuitenkaan luonnonoikeuden universalistisiin positioihin.³

1.2. Rationaalisuuskäytäntöjen genealoginen ja arkeologinen analyysi

Foucault'lla itsellään ei ollut nimenomaista oikeusfilosofista ohjelmaa. Oikeus oli hänen huomionsa kohteena vain välillisesti. Foucault tarkasteli oikeutta vallankäytön koodina ja oikeudellista diskurssia vallankäytön mekanismeja ymmärrettäväksi tekevänä tai niitä peittävänä skeemana. Niin sanotulla klassisella aikakaudella, 1600- ja 1700-luvuilla, kehiteltyjen mutta edelleenkin ajankohtaisten valtateknologioiden erittelyä on Foucault'n mukaan vaikeuttanut vallankäytön tematisoiminen oikeudellisen diskurssin välinein. Oikeudellisen diskurssin vallankäytöstä antamaa kuvaa Foucault luonnehtii *vallankäytön juridis-diskursiiviseksi representaatioksi*. Keskeiset käsitteet ovat *laki* ja *suvereenisuus*. Valta on suvereenin valtaa alamaisiaan kohtaan, ja laki on tämän vallan manifestaatio, muoto ja legitimaatio.⁴ Foucault'n analyysit moderneista valtateknologioista läpäisee suvereenisuuden ja lain käsitteiden varaan rakentuvan oikeudellisen diskurssin kritiikki. Modernit valtakäytännöt eivät ole hänen mukaansa eriteltävissä suvereenisuuden ja lain käsitteiden avulla. Juridis-diskursiivinen representaatio pikemminkin peittää näkyvistä näille käytännöille ominaiset teknologiat.

³ François Ewald, "Pour un positivisme critique: Michel Foucault et la philosophie du droit", *Droits* 137, 1986, s. 137–142.

⁴ Michel Foucault, "Two Lectures", s. 78–108, teoksessa Michel Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. Edited by Colin Gordon. New York: Pantheon, 1980, s. 93 ss.; Michel Foucault, *The History of Sexuality. Volume 1: An Introduction*. Harmondsworth: Penguin Books, 1981, s. 82 ss.

Vaikka Foucault'n oma suhtautuminen oikeudelliseen diskurssiin olikin kriittis-poleeminen, hänen työnsä tarjoavat kuitenkin Ewaldin mukaan lähtökohdat oikeusfilosofialle, joka haluaa tarttua modernin oikeuskehityksen tuottamiin ongelmiin. Foucault'n antina on ennen muuta se metodi, jolla hän analysoi *rationaalisuuskäytäntöjä*. Foucault'laisesta lähtökohdasta oikeutta on tarkasteltava nominalistisesti: oikeutta sinänsä ei ole olemassa, on vain aina partikulaarisia, tiettyä rationaalisuutta noudattavia oikeudellisia käytäntöjä.⁵

Kun Ewald puhuu Foucault'n metodista, hän epäilemättä viittaa sen genealogiseen ja arkeologiseen ulottuvuuteen. Foucault'lainen *genealogia* on nykyisyyden historiaa, se lähtee tietyistä nykyisyyteen sijoittuvasta ongelmasta, huolenaiheesta, ja pyrkii jäljittämään ne historialliset, kontingentit käytännöt, jotka ovat tuottaneet tämän ongelmaksi koetun ilmiön. *Arkeologia* taas pyrkii paljastamaan jonkin käytännön – valtakäytännön, diskursiivisen käytännön, rationaalisuuskäytännön ... – mahdollisuuden ehtoja, eräänlaisia käytäntöjen syvärakenteita. Voimme ehkä sanoa, että genealogia liikkuu horisontaalisella aika-akselilla, arkeologia taas vertikaalisessa ”syvyyssuunnassa”.

Viimeisinä vuosinaan Foucault luonnehti projektiaan mielellään *kokemuksen* ja *problematisaation* käsitteillä. Hänen työnsä oli ollut ajattelun historiaa, ja ajattelun historia puolestaan tutkii tapaa, jolla ihmiset problematisoivat sen mitä ovat ja tekevät sekä maailman jossa elävät. Problematisointi viittaa kokemukseen, siihen kuinka esimerkiksi seksuaalisuus (vrt. Foucault'n seksuaalisuuden historia), hulluus (vrt. Foucault'n *Histoire de la folie*) tai rikollisuus (vrt. Foucault'n *Surveiller et punir*) koetaan. Esimer-

⁵ ”Pour un positivisme critique”, s. 137–138

kiksi seksuaalisuuden kokemuksen olennainen ainesosa on tapa, jolla jokin seksuaalisuudeksi kutsuttu problematisoidaan.⁶

Myös Ewald käyttää kokemuksen ja problematisaation käsitteitä oikeusfilosofisessa ohjelmassaan eräänlaisena yleisenä analyysikehikkona. Oikeusfilosofian tehtävänä on hänen mukaansa tutkia *oikeudellista kokemusta, oikeuden problematisoinnin* tapoja. Oikeuden historiallisuus on oikeudellisen kokemuksen historiallisuutta, ja oikeudellisessa kokemuksessa on puolestaan olennaisesti kysymys siitä, miten oikeus kulloinkin problematisoidaan, minkälaisilla kriteereillä oikeus kulloinkin rajataan, mikä kulloinkin toimii legaliteetin oikeudellisuuden mittapuuna.⁷

Ewaldin oikeusfilosofiassa voidaan niin ikään foucault'laisittain erottaa arkeologinen ja genealoginen ulottuvuus, joista edellinen toimii horisontaalisessa aikatasossa, jälkimmäinen taas ”syvyysuunnassa”. Arkeologisessa ulottuvuudessa kysellään oikeudellisten käytäntöjen sekä oikeudellisten kokemusten ja oikeuden problematisointitapojen ehtoja – voimme sanoa: rationaalisuusehtoja – kun taas genealogisessa ulottuvuudessa seurataan, minkälaiset käytännöt – tekniset, sosiaaliset, poliittiset ja diskursiiviset käytännöt – ovat tuottaneet oikeuden tietyn problematisointitavan.

Ewaldin oikeusfilosofian eräänä foucault'laisena lähtökohdiana on oikeuden tarkasteleminen ennen muuta rationaalisuuskäytäntöinä. Muiden sosiaalisten käytäntöjen tavoin myös oikeudelliset käytännöt ilmentävät ja ruumiillistavat tiettyä rationaalisuutta, jonka kautta niitä myös reflektoidaan. Tämä rationaalisuus määrittää oikeudellisille käytännöille ja niissä ilmenevälle oikeudelliselle kokemukselle ominaista oikeuden problema-

⁶ Ks. esim. Foucault, *The History of Sexuality*, s. 9 ss., ja Michel Foucault, *Foucault Live. Interviews, 1966–84*. Ed. by Sylvère Lotringer. Semiotexte: New York, 1989, s. 294–295.

⁷ *L'État providence*, s. 29 ss.

tisoinnin tapaa. Ewaldin mukaan oikeudelliset käytännöt onkin länsimaisessa juridisessa kokemuksessa aina Aristotelesta alkaen mielletty nimenomaan *arvostelmien* käytäntöinä. Oikeuden tehtävänä länsimaisessa traditiossa on ollut varmistaa yhteiskunnan jäsenten itseään ja toisiaan koskevien arvostelmien *objektiivisuus*.⁸

Tiettyä oikeustyyppiä luonnehtiva rationaalisuus tiivistyy Ewaldin mukaan sen *arvostelmasäännöissä*. Arvostelmasääntö, joka ilmenee oikeudellisissa käytännöissä – modernissa oikeudessa: lainsäädännössä, oikeuskäytännössä ja doktriinissa – on avain oikeustyyppin rationaalisuuteen, sille ominaiseen oikeudelliseen kokemukseen ja oikeuden problematisoinnin tapaan. Ewaldin oikeuskonseptio lähtee eräänlaisesta oikeuden tasottelun ajatuksesta. Oikeus ei tyhjene oikeudellisissa käytännöissä näyttäytymään ”pintatasoonsa” vaan sillä on ikään kuin kaksijakoinen rakenne. Oikeuteen kuuluu myös sellainen refleksiivinen ja kriittinen instanssi, jonka avulla oikeudelliset käytännöt voivat reflektoida itseään ja oikeudellisuuttaan ja jonka avulla legaliteetille voidaan asettaa kysymys oikeudesta. Se estää oikeuden hajoamisen pelkiksi pakotuksen käytännöiksi, ja juuri sen kautta tietyille sosiaalisille käytännöille annetaan oikeudellisuuden leima.

Tänä oikeuden refleksiivisenä ja kriittisenä instanssina toimii arvostelmasääntö. Arvostelmasääntö on oikeuden identifioimisen ja problematisoimisen kriteeri, ja se ohjaa oikeudellisten käytäntöjen arvostelmia. Arvostelmasääntö on ”oikeuden oikeus”.⁹

Teesi oikeuden kaksijakoisesta rakenteesta ja arvostelmasäännöstä oikeuden kriittisenä instanssina on askel arkeologisessa ”syvyyssuunnassa”, jossa kysellään oikeudellisten käytäntöjen sekä oikeudellisen kokemuksen ja oikeuden problematisointitavan mahdollisuuden ehtoja. Mutta Ewaldin oikeusfilosofisen ana-

⁸ *L'État providence*, s. 31–32, ja ”Pour un positivisme critique”, s. 138–139.

⁹ *L'État providence*, s. 33 ss., ja ”Pour un positivisme critique”, s. 139.

lyysikehikon arkeologisessa ulottuvuudessa arvostelmasääntö on vasta ensimmäinen askel. Arvostelmasääntökin on sidottu tiettyihin ehtoihin, jotka vasta tuottavat sen mahdollisuuden.

Ewaldin artikkeli sisältää aineksia, joita voi pitää jopa historianfilosofiaan vivahtavilta. Näitä ilmentää erityisesti ajatus kutakin yhteiskuntaa tai yhteiskuntatyyppiä luonnehtivasta *yhteisestä mittapuusta*, joka muodostaa ikään kuin perustavan yhteiskunnallisen sidoksen ja mahdollistaa yhteiskunnan jäsenten keskinäisen sosiaalisen vaihdon ja kommunikaation. Tätä yhteistä mittapuuta Ewald kutsuu erityisesti oikeutta tarkastellessaan myös *oikeudenmukaisuussäännöksi*.

Oikeudenmukaisuussäännön käsite viittaa Ewaldin arkeologisessa skeemassa johonkin, joka edeltää juridista kokemusta ja sille ominaista arvostelmasääntöä. Oikeudenmukaisuussääntö on jotain, joka vasta tekee juridisen kokemuksen ja arvostelmasäännön mahdolliseksi. Se on historiallisesti määrittyneen juridisen kokemuksen mahdollisuuden ehto.

Ewald¹⁰ erottaa Aristoteleen pohjalta kolme oikeudenmukaisuuskäsitteen ainesosaa: yhdenvertaisuuden ja epäyhdenvertaisuuden tietty artikulaatio; yhteinen mittapuu, jolla yhdenvertaisuutta ja epäyhdenvertaisuutta arvioidaan; sekä vastavuoroisuus, joka paikantaa oikeudenmukaisuuden tiettyyn yhteisöön, Aristoteleen *polikseen*. Oikeudenmukaisuussääntö on sen yhteisymmärryksen, konvention, sisältö, joka tiettyssä yhteisössä tiettyinä aikakautena vallitsee yhdenvertaisuuden ja epäyhdenvertaisuuden kriteereistä. Oikeudenmukaisuussääntö yhteisenä mittapuuna pitää yhteisöä koossa ja takaa sosiaalisten siteiden ja yhteisön jäsenten identiteetin vastavuoroisuuden. Jos arvostelmasääntö toimii ”oikeuden oikeutena”, oikeudenmukaisuussääntö on puolestaan Ewaldille koko yhteiskunnan ”sääntöjen sääntö”, yhteiskunnan perustava konventio.

¹⁰ *L'État providence*, s. 552 ss.

Ewaldin oikeudenmukaisuussääntö ei ole moraalinen tai moraalifilosofinen vaan epistemologinen käsite. Se kokoa ne epistemologiset ehdot, joiden vallitessa oikeutta – tiettyä oikeustyyppiä – ylipäättään voidaan ajatella. Ewald¹¹ korostaakin, että oikeudenmukaisuussääntö on pohjimmiltaan pikemminkin olemista kuin pitämistä koskevan tiedon ongelma. Se on alistettu ihmisiä ja asioita koskevalle, totena pidetylle tiedolle, joka tarjoaa perustan oikeudenmukaisuuden edellyttämälle vertailulle, yhdenvertaisuuksien ja epäyhdenvertaisuuksien määrittämiselle. Siksi kunkin aikakauden oikeudenmukaisuussääntö on riippuvainen sille ominaisesta epistemologisesta asetelmasta.

Ewaldin oikeudenmukaisuussäännön käsitteen taustalla on selvästi nähtävissä foucault'lainen ajatus kullekin aikakaudelle ominaisesta tiedon ja diskurssin syvärakenteesta, *epistemestä*, joka myös määrää yhteiskunnallisissa käytännöissä ilmenevää rationaalisuutta. Oikeudellisten ja muiden yhteiskunnallisten käytäntöjen noudattama rationaalisuus nousee saman *epistemen* pohjalta.

1.3. Kriittinen positivismi aikakautemme oikeusfilosofiana

Moderni oikeus on Ewaldille *sosiaalista oikeutta*, ja sitä koskevan oikeusfilosofisen tutkimuksen on eriteltävä sille ominaista oikeudellista kokemusta, oikeuden problematisoinnin tapaa, arvostelmasääntöä ja tämän mahdollisuuden ehtoja (oikeudenmukaisuussääntöä). Tässä oikeusfilosofian on noudatettava ohjelmaa, jota Ewald kutsuu *kriittiseksi positivismiksi*. Tällä nimityksellä Ewald vetää rajaa kahteen suuntaan, yhtäältä luonnonoikeudellisiin suuntauksiin ja toisaalta Kelsenin puhtaaseen oikeusoppiin.

Länsimaaisessa traditiossa ”oikeuden oikeus”, siis arvostelmasääntö oikeuden refleksiivisenä instanssina, on perinteisesti miel-

¹¹ *L'État providence*, s. 554.

letty luonnonoikeuden käsittein. Sosiaaliselle oikeudelle ominainen juridinen kokemus ei kuitenkaan Ewaldin¹² mukaan anna enää sijaa luonnonoikeudelle. Sosiaalisen oikeuden aikakausi on positiivisen oikeuden aikakautta. Oikeutta ei voida enää ankkuroida teleologiseen luontoon kosmoksena kuten klassisessa luonnonoikeusfilosofiassa mutta ei myöskään universaaliin ihmisluontoon kuten modernissa, uuden ajan alun luonnonoikeudellisessa ajattelussa. Arvojen muuntuminen suhteelliseksi ja subjektiiviseksi estää yritykset artikuloida oikeus jälleen luonnonoikeuteen.

Kuitenkin se oikeuden kriittisen instanssin tehtävä, jonka aiemmin täytti luonnonoikeus, on toteutettava myös sosiaalisen oikeuden oloissa, jotta oikeus ei liudentuisi muihin yhteiskunnallisiin käytäntöihin. Tässä on itse asiassa Ewaldille oikeusfilosofian keskeinen ongelma sosiaalisen oikeuden oloissa. Miten sosiaalinen oikeus positiivisena oikeutena voi määrittää oikeudellisuuden kriteerin? Miten sosiaalinen oikeus voi estää muuntumisen pelkäksi legaliteetiksi tai pelkäksi pakotuksen välineeksi? Miten sosiaalisen oikeuden oloissa voidaan täyttää luonnonoikeuden funktio, ”oikeuden oikeuden” tehtävä?

Ewald lukee Kelsenin suureksi ansioksi sen, että tämä muotoili sosiaalisen oikeuden juridista kokemusta vastaavan teorian oikeudesta, joka ei viittaa ulkopuolelleen vaan perustuu omaan positiivisuuteensa. Kelsen tosin erehtyi esittäessään puhtaan oikeusoppinsa teoriana oikeudesta yleensä, vaikka sen kohteena onkin nimenomaan sosiaalisen oikeuden aikakaudelle ominainen positiivinen oikeus. Kelsen ei myöskään kyennyt vastaamaan kysymykseen – tai edes asettamaan kysymystä – sosiaalisen oi-

¹² *L'État providence*, s. 38–39 ja s. 578 ss., sekä François Ewald, ”The Law of Law”, s. 37–50, teoksessa Gunther Teubner (ed.), *Autopoietic Law: A New Approach to Law and Society*. Berlin: de Gruyter, 1988, s. 44 ss.

keuden arvostelmasäännöstä, sen ”oikeuden oikeudesta”. Puhdas oikeusoppi ei osoita ratkaisua ongelmaan, miten sosiaalinen oikeus puhtaasti positiivisena oikeutena pystyy rajoittamaan itseään ja estämään vajoamisensa totalitaarisen vallankäytön pidäkkeetömäksi instrumentiksi.¹³

Ewaldin kriittinen positivismi ei hylkää Kelsenin positivistista lähtökohtaa. Puhtaasta oikeusopista poiketen kriittinen positivismi kuitenkin tunnustaa sosiaalisen oikeuden positiivisuuden historiallisuuden. Juuri tämä avaa Ewaldin mukaan kriittiselle positivismille mahdollisuuden osoittaa positiivisuuden sisältä oikeuden refleksiivinen ja kriittinen instanssi. Positiivisen oikeuden historiallisuuden kautta voidaan tunnistaa se ”oikeuden oikeus”, joka sosiaalisen oikeuden aikakaudella huolehtii luonnonoikeudelle aiemmin kuuluneesta tehtävästä.

Volonté de savoir -teoksen jälkeisissä töissään Foucault esitteli *hallinnoimisen* (*gouvernement*) käsitteen ja luonnosteli hallinnoimisen tapojen sekä *poliittisten rationaalisuuksien* ja *poliittisten teknologioiden* historiaa uuden ajan Euroopassa 1800-luvun alkuun asti¹⁴. Ewald jatkaa tässäkin Foucault’n ohjelmaa.

¹³ *L'État providence*, s. 505 ss.; François Ewald, ”Une expérience foucaldienne: les principes généraux du droit”, s. 788–793, *Critique* 471–472, 1986, s. 793; Ewald, ”The Law of Law”, s. 39 ss.

¹⁴ Michel Foucault, ”On Governmentality”, s. 5–21, *Ideology & Consciousness*, Autumn 1979; Michel Foucault, ”The Subject and Power”, s. 208–227, teoksessa Hubert L. Dreyfus ja Paul Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1983; Michel Foucault, ”Political Technology of the Self”, s. 145–162, teoksessa Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton (eds), *Technologies of the Self. A seminar with Michel Foucault*. London: Tavistock, 1988; Michel Foucault, ”Politics and Reason”, s. 57–85, teoksessa Michel Foucault, *Politics Philosophy Culture. Interviews and other writings 1977–1984*. Ed. by Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge, 1990.

Hänen päätyötään *L'État providence* voi eräältä juonteeltaan luonnehtia hyvinvointivaltiota leimaavan hallinnoimisen taidon tai poliittisen rationaalisuuden ja tätä rationaalisuutta toteuttavien poliittisten teknologioiden genealogiaksi. Ewald seuraa liberaalin poliittisen rationaalisuuden murtumista Ranskassa 1800-luvulla ja sen korvautumista vuosisadan vaihteeseen mennessä *hyvinvointivaltion sosiologisella tai solidaarisella poliittisella rationaalisuudella*. Sitä puolestaan toteuttavat uudentyypiset poliittiset teknologiat kuten *riskin ja vakuutuksen teknologiat*. Nämä poliittiset teknologiat ovat samalla uusia biovallan muotoja. Hyvinvointivaltio toteuttaa Ewaldin¹⁵ mukaan sen biovallan unelman, jonka varhaisia ilmentymiä klassisella aikakaudella Foucault oli eritellyt. Nämä teknologiat ovat niin ikään uusi askel normatiivisen ja normalisoivan, Normiin tukeutuvan vallankäytön kehityksessä.

L'État providence sisältää paitsi hyvinvointivaltion myös sen poliittista rationaalisuutta vastaavan sosiaalisen oikeuden genealogian. Ja tämäkin genealogia, joka osaltaan pyrkii toteuttamaan kriittiseksi positivismiksi täsmentyneen "foucault'laisen" oikeusfilosofian ohjelmaa, tukeutuu Foucault'hon, ennen kaikkea tämän hajanaisiin viitteisiin oikeuden ja Normin kasvavasta yhteenkietoutumisesta¹⁶.

Kutsukaamme *Laiksi* sitä oikeustyyppiä, joka tukeutuu suvereenisuuskäsitteeseen ja johon Foucault'n arvostelema valtakäytäntöjen juridis-diskursiivinen representaatio vuorostaan nojautuu. Juuri Laki on se "Juridinen", jonka vastapooliksi Foucault asettaa "normin leikin".

¹⁵ *L'État providence*, s. 337.

¹⁶ Foucault, "Two Lectures", s. 107; Foucault, *The History of Sexuality*, s. 144–145; Michel Foucault, "The Dangerous Individual", s. 125–151, teoksessa *Politics Philosophy Culture*.

Foucault'n tavoin myös Ewald käyttää Lakia eräänlaisena kontrastikäsitteenä. Laki on se "*juri-diktio*" tyyppi, jota vasten hän peilaa sosiaalisen oikeuden käytäntöjä ja sosiaaliselle oikeudelle ominaista rationaalisuutta. Foucault'n luonnosmaisissa huomautuksissa Lain historia ulottui aina keskiajalta *liberaaliin oikeuteen* asti¹⁷. Ewald sen sijaan kytkee Lain oikeudellisten sääntöjen muodostamisen, ilmaisemisen ja soveltamisen tyyppinä – näin Ewaldin neologismi "*juri-diktio*" lienee selvennettävissä – nimenomaisesti liberaaliin oikeuteen. Ranskan oikeushistoriassa liberaalin oikeuden säädännäisiä monumentteja ovat Ewaldille ennen kaikkea Ranskan vallankumouksen valtiosääntöasiakirjat ja *Code civil* liberaalin siviilioikeuden dokumentaationa. Kant puolestaan oli liberaalin oikeuden filosofi *par excellence*, jonka töistä Ewald tiivistää liberaalin oikeudellisen rationaalisuuden kuten sitä luonnehtivien arvostelma- ja oikeudenmukaisuussääntöjen ominaispiirteet.

Sosiaalisen oikeuden genealogia on kertomus *Code civilin* vastuusäännösten ilmentämän liberaalisen oikeuden rationaalisuuden vähittäisestä murtumisesta 1800-luvulla teknisten, sosiaalisten ja poliittisten käytäntöjen muutosten paineessa, sen korvautumisesta hyvinvointivaltion solidaarista poliittista rationaalisuutta toteuttavalla sosiaalisella oikeudella. Ewaldin genealogia jatkaa Foucault'n kertomusta siitä, miten Normi alkaa vallata oikeudellisia käytäntöjä. Ewaldin huomion keskipisteessä ovat teknisen ja teollisen murroksen synnyttämät työtapaturmat, liberaalin oikeuden vastuusäännösten riittämättömyys niiden oikeudelliseen käsittelyyn ja liberaalin oikeuden syyllisyysperäisen vastuukäsitteen korvautuminen riskin kategorialla onnettomuuksien kustannusten ja korvausten jaon sääntönä. Niistä normatiivisista käytännöistä, joiden valossa Ewald edellä julkaistussa artikkelis-

¹⁷ Foucault, "Two Lectures", s. 94 ss., ja Foucault, *The History of Sexuality*, s. 85 ss.

saan erittelee Normia modernin yhteiskunnan yhteisenä mittapuuna, sosiaalisen oikeuden genealogia painottaa nimenomaan riskin käytäntöjä.

Sosiaalisen oikeuden konseption arvioinnissa sivuutan kuitenkin Ranskan kehitykseen paljolti pitäytyvän genealogisen narratiivin. Keskityn tapaan, jolla Ewald – kriittisen positivismin ohjelmaansa toteuttaen – analysoi sosiaalista oikeutta arkeologisessa ”syvyysuunnassa”. Juuri arkeologisessa ulottuvuudessa kietytyvät kriittisen positivismin vastaukset kysymyksiin, jotka ”normin leikin” ja ”lain juridisen järjestelmän” foucault’lainen vastakkainasettelu Ewaldin mukaan asettaa oikeusfilosofialle.

Arvioin sosiaalisen oikeuden konseptiota eräänä ehdotuksena modernin oikeuden tasottelemiseksi. Koetan aluksi selventää, miten Ewald tulkitsee oikeuden tasoja, ja paneudun tämän jälkeen perustavaan ristiriitaan, joka tätä tulkintaa nähdäkseni horjuttaa. Tämä ristiriita paikantuu arvostelmasäännön – yleisten oikeusperiaatteiden – ja oikeudenmukaisuussäännön – Normin – välisiin suhteisiin. Yritän myös luonnostella sellaista vastausta tämän ristiriidan ratkaisemiseksi, joka pitäisi kiinni kriittisen positivismin keskeisestä lähtökohdasta, modernin oikeuden fundamentaalisesta positiivisuudesta ja välttämättömyydestä kehitellä sitä arvioiva mittapuu tämän positiivisuuden sisältä. Lopuksi palaan vielä Ewaldin ja Foucault’n välisiin suhteisiin ja asetan kysymyksen ”foucault’laisen” oikeusfilosofian mahdollisuudesta.

2. Sosiaalisen oikeuden tasot

Ewaldin sosiaalisen oikeuden konseptiossa voi erottaa kolme ”arkeologista tasoa”: oikeudellisten käytäntöjen ”pintataso”, yleiset oikeusperiaatteet sosiaalisen oikeuden arvostelmasääntönä ja Normi modernin yhteiskunnan oikeudenmukaisuussääntönä. Kolmitasoisena erittelynä sen voinee rinnastaa esimerkiksi Ro-

berto Mangabeira Ungerilta tiivistämäni erotteluun, jossa pintatasolle sijoittuvia yksittäisiä säädöksiä ja tuomioistuinratkaisuja selittävät ja legitimoivat oikeudelliset periaatteet ja politiikat, jotka puolestaan tukeutuvat yhteiskunnan formatiiviseen kontekstiin, yhteiskunnan perustavaan institutionaaliseen ja "imaginääriseen" perusrakenteeseen.¹⁸ Omassa tasotteluehdotuksessani olen puolestaan puhunut lakimuodon, oikeusideologian tai oikeuskulttuurin ja oikeusmuodon tasoista, joista viime mainittu vielä täsmentyy legitimitteettiongelman yhteydessä oikeuden justifiikaatioperiaatteeksi¹⁹.

2.1. Transaktion ja tasapainon käytännöt

Ewald²⁰ kokoa sosiaalisen oikeuden käytäntöjen keskeiset tunnusmerkit *transaktion* ja *tasapainon* käsitteisiin. Sosiaalinen oikeus on sopimuksellista oikeutta. Sille ominaiset sopimukset ovat transaktioita eli sopimuksia, jotka päättävät osapuolten välisen konfliktin vastavuoroisia uhrauksia ja myönnytyksiä edellyttävään kompromissiin.

Transaktioiden oikeutena sosiaalinen oikeus on myös *ryhmien ja intressien oikeutta*. Oikeuden lähteenä ovat kollektiivisten intressien väliset, aina vain väliaikaiset kompromissit, joissa kirjataan ryhmien kulloinenkin valtasapaino. Lisäksi sosiaalinen oikeus on ryhmien oikeutta myös kohteittensa kannalta tarkasteltuna. Sosiaalinen oikeus jakaa oikeuksia ja velvollisuuksia ryhmien jäsenille: kuluttajille, elinkeinonharjoittajille, vuokralaisille ja vuokranantajille, työläisille ja työnantajille jne. Liberaalin oi-

¹⁸ Kaarlo Tuori, *Oikeus, valta ja demokratia*. Helsinki: Lakimiesliiton kustannus, 1990, s. 83–84.

¹⁹ *Ibid.*, s. 26–27 ja s. 239–240.

²⁰ *L'État providence*, s. 357 ss., ja François Ewald, "A Concept of Social Law", s. 40–75, teoksessa Gunther Teubner (ed.), *Dilemmas of Law in the Welfare State*. Berlin: Walter de Gruyter, 1986.

keuden yhdenvertaiset oikeussubjektit korvautuvat yhteiskunnallisten ryhmien jäsenillä.

Ryhmien ja kollektiivisten intressien oikeutena sosiaalinen oikeus luopuu liberaalin oikeuden yleisyyden ja yhdenvertaisuuden tunnusmerkeistä. Sosiaalinen oikeus on korostetusti *epäyhdenvertaisuuksien oikeutta*: se pyrkii tasoittamaan ja korjaamaan yhteiskunnallisia epäyhdenvertaisuuksia ja näin palauttamaan intressien ja ryhmien välisen, alati uhanalaisen tasapainotilan.

Sosiaalinen oikeus on suvaitsevaista, *toleranttia* oikeutta. Se ei niinkään pyri ehdottomasti ehkäisemään tietyntlaisia toimintoja – esimerkiksi ympäristöä saastuttavaa tuotantoa – vaan pikemminkin asettaa niille *rajoja* ja *kynnyksiä*. Sosiaalisen oikeuden lakien ehdotonta velvoittavuutta vähentää Ewaldin mukaan myös se, että niitä ei suinkaan aina muutoilla välittömästi sovellettavina sääntöinä. Sosiaalinen oikeus on jatkuvassa liikkeessä olevan yhteiskunnan oikeutta, jonka on rekisteröitävä herkästi tätä liikettä. Sosiaalisen oikeuden lait turvautuvat sen vuoksi ilmaisuihin, joiden normatiivinen sisältö täsmentyy ja modifioituu kulloisenkin soveltamistilanteen olosuhteita vastaavasti. Tällaiset ilmaisut muuttavat oikeudellisen normin ja yhteiskunnallisen tosiasian välistä suhdetta ja liudentavat *Sollenin* ja *Seinin* dikotomiaa.

Sosiaalisen oikeuden oloissa oikeudelliset arvostelmat kuten tuomioistuinten ratkaisut ovat tasapainoarvostelmia. Ne painottavat käyttäytymisten, tekojen, suoritusten jne. välistä *suhdetta* pikemmin kuin kunkin niistä sisäistä luonnetta. Tasapainoarvostelmat ovat myös *joustavia*: niiden on sopeuduttava ajan ja paikan olosuhteisiin, minkä vuoksi ne eivät kunnioittaa jäykkiä, apriorisia periaatteita.

2.2. Yleiset oikeusperiaatteet arvostelmasääntönä

Sosiaalinen oikeus on positiivista oikeutta, joka asetetaan nimenomaisilla päätöksillä. Se on myös interventionistista oikeutta,

joka tähtää yhteiskunnallisten epäyhdenvertaisuuksien tasoittamiseen ja toteuttaa näin yhteiskunnan solidaarista hallinnointia. Sillä on eräässä mielessä rajaton kutsumus. Epäyhdenvertaisuuksien korjaaminen on päättymätön tehtävä.

Kuten esimerkiksi F. A. Hayek²¹ on liberalistisesta positios-taan korostanut, oikeuden positivoituminen sisältää totalitaris-min vaaran. Hayek ei kuitenkaan ole pystynyt osoittamaan tota-litarismin ongelmaan muuta ratkaisua kuin paluun liberaaliin poliittiseen ja oikeudelliseen rationaalisuuteen. Mutta onko tämä todellakin ainoa ratkaisu? Onko sosiaalinen oikeus tuomittu samastumaan pelkäsi legaliteetiksi? Vai voiko sosiaalinen oikeus löytää itselleen sellaisen kriittisen instanssin, joka sallii sen itse arvioida ja rajoittaa itseään? Tässä on kriittisen positivismin oh-jelmassa muotoiltu ongelma sosiaalisen oikeuden arvostelma-säännöstä.

Sosiaalinen oikeus ei voi tukea arvostelmasääntöään univer-saaleihin periaatteisiin, jotka johdettaisiin kosmisesta maailman-järjestyksestä tai ihmisluonnosta. Sosiaalisen oikeuden on löy-dettävä arvostelmasääntönsä omasta positiivisuudestaan. Toisen maailmansodan jälkeiset oikeudelliset käytännöt ovatkin Ewaldin mukaan kyenneet antamaan vastauksen sosiaalisen oikeuden arvostelmasäännön ongelmaan, jonka edessä vielä Kelsenin puh-taan oikeusopin positivismi oli neuvoton. Ewaldin tulkinnan mukaan sosiaalisen oikeuden kriittisenä instanssina ja rajana toi-mivat *yleiset oikeusperiaatteet*, joihin kuuluvat muun muassa *ih-misoikeudet*.

Yleiset oikeusperiaatteet ovat Ewaldille eräänlaisia oikeudelli-sen tradition sedimentaatioita, jotka tuomarin on määrä kaivaa esille valtiosääntöasiakirjoista sekä lainsäätämis- ja tuomioistuin-

²¹ F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty. A new statement of the libe-ral principles of justice and political economy*. Volumes 1–3. London: Routledge & Kegan Paul, 1982.

käytännöstä. Yleisten oikeusperiaatteiden avulla positiivinen oikeus löytää kriittisen instanssinsa, oikeuden oikeutensa, omasta positiivisuudestaan. Oikeudellisen tradition kerrostumina yleiset oikeusperiaatteetkin palautuvat positiivisen oikeuden käytäntöihin. Toisin kuin liberaalissa oikeudessa ne eivät enää johda pätevyyttään oikeuden positiivisuudelle ulkoisista ideoista tai prinssiipeistä.²²

2.3. Normi oikeudenmukaisuussääntönä

Ewaldin tutkimusohjelma edellyttää etenemistä vielä sosiaalisen oikeuden arvostelmasäännönkin taakse. Hänen tulkintansa mukaan kunkin oikeustyyppin taustalla on tietty oikeudenmukaisuussääntö, tietty yhdenvertaisuuksien ja epäyhdenvertaisuuksien mittapuuna toimiva yhteiskunnallinen konventio, yhteiskunnan ”sääntöjen sääntö”. Tätä voidaan Ewaldin oikeuden tasotteluehdotukseksi tulkitussa skeemassa pitää viimeisenä tasona, joka siten rinnastuu esimerkiksi Ungerin formatiiviseen kontekstiin tai omaan oikeusmuotoon. Ewaldin oikeudenmukaisuussäännössä on tosin täsmällisesti ottaen kyse pikemminkin oikeuden mahdollisuuden ehdosta kuin itse oikeuden kerrostumasta.

Sosiaalisen oikeuden aikakaudella oikeudenmukaisuus on *sosiaalista oikeudenmukaisuutta*. Hayekin mukaan sosiaaliselle oikeudenmukaisuudelle ei voida antaa kiinteää positiivista sisältöä. Juuri tästä seuraa hänen mukaansa se totalitarismin tendensi, joka liittyy sosiaalisen oikeudenmukaisuuden nimiin vannovaan lainsäätämiskäytäntöön.²³ Miten sosiaalisen oikeudenmukaisuuden ongelma ratkeaa Ewaldin sosiaalisen oikeuden arkeologiassa? Voidaanko sosiaalinen oikeudenmukaisuus ilmaista

²² *L'État providence*, s. 507 ss., ”Une expérience foucaldienne” ja ”The Law of Law”, s. 46.

²³ Hayek, *op.cit.*, Vol. 2, s. 62 ss.

sellaisena yhdenvertaisuuden ja epäyhdenvertaisuudet keskenään artikuloivana sääntönä tai mittapuuna, josta voidaan saavuttaa yhteisymmärrys?

Ewaldin²⁴ mukaan tällaisena oikeudenmukaisuussääntönä, joka korvaa liberaalin oikeuden mahdollistavan muodollisen yhdenvertaisuuden, toimii *Normi*. Sosiaalinen oikeudenmukaisuus on Normin oikeudenmukaisuutta, ja sosiaalisen oikeuden rationaalisuus on Normin rationaalisuutta.

Ranskalaisen Normin käsitettä koskevan nykykeskustelun käynnisti tieteenhistorioitsija ja -filosofi Georges Canguilhem alunperin vuonna 1943 ilmestyneellä teoksellaan *Le normal et le pathologique*, jonka pääpaino oli biologisten ja fysiologisten normien erittelyssä. Teoksensa uusintapainokseen lisäämässään jälki-osassa, jonka tarkastelut on ajoitettu vuosille 1963–1966, Canguilhem kuitenkin laajensi näkökulmansa yhteiskunnallisiin normeihin; esimerkkeinä hän käytti muun muassa teknisiä ja teollisia standardeja.²⁵ Canguilhemin ”klassikkoon” viittasi myös Foucault, kun hän *Surveiller et punir* -teoksessaan analysoi Normia sinä Laista poikkeavana sääntötyyppinä, johon kurinpitovalta tukeutuu²⁶.

Ewaldin Canguilhemilta ja Foucault’lta saamat vaikutteet ovat luettavissa hänen tässä kirjassa julkaistusta artikkelistaan. Siitä voidaan tiivistää myös ne Normi-käsitteen yleiset tunnusmerkit, jotka Ewald kehittää kurinpidon, vakuutuksen ja riskin sekä teollisen ja teknisen standardisoinnin tarjoamien esimerkkien sekä biologisiin normeihin tekemiensä ekskurssiin avulla.

Normi on Ewaldille lyhyesti määriteltynä jossakin ryhmässä noudatettava *itsereferentiaalinen mittapuu*, jota ryhmän jäsenet

²⁴ *L'État providence*, s. 583 ss.

²⁵ Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

²⁶ Michel Foucault, *Discipline and Punish*. Harmondsworth: Penguin Books, 1979, s. 183–184.

käyttävät itseään ja toisiaan koskevien arvostelmien perustana. Normille ominainen itsereferentialisuus tarkoittaa, että ryhmä ammentaa norminsa itsestään. Normi ei viittaa ryhmän ulkopuoliseen kriteeriin vaan ryhmään itseensä. Normi on *relatiivinen* ja *liikkuva*: se on pätevä vain tietyssä ryhmässä, ja sen tulee muuttua ryhmän käytäntöjen muutosten tahdissa.

Normin epistemologialle on ominaista ensinnäkin *Seinin* ja *Sollenin* välisen kuilun ylittäminen; normi eräällä tavalla johdetaan tosiasioista. Toiseksi Normi jakaa sen *positivistisen tai nominalistisen suhtautumisen tosiasioihin*, joka ilmentää Ewaldin aikakaudellemme ominaisena pitämää *epistemeä* ja jota erityisesti tilastotiede ja todennäköisyyslaskenta olennoivat.

Normin positivistinen, fenomenaalisia eroja paljastava suhtautuminen tosiasioihin vaikuttaa myös siihen ilmaisutapaan tai koodiin, jota normatiivisessa sääntelyssä käytetään. Niin Foucault'n kuin Ewaldinkin analyysin mukaan Laki operoi kaksinapaisella sallitun ja kielletyn tai laillisen tai laittoman koodilla. Normi sen sijaan sijoittaa tosiasiat eräänlaiselle jatkuvalla asteikolle ja erottaa normaalin epänormaalista *keskiarvojen* tai *kynnysten* ja *rajojen* avulla.

Normi yhdenvertaistaa kohteensa mutta noudattaa tässäkin eri logiikkaa kuin Laki. Normi yhdenvertaistaa ryhmän jäsenet luomalla eräänlaisen *näkyvän vertailtavuuden tilan*. Mutta samalla se myös epäyhdenvertaistaa ja yksilöllistää, se tekee näkyväksi ja mittaa yksilöiden välisiä eroja.

Sosiaalisen oikeuden aikakaudella Normista on siis tullut yhteiskunnan oikeudenmukaisuussääntö, jonka logiikkaa myös oikeus noudattaa ja jonka rationaalisuus ohjaa myös oikeudellisten käytäntöjen rationaalisuutta. Ewaldin sosiaalinen oikeus on transaktioiden oikeutta, joka tukeutuu tasapainon ja toleranssin ideoihin; se on luopunut kaksinapaisesta kielletyn ja sallitun koodista; se vahvistaa pikemminkin rajoja ja kynnyksiä; se on menettänyt Laille tai liberaalille oikeudelle ominaisen pysyvyyden

ja yleisyyden. Nämä Ewaldin sosiaaliselle oikeudelle osoittamat tunnusmerkit ovat nimenomaan Normin tunnusmerkkejä, ne noudattavat Normin rationaalisuutta.

3. Yleisten oikeusperiaatteiden ja Normin ristiriita

Ewaldin sosiaalisen oikeuden analyysi epäilemättä tavoittaa monia niistä erityisesti hyvinvointivaltioon liittyvistä oikeuden kehityspiirteistä, joihin useat muutkin tutkijat ovat kiinnittäneet huomiota. Hyvinvointivaltion kehityksen myötä strateginen (korporativistinen) oikeusnormien asettamisenmenettely on kiistattomasti vallannut alaa; lain tasoiset säännökset ovat yhtäältä väljentyneet ja toisaalta menettäneet pysyvyyttään ja yleisyyttään; oikeusnormien asettaminen on desentralisoitunut; oikeusnormien asettamisenmenettelyssä tukeudutaan yhä enemmän sosiologiseen, yhteiskunnallisia yhdenvertaisuuksia ja epäyhdenvertaisuuksia mittaavaan tietoon; oikeuslähteiden painotukset ovat muuttuneet; tuomioistuinten ja hallintoviranomaisten suhde lakiin on muuttunut; kohtuusnäkökohdat ovat painottuneet lainkäytössä jne.

Myöskään Ewaldin "arkeologisen" analyysin ensimmäinen askel, teesi yleisistä oikeusperiaatteista oikeuden sisäisenä rajana ja kriteerinä, sosiaalisen oikeuden arvostelmasääntönä, ei ehkä ole niin omaperäinen kuin ensi katsannossa saattaa vaikuttaa. Rinnastukseni on kenties yllättävä mutta ei nähdäkseni vailla perusteita: Ewaldin teesillä on tiettyä sukulaisuutta vaikkapa Ronald Dworkinin tapaan eritellä periaatteiden ja instrumentalististen politiikkojen (*policy*) välisiä suhteita. Myös Dworkinilla periaat-

teet rajoittavat politiikkoja toteuttavan lainsäädännön pätevyysaluetta.²⁷

Vasta Ewaldin arkeologisen analyysin toinen askel, teesi Normista sosiaalisen oikeuden mahdollisuuden ehtona, modernin yhteiskunnan oikeudenmukaisuussääntönä, johtaa hänet suuntaan, joka selvästi poikkeaa oikeusteoreettisen nykykeskustelun valtavirtauksista. Mutta samalla juuri tämä askel myös tuottaa hänen konseptioonsa sellaisen sisäisen ristiriidan, jonka ainoastaan oikeudenmukaisuussäännön uudelleenmuotoilu voi ratkaista.

Ewaldin tulkinnan mukaan sosiaalisen oikeuden käytännöt transaktion ja tasapainon käytäntöinä noudattavat Normin rationaalisuutta. Ihmisoikeudet ja muut yleiset oikeusperiaatteet sosiaalisen oikeuden arvostelmasääntönä kuitenkin asettavat niille pidaikkeitä; yleiset oikeusperiaatteet rajoittavat Normin rationaalisuuden mukaisesti toimivien käytäntöjen alaa. Mutta toisaalta Normi on jotain yleisiä oikeusperiaatteita kuten ihmisoikeuksia perustavampaa. Normi modernin yhteiskunnan oikeudenmukaisuussääntönä on sosiaalisen oikeuden ja myös sen kriittisenä ja refleksiivisenä instanssina toimivien yleisten oikeusperiaatteiden mahdollisuuden ehto. Miten yleiset oikeusperiaatteet voivat rajoittaa Normin toimintaa, jos ne itse ovat riippuvaisia Normista mahdollisuutensa ehtona?

Onko kysymyksessä kuitenkin vain näennäinen ristiriita, paradoksi? Näin voitaisiin ehkä sanoa, jos voitaisiin osoittaa, että myös yleiset oikeusperiaatteet pohjimmiltaan noudattavat modernia yhteiskuntaa hallitsevaa Normin rationaalisuutta. Ja näin Ewald itse asiassa väittääkin.

Normi on ryhmän tai yhteiskunnan itsereferentiaalinen mittapuu, jonka ainoa lähde ja referenssi on ryhmä tai yhteis-

²⁷ Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth, 1978, erit. s. 22–23 ja s. 81 ss.

kunta itse. Vastaavasti Ewald korostaa, että sosiaalisen oikeuden aikakaudella yleiset oikeusperiaatteet eivät enää voi olla universaaleja, kosmisesta luonnosta tai ihmisluonnosta johdettuja prinssiippejä, jotka filosofia muotoilisi. Yleiset oikeusperiaatteet ovat historiallistuneet ja positivoituneet. Ne ovat kerrostuma oikeudellisten käytäntöjen luomassa oikeudellisessa traditiossa. Tämä koskee Ewaldin²⁸ mukaan myös ihmisoikeuksia. Aikakautemme *episteme* ei salli ihmisoikeuksia perusteltavan kantilaisella transsendentaalisella subjektilla tai ylipäättään universaalilla ihmisen luonnolla tai olemuksella. Ihmisoikeudet voidaan ankkuroida vain historiaan, oikeudelliseen traditioon. Ihmisoikeudetkin jaksavat sosiaalisen oikeuden fundamentaalisen positivismin.

Ewald katsoo siis yleisten oikeusperiaatteiden vastaavan Normin rationaalisuutta siinä, että myös niiden lähteenä on yhteiskunta itse, tarkemmin sanottuna yhteiskunnan historia. Yleisiä oikeusperiaatteitakaan ei johdeta yhteiskunnan ulkopuolelta vaan ne "löydetään" sen omasta historiasta.

Ewaldin toinen perustelu yleisten oikeusperiaatteiden ja Normin rationaalisuuden vastaavuudelle liittyy asetelmaan, joka on perin tuttu viimeaikaista oikeusteoreettista keskustelua seuranneelle: yleisten oikeusperiaatteiden keskinäiseen punnintaan. Ewald korostaa, että yleisten oikeusperiaatteiden välisessä konfliktissa tuomari joutuu sovittamaan niitä keskenään ja arvioimaan niiden suhteellista painavuutta. Ewald tulkitsee kuitenkin myös tätä tilannetta sosiaalisen oikeuden konseptionsa lävitse. Periaatekonfliktien ratkaisut ovat hänelle tyyppiesimerkki sosiaaliselle oikeudelle ominaisista tasapainon ja transaktion käytännöistä.²⁹ Tämän väitteen arvioimiseksi meidän on tarkasteltava lähemmin yleisten oikeusperiaatteiden suhdetta yhteiskunnalli-

²⁸ "Une expérience foucaldienne", s. 793.

²⁹ *L'État providence*, s. 510–511.

sille normeille ominaiseen epistemologiaan, muodostumisprosessiin ja toimintatapaan.

Normin epistemologiaa luonnehtivat Ewaldin mukaan *Seinin* ja *Sollenin* välisen kuilun ylittäminen sekä positivistinen tai nominalistinen suhtautuminen tosiasioihin. Yleisiä oikeusperiaatteita ei sen sijaan johdeta sen kaltaisesta tosiasioiden havainnoinnista ja mittaamisesta, jota tyypillisimmin edustavat tilastointi ja todennäköisyyslaskenta. Niitä ei myöskään ilmaista keskiarvoina, rajoina tai kynnyksinä, kuten Normin juri-diktioon niin ikään kuuluisi.

Normin epistemologiaan liittyy sille ominainen yhdenvertaistamisen ja epäyhdenvertaistamisen dialektiikka: Normi yhdenvertaistaa luomalla näkyvän vertailtavuuden tilan, mutta tässä tilassa se samalla epäyhdenvertaistaa mitatessaan ryhmän jäsenten välisiä eroja. Ihmisoikeuksien, keskeisten yleisten oikeusperiaatteiden, toimintatapa ei sen sijaan perustu yksilöiden välisten erojen paljastamiseen ja samalla epäyhdenvertaistamiseen. Voimme myöntää, että ihmisoikeudet ovat historiallisia ja kulttuurisidonnaisia oikeusperiaatteita. Kuitenkin siinä yhteiskunnassa, jossa niitä noudatetaan, ne kohdistuvat yhtäläisesti kaikkiin yksilöihin. Positivoituina ja historiallistuneinakin niiden toimintatapa on kenties lähempänä Lakia kuin Normia!

Sosiaalisten normien muodostumisprosessiin kuuluvat olennaisena osana transaktiot, (intressi)ryhmien väliset neuvottelut ja kompromissit. Myös tässä yleiset oikeusperiaatteet poikkeavat Normin juri-diktiosta. Tämän Ewald joutuu itsekin implisiittisesti myöntämään, kun hän erittelee tuomarin roolia yleisten oikeusperiaatteiden artikuloinnissa.

Tuomarin tehtävänä on muotoilla yleiset oikeusperiaatteet, kaivaa ne esiin oikeudellisen tradition sedimentaatiosta. Oikeudellinen traditio edustaa Ewaldin³⁰ mukaan eräänlaista *kollektii-*

³⁰ *L'État providence*, s. 510.

vista juridista tajuntaa tai tahtoa, joka tuomarin on määrä ilmaista ja joka samalla rajoittaa hänen luovaa panostaan oikeusperiaatteiden artikuloinnissa. Muotoilun, jonka tuomari oikeusperiaatteille antaa, on saavutettava yhteiskunnassa tietty *consensus*.

Ewald on lainannut kollektiivisen tajunnan ja konsensuksen käsitteet Emile Durkheimilta. Tämä määritteli kollektiivisen tajunnan ”saman yhteiskunnan keskimääräisille jäsenille yhteisten uskomusten ja tuntemusten kokonaisuudeksi”³¹. Myös konsensus on Ewaldin mukaan kollektiivisen tajunnan ilmiö, durkheimilainen sosiaalinen fakta, joka kuuluu pikemminkin tosiasioiden kuin tahdon järjestykseen. Se viittaa kollektiiviseen tajuntaan reflektioimattomassa tai jopa tiedostamattomassa tilassaan. Niinpä konsensus ryhmän yhteisymmärryksenä ei perustu nimenomaisiin tahdon tai suostumuksen ilmaisuihin. Sen perusteita on vaikea ellei mahdoton eksplikoida.³²

Viittauksellaan kollektiiviseen tajuntaan ja konsensukseen yleisten oikeusperiaatteiden lähteenä ja koetinkivenä Ewald lisää sosiaaliseen oikeuteen – tai sen mahdollisuuden ehtoihin – kerrostuman, joka väistämättä pakenee yhteiskunnallisille normeille ominaista muodostumisprosessia. Yleisten oikeusperiaatteiden muodostumisella ei Ewaldin omankaan analyysin mukaan ole sellaista yhteyttä transaktioihin ja intressikompromisseihin, joka luonnehtii Normin juri-diktiota. Kollektiivinen tajunta ja konsensus, joka mittaa myös periaatekonfliktien ratkaisun hyväksyttävyyttä, näyttävät pikemminkin olevan eräänlainen yhteiskunnan jäsenten jakama artikuloimaton mentaalinen tausta, joka vasta luo edellytykset Normin juri-diktiota vastaavalle sosiaalisten

³¹ Emile Durkheim, *Sosiaalisesta työnjaosta*. Helsinki: Gaudeamus, 1990, s. 84.

³² *L'État providence*, s. 516.

normien asettamiselle. Rinnastus Durkheimin³³ korostamiin sopimuskäytännön ei-sopimuksellisiin edellytyksiin ei osune kovin kauas maalistaan.

Yleisiä oikeusperiaatteita ja Normia yhdistäväksi yhtäläisyydeksi jää periaatteiden historiallisuus ja positiivisuus, niiden sidonnaisuus tiettyyn yhteiskuntaan, sen historiaan ja kulttuuriin. Jos pitäisimme tätä riittävänä osoituksena siitä, että myös ihmis-oikeudet ja muut yleiset oikeusperiaatteet noudattavat Normin rationaalisuutta, Normin käsite menettäisi huomattavan osan analyyttistä erottelukykyyään. Joutuisimme luopumaan kaikista niistä täsmennyksistä, joita Ewald on esittänyt Normille ominaisesta *Seinin* ja *Sollenin* suhteesta, Normin positivismista ja nominalismista, Normille tyypillisestä yksilöllistämisen ja subjektivaa-tion tavasta sekä sosiaalisten normien muodostumisprosessista.

Toinen mahdollisuus on tunnustaa, että Ewaldin sosiaalisen oikeuden arkeologiaan sisältyy ristiriita, jota ei ole mahdollista ratkaista hänen lähtökohdistaan käsin. Sosiaalisen oikeuden rationaalisuus on Normin rationaalisuutta. Kuitenkin sosiaaliseen oikeuteen kuuluu myös sellainen refleksiivinen ja kriittinen instanssi, joka ei noudata tätä rationaalisuutta. Samalla juuri tämä instanssi asettaa rajoja ja pidäkkeitä Normin rationaalisuutta vastaavalle legaliteetille. Yleiset oikeusperiaatteet sosiaalisen oikeuden arvostelmasääntönä irrottautuvat Normista, joka Ewaldille on hyvinvointivaltion aikakauden sääntöjen sääntö, modernin yhteiskunnan oikeudenmukaisuussääntö.

4. Kriittisen positivismin uusi muotoilu

Oikeudenmukaisuussääntö yhteiskunnan sääntöjen sääntönä on Ewaldille ennen muuta epistemologinen käsite. Tässä hänen oi-

³³ Durkheim, *op.cit.*, s. 189 ss.

keuden tasotteluehdotuksensa poikkeaa muista vaihtoehtoista tulkinnoista. Koetan seuraavassa kuitenkin perustella kantaa, jonka mukaan Ewaldin sosiaalisen oikeuden arkeologiassa havaitsemamme ristiriidan purkaminen edellyttää, että modernin oikeuden oikeudenmukaisuussääntö muotoillaan uudelleen *legitimiteettinäkökulmasta*, modernin oikeuden viimekätisenä *justifikaatioperiaatteena*.

Yritän myös osoittaa, että ehdottamani näkökulman vaihdos ei välttämättä johda luopumaan kummastakaan kriittisen positivismin ainesosasta, sen paremmin positivismista kuin kriittisyydestä. Elämme positiivisen oikeuden aikakautta. Sisällölliset ja muuttumattomat luonnonoikeudelliset periaatteet ovat menettäneet uskottavuutensa, eivätkä ne enää voi taata oikeuden pysyvyyttä ja samalla tarjota kriteeriä positiivisen oikeuden kritiikille. Kuten Ewald korostaa kriittisen positivismin ohjelmassaan, oikeuden kritiikin mittapuut on ammennettava positiivisesta oikeudesta itsestään.

Esitän aluksi lyhyesti ne lähtökohdat, joihin oma käsitykseni modernin oikeuden viimekätisestä justifikaatioperiaatteesta ja samalla ehdotukseni modernin oikeuden oikeudenmukaisuussäännön muotoiluksi perustuvat. Tämän jälkeen pyrin purkamaan Ewaldin konseptin sisäistä ristiriitaa oman ehdotukseni suunnassa.

Moderni oikeus on siis positiivista, nimenomaisilla päätöksillä asetettua ja jatkuvasti muutettavissa olevaa oikeutta. Yleisiä oikeusperiaatteita voidaan Ewaldin tavoin pitää eräänlaisina oikeudellisen tradition sedimentaatioina, joita luonnehtii pintatason oikeudellista normiainesta verkkaisempi muutosrytmi. Siitä huolimatta kyseenalaistamisen mahdollisuus ulottuu myös oikeusperiaatteiden tasolle. Tästä todistaa muun muassa periaatteiden ja vastaperiaatteiden kilpailu eri oikeudenaloilla, jota esimerkiksi

Unger³⁴ on painottanut ja johon Ewaldkin³⁵ on periaatteiden välisiä konflikteja tarkastellessaan viittanut.

Oikeudellisten yleisperiaatteiden historiallistumisen vuoksi myöskään oikeuden viimekätiselle justifikaatioperiaatteelle (oikeudenmukaisuussäännölle) ei voida antaa sisällöllistä tulkintaa. Sisällöllisenä periaatteena myös se olisi näet jatkuvasti kyseenalaistettavissa. Näyttää siis siltä, että modernia, positiivista oikeutta kantava justifikaatioperiaate voisi olla vain muodollinen tai *menettelyllinen*: se määritteli sitä menettelyä, jossa kiistanalaiset oikeusnormien asettamista, soveltamista tai tulkintaa koskevat kysymykset tulisi ratkaista.

Kun Ewald painottaa oikeudenmukaisuussäännön epistemologista luonnetta, hän jakaa Foucault'n tendenssin sulkeistaa (normatiivinen) legitimizeettikysymys modernin vallankäytön genealogiassa ja arkeologiassa. Tällöin ihmisten suhde ei vain objektiiviseen vaan myös sosiaaliseen maailmaan typistetään *kognitiivis-instrumentalistiseen* ulottuvuuteen. Foucault'n tavoin myös Ewald on taipuvainen erittelemään sosiaalista toimintaa ainoastaan *strategisena* toimintana.

Modernien valtakäytäntöjen genealogi saattaa puolustaa legitimizeettikysymyksen sivuuttamista sillä, että se on hänen nykyisyyden historialle valitsemansa lähtökohdan kannalta irrelevantti ja että se pikemminkin hämärtää valtateknologioiden analyysia. Mutta Ewald ei ole pelkästään valtakäytäntöjen analyttikko. Foucault'sta poiketen hänellä on myös nimenomainen oikeusfilosofinen ohjelma – kriittinen positivismi, joka näyttää puolestaan väistämättä törmäävän legitimizeettikysymykseen.

³⁴ Roberto Mangabeira Unger, *The Critical Legal Studies Movement*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press 1986.

³⁵ *L'État providence*, s. 510.

Ewald³⁶ erottaa käsitteellisessä skeemassaan *legaliteetin* ja *oikeuden*. Legaliteetti – kuten positiiviset lait – on oikeutta vain, jos se täyttää arvostelmasäännön osoittamat oikeudellisuuden kriteerit. Mutta – voimme kysyä – eikö arvostelmasäännön legaliteetille asettama kysymys oikeudesta ole juuri legitimizeettikysymys, eikö arvostelmasääntö mittaa juuri legaliteetin legitimizeettii? Näin tulkittuna arvostelmasääntö olisi siten ensimmäisen vaiheen legitimizeettikriteeri. Sosiaaliseen oikeuteen sovellettuna tämä merkitsisi, että ihmisoikeudet ja muut yleiset oikeusperiaatteet mittaisivat sosiaalisen oikeuden käytäntöjen ja niiden tuottaman normatiivisen materiaalin legitimizeettii.

Ewaldin luonnehdinta yleisten oikeusperiaatteiden yhteydestä kollektiiviseen tajuntaan ja yhteiskunnalliseen konsensukseen viittaa siihen, että legitimizeettiketju ei pysähtyisi vielä arvostelmasäännön tasolle. Legitimizeettivaatimus kohdistuu nyt yleisiin oikeusperiaatteisiin itseensä. Pysähtykäämme tarkastelemaan sitä kollektiivista tajuntaa, jossa tämä legitimizeettivaatimus on määrä lunastaa.

Rinnastin edellä Ewaldin teesin yleisistä oikeusperiaatteista sosiaalisen oikeuden arvostelmasääntönä Dworkinin tulkintaan periaatteiden ja instrumentalististen politiikkojen välisistä suhteista. Dworkinin periaatteet eivät ole Normin juri-diktiota vastaavien nimenomaisten neuvottelujen ja intressikompromissien tulosta. Ne ovat pikemminkin sellaisen jatkuvan yhteiskunnallisen keskustelun kiteytymä, jonka kohteena on sosiaalisen kanssakäymisen eettinen ja moraalinen ulottuvuus. Ja tähän ulottuvuuteen viittaa implisiittisesti myös Ewald kytkiessään yleiset oikeusperiaatteet kollektiiviseen tajuntaan ja konsensukseen.³⁷

Ewald on lainannut kollektiivisen tajunnan ja konsensuksen käsitteensä Durkheimiltä. Samalla hän on kuitenkin sivuuttanut

³⁶ *L'État providence*, s. 35–36.

³⁷ Durkheim, *op.cit*, erit. s. 261 ss.

eräät Durkheimin painottamat modernin kulttuurin erityispiirteet. *Sosiaalisesta työnjaosta* -teoksen keskeisiä teesejä oli, että kollektiiviseen tajuntaan perustuva mekaaninen solidaarisuus syrjäytyy modernissa työnjaollisessa yhteiskunnassa enenevästi sellaisen orgaanisen solidaarisuuden tieltä, joka nojautuu erikoistuneiden funktioiden keskinäiseen riippuvuuteen. Modernissa yhteiskunnassa kollektiivisen tajunnan ala, intensiteetti ja määräävyys supistuvat. Myös sen sisältö muuttuu. Kollektiivinen tajunta tukeutuu Durkheimin mukaan yhä vähemmän perinteen auktoriteettiin, siitä tulee yhä abstraktimpi ja järkipäisempi ja se sallii yhä enemmän yksilöllistä vaihtelua.

Nämä Durkheimin kuvaamat tendenssit ovat suoranaudessa ristiriidassa siihen kollektiivisen tajunnan refleктоimattomaan ja a-rationaaliseen luonteeseen, jota Ewald konsensuksen käsitteen yhteydessä korostaa. Ewaldista poiketen voimme päinvastoin olettaa, että eettisistä arvoista sekä moraalisäännöistä ja -periaatteista vallitseva konsensus vaatii yhä painokkaammin tuekseen yhteisymmärrystä nimenomaisesti argumentoiduista perusteluista. Tällainen yhteisymmärrys edellyttää sen kaltaisia yhteiskunnallisia arvo- ja moraalikeskusteluja, joita Jürgen Habermas³⁸ on kutsunut *eettiseksi ja moraalis-praktiseksi diskursseiksi* ja joihin myös Dworkinin periaatekäsitys viittaa.

Ehdotin modernin oikeuden oikeudenmukaisuussäännön muotoilemista menettelyllisenä periaatteena. Myös Normin juriidiktioon kuuluu tietty menettelyllinen aspekti, joka määrittää sosiaalisten normien muodostumisprosessia. Ongelmana vain on, että Ewaldin kuvaus tästä prosessista sulkee ulos juuri ne praktisia kysymyksiä koskevan kommunikaation muodot, joita yleiset oikeusperiaatteet sosiaalisen oikeuden arvostelmasääntönä, sen

³⁸ Jürgen Habermas, "Towards a Communication-Concept of Rational Collective Will-Formation", s. 144–154, *Ratio Juris* 1989.

ensimmäisen asteen legitimitteettikriteerinä, tulkintani mukaan edellyttävät.

Itserferentiaalisena mittapuuna Normi kasvaa kohteestaan, yhteiskunnasta itsestään. Se perustuu tosiasioiden havainnointiin ja mittaamiseen. Mutta toisaalta sille on Ewaldin³⁹ mukaan ominaista perustava mielivaltaisuus. Havainnoitavat tosiasiat eivät lyö lukkoon sen paremmin kulloinkin normitettavia kohteita kuin normittamisessa, toisin sanoen yhdenvertaisuuksien ja epäyhdenvertaisuuksien määrittämisessä ja artikuloimisessa, sovellettavia mittapuitakaan. Normit on asetettava neuvottelu- ja sopimus-teitse. Sosiaalinen oikeudenmukaisuus on sopimuksenvarainen asia.

Totesimme, että Ewald on taipuvainen typistämään sosiaalisen kanssakäymisen strategiseksi toiminnaksi. Niinpä Normin juri-diktioon kuuluvat sopimuksetkin, joita Ewald toisinaan kut-suu myös solidaarisuussopimuksiksi, perustuvat osapuolten stra-tegiseen toimintaan. Ne ovat ristiriitaisia mutta kuitenkin toisis-taan riippuvaisia erityisintressejä kantavien ryhmien välisiä kompromisseja, jotka ilmentävät ryhmien kulloisiakin valta-ase-telmia. Normeista käytävä keskustelu on Ewaldin⁴⁰ mukaan luonteeltaan retorista ja seuraa suostuttelun (*dissuasion*) logiikkaa. Ewaldin kuvaan hyvinvointivaltion norminasettamismenette-lyistä mahtuu ainoastaan intressikompromisseihin tähtäävä stra-teginen menettely. Hänen hyvinvointivaltionsa on toteuttanut käytännössä (uus)korporatistisen ohjelman.

Normin juri-diktio edellyttää kyllä Ewaldin mukaan tietynlaisia demokraattisia menettelyjä: on luotava edellytykset kaikkien intressien artikuloimiselle ja niiden keskinäisille neu-votteluille. Niinpä hyvinvointivaltion solidaarinen poliittinen rationaalisuus edellyttää myös parlamenttia ja poliittisia perus-

³⁹ *L'État providence*, s. 592.

⁴⁰ *L'État providence*, s. 596 ss.

oikeuksia. Parlamentti ja poliittiset perusoikeudet eivät ole Ewaldille pelkkä fasadi, joka vain peittäisi ja legitimoisi hyvinvointivaltion valtakäytäntöjä. Mutta nämäkin demokraattisen oikeusvaltion valtiosääntöiset tukinojat on Ewaldin tulkinnassa alistettu Normin juri-diktioon kuuluvalla intressikompromissien tavoittelulle.

Sosiaalinen oikeus on intressiryhmien oikeutta, intressikompromissien kirjaanvientiä. Sosiaaliselle oikeudelle ominaiset neuvottelut ja transaktiot edellyttävätkin sellaisia kollektiivisen julkisen toiminnan vapauksia kuin sanan-, kokoontumis- ja yhdistymisvapautta. Parlamentti on puolestaan koko yhteiskuntaa koskevan kompromissinmuodostuksen näyttämö, jossa myös määritellään transaktioiden osapuolet, annetaan kollektiivisille erityisintresseille juridinen tunnustus ja vahvistetaan niiden välisen kompromissin ja tasapainon ehdot.⁴¹

Ewaldin sosiaalinen oikeus siis edellyttää poliittista demokratiaa yleisellä ja yhtäläisellä äänioikeudella valittuine kansanedustuslaitoksineen ja poliittisine perusoikeuksineen. Mutta Ewaldin demokratiatulkinta mahdollistaa vain sellaisen norminmuodostusprosessin, joka noudattaa strategisen toiminnan logiikkaa ja päättyy intressikompromisseihin. Tämä tulkinta ei anna sijaa sellaisille yhteisiä praktisia kysymyksiä koskevan kommunikaation muodoille, joita olen Habermasia seuraten kutsunut eettisiksi ja moraalis-praktisiksi diskursseiksi ja joita Ewaldin oma teesi yleisistä oikeusperiaatteista sosiaalisen oikeuden arvostelmasääntönä implikoi.

Ewaldin ahdas demokratiatulkinta tylsistyttää hänen positivisminsa kriittistä kärkeä. Hän ei pysty kehittelemään sellaisia kriittisiä mittapuita, jotka voisivat kyseenalaistaa Normin logiikkaa seuraavia oikeudellisia käytäntöjä niiden menettelyllisistä ehdoista käsin.

⁴¹ *L'État providence*, s. 467–468, 593 ja 597.

Ewaldin sosiaalisen oikeuden arkeologian sisäinen ristiriita tai jännite paikantuu intressikompromisseihin tähtäävän strategisen menettelyn suhteeseen praktisten kysymysten eettiseen ja moraaliseen ulottuvuuteen. Jännite voidaan poistaa antamalla proseduraaliselle oikeudenmukaisuussäännölle sellainen muotoilu, joka ottaa huomioon praktisista kysymyksistä käytävän eettisen ja moraalisen keskustelun. Näille praktisen diskurssin muodoille on menettelyllisen oikeudenmukaisuussäännön muotoilussa niin ikään annettava etusija strategiseen kompromissinmuodostukseen nähden. Tätä edellyttää myös Ewaldin kanta yleisistä oikeusperiaatteista sosiaalisen oikeuden arvostelmasääntönä, joka rajoittaa Normin rationaalisuutta seuraavia ja olennaisesti strategiseen menettelyyn turvautuvia oikeudellisia käytäntöjä.

Ehdottamaani oikeudenmukaisuussäännön muotoilua voidaan kriittisen positivismiin ohjelmassa perustella länsimaisten demokratioiden valtiosääntöihin kirjatulla kansansuvereenisuuden ja perusoikeuksien periaatteilla. Nämä periaatteet voidaan tulkita tavalla, joka edellyttää strategisen norminmuodostusmenettelyn ikään kuin suodattuvan eettisten ja moraalisten diskurssien kautta: strateginen menettely vaatii eettisten ja moraalisten diskurssien antamaa valtakirjaa, joka määrittelee kompromissinmuodostuksen kohteet, osapuolet ja ehdot.

Näin muotoillun oikeudenmukaisuussäännön näkökulmasta myös parlamentti ja sitä ympäröivä poliittinen julkisuus, jonka toimintaedellytyksiä poliittiset perusoikeudet turvaavat, saavat toisenlaisen funktion kuin Ewald niille on Normin juri-diktiossa antanut. Oikeudenmukaisuussäännön kriittisestä perspektiivistä parlamentin ja poliittisen julkisuuden ei enää tulisi olla ensisijaisesti kompromissinmuodostuksen näyttämö vaan pikemminkin koko yhteiskuntaa koskevan eettisen ja moraalisen keskustelun tiivistymä. Strategisen menettelyn kannalta niiden tärkein tehtävä olisi kompromissinmuodostuksen kohteiden, osapuolten ja eh-

tojen määrittely. Tällainen tehtävä parlamentilla on Ewaldin mukaan myös Normin juri-diktiossa. Hänen demokratiatulkin-tansa, joka tuntee vain intressikompromisseihin tähtäävän me-nettelyn, ei kuitenkaan pysty hahmottamaan sitä praktisten ky-symysten ulottuvuutta, jolle tämän menettelyn kohteiden ja eh-tojen määrittely sijoittuu.

5. "Foucault'laisen" oikeusfilosofian mahdollisuus

Olenneaisena lähteenä ristiriidalle, jonka havaitsimme Ewaldin sosiaalisen oikeuden arkeologiassa, oli hänen Foucault'lta peri-mänsä taipumus typistää sosiaalinen toiminta pelkästään strategi-seksi toiminnaksi. Tämä raja- ja osaltaan selitti oikeuden-mukaisuussäännön määrittelemisen ensisijaisesti epistemologi-sena käsitteenä.

Ewald perustaa liberaalia ja sosiaalista oikeutta vastaavien oikeudenmukaisuussääntöjen eron siihen *epistemen* tasolle sijoit-tuvaan katkokseen, jota ilmentävät ennen muuta tilastotieteen ja todennäköisyyyslaskennan sekä positivististen ihmis- ja yhteis-kuntatieteiden kehitys 1800-luvulla. Ewaldin tulkinta moder-nista *epistemestä* on kuitenkin hämmästyttävän yksipuolinen jo verrattuna siihen kuvaan, jonka Foucault *Les mots et les choses* -teoksessaan antoi äärellisyyden analytiikaksi kutsumastaan ih-mistieteiden problematiikasta ja ihmistieteiden käyttämistä me-netelmistä⁴². Ihmis- ja yhteiskuntatieteissä 1800-luku ei ollut ainoastaan positivismiin nousun vuosisata; se oli yhtä hyvin esi-merkiksi historismin ja hermeneutiikan vuosisata.

Ewald saattaa puolustautua kriittikkoaan vastaan sillä Fou-cault'nkin korostamalla analyysiperiaatteella, jonka mukaan *epis-*

⁴² Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. London: Tavistock, 1974, s. 303 ss.

temen täsmentäminen on riippuvainen kulloinkin tarkasteltavista tiedonlajeista. Mutta jos eriteltävänä ovat modernin yhteiskunnan sääntelyperiaatteet, voimmeko sivuuttaa esimerkiksi sen kollektiivisten arvojen ulottuvuuden, jota historistis-hermeneuttiset ihmistieteet ovat korostaneet?

Oikeutta koskevan analyysin yhteydessä *episteme*-käsitteen perustava ongelma on siinä, että tieto/valta-suhteita painottaessaan se tavoittaa modernille leimallisesta kulttuurisesta murroksesta ainoastaan kognitiivis-instrumentaalisen ulottuvuuden. Mutta eikö oikeuden näkökulmasta vähintäänkin yhtä relevantti ole esimerkiksi se moraalitajunnan muutos, jota ilmentää vaikkapa Kantin moraalifilosofia ja jota on luonnehdittu siirtymäksi konventionaalisesta postkonventionaaliseen moraalitajuntaan. Ja eikö myös kollektiivisen arvotradition problematisoituminen, jota esimerkiksi Durkheim painottaa omassa modernisaatiotulkinnassaan, vaikuta olennaisesti oikeudellisiin käytäntöihin?

Oikeudenmukaisuussäännön muotoilu menettelylliseksi justifikaatioperiaatteeksi vaatii epäilemättä tuekseen myös sen tyyppistä perustelua, jonka Ewald kytkee epistemologiseen katkokseen. Se ei kuitenkaan voi enää rajoittua pelkästään kognitiivis-instrumentaaliseen näkökulmaan pitäytyvään *epistemeen*, vaan sen on eriteltävä modernin kulttuurista murrosta laajemmasta perspektiivistä. Tässä murroksessa on lyhyesti todettuna kysymys kulttuurisen perinnön refleksiivisyyden lisääntymisestä, kasvavasta kyseenalaistamisen mahdollisuudesta ja perusteltavuuden vaatimuksesta yhtä hyvin kognitiivis-instrumentaalisella, moraalisella kuin eettiselläkin ulottuvuudella.

Oikeudenmukaisuussäännön määrittelyä ohjaavassa *episteme*-käsitteen käytössään Ewald siis seuraa Foucault'n antamia viitteitä, vaikka hänen tulkintansa modernista *epistemestä* ei ehkä vastaakaan Foucault'n *Les mots et les choses* -teoksessa piirtämää huomattavasti vivahteikkaampaa kuvaa. Haluaisin lopuksi kuitenkin jo periaatteellisemmalla tasolla kiistää Ewaldin väitteen

siitä, että hänen kriittinen positivisminsa edustaa "foucault'laista" oikeusfilosofiaa.

Argumentiksi ei käy se Ewaldinkin toteama seikka, että Foucault'lla itsellään ei ollut nimenomaista oikeusfilosofiaa, että Foucault oli kiinnostunut oikeudesta ja oikeudellisesta diskurssista ainoastaan valtakäytäntöjen koodina ja analyysikehikkona. Olennaista on, että Ewaldin kriittinen positivismi tukeutuu sellaiseen normatiiviseen kritiikkimuotoon, josta Foucault omassa projektissaan sanoutui irti.

Ewaldin kriittisen positivismin kritiikki on eräänlaista *immanenttia kritiikkiä*, jossa normatiivinen mittapuu – yleiset oikeusperiaatteet arvostelmasääntönä – johdetaan kohteesta – positiivisesta oikeudesta – itsestään. Foucault puolestaan nimenomaisesti torjui normatiivisen kritiikin – myös immanentin kritiikin. Hänen kritiikkimuotoaan voi ehkä kutsua *paljastavaksi kritiikiksi*. Foucault'laisen genealogian lähtökohtana on tietty nykyisyyteen sijoittuva huolenaihe kuten tietty ongelmalliseksi koettu nyky-yhteiskunnan valtakäytäntö. Genealogi erittelee tämän käytännön historiallista muotoutumista ja näin vapauttaa meidät ajattelemaasta sitä luonnonvoimaisena ja vaihtoehdottomana. Genealogi kieltäytyy kuitenkin johdonmukaisesti esittämästä nykyisyydelle täsmennettyä vaihtoehtoa, joka samalla toimisi normatiivisen kritiikin välineenä. Foucault'lainen diskursiivisten ja ei-diskursiivisten käytäntöjen arkeologi puolestaan omaksuu niihin tiukan positivistisen, ulkopuolisen tarkkailijan asenteen.

Voimme keskustella siitä, onko "puhdas" paljastava kritiikki ylipäättään mahdollista, sisältääkö myös foucault'lainen genealogia aina väistämättä vähintäänkin implisiittisiä normatiivisia lähtökohtia. Samoin voimme epäillä diskursiivisten käytäntöjen arkeologin onnistumista positivistisessa projektissaan. "Foucault'laisen" oikeusfilosofian mahdollisuuden problematisoimiseen riittävät kuitenkin seuraavat kaksi teesiä: oikeusfilosofilla on oi-

keusdiskurssissa aina osanottajan rooli, ja tässä roolissa hän ei voi välttyä normatiivisilta kannanotoilta.



Mitä normit ovat? Kuinka kurinpito, vakuutukset ja teollisuusstandardit ovat vaikuttaneet ihmistieteisiin yleisesti ja oikeudelliseen ajatteluun erityisesti? Mikä on ”normaali” keskivertoihminen? Ovatko normit ja oikeus yhteismitattomia? Tässä kirjassa François Ewald etsii vastauksia mm. näihin kysymyksiin. Ewaldin kirjoitusta täydentää Kaarlo Tuorin arvio Ewaldin ”kriittisestä oikeuspositivismista”.

François Ewald on ranskalainen filosofi ja lakimies, joka tunnetaan laajalti myös filosofi Michel Foucault'n pitkäaikaisena yhteistyökumppanina. Hän toimii nykyään vakuutusalan ammattikorkeakoulun johtajana Pariisissa. Kaarlo Tuori on yleisen oikeustieteen professori Helsingin yliopistossa.



Suomalainen Lakimiesyhdistys
Kasarmikatu 23 A 17
00130 Helsinki
p. (09) 603 567, f. (09) 604 668
sly@lakimies.org
www.lakimies.org

ISSN 1458-0446
ISBN 951-855-214-2

