

## YHTEISÖ JA YLIMÄÄRÄ

Yhteisö on sosiaalinen muodostelma. Franz Kafka taas on iloinen ja poliittinen kirjoittaja, ei sisäisyyden tragiikan tulkki, vaan kokeilija, jonka kirjallinen kone on asettanut juuri sosiaalisia muodostelmia juopohulluun kiihdytykseen.<sup>1</sup> Kafka on vähemmistökirjoittaja, joka on tuomittu kirjoittamaan vieraassa kielessä, muokkaamaan sen omakseen ilman annettua kotimaata. Prahan juutalainen tietää siis, ettei sovitusta ole ja kuvaa siksi yhteisyyttä seuraavalla tavalla:

## Yhteisyys

*Me olemme viisi ystävää, olemme kerran tulleet peräjälkeen samasta talosta, ensin tuli yksi ja asettui oven viereen, sitten tuli tai pikemminkin liukui niin kevyesti kuin pieni elohopeapallo liukuu, toinen ulos ovesta ja jäi seisomaan ensimmäisen lähelle, sitten kolmas, sitten neljäs, sitten viides. Lopulta me kaikki seisomme rivissä. Ihmiset kiinnittivät huomionsa meihin, osoittivat meitä ja sanoivat: Nuo viisi ovat nyt tulleet tuosta talosta. Siitä lähtien me olemme eläneet yhdessä ja elämämme olisi sopusointuisaa, jollei muuan kuudes yhtä mittaa tunkeutuisi joukkoomme. Hän ei tee meille mitään, mutta hän häiritsee meitä, se riittää; miksi hän tunkeutuu sinne minne häntä ei kaivata. Me emme tunne häntä emmekä halua ottaa häntä joukkoomme. Me viisi emme tosin myöskään aikaisemmin tunteneet toistamme ja jos niin halutaan sanoa, me emme tunne toistamme nytkään, mutta se mikä on mahdollista ja siedettävää meidän viiden kesken, ei ole mahdollista eikä sitä voida sie-*

*tää tuon kuudennen suhteen. Sitä paitsi meitä on viisi emmekä halua, että meitä olisi kuusi. Ja ylimalkaan, mitä järkeä tässä jatkuvassa yhdessäolossa muka pitäisi olla, ei siinä ole mitään järkeä edes meidän viiden kesken, mutta me nyt jo olemme yhdessä ja pysymme, silti me emme halua mitään uutta yhteisyyttä, sitä me vastustamme omien kokemuksiemme perusteella. Mutta kuinka tämän kaiken voisi selittää tuolle kuudennelle, pitkät selitykset merkitsisivät jo melkein omaan piiriimme hyväksymistä, mieluummin jätämme selitykset sikseen emmekä hyväksy häntä joukkoomme. Niin ärtyneesti kun hän mutristaakin huuliaan, me työnämme hänet kyynärpäällä pois, mutta niin tylysti kuin työnämmekin hänet pois, hän tulee yhä uudelleen.<sup>2</sup>*

Yhteisöllisyys on viisi ystävää, samasta talosta tullutta, ei vankasti yhteen liitettyinä vaan elohopeapallon lailla kevyesti yhteen liukuneina, nimettyinä ja tunnistettuina niiksi viideksi, jotka tulivat tuosta talosta, ja aina kuitenkin kuudennen häiritsemänä. Viiden yhteisyys ilman tuntemista ja pohjaa, ilman järkisyyttä, vain tavan ja tradition vuoksi. Mutta juuri viiden yhteisyys, kuudennen estäessä yhteisyyteen kuuluvan mahdollisuuden ja siedettävyyden. Kuudennen tunkua ei haluta edes artikuloida, koska se liittäisi tämän jo yhteisöön. Eikä edes viiden yhteisöllisyyttä ole artikuloitu. Kuudes työnnetään artikuloimatta, puhtaalla väkivallan eleellä ulos ja kuitenkin se palaa aina uudestaan.

Kuka tai mikä on tuo viiden onnelliseen ja täydelliseen

yhteisöön aina täydellisyyden puutteen tuova ylimäärä? Onko se häly vai kohina? Onko se kaikessa ilmaisussa läsnäoleva representoimaton? Onko tuo kuudes paradoksaalisesti viiden yhteisyyden ehto? Kirjoittaako Kafka viiden vai kuuden näkökulmasta? Onko kuudes juutalaisuus, ja varoittaako Kafka tulevasta pyrkimyksestä poistaa kokonaan kuudes? Vai onko kuudes yksinkertaisesti vain joukkoon tunkeva idiootti? Moderni ihminen, joka ei osaa pelin sääntöjä, lukutaidoton, joka ei tunnista sosiaalisia koodeja, jolle kaikki pitäisi selittää ja joka vaatii perustaa perusteettomaltakin yhteisöltä.

Sulkeeko viisi kuudennen pois, vai itse asiassa pyrkiikö kuudes sulkemaan viiden yhteisöllisyyden pois? Kuka omisti talon? Kuka on poissulkeija ja kuka poissuljettu? Kuka parasiitti ja kuka isäntä?

Keskeistä on, että joku aina suljetaan pois. Jokaisella yhteisöllä on hintansa. Viisi ja kuudes. Enemmistö ja vähemmistö. Ei koskaan samanarvoisuutta. Aina joku poissuljettu ja liitetty. "Siellä missä on viisi koolla on kuudennen kuoltava", kirjoittaa Nietzsche lähimmäisen rakkaudesta.<sup>3</sup> Ongelma on, ettei kuudes suostu kuolemaan. Kun kuudetta ruvetaan tappamaan, joudutaan loputtomassa sarjassa tappamaan kaikki. Tämä on immanentin yhteisön itsemurhaaggiikka.<sup>4</sup>

Yritykset löytää poissuljettu, sulkea se pois lopullisesti tai liittää se mukaan ovat ideaalisia itseidentitisen yhteisön utopioita. Luokka, joka sisältäisi kaikki luokat, jopa luokattomien luokan, sekä itsensä. Tila, jossa poissulkemisen

liike olisi kuluttanut itsensä loppuun ja jähmettynyt tasapainoon. Yhteisö, joka voisi olla kaikkien yhteisöjen yhteisö. Kieli, joka voisi ilmaista kaiken. Poliittinen järjestelmä, joka kokoaisi kaikki intressit. Aivan kuin kuudes olisi yksi ja sama tai aivan kuin tiedettäisiin, mikä milloinkin kuudes on.

Se, että jotain aina suljetaan pois, ei kuitenkaan oikeuta kaiken poissulkemisen hyväksymiseen, yhtä vähän kuin se mahdollistaa unelmat poissulkemisen tuolla puolen olemisesta. Kysymys on pikemminkin herkkyydestä sille, että jotakin aina suljetaan pois. Tällainen herkkyys voi ilmetä poissulkemisen aktin ja strategioiden hahmottamisena ennenminkin kuin poissuljetun luonteen kysymisenä. Se on kafkalaista vähemmistökirjallisuutta, joka, pyrkimättä ratkaisemaan konflikteja pyrkii tuottamaan välineen eri konfliktien artikulointiin.<sup>5</sup> Se on kritiikkiä ilman normatiivista mallia, yhteisöllisyyden analyysiä ilman kuvaa ideaalista yhteisöstä. Tämä oli juuri Michel Foucault'n perspektiivi. Virkaanastujaisluennossaan hän määrittä poissulkemisen proseduurien tutkimisen työnsä kriittiseksi osaksi.<sup>6</sup> *Hulluuden historia* pyrki jo etsimään aluetta, jolla kyse ei ollut identiteetistä vaan rajoista,<sup>7</sup> vaikka tuo työ sisälsikin vielä romanttisen ajatuksen hulluuden jakamattoman kokemuksen löytämisestä ja hulluuden antamisesta puhua itsessään (Foucault'n oma kartesiolaisuuteen verrattava ele, jota Jacques Derrida ei antanut opettajalleen anteeksi).<sup>8</sup>

Romantiikka taas ylevöittää poissuljetun, aivan kuin

se ylevöittää tuberkuloosin kuumeisen hehkun. Tuo taiteilijoiden ja herkkien ihmisten tauti, jonka voima tekee jopa *Taikavuoren* tylsästä insinööristä Hans Castorpista lähes taiteilijan, sulkee lopulta Kafkan pois avioliiton ja poikamieselämän dilemmasta taiteilijoiden yksinäiseen yhteisöön.<sup>9</sup> Sairaudet ovat poissulkemisen mekanismien kiteytyimiä. Foucault käytti juuri lepraan ja ruttoon liittyviä poissulkemisen strategioita esimerkkeinä hallinnan muodoista ja kuvaili näiden tautien mielikuviiin liittyviä poliittisia haavekuvia ikään kuin poliittisina epidemiologioina. 70-luvun lopun luennoissa Foucault'ta kaiversi taas erityiset liberaalin hallinnon poissulkemisen strategioiden analyysit. Ironisesti näihin strategioihin sopiva taudinkuva on aids.

#### LEPRA

Lepra on tauti, josta Foucault aloitti *Hulluuden historiansa*. Lepra katosi Euroopasta keskiajan lopussa, mutta lepraan sairastuneen hahmoon liittyneet arvot ja mielikuvat säilyivät, aivan kuten hänen poissulkemisensä merkitys – tämän vaarallisen hahmon sosiaalinen merkitys, jota ei ensin ajettu ulos ilman, että hänet kaiverrettiin pyhään kehään. Lepran uhkaa vastaava poliittinen strategia on karkotuksen ja eristämisen strategia ja sen poliittinen haaveuni fantasia puhtaasta yhteisöstä.<sup>10</sup>

Karkottaminen oli erityisesti keskiajalle ominainen strategia. Keskiajan historioitsijan Bronislaw Geremekin mukaan marginaalisuuden avaintermellä keskiajalla oli *exsilium*, jonka Isidorus Sevillalainen johti

sanasta *extra solum*.<sup>11</sup> *Exsilium* tarkoitti elämistä kaukana omasta maaperästään kotimaansa ulkopuolella. Luonnollista oli elää siellä, missä oli syntynyt, sukulaisuuden yhdistämässä naapurien yhteisössä, jossa esi-isien haudat takasivat jatkuvuuden.

Keskiajan yhteiskunnat olivat kuitenkin kaikkea muuta kuin liikkumattomia. Kyse ei ollut ainoastaan laajoista kansanvaelluksista, vaan nomadismi ja kiertolaisuus olivat yleinen elämäntapa ja pyhiinvaellus ja ristiretket arvostetuja kiertolaisuuden muotoja. Kuitenkin sosiaalinen mielikuvitus arvotti positiivisena elämän yhdessä paikassa, ja jatkuva tilallinen liike oli se, minkä nähtiin pahiten uhkaavan julkista järjestystä.

Nietzscherlle yhteisö näyttäytyi saamamiehen ja velallisen suhteena ja rangaistus rikkoo eli maksamatta jättävää velallista kohtaan oli ensimmäisessä vaiheessa juuri tämän työntäminen takaisin villiin ja lainsuojattomaan tilaan.<sup>12</sup> Geremekin mukaan, varsinkin varhaiskeskiajalla, rangaistus oli identtinen poissulkemisen kanssa. Se korvasi kuolemanrangaistuksen, joka oli kompensoinut aikaisemmin epäjärjestyksen syyntymistä. ”Karkotetuilta ihmisiltä” oli rangaistuksena viety juuri oikeus olla tietyllä alueella. Marginaalisuus koostui tilallisista metaforista – sisällä tai ulkona, keskustassa tai periferiassa. Maallinen hierarkia jakautui horisontaalisella tasolla eri-arvoisiin alueisiin vastaten näin taivaallisen hierarkian vertikaalista järjestystä. Itse karkotus oli moninainen, kenties poissulkemistä tietyltä alueelta tai poissulkeminen

tiettyyn paikkaan. Tai kuten Foucault on esittänyt: poissulkeminen ulkoisuuden sisäisyyteen tai sisäisyyden ulkoisuuteen. Joka tapauksessa kyse oli sulkemisesta sosiaalisen järjestyksen ulkopuolelle, veden ja tulen kielto, kielto lämmittää itseään ja samuttaa janonsa.<sup>13</sup>

Yhteisö oli turva ja sen ulkopuoli villi lainsuojattomuus. Keskiajan mielikuvituksessa metsät ja erämaat herättivät pelkoa, ne olivat luonnollinen sosiaalisen elämän negaatio. Demonisten voimien nähtiin asustavan siellä ja metsien armoille *patrian* ulkopuolelle heitetystä ihmisestä tuli lähes susia – mielikuva, jonka myytinen hahmo oli ihmissusi. Tämä yhdistäminen oli niin vahva, että se esiintyi jopa tavanomaisessa oikeudessa. *Lex salica* esitti, että karkotetun oli oltava *wargus sit* – eli häntä oli kohdeltava kuin sutta ja hänet oli ajettava pois kollektiivisesta yhteisöstä. Hänen tappamisensa oli oikeutettu itsepuolustus.<sup>14</sup>

Mutta metsät olivat paikkoja myös niille pyhimyksille, jotka etsivät pelastusta pakenemalla ihmisyhteisöä ja sen maallista järjestystä. Itensä poissulkeminen pyrki löytämään yhteisön ulkopuolelta ylevämpää ja korkeempaa yhteisöä. Tällaisille ihmisyhteisö ja sosiaalinen järjestys on poissuljettava likana, jotta voitaisiin päästä osalliseksi korkeammasta puhtaasta yhteisöstä.

Itse asiassa kaikki keskiajan ihmiset ovat Jumalan valtakunnasta karkotettuja, maan vaihtaisia kiertolaisia. Le Goffin mukaan varhaiskeskiajan ihmisen raamatullinen kuva oli juuri Job,<sup>15</sup> kaikkien jumalan

koetelmusten kohde, joka lausuu: ”Kuinka siis ihminen olisi vanhurskas Jumalan edessä, ja kuinka vaimosta syntynyt olisi puhdas. Katso, eipä kukaan ole kirkas, eivätkä tähdet ole puhtaat hänen silmissänsä; saati sitten ihminen, tuo mato, ja ihmislapsi, tuo toukka”.<sup>16</sup> Keskiaikainen maalaustaide kuvitti Jobin usein leprasairaaksi. Lepraan sairastuneet olivat poissuljettuja *par excellence*. Saksassa heidät itse asiassa tunnettiin nimellä *Aussätzige* tai *die Üszetzigen* (poissuljetut). Leprasairaat, olivat kaikessa kurjuudessaan kuitenkin osoitus jumalan armosta. Foucault huomauttaa, että vaikka lepra oli ajettu pois näkyvän kirkon piiristä, se oli vielä merkki Jumalan vihasta ja armosta ja lepraan sairastunut oli osa suurta armoa, koska häntä rankaistiin jo tässä maailmassa. Paradoksaalisesti lepraan sairastuneen poissulkeminen ihmisten yhteisöstä oli samalla hänen pelastuksensa ja lupasi, että hänet tullaan liittämään jumalalliseen yhteisöön. Sairaus oli eräänlainen sivilisaatiokuolema, joka kuitenkin antoi toivon ikuisesta pelastumisesta.<sup>17</sup>

Lepraan sairastuneessa ilmeni siis durkheimilaisesti pyhän kaksinainen luonne yhtäältä kiellon, kauhun ja kuvotuksen kohteena toisaalta puoleensavetävänä ja jumalallisenä.<sup>18</sup> Lepra edusti pyhän kahta napaa: puhdasta ja epäpuhdasta, ja spitaalisiin suhtauduttiin toisaalta kunnioittaen ja arvostaen, toisaalta heittä kohtaan tunnettiin vihaa ja pelkoa, heidän ajateltiin harjoittavan rajoittamatonta seksuaalisuutta ja suunnittelevan inhottavia toimia yhteiskuntaa vastaan.

*Hulluuden historiassaan* Foucault asettaa samanlaisen hulluuden yhteyden jumalalliseen ääneen keskiajalla ja renessanssissa, ennen kuin klassisen järjen monologi asettaa sen täydelliseen hiljaisuuteen. *Tarkkailla ja rangaista* -teoksessaan hän taas yhdistää karkottamisen ja eristämisen strategian unelmaan puhtaasta yhteiskunnasta, jossa kuudes olisi suljettu pois ja viiden onni voisi vihdoin toteutua. Tällainen täydellisen puhtauden intohimo näyttää kuitenkin olevan tyypillisempi vasta modernille, sen puhtaan kokemuksen ja uuden alun etsimisen ja hygieenisyyden strategioille. Karkottamisessa karkotetut ja eristetyt kuuluvat kokonaistalouteen, ainakin jälkeenä tai muistona. Leprasairaat, kiertolaiset, vääräuskoiiset muodostivat oleellisen osan keskiajan maisemasta samalla ollen sekä kääntöpuoli vakaasta elämästä, että myös muistutus kaikkien ihmisten auttamattomasta kiertolaisuudesta Jumalan valtakunnasta ulossuljettuina. Niinpä juutalaiset, läntisen kulttuurin toiset ja karkotetut *par excellence* kuuluivat kuitenkin keskiajan maisemaan. Vasta moderni pyrki hävittämään heidät ilman jälkeä tai merkkiä, suorittamaan heidän absoluuttisen poissulkemisensa tehokkaasti, rationaalisesti ja salaa, ilman tuhotun jäännöksen pyhitystä.

## RUTTO

John Carpenterin kauhuelokuvassa *Usva* pieni rannikko-kaupunki on melkein onnistunut jälkien hävittämisessä. Kaupunki on perustettu leprasairaiden rahoilla, joilla sairaiden piti perustaa oma yh-

teisö, vapautua laivastaan, tuosta karkotuksen absoluuttisen matkan ulkoisuuden vanakilasta. Kaupungin merkkimiehet upottivat kuitenkin tuon fantasian. Vuosisatoja myöhemmin ihmeellisen usvan myötä leprasairaat palaaivat muistuttamaan yhteisön alkuperäisen rikoksen luonteesta vaatien sovituksia.

Elokuvuissa spitaaliset tulevat näkökentän peittävän ja hämärtävän usvan myötä. Usva on kuin utuista unta, joka vääristää maailman ja jonka mukana demonit hiipivät rationaalisen subjektin mieleen. Siksi yksi keino demoneiden poissulkemiseksi on olla koskaan nukahtamatta. Se on klassisen ajan strategia. Se on myös valistuksen ja valaistuksen strategia. Se tarkoittaa jatkuvaa mielen ja ruumiin keskittämistä, kurinpittoa ja järjestystä.

Klassisella ajalla tapahtuu eurooppalaisten valtioiden keskittyminen, hallinnon ja järjestyksen levittäminen ja uusien kurinpito- ja järjestysintituutioiden syntyminen. Alkaa valtion alamaisten kouluttaminen ja kasvattaminen, syntyvät työlaitokset ja yliopistot. Köyhät, hullut ja irtolaiset suljetaan Hôpital Généralen tapaisiin kuri- ja työlaitoksiin. Syntyvät ruumiin anatomis-poliittiset teknologiat. Kameeralismi, merkantilismi, poliittinen aritmetiikka ja muut poliittitieteet pyrkivät etsimään ja soveltamaan tehokkaimpia ja parhaimpia järjestys- ja kasvatusmekanismiä. Von Justilla, Süssmilchilla, Dithmatilla, Darjesilla ja kumppaneilla valtion rationaalisuus, valtion voiman kasvattaminen sen itsensä vuoksi, on ylin järjestyksen periaate. Absoluuttinen järjes-

tys absoluuttisessa valtiossa, joka huipentuu paternalistiseen valistuneeseen itsevaltiaaseen, oli se sitten Maria Teresa, Fredrik II tai joku muu.

Hallitsijan representaatio eläinsaduissa on Leijona. Michel Serresille leijonan pesä on paikka, johon kaikki jäljet johtavat ja josta ei tule yhtään jälkeä ulos. Jäykkä tilan diagrammi, joka rakentuu järjestetyille suhteille. Sen päässä on vallan maksimaalinen piste, absoluuttinen valta, leijonan, kuninkaan paikka. Yksisuuntainen hierarkia, jossa kaikki nuolet kulkevat yhteen suuntaan.<sup>19</sup> Gilles Deleuzin mukaan koko klassinen maailma taittuu auki äärettömään, ulos äärellisestä ruumiista kuin barokkipukujen taitokset,<sup>21</sup> mutta samalla taittuen myös kohti raskasta vallan koneistoa, aivan kuin barokkifilosofi Leibniz taipuu hovikumarrukseen valtionsa edessä. Valtio, valtion järki ja hallitsija, kaikki ne ovat vallan virran yläjuoksulla. Serres on kuvittanut klassista tiedon järjestystä La Fontainen eläinsadulla, jossa virran yläpäässä oleva susi pyrkii valtansa maksimoiden aina parempaan asemaan virran alapäässä olevan lampaan suhteen.<sup>21</sup> Se on järjestyssuhde, jolla on selvä hierarkia. Mutta rakenteen takaa ylhäältä virtaava vesi. Vesi on kuin äärettömyydestä loistava valo, Jumalan kirkkaus, joka antaa klassiselle representaatiolle oikeutensa ja avaa sen avohakkuualueen.

Jonathan Craryn mukaan *Camera Obscura* on klassisen havainnon sommitelma.<sup>22</sup> Tuo yhdestä valon ulkoisesta pisteestä laatikon kaksikulotteiselle seinälle maailman loogisesti deduktoiva laite, joka tottelee

optiikan rationaalisia lakeja, tarjoaa lähes analogisen perspektiivin Jumalan näkökulmalle. Laitteen sisällä oleva havainnoija taas on lähinnä ylimäärä tuossa täydellisen representaation koneistossa. Hän tutkii maailmaa tuosta aukosta tulevien, täysin objektiivisilta näyttävien, representaatiojälkien perusteella, vasta myöhemmin hän ajattelee aukosta tulevan valosäteen kulkevan itsensä läpi ja yrittää avata oman päänsä tutkiakseen sen mekanismit tai vaihtoehtoisesti työntää päänsä ulos nähdäkseen auringon itsessään – vain sokeutuakseen kuin jälkikuvia aurinkoon tuijotellen tutkineet modernit tiedemiehet Brewster, Plateau ja Fechner. Craryn *Camera Obscura* kuvaus vastaa Foucault'n *Sanojen ja Asioiden* alussa tekemää analyysiä Velasquezin maalauksesta klassisen ajan representaation mallina, jossa maalauksen sivulla olevasta ikkunasta tuleva puhdas ulkoisuuden valo saattaa koko representaation järjestelmän näkyviin, kun taas taustalla olevan peilin valo heijastaa suureeniparin spektaakkelin loistoa, johon kaikkien maalauksen hahmojen katseet kiinnittyvät ja joka sitoo omalta osaltaan puuttuvan katsojan (ja esitettävän) paikan sisään maalauksen representaatioon.<sup>23</sup>

Kuningasvallan loistava spektaakkeli, järjen ja valtion spektaakkeli. Klassisessa teatterissa valta loistaa kirkkaasti ajaen ruttoa tuovat rotat näyttämöltä pimeisiin onkaloihin. Rutto taas on Foucault'n mukaan se tauti, jonka mielikuvaan liittyy poliittinen haavekuva täydellisestä järjestykses-

tä ja hallinnasta.<sup>24</sup> Rutto edustaa ennen kaikkea epäjärjestyttä. Antonin Artaudin mukaan ruton asettuessa taloksi kaupungin yhteiskuntaa kannattavat rakenteet romahtavat, ei ole enää liikennelaitosta, kaupunkia, ei poliisia, ei kaupunginhallitusta, on vain ruumiskasoja ja rovioita, sekä hourupäisiä ruttotautisia syösymässä sinne tänne. Ruton mielikuva on sekasorron mielikuva.<sup>25</sup> Se on ruumiin sisäinen sekasorto, jossa koko kehon eristysysteemi on kuin se olisi joutunut täydelliseen sekasortoon, mutta iskiessään kaupunkiin se näyttäytyy myös täydellisenä sosiaalisena sekasortona.

Siksi ruton vastastrategia on järjestyksen, valvonnan, luokittelun ja kurinpidon strategia. Foucault luonnehti 1600-luvun ruton ehkäisyyn kohdistuvia toimenpiteitä seuraavanlaisesti: "Tila oli jaoteltu ja se oli jäykistynyt liikkumattomuuteen. Jokainen yksilö oli tiukasti sidottu paikalleen, ja jos hän liikahti minnekään, hän pani henkensä alttiiksi eli sai tartunnan tai rangaistuksen. Tarkastus oli jatkuvassa toiminnassa. Valvova katse oli kaikkialla valppaana."<sup>26</sup>

Artaud on huomauttanut ruton käyvän juuri niiden ruumiin osien kimppeun, aivojen ja keuhkojen, jossa ihmisen tahto, tajunta ja ajatuskyky helpommin ilmentyvät. Aivan kuin mielen ja tajunnan täytyisi jatkuvasti valvoa pitääkseen ruttoa tuovat rotat poissa. Michel Serres vertaa Descartesta mieheen, joka syyttää talonsa tuleen tuhotaakseen ullakolla yöllä mekastavat rotat.<sup>27</sup> Mies haluaa nukkuu ilman rottien häirintää ullakolla. Descartes haluaa aja-

tella ilman virhettä, kommunikoida täydellisesti. Siksi esi-isien rakentama talo on syytettävä palamaan ja rakennettava uudestaan ilman rotia. Työ on tehtävä nukahtamatta, kääntämättä selkäänsä, syömättä, poistumatta hetkessä paikalta. Mutta yöllä rotat palaavat perustuksille. Ne ovat siellä jo aina, ne kuuluvat itse rakennukseen. *Kuudes palaa* aina.

Paradoksaalisesti, mitä enemmän järjestyttä pyritään aikaansaamaan sitä enemmän epäjärjestyttä se näyttää kutsuvan. Mitä enemmän valvot sitä väsyneemmäksi tulet. Decameronessa rutto ei tapa maaseudun rauhaan vetäytyneitä irstailijoiden piiriä, mutta tarkkaan vartioidussa linnassa se tappaa kaikki sisältä. Täydellinen kuri luo järjestyksen mutta samalla hauraan järjestelmän, jännitteen, joka murtuu helposti kasaan kuin korttitalo ulkoisen töytäisyn voimasta. Jean Pierre Vernantin mukaan antiikin Sparta oli juuri eräänlainen poliisivaltio: Spartan armeija, jota pidettiin jatkuvassa valveilla olossa ja täydellisessä kurissa ja järjestyksessä, oli suunnattu enemmän sisään kuin ulos ja itse asiassa se koki tuhonsa joutuessaan sotaan ulkopuolisten kanssa, ei häviönsä vaan ylivoimansa tähden.<sup>28</sup>

Puhdas kurinpitäjärjestelmä tarvitseekin aina suljetun ja rajoitetun tilan, joka on luotava mahdollisimman homogeeniseksi – monimutkainen, laaja ja avonainen tila tekee kurin mahdottomaksi. Francois Ewald mukaan absoluuttinen kuri pyrkii absoluuttiseen kommunikaatioon.<sup>29</sup> Heterogeeninen kenttä on muutettava yhteismitalliseksi.

Kuten klassisen ajan tiedon mallissa kurissa on kysymys representaatioiden oikeasta järjestyksestä. Asioiden oleumukseen päästään niiden pikkutarkalla luokittelulla ja järjestämisellä. Isällisen kaikkivaltiaan jumalan takaaman luonnon universaalien harmonian löytäminen vastaa isällisen kaikkivaltiaan hallitsijan takaaman valtion universaalien harmonian löytämistä. Hallinnon valvoessa voi kansalainen nukkua rauhassa ilman rottien pelkoa.

#### AIDS

Werner Herzogin elokuvassa *Nosferatu* koko pikkukaupunki hallintokoneistoinen on kuitenkin vajonnut uuneen. Saksalaisen pikkuporvarillisen yhteisön nukkuessa Klaus Kinskin vampyyri kulkee yli tyhjän torin ja sen päässä hiljaisena seisovan kaupungintalon ohi, ruttoa tuovat rotat kintereillään. Laiva ja rotat ovat tuttuja teemoja, uutta on yön ruhtinas – Nosferatu, auttamattomasti arkipäivän järjestyksestä ulos suljettu. Dracula on todellinen singulaari, jolla ei ole ideaa, ei peilikuvaa, ei edes varjoa, outona ja ainutkertaisena se ei voi koskaan astua järjestyksen ja identiteettien maailmaan. Mutta Draculan hahmo liittyy myös 1800-luvun tieteelliseen diskurssiin. Dracula on kirjallinen vastine degeneration, rapping ja perimän heikkenemisen teemoille aikakauden ihmistieteissä. Bram Stokerin romaani viittaa Nordahun ja Lombrosoon todeten: "Kreivi on rikollinen ja rikollista tyyppiä."<sup>30</sup> Uudessa tehokkuuden maailmassa Dracula on myös todellinen parasiitti, joka elää toisten verestä tuottamatta itse mitään.

1800-luvun ylistäessä primitiivisiä yhteisöjä niiden oletusta parasiittien puutteesta<sup>31</sup> on Dracula osoitus kulttuurin degeneraatiosta, rodun rapioista ja sivilisaatioprosessiin kuuluvista vaaroista.

Pimeyden kreivi voi ottaa myös tavallisen kansalaisen muodon ja sulautua Lontoon väenpaljouteen kuin ruumiiseen iskevä biologinen parasiitti, joka jäljittelee isäntänsä kudoksia. Siksi tarvitaan asiantuntijoita ja tieteilijöitä tunnistamaan erityiset merkit, aivan kuten aikakauden kriminologit tunnistivat rikollisille ominaiset kasvopiiirteet, anatomian ja myöhemmin perinnöllisen rakenteen. On nimittäin syntynyt uusi hahmo, *homo criminalis*. Velallisen ja saamamiehen dialektiikassa *homo criminalis* on hahmo, joka aina jo, olemuksensa mukaan, on loukannut saamamiestä. Klassinen rikoslaki koostui lain, rikoksen ja rangaistuksen kolminaisuudesta, josta puuttui rikollinen hahmo.<sup>32</sup> Hahmon tilalla oli kyky. Kyky sekoittaa representatioita eli syyllistyä rikokseen, tehdä mielen virhe. Se edellytti tahtoa, joka voi erehtyä. Lombrosolainen positivistinen kriminologia taas muodostaa tieteelleen oman perustan *homo criminaliksesta*. Tämä on kuin vampyyrin pureman uhri, ainoastaan sisäisen verenhimonsa ohjaama. Yhteiskunnan tehtäväksi tulee siten tunnistaa ja poissulkea ennalta nämä vaaralliset ainekset.

"Kuka sinä olet" on keskeinen kysymys modernille tuomioistuimelle.<sup>33</sup> Vaaralliset yksilöt, monomaanit ja psykoopaatit olivat niitä, jotka aloittivat lääkäreiden ristiretken oikeussysteemiin. Juridisen vas-

tuun tahdon virhe korvaantuu vaaralla, jonka nämä syntymästään tuomitut aiheuttavat yhteiskunnalle. Alkaa tuomareiden ja kriminologien, psykiatrien ja psykologien taistelu tuomitsemisen ja parantamisen välillä. Lombrosolaiset taas kannattavat kokonaista eliminaatiota oikeuttanen vaateensa uusilla rikollisuuden vakaudesta kertovilla tilastollisilla laeilla. Vapaan tahdon ongelma on saanut uuden muodon.

Kyse on lakien taistosta; traditionaalinen rikoslaki, joka on kiinni vielä rikoksen ja rangaistuksen arkaaisissa teemoissa kohtaa modernit täysi-ikäiset yhteiskuntatieteet ja niiden rikollisuutta ja yhteiskuntaa selittävät lait.<sup>34</sup> Itse koko lain käsite on kääntynyt ympäri kantilaisessa kumouksessa. Gilles Deleuzin mukaan Platonin vakauttama kuva laista säilyi koko kristillisen kauden.<sup>35</sup> Laki oli suhteessa korkeampaan hyvään. Koska korkeampi hyvä oli Jumalan hylkäämässä maailmassa poissa, toimi laki sen korvikkeena. Laki oli kiinni transsendentissa hyvässä. Kantilla asetelma kääntyy, käytännöllisen järjen kopernikaaninen kumous on juuri hyvän asettuminen lakia kiertävälle radalle. Laista tulee itsenäinen, puhdas muoto. Tämä on Deleuzin mukaan paluu juutalaiseen abstraktiin lakiin tai vielä kauemmaksi. Kantin laki ei ole kiinni transsendentissa, muttei se ole myöskään missään erityisessä immanentissa sovellutuksessaan. Absurdi laki, äärellisen ja äärettömän välillä, ei ihme että Kantia huimaa.

Uusia ihmistieteitä ei sen sijaan huimaa. Ne seisovat yhteisön vakaalla pohjalla.

Transsendenti on siirtynyt empiriaan. 1800-luvun tilastonikareille empiirisistä numeroista koostetuista säännönmukaisuuksista muodostetut lait ovat todellisia immanentteja lakeja. Ne auttavat pääsemään eroon valistuksen moraalitieteistä ja perustamaan uudet empiiriset ja itsenäiset yhteiskuntatieteet. Kyse on yhteiskunnan omista laeista. Belgialainen astrologi Adolphe Quételet havaainnoi skottilaisten sotilaiden rinnanympäryksien suhteita ja tekee oman kopernikaanisen kumouksensa soveltamalla kosmologiasta tuttua virhejakaumaa, "kirkonkellokäyrää", ihmisjoukon empiiriseen ilmiöön samalla perustaan oman tieteesä, sosiaalisen fysiikan, jonka nimen hän varastaa tilastollisia reduktioita inhoavalta Auguste Comteelta. Comte taas nimeää oman tieteesä sosiologiaksi, tietämättä, että tilastonikkarit tulevat kolonisoimaan senkin. Joka tapauksessa laki on nyt alisteinen empiiriselle yhteisölle tai yhteisön laeista muodostetaan oma kvasi-transsendenti alue kuten Durkheimilla. Durkheimille kysymys onkin yhteiskunnan normaalista tai patologisesta tilasta.<sup>36</sup> Normaali ja patologinen -jako on vanhan hyvän ja pahan tuolla puolen. Normi jakaa kentän immanentisti ilman ulkoista kriteeriä. Kuten Georges Canguilhem on osoittanut, se määrittyy paradoksaalisesti epänormaalin kautta, joka itessään on taas poikkeama normaalista.<sup>37</sup>

Francis Galton, modernin tilastotieteen ja eugeniikan eli rotuhygienian "isä", taas nimeää Quételetin käyrän normaalijakaumaksi. Galton ei tosin palvo normaalia vaan "eri-

tyislahjakkaita”, nykyisten luovuuden reettoreiden tapaan. Galtonin perustaman eugeniikan pyrkimyksenä ei ole kuitenkaan ainoastaan tuottaa uusia uljaita yksilöitä vaan tunnistaa vaaralliset ainekset ja ennaltaehkäistä niiden kasvu. Klassiselle perinnöllisyysajattelulle uutta muotoa ei voinut syntyä, vaan sikiön muoto oli oltava jo munasolussa ja munasolun kantajan muoto taas edellisessä munasolussa ja *regressium ad infinitum*, kunnes Eevan munasolussa täytyi olla kaikki tulevat munasolut muotoina.<sup>38</sup> Nyt uudelle perinnöllisyystieteelle jokainen rikollinen kantoi siittiöissään miljoonia mahdollisia rikollisen muotoja. Kartoittaessaan rikollisten perheiden genealogioita se löysi yhdestä vajakelpoisesta lähteneitä valtavia vajakelpoisten joukkoja. Uusi yhteiskunta ei vaatinut vain symbolista kastratiota vaan materiaalista sterilisaatiota. Se pyrki toimimaan ennaltaehkäisevästi, sulkemaan pois ennalta käsin. Se taisteli aikaa vastaan, sillä uhka oli tulevaisuudessa. Vaarallisten elementtien hiljainen ja kammottava huuto, jonka rotuhygieenikkojen tarkat korvat kuulivat, oli sama kuin Bram Stokerin Draculan huuto: ”Minun kostoni on vasta alussa! Minä kylvän sitä yli vuosisatojen, ja aika on minun puolellani.”<sup>39</sup>

Kyse ei enää ollut niinkään aktuaalisesta vaarasta vaan potentiaalisesta. Eugeniikassa perspektiivi siirtyi vaarallisesta yksilöstä hänen edustamiinsa mahdollisiin riskeihin.<sup>40</sup> Kyse oli riskeistä ja tilastotieteen kartoittamista riskiryhmistä. Samalla poissulkemisen ja järjestämisen aktiin ei tar-

vittu enää yhtä myyttiä tai perustaa, ei enää myyttiä kultaisista ja vaskisista, vaan liikkuvalla pohjalla kulkeva todennäköisyyskalkyyli yhdistettynä yhteiskunnallisia vaatimuksia vastaaviin tehokkuuskriteereihin; ei yhdestä periaatteesta johdettuja kausaalisarjoja vaan korrelaatiokertoimia. Tehokkuus oli rotuhygienian kriteeri ja tehokkuus on meidän maailmamme kriteeri. Pakkomielle kurista on vaihtunut pakkomielleeseen tehokkuudesta.

Tällaisen riskiryhmien kartoituksen ja ennaltaehkäisyn strategiaan liittyvä taudinkuva on juuri aids. Se ei kerro itsestään välttämättä heti vaan piilee elimistössä valmiina tuhoamaan sen immuniteettijärjestelmän. Aidsia vastaan taisteltaessa on tärkeää ennaltaehkäisy, ja juuri aidsissa kyse on riskiryhmistä ja todennäköisyyksistä. Ironisesti aids sulki pois mahdollisesti yhden hallinnollisten strategioidensa terävimmistä analytyikoista; tuon Herzogin kaljupäistä Nosferatua muistuttavan College de Francen professorin, jota amerikkalainen moraalinen yhteisö ei nykyään syytä ainoastaan analyytisen järjestyksen portinvartioissa paniikkireaktioita aiheuttaneen ”ranskalaisen epäjärjestyksen” kylvämisestä, vaan myös saastuneen veren kiertämisestä nautintojen mahdollisuuksia kartoittaneilla yöllisillä matkoillaan. Aids Foucault’lle, hulluus Nietzschele, moraalinen opetus kaikille niille, jotka uskaltavat kyseenalaistaa rajoja.

Aids on ennen kaikkea riski. Riskien eliminointi, kartoitus ja hallinnointi kuuluvat taas erityisesti vakuutuksen piiriin,

ja vakuutus on taas liberaali tapa hallita yhteiskuntaa. Francois Ewaldin mukaan sosiologia tilastollisine lakeineen ei loppujen lopuksi koskaan pystynyt täysin horjauttamaan oikeuskäytäntöjä, sen sijaan vakuutuslaitos pystyi.<sup>41</sup> Vakuutuslaitos teki kaikista lopulta syyttömiä ja hajotti oikeustieteen syyllisen käsitteen. Vahinko ei ole kenenkään vika vaan tiettyssä määrässä ihmisiä tapahtuu tietty määrä vahinkoja. Kyse ei ole moraalista vaan tosiasiasta. Itse asiassa yhteisöstä tulee nyt velallinen ja yksilöllisen kompensatioiden maksaja. Tarkoittaako tämä nyt nietzscheläisen yhteisön vallantahdon korkeimpaa astetta, jossa yhteisö pystyy päästämään velallisen vapaaksi, jopa tulemaan itse velalliseksi tälle velalliselle.<sup>42</sup>

Vai tarkoittaako se sitä, että yhteisö itse asiassa jo ennaltaehkäisevästi sulkee pois kaiken riskin muodossa? Vakuutuksesta ja riskien todennäköisyyslaskennasta tulee liikkuva ja joustava poissulkemisen periaate. Sillä vaikka kaikella on riskinsä, niin kaikki riskit eivät ole yhtä todennäköisiä. Vakuutus toimii nerokkaasti modernin vallan muodossa samaan aikaan totalisoiden ja yksilöiden. Vakuutus on sosialisaatio, joka ottaa jokaisen persoonan osaksi laskelmaansa. Se on kuin Aku Ankan vakuutusmies, joka tunkee pienimmistäkin raoisista taloon sisään. Se myy vakuutuksen viidelle kuudetta vastaan jo ennen kuin nämä astuvat talosta ulos.

Todellisuudessa ei ole riskiä itsessään, mutta mistä tahansa voi tulla riski. Riski ei ole aistittavissa eikä intuition avulla saavutettavissa, vaan

kuuluu kantilaisesti ymmärryksen kategoriaan. Sen toimeenpanevana instituutiona kuitenkin toimii vakuutuslaskenta. Vakuutus tuottaa laskettavia riskejä. Se on poliittinen rationaalisuuden muoto, kyse on abstraktista teknologiasta ja kombinaatioiden taiteesta. Kyse ei ole kuitenkaan yleisestä muodosta vaan vakuutuslaitokset aktualisoivat aina vain yhden mahdollisista kombinaatioista. Kyseessä on aina tietty muoto, jonka määräävät sen tuottamien riskien markkinat. Kyseessä on tietty kehikko, ei koskaan mikä tahansa.

Vaikka vakuutus kuuluu pelin maailmaan (riskin kuulussa sattuman maailmaan, kiinnittyen tapahtumaan objektifioiden sen onnettomuutena) ja vaikka vakuutuksen myötä pelaamisesta tulee maailman symboli,<sup>43</sup> niin pelillä on aina sääntönsä. Se ei ole koskaan kaaos. Peli on ohjattu toimintapa, jossa nappuloille annetaan rajoitettu vapaus annetulla kentällä. Vakuutuksen menestys johtuu Ewaldin ja Defertin mukaan juuri siitä, että se soviitta yksilöllisen vapauden ja yhteisöllisen sosialisointin. Vakuutus on aina julkinen. Vakuutusasioiden muodostaa väestöjä selektoimalla ja jakamalla riskejä. Se on sosialisatio, joka ottaa jokaisen persoonan osaksi ryhmää. Riskin yksilö ei enää vastaa abstraktin poikkeuksellisen lain juristista subjektia vaan omistaa yksilöllisyyden, joka suhteutuu muihin vakuutettuihin.

Kurin jäykkä järjestys ei koskaan pysty luomaan homologista maailmaa, vakuutus on huomattavasti tehokkaampi yhteismitallisuuden

luoja. Plastisenaajoustavana periaatteena se sopii kaikille. Jos klassinen maailman poissulkemisen periaate, sen exterminaattori, on kuin *Exterminator*-elokuvan ensimmäisen osan mekaaninen robotti, niin nyt olemme toisessa osassa, jossa exterminaattori on tehty plastisesta metallista ja kenties vain mekaaninen robotti voi taistella sitä vastaan.

Vakuutus kiittää maagisesti hetkessä maapallon toiselta puolelta toiselle, jopa avaruuteen asti, ja tuo täysin erilaisia aineksia yhteisen laskennan kenttään. Se on kuin Kafkan oikeusjuttu, jossa siivouskomeroista voidaan astua oikeussaleihin. Kafka ei tietenkään ole pelkkä oikeusoppinut vaan myös vakuutusvirkailija. Hän on kahden byrokraatin välissä, vanhan hierarkkisen ja uuden joustavan.<sup>44</sup> Hierarkkista, vertikaalista rakennelmaa vastaa Orson Wellesin *Oikeusjutun* filmatisoinnissa käyttämät ylä- ja alakuvakulmat ja loputtomat ylös ja alaspäin kulkevat rappuset, mutta Kafka kuvaa myös uuden liikkuvan vakuutuksen horisontaalista ja liukuvaa hallintaa, jota kuvaisi paremmin Wellesin kuuluisat laajakulmat ja syvätarkat kuvat, Kafkan loputtomat hallit ja jatkuva matkustelu.

Kafkan sopii tyylinsä perusteella klassisen ja modernin väliin myös foucault'laisessa mielessä. Foucault'n mukaan de Sadella ilmeni klassiselle ajalle ominainen representaatioiden luokitte- lu irstailujen yksityiskohtaisissa kuvauksissa ja toisaalta modernille ajalle tyypillinen aina pakeneva halu.<sup>45</sup> Emmekö

me kohtaa Kafkalla aina pakenevaa lakia ja toisaalta oikeusprosessien yksityiskohtien pikkutarkkaa representaatiota. Kafka ja Sade, kaksi kantilaisen lain ironisoijaa. Kafka ironisoi lakia, joka operoi tulematta itse koskaan tiedetyksi. Saden ironia on kivutta ylemmästä hyvästä irronneesta laista ylempään pahaan ja näin lopuksi pyrkiä kaikkien lakien kääntämiseen. Vakuutuksen kalkyyli on kuitenkin lain suurin ironisoija, se on jatkuva, mutta myös kontingentti perustaltaan, siitä tulee sosiaalipoliittisen hallinnon väline ja uuden poliittisen ideologian – solidaarisuuden – varjolla hallinnointia sosiaalisen vakuutuksen muodossa.<sup>46</sup> Ironia, kontingenssi ja solidaarisuus – siinä liberaalin hallinnon peilikuva.

## POLIS

Liberaalin hallinnon voima onkin sen uskottelussa, ettei se sulje ketään pois. Se on kuin Oklahoman ulkoilmateatteri Kafkan *Amerikassa*, joka lupaa ottaa kaikki mukaan. Se väittää ottaneensa poissulkemisen itseensä ja muuttaneensa kuudennen poissulkemisen kaikkien tasavertaiseksi peliksi, esittäen itsensä jopa historian loppuna ja täydellistymänä – historian, joka sulkeutuessaan ei kuitenkaan pala alkuparatiisiin vaan Kreikkaan kuten kansallissosialismi.<sup>47</sup> Kansalaisten tasavertainen julkinen peli on myös poliksen myytti. Polis taas on utopia avoimesta yhteisöstä, jossa ulossulkemisen akti on sublimoitu yleiseksi ja yhtäläiseksi agonistiikaksi.

Agonistiikkaa on kuitenkin suojeltava omilta liikkeiltään. Voimien liikkeen ylläpito edel-



lyttää aina jonkin poissulkemisen. Aristokraattisten vapaiden voimien kukkotappelu ja kisailua ihailleella Nietzscheillä esiintyy agonistiikan ja poissulkemisen suhde. Nuorella Nietzscheillä on kaksi taistelua: toisaalta *Vernichtungskampf*, exterminaatoin ja poissulkemisen taistelu, jossa taistellaan nähdään välineenä ja alistetaan taistelun pelin ulkopuolelta määritettävälle voittoon identifioiduvalle päämäärälle; toisaalta *Wettkampf*, jossa taistelu on itsessään päämäärä. Nietzscheille helleenisen kilpailun ydin on siinä, että se hylkää yhden vallan ja haluaa suojaksi neroa vastaan toista neroa. Peliä on siis suojeltava sen omilta entropisilta taipumuksilta. Ostrakismi eli liuskäänestys on poissulkemisen akti, jolla peliä vaarantavat liian hyvät pelaajat suljetaan pois. Peli on siis koko ajan suhteessa ulkoiseen, voittajiin, jotka itsessään ovat sen tuote. Kun pelistä tulee autonominen, on se välttämättä itsetuhoista, sillä sen tarkoituksena on toisten eliminointi, josta se kuitenkin itse riippuu. *Vernichtungskampfia* ei voidakaan ajatella ulkoiseksi *Wettkampfi*sta. Agonistiikka sisältää aina dominaation elementin ja halun rajoittaa toiseutta, joka itsessään on agonistiikan ehto. Agonistiikka on välttämättä ambivalenttia.<sup>48</sup>

Voimat eivät koskaan ole samanarvoisia.<sup>49</sup> Kyse on aina viidestä ja kuudennessa. Agonistiikka joutuu sulkemaan aina jotakin pois, jotakin, mikä samalla on sen ehto. Hanna Arendtilla, poliiksen kenties merkittävimmällä puolustajalla, polis on juuri utopia kentästä, jossa eriarvoiset ovat kansalaisina samanarvoisessa

taistelussa.<sup>50</sup> Arendtille vapaus poliittisena ilmiönä syntyi kaupunkivaltioissa, jossa kansalaiset elivät ei-hallinnan periaatteen mukaan, agoran ja poliiksen kentällä. Poliiksen suostuttelu erosi jyrkästi välttämättömyyden kenttään kuuluvasta sodasta ja väkivallasta. Poliiksen muurien ulkopuolella vahvat tekivät mitä pystyivät ja heikot kärsivät.

Jean Pierre Vernantin mukaan taas sota itse asiassa oli osa kaupunkivaltiota ja kuului siihen täydellisesti.<sup>51</sup> Sotilasoperaatiot ja retoriset operaatiot vastasivat toisiaan, sodassa aseiden voima korvasi argumenttien voiman, koska nämä nähtiin täysin samantyyppisinä voimina. Armeija oli kansankokous aseistettuna ja poliitikko identtinen soturin kanssa. Hyvin argumentoitu puhe säästi kenties sodalta, kun taas argumenttien aloittama riita ratkaistiin joskus vasta taistelukentällä. Itse asiassa koko ajatus tasa-arvoisista suhteista tuli aristokratiasuhteista soturiarvoista, jotka levitettiin laajemmalle alueelle soturin aseman levitessä. Kaupunkivaltioiden väliset sodat eivät kuitenkaan olleet koskaan hävityssotaa vaan osa julkista kenttää, agonistiikkaa, jonka tarkoituksena ei ollut hävittää vastustajaa vaan ainoastaan osoittaa ylivoima. Sotatila ei ollut näin anomia, sääntöjen puute vaan agonistiikka tarvitsi aina kolmannen tuomarin, sen mahdollisti yhteinen kreikkalainen traditio ja jumalat. Vihollinen (*xenos*) ei ollut koskaan radikaalisti toinen vaan samanlainen. Spartassa taas kansalaisen ja soturin yhdistäminen johti äärimmäiseen kilpailun ja taistelun arvojen propagoimi-

seen yhdessä järjestyksen ja kurin kanssa. Julkisen tilan äärettömän levittämisen nurja puoli onkin spartalainen paradoksi – kaikkien kansalaisten tekeminen poliiseiksi.

Julkinen polis on siis aina institutionalisoitunut ja järjestynyt konflikti, se on identiteettien ja samuuskien vivahdeiden kohtauspaikka. Se on oman ryhmän sosialisaatio kuten helleenien rituaaliset kilpailut, Platonin sanoin *statis*, helleenien välinen agonistiikka, ei koskaan *polemos*, sota barbaarien kanssa.<sup>52</sup> Polis on aina valtio, institutionalisoitu ja hallinnoitu konflikti.

Polis ei näin ole herkkyyttä aina tapahtuvalle poissulkemisen toiminnalle. Se on ennenminkin yritystä peittää se. Herkkyyks taas olisi poissulkemisen rahinan kuuntelemista, vallan kuulostelua. Apollonisen rationaalisen poliiksen rajat sekoittavan feminiinisen, dionysisisen ja kaoottisen lausuman ”kaikki on poliittista” ei tässä mielessä tarvitsisi tarkoittaa totalitaarista hallinnon projektia, jossa kaikki on saatava poliittikan kenttään, eikä fasistista tai sosialistista tieteen, estetiikan ja yksityisen alistamista poliittiselle, jossa kansankuraattorit valvovat sängyn alla tai politiikasta tulee Nürnbergiläinen esteettinen kokemus ja vastavuoroisesti avantgardesta väärää poliitiikkaa. Kyseessä voisi myös olla, kuten Michel Foucault lausuman käsi, herkkyyttä kaikkialla läsnä oleville valtasuhteille.<sup>53</sup> Mutta jos vallasta tulee suhde, joka on kaikkialla, niin eikö politiikan ja vallan tutkimus menetä omaa ja selvää objektitiaan, joka nyt on missä ta-

hansa. Eikö myös kieli ole suhde ja sosiaalinen ole suhde? Eikö julkinen politiikka tarjonnut politiikan tutkimukselle juuri sen oman objektin, jolla se saavutti täysi-ikäisyytensä ja erosi poliittisesta filosofiasta, ja eikö politikointi eli julkinen poliittinen peli politiikan itsensä vuoksi, *causa sui* politiikkana, tarjonnut sille sen puhtaan objektin? Sen sijaan nyt kaikki on likaista ja epävarmaa ja politiikan tutkija on ajettu samalle kentälle sosiologien, historioitsijoiden, filosofien, luonnon- ja kirjallisuustieteilijöiden kanssa ilman eritystä omaa kohdettaan.

Miten nyt voidaan muodostaa politiikan tutkijoiden yhteisö, miten tunnistaa oikeat politiikan tutkijat vääristä politiikan tutkijoista, hyvät kopiot huonoista kopioista. On sovellettava joitakin liberalisemmissä poissulkemisen taktiikoita kuten riskiryhmien ennalta kartoitusta ja määrärahaavirtojen kanavoitinta tiettyjen tehokkuuskriteereiden mukaan.

\*\*\*

Meidän ratkaisematon ongelmamme on siis se, että yhteisön rikos on aina poissulkemisen rikos ja että me aina ja auttamattomasti yhteisöön kuuluvina olemme tuosta rikoksesta osallisia. Kenties tuo on juuri se rikos johon K on syyllistynyt *Oikeusjutussa*,<sup>54</sup> ja kenties sen takia meidän on syytä palauttaa mieleemme taitelijat Tintorellon K:lle antamat vaihtoehdot.<sup>55</sup> Ensimmäinen on täydellinen vapauttaminen, mutta tämä on mahdotonta, koska ei ole tavattu ketään, jota se olisi koskenut. Toisaalta on näennäinen va-

pauttaminen, joka tarkoittaisi siirtymistä edestakaisin viattomuudesta syyllisyyteen. Syylliseksi tunnustautuminen olisi kuitenkin älytöntä, se tarkoittaisi täydellistä katumuksen tilaa, kääriytymistä menneeseen ja pyrkimystä sovittaa alkuperäinen äärettömyyteen pakeneva poissulkeminen tai sovituksen mahdottomuuden edessä taipuvaa nostalgialla kadotettuun objektiin, johon poissulkemisen mekaniikka olisi projisoitu. Syyllisyys erottaa voiman siitä mitä se voi tehdä.<sup>56</sup> Se pysäyttäisi meidät ja tekisi kaiken toiminnan mahdottomaksi.

Mutta jos syyllisyys on absurdi, niin vielä absurdimpaa on viattomuus. Itse asiassa vain sen tähden, että se on vain edellisen negatiivi. Se on pyrkimystä kieltää kaikki velka, pyrkimystä täydelliseen unohtamiseen ja uuteen alkuun, se merkitsee aina silmitöntä veren vuodatusta, kaiken vanhan irti leikkaamista.

Tintorello antaa myös kolmannen vaihtoehdon. Se on lykkäys, joka mahdollistaa prosessin jatkumisen tunnustamatta itseään viattomaksi tai syylliseksi. Se tarkoittaa vaeluksen jatkumista, absurdeissa käytävissä ja halleissa, loputtomia odotuksia ja turhautumisia, mutta myös uusia kohtaamisia ja rakkauksia. Se on vaellusta elämän labyrintissä, äärellisessä rajoittamattomuudessa, joka voi olla suora viiva kuin matka Kafkan linnassa.<sup>57</sup> Kreikkalaisten suurikeksintö oli juuri suoran viivan labyrintti – Zenonin nuoli, joka ei koskaan saavuta kohdettaan ja jonka jokaisesta hetkestä avautuu labyrintti.<sup>58</sup>

Ihminen nuolena yli-ihmiseen, ystävyden labyrintti,

jonka Nietzsche asettaa lähimmäisenrakkautta vastaan.<sup>59</sup> Ystävyys on odottamista, odottaminen on taas ystävyuden politiikkaa,<sup>60</sup> lykkäämistä ja viivästyttämistä. Lykkäys taas on ratkaisemattomuutta ja seisomista portilla.<sup>61</sup> Deleuze ja Guattarille näennäinen sovitus olisi pyrkimystä löytää sovitus äärettömän hierarkian kanssa, kun taas lykkäys on äärellinen, rajoittamaton ja jatkuva, se on pyrkimys asettaa kontakti ja rakkaussuhde.<sup>62</sup>

Pyrkimys on kuitenkin epävarmuuden tila, kenties kestämätön. Siksikö K saa lopussa täydellisen vapautuksen, vallattomuuden tilan – teloituksen? Kafkan lopetus on kuitenkin kiistelyn aihe, Deleuzin ja Guattarin mukaan Kafkan ei tarkoittanut lopettaa teloitukseen vaan antaa prosessin jatkaa loputtomasti. Prosessi ei päättyisi enää yhteen hetkeen, jakamattomaan kuolemaan vaan kuolema, kuten Bichat sen määrittä, olisi samanaikaisesti läsnä olemassa-olevan elämän kanssa ja elämä näin kuolemaa vastustavien toimintojen summa, sen lykkäys.<sup>63</sup>

Markku Koivusalo

(Artikkeli on Poliitiikan tutkimuksen päivillä Jyväskylässä 14.1.1994 Yhteisöllisyys ja politiikka -ryhmässä pidetty puhe.)

v i i t t e e t

1. Deleuze, Gilles & Guattari, Felix: *Towards a minor Literature*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1986.
2. Kafka, Franz: Yhteisyys. Teoksessa *Keisarin Viesti*. Otava, Keuruu 1989, 131.

3. Nietzsche, Friedrich: *Näin puhui Zarathustra*. Otava, Helsinki 1967, 51.
4. Jean-Luc Nancyn mukaan poliittisilla tai kollektiivisilla yrityksillä, joiden päämääränä on absoluuttinen immannessi, on totuutena kuolema. Kansallissocialismin loogiikka ei ollut vain toisen vaan kaikkien tuhoaminen, jotka eivät tyydyttäneet puhtaan immannessin kriteeriä, ja näin lopulta Saksan itsemurha. Nancy, Jean-Luc: *The Inoperative Community*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1991, 12.
5. Ks. Kafkan päiväkirjat 25.12.1911 juutalaisesta kirjallisuudesta Puolassa ja tsekkiläisessä Prahassa: Kafka: *Diaries 1910-1923*. Schocken books, New York 1988.
6. Foucault, Michel: *The Order of Discourse*. Teoksessa Young (toim.): *Untying the text*. Routledge & Kegan, London 1981.
7. Foucault, Michel: *Maddness and Civilization*. Tavistock Publications, London 1967, xiii.
8. Derrida, Jaques: *Cogito and the History of Madness*. Teoksessa *Writing and Difference*. Routledge & Kegan, London 1978. Foucault itse kritisoi *Hulluuden historian*sa hulluutta itsessään, sen pyrkimyksistä asettaa pysyvä referentti, (kuitenkin samalla Derrida kriittiseen sävyyn). Foucault, Michel: *Archaology of Knowledge*. Tavistock Publications 1972, 47.
9. Kafkan oskillaatiosta luovan autonomian säilyttävän poikamieselämän ja toisaalta avioliiton välillä. Kafka, Franz: *Kirjeitä Felicelle*. Otava, Keuruu 1976.
10. Foucault, 1967, 6; Foucault, Michel: *Tarkeilla ja rangaista*. Keuruu, Otava 1980, 223-4.
11. *Exilium*, suom. maanpako, mutta myös turvapaikka; extra solum, suom. ulkopuolella maaperän, pohjan, alustan, perustan. Geremek, Bronislaw: *The Marginal Man*. Teoksessa le Goff (toim.): *The Medieval World*. Collins & Brown, London 1990, 347-8.
12. Nietzsche, Friedrich: *Moraalin alkuperästä*. Otava, Helsinki 1969, 63-4.
13. Geremek, 1990, 352; Foucault, 1967, 11.
14. Geremek, 1990, 350.
15. Le Goff, Jaques: *Medieval Man*. Teoksessa *The Medieval World*, 1990, 5.
16. Job 25:4-6.
17. Le Goff, 1990, 5; Geremek, 1990, 367; Foucault, 1967, 7.
18. Pyhän kaksinaisesta luonteesta Durkheimilla ks. Durkheim, Émile: *Uskontoelämän alkeismuodot*. Tammi, Helsinki 1980, 361-366. Ks. myös Arppe Tiina: *Pyhän jäännökset*. Tutkijaliitto 1992.
19. Serres, Michel: *The Parasite*. The John Hopkins University Press, London 1982a, 26-7.
20. Deleuze, Gilles: *Foucault*. The Athlone Press, London 1988, 124-126; Deleuze, Gilles: *The Fold; Leibniz and Baroque*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1993, 121.
21. Serres, Michel: *Knowledge in The Classical Age: La Fontaine and Descartes*. Teoksessa *Hermes, Literature, Science, Philosophy*. The John Hopkins University Press, Baltimore & London 1982b, 15-18.
22. Cray, Jonathan: *Techniques of the Observer*. MIT Press, Cambridge 1992, 31-66.
23. Foucault, Michel: *The Order of Things*. Routledge, London 1970, 3-16.
24. Foucault, 1980, 224.
25. Artaud, Antonin: *Teatteri ja rutto*. Teoksessa *Kohti kriittistä teatteria*. Otava, Keuruu 1983, 24-29.
26. Foucault, 1980, 221.
27. Serres, 1982a, 12.
28. Vernant, Jean Pierre: *Myth and Society in Ancient Greece*. Zone Books, New York 1990, 47.
29. Ewald, Francois: *A Power without exterior*. Teoksessa Michel Foucault: *Philosopher*. Harvester Wheatsheaf, London 1992, 170.
30. Stoker, Bram: *Dracula*. Otava, Keuruu, 1992, 361. Draculan yhteydestä aikakauden ihmistieteisiin mm. Pick, Daniel: *Faces of Degeneration. A European Disorder c.1848 - c.1918*. Cambridge University Press 1989; Glover, David: *Bram Stoker and the Crisis of the Liberal Subject*. *New Literature History* 23/1992, 983-1002.
31. Ks. Pick, 1989, 173.
32. Pasquino, Pasquale: *Criminology: The Birth of a Special Knowledge*. Teoksessa *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Harvester Wheatsheaf, London 1991, 237.
33. Foucault, Michel: *The Dangerous Individual*. Teoksessa *Foucault, Politics, Philosophy, Culture*. Routledge, New York 1988, 126.
34. Yhteiskuntatieteiden laista ja oikeustieteiden oikeudesta. Ks. Vähämäki, Jussi: *Lain voima*. *Oikeus* 1992.
35. Deleuze, Gilles: *Coldness and Cruelty*. Teoksessa *Masochism*. Zone Books, New York 1991, 81-90; Deleuze, Gilles: *Kant's Critical Philosophy*. The Athlone Press, London 1984.
36. Durkheim, Émile: *Itsemurha*. Tammi, Kiikala 1985.
37. Canguilhem, Georges: *The Normal and the Pathological*. Zone Books, New York 1991, 243.
38. Klassisen ajan preformaatio-ajatuksesta. Jacob, Francis: *The Logic Of Life. The History of Heredity*. Penquin Books, Middlesex 1989, 52-66.
39. Stoker, 1992, 327.
40. Castel, Robert: *From Dangerousness to Risk*. Teoksessa *The Foucault Effect*. 1991, 285.
41. Defert, Daniel: *Popular Life*

- and Insurance Technology. Teoksessa *The Foucault Effect*. 1991, 211–233; Francois, Ewald: Insurance and Risk. Teoksessa *The Foucault Effect*. 1991, 201.
42. Nietzsche velallisen ja saamamiehen tematiikassa yhteiskunnan ylin vallantietoisuus kykenisi suomaan itselleen ylhäisimmän ylellisyyden, joka on sitä varten olemassa ja jättää vahingoittajansa rankaisematta. Oikeamielisyys, joka alkoi siitä, että kaikki on maksettava, päätyy siihen, että maksukyvytön päätetään vapaaksi. Nietzsche, 1969, 65.
43. Ewald, 1991, 199.
44. Deleuze & Guattari, 1986.
45. Foucault, 1970, 208–211.
46. Defert, 1991, 211–233.
47. Kansallissosialismin paluusta Kreikkaan Lacoue-Labarthe & Nancy: *The Nazi Myth*. *Critical Inquiry* 16, Chigaco 1990, 291–312.
48. Nietzsche agonistiikan poissulkemisen suhteesta Weber, Samuel: Afterword: Literature – Just Making It. Teoksessa Lyotard, J.-F. & Thebaud, J.-L.: *Just Gaming*. Manchester University Press, 1979; Weber, Samuel: *Institution and Interpretation*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1987.
49. Voimien ehdottomasta eriarvoisuudesta Nietzscheellä: Deleuze, Gilles: *Nietzsche and Philosophy*. The Athlone Press, London 1983, 43. Määrä itsessään on erottamaton erosta määrässä. Ero määrässä on voiman ja voiman suhteen toiseen voimaan olemus. Tasavertaisista voimista unelmoiminen, vaikka niiden sanottaisiin olevan vastakkaisia suuntaukseltaan on karkea ja likimääräinen unelma.
50. Arendt, Hannah: *On Revolution*. Penguin Books, Middlesex 1973, 30.
51. Vernant, 1990, 29–53.
52. Platon: *Valtio*. Otava, Keuruu 1981, 194 (huom. *statis* suomennettu puolueriidaksi ja *polemos* sodaksi).
53. Sanomalla: ”kaikki on poliittista”, myönnetään kaikkialla läsnäolevat voimasuhteet ja niiden immanenttius poliittisella kentällä. Foucault, Michel: *Power/Knowledge*. Pantheon Books, New York 1980, 189.
54. Tätä rikosta voitaisiin verrata Giorgio Agambenin tulkintaan vanhasta perisyntikäsitteestä. Perisyntissä kyse on velassa olemisen aiheuttamasta huonosta omastatunnosta, joka juontuu siitä, että ihmiselle kaikkein ominaisin oleminen on olemisen mahdollisuutena tai voimana. Agambenin perisyntin tulkinnassa ei ole tilaa alussa tapahtuneelle synnilliselle teolle tai katumuskelle vaan ihminen on syyllinen siihen, mikä häneltä puuttuu. Kyse on eettisestä kokemuksesta, jonka ainut velvoite on olla voima, olla olemassa mahdollisuutena. Agamben, Giorgio: *Tuleva yhteisö*. Gaudeamus, 1994.
55. Ks. Kafka, Franz: *Oikeusjuttu*. Otava, Keuruu 1975. Tintorellosta 7. luku.
56. Ks. Deleuze, 1983, 123.
57. Jorge Luis Borges näkee Kafkan *Linnan* olevan muodoltaan juuri samanlainen Zenonin paradoksin kanssa. Borges, Jorge Luis: *Haarautuvien polkujen puutarha*. Wsoy 1969, 219.
58. Kuten Borgesin etsiva Lönnrot lausuu: ”Olen lukenut eräästä kreikkalaisesta labyrintista, joka koostuu yhdestä ainoasta suorasta viivasta. Se viiva on eksyttänyt jo niin monta filosofia, ettei minun kaltaisestani etsivästä ole suurtakaan väliä.” Borges, 1969, 78. Deleuze esittää stoalaisten aion-aikakäsityksen, jossa jokainen nykyhetki voidaan jakaa loputtomasti menneeseen ja tulevaan, täl-
- laisena suoran viivan labyrinttinä, joka eroaa huomattavasti syklisestä materian rajoittamasta Kronoksesta. Ks. Deleuze, Gilles: *The Logic of sense*. The Athlone press, London 1990, 58–65.
59. Nietzsche asettaa aina kuudennen poissulkevaa lähimmäisenrakkaus -asetelmaa vastaan kauimmaisen rakkauden, ystävän rakkauden ennakkotunteena kaikkein kauimmaisesta, yli-ihmisestä. Nietzsche, 1967, 51.
60. Derrida, Jacques: The Politics of Friendships. *The Journal Of Philosophy* 1988, 632–644.
61. Giorgio Agambenin mukaan portti tai kynnyks on kosketuspiste ulkoisen tilan kanssa, jonka täytyy pysyä tyhjänä. Kynnyks ei ole raja eikä rajan toinen vaan kokemus rajasta, olemisesta ulkopuolen sisällä. Agamben, 1994.
62. Deleuze & Guattari, 1986, 52.
63. Foucault'n mukaan Bichat suhteellisesti kuoleman käsitteen tuoden sen alas siitä absoluuttista, jossa se ilmaantui jakamattomana, ratkaisevana ja korvaamattomana tapahtumana: Hän haihdutti ja haajaannutti sen elämään yksityiskohtaisten, osittaisten ja progressiivisten kuolemien muodossa, kuolemien, jotka ovat niin hitaita tapahtumaan, että ne jatkuvat, jopa kuoleman itsensä ylitse. Foucault, Michel: *The Birth of the Clinic*. Routledge, New York 1991, 144. Deleuzin mukaan Foucault ihaili Bichatia tämän uuden vitalismin keksimisestä, jossa elämä määrittyi kuolemaa vastustavien tekijöiden kautta. Deleuze asettaa tällaisen voiman ominaiseksi Foucault'n elämälle ja ajattelulle ja toteaa Foucault'n olevan niitä harvoja, jotka kuolivat oman kuoleman käsitteensä mukaisesti. Deleuze, 1988, 93–95. (Tämä haisee kyllä Deleuzen oman ”vitalisimin” projisoinnilta Foucault'hon.)