

---

# MARKKU KOIVUSALO

---

## VALLAN RUUMIIT

### MYTTINEN RUUMIS

On ruumiita – ryyppäämässä, mässäilemässä ja virtsaamassa, viettämässä orgioitaan Ithakan kuninkaan talossa. Ruumiit eivät ole ulkona, mutta eivät myöskään sisällä, keskuksessa, Arkhimedeeseen pisteessä, Penelopen makuuhuoneessa ja tämän ruumiissa, josta Ithakan herruus ja hedelmällisyys avautuisi heille. Penelope voi antaa kosijoille suvereniteetin, (aivan kuten Hera lupasi suvereniteetin Jumalattarien kilpailussa Zeuksen vuoteen oikeutettuna jakajana) mutta Penelope nukkuu yksin Ithakan ruumiiseen juurutetussa kuninkaalisisessa vuoteessa, herran paikka on tyhjä, Ithaka ilman järjestystä, naisen itkevä ruumis epäjärjestyksen ravistelema. Ilman kuningasta ei ole kuningaskuntaa, joka piirtää rajansa hallitsevan voiman mukaan, on ainoastaan joukko mässäileviä häpeämättömiä kosijoita, jotka eivät huolehdi Ithakan taloudesta vaan tuhlaavat sen varoja huolettomasti.<sup>1</sup>

Penelope odottaa, kosijat odottavat ja koko Ithaka odottaa pelon ja toivon ilma-  
piirissä poissaolevan herran ruumiin paluuta kuten kristillinen maailma myöhemmin. Kosijat kilpailevat naisen ruumiista, joka toimi vaihdon ja liittojen solmimisen

objektina agonistisissa kulttuureissa. Tuo sosiaalisten suhteiden ruumiillistuma kokoa jälleen kosijat yhteen. Kyse ei ole kaaoksesta, sillä tuskin koskaan on ollut silmitöntä kaikkien sotaa kaikkia vastaan. Sota on jo sopimus, eikä ole olemassa suhteita ilman sopimuksia, sidoksia, objekteja, ruumiita. Kilpailu on oikeudellinen tila, joka kokoa kilpailijoiden vaateet muodostaen heidän yhteisen ruumiinsa. Tämä heterogeeninen ruumis kokoontuu naisen ruumiin ympärille, joka jäähdyttää ajan inflaatiota saaden kosijat odottamaan. Penelopen kutoman kankaan valmistuminen asettaa odotuksen horisontin. Se lupaa saattaa odotuksen päätökseen ja tuoda ratkaisun arvoitukseen, joka taivuttaa erilaiset kosijat yhteen. Mutta Penelope purkaa kangasta joka yö. Kyse ei ole oikeasta kankaasta vaan ainoastaan vaikutelmasta. Odotuksen yhteisö perustuu illuusion. Kaikki huijaavat ja pelaavat jotakin peliä, kosijat, Penelope, Telemakhos, palvelijat ja itse herrakin saapuessaan naamioituu kerjäläisen asuun.

Yhtäkkiä saapuukin Odysseus. Kerjäläisen hahmossa hän nojaa (*skeptō*) kaikella painollaan keppiin (*skēptron*), joka estää häntä kaatumasta. Mutta kiertolaisen keppi on myös merkki mahdollisesta vies-

tistä ja antaa kiertolaiselle viestin tuojan aseman. Odysseuksella on uutisia kerrottavana, tosiasiassa, joka tukee häntä ja oikeuttaa hänen vaateensa puhua.<sup>2</sup> Ja se mitä hän kertoo ei olekaan *mikä tahansa* tarina, vaan hänen *oma* tarinansa, jumalten tahdon määräämä pyhä kertomus. Se on kertomus perustasta, erottautumisesta ja takaisin paluusta, kohtalon määräämästä kotiinpaluusta ja kostosta. Odysseus tuo mukanaan Kronoksen ajan ja sen kohtalon syklin. Mutta nainen, joka on kudonnallaan rakentanut odotuksen horisontin on menettänyt toivonsa ja kosijat ovat paljastaneet hänen salaisuutensa. Kudoksen paradoksi on ratkaistu ja ajan nuoli liikkuu jälleen kohti maata. On siis järjestettävä lopullinen ratkaisu.

Kuvaan astuu toinen objekti – jousi ja kilpailu taivuttajille. Jousi kiertää kosijalta toiselle, yksilöllistään jokaisen vuorollaan mahdollisena suvereenina, antaen jokaiselle oman ja erityisen identiteetin. Mutta kosijat eivät pysty taivuttamaan jouta ja eivät siis ole todellisia taivuttajia, kuninkaita, jotka sitovat ja taivuttavat yhteisön yhteen. Odysseus taas ei ainoastaan taivuta jouta vaan päästään jännitteen irti ampuu nuolen suoraan kahdentoista kirveensilmän läpi. Suuri lävistäjä, sitoja ja päästäjä, ei tarvitse kotiinpallattuaan viekkauttaan, ei silmänkään tötemppeja, sillä nyt hän on suoraselkäinen, todellinen kuningas. Se, joka ojentaa suoran linjan, jota on seurattava.<sup>3</sup>

Ainoastaan Odysseus, jumalallisen Sanan lähettiläs voi ampua ajan nuolen oikeaan maaliin ja osoittaa kohtalon. Oraakkeli antoi Odysseukselle kotiinpaluun merkin ja Odysseuksen taivuttaessa jouta ”Zeus jylän ankanan kuulua antoi”<sup>4</sup>. Kerjäläisen keppi (*skêptron*) on nyt merkki jumalallisesta ikuisen suvereenin viestistä ja se, jolla on tämä valtikka (*skêptron*), on maallinen jäljitelmä Zeuksen alkuperäisestä kaikkivaltiuudesta itsestään. Odysseuksella on hallussaan oikea tarina yhteisöstä, todellinen perusta kosijoiden heterogeenisiä diskursseja vastaan, jotka eivät voi muodostaa yhtä ja tervettä ruumista. Mutta Odysseus ei ole Jumala vaan kuolevainen kuolevai-

nessa ruumiissa, jonka on tukeuduttava valtikkaan, jumalallisen järjestyksen ruumiillistumaan<sup>5</sup>. Pallas Athene muuntaa kuitenkin Odysseuksen ruumiista jumalallisen, kopion kuolemattomasta ruumiista. Muodonmuutoksessa raihmainen ruumis muuttuu kauniiksi ja vahvaksi ruumiiksi, joka loistaa jumalallista voimaa puhtaalla läsnäolollaan.

Kun jumalallinen suhde on asetettu, tunnistetaan talon todellinen herra. Despootti<sup>6</sup> on saapunut (ne tulevat kuin kohtalo ja ovat läsnä niin kuin salama on läsnä, kuten Nietzsche kirjoittaa<sup>7</sup>) ja tehnyt itsestään täyden Ruumiin, koko yhteisön ruumiin, joka on nyt järjestetty hierarkkiseksi ja pyramidin muotoiseksi, jäykäksi ja yhdensuuntaiseksi, kuten nuolen suora lento. Odysseus on haastanut muut perheet, hän ei välitä liitoista vaan asettaa itsensä polveutumaan suoraan jumalallisesta.<sup>8</sup> Oikeus, Totuus ja Järjestys on asetettu. Teurastus voi alkaa.

Väärät kosijat tuhotaan, häpäisty talo puhdistetaan rikillä ja uskottomat palvelijat, jotka tarjosivat ruumiinsa väärille isännille hirtetään. Orgiat on korvattu yhteisellä aterialla. Kaipuu on poissa ja kotiinpalluu on todellistunut. Onnellisina orjat ja palvelijat tunnistavat herransa, joka veren tahrimana seisoo kosijoiden ruumiiden keskellä. ”Ratkesi surmatut nähdessään sekä nuoren veren viljat riemuun Eurykleia, kun verratton työ oli tehty.”<sup>9</sup>

#### JÄLJITTELEVÄ RUUMIS

Odysseus, ikuinen ja alkuperäinen aviomies on saapunut ja väärät kosijat tunnistettu ja tuhottu. Platon jäljittelee myyttistä sankaria haluten myös karkottaa väärät jäljittelijät valtiostaan. Platon parka, aina häntä on syytetty jäljittelyn inhoamisesta, mutta ei Platon jäljittelyä inhoa vaan ainoastaan huonoa jäljittelyä, irti päästettyä jäljittelyä, joka ei perustu oikeaan malliin tai jolla ei ole mallia lainkaan tehden näin valikoinnin täysin mahdottomaksi. Platonin menetelmä on valinnan menetelmä: jotta erotettaisiin oikeat ”palvelijat” vääristä on löydettävä oikea malli, ei yleiskäsitettä

vaan alkuperäinen.<sup>10</sup> Kun alkuperäinen isäntä Odysseus saapuu, väärät vaateet voidaan poistaa ja uskolliset palvelijat, jotka todella ovat osa Ithakan kuningaskuntaa voidaan erottaa uskottomista kosijoiden kanssa irstailuihin syyllistyneistä palvelijoista, jotka vain teeskentelivät olevansa osa oikeutettua perhettä, sukua ja taloa. Jotta vaateet voidaan valikoida tarvitaan siis perusta, ja sitähan ei Platon koskaan löydä muuten kuin nojautumalla myytin perustavaan voimaan.<sup>11</sup> Filosofillakaan ei ole kuolematonta ruumiista, myös hän tarvitsee nojansa, myytin, joka perustaa rationaalisen valtion. (Vaikka sitten Eriksen mätänemättömän ruumiin lahjoittavasta kuolemattomasta sielusta.<sup>12</sup>)

Platonin hahmotelman valtiosta oli tarkoitus olla juuri oikea mallikuva.<sup>13</sup> Se ei ole kaupunkilaiset sisältävä yleiskäsite, vaan alkuperäinen malli, joka mahdollistaa valikoinnin siihen kuuluvien ja kuulumattomien välillä. Runoilijat, jotka jäljittelevät ”jumalhymnejä” ja ”jalojen miesten tekoja” sallitaan, mutta runoilijat, joiden jäljittely vetoaa sielumme huonompiin osiin on karkotettava.<sup>14</sup> Aivan kuten sielumme järkevän osan on hallittava sen huonompaa osaa, on valtiossakin järjen pidettävä kurissa muita osia. Hyvän valtion järjestys jäljittelee yksityisen sielun hyvää järjestystä.<sup>15</sup> Sielun kolmijako järkeen, kiihkeyteen ja himoon vastaa valtion kolmijakoa filosofeihin, vartijoihin ja käsityöläisiin. Samalla uusi mallivaltio jäljentää rationaalisin argumentein annetun indoeurooppalaisen kolmijaon ja siirtää vallitsevan tilanteen järjen valinnaksi.<sup>16</sup>

Irti päästetyn jäljittelevän sekasorron voittamiseksi kansalaiset on pantava tekemään kukin yhtä ainoaa taipumustensa mukaista työtä, niin että jokainen omassa työssään pysyisi yhtenä ihmisenä hajaantumatta useaksi ja valtiostakin tulisi yksi kokonaisuus eikä se hajoaisi moneksi valtioksi.<sup>17</sup> Aivan kuten ihminen halutessaan toimia oikein ei voi sallia sielunsa puolien tehdä sellaista mikä ei niille kuulu ja sekaantua toistensa tehtäviin, vaan hänen on nivottava kaikki nämä yhteen ja sulaudut-

tava monesta yhdeksi, järkeväksi ja harmoniseksi, samoin on oikein toimivan valtionkin perustuttava omille osille annettuihin tehtäviin. Tämä on oikeudenmukaisuudesta itsestään osana olevien, oikeudenmukaisen miehen ja valtion periaate.<sup>18</sup> (Valtio jäljittelee siis ennen kaikkea filosofia, joka on kotonaan vain omassa kopiossaan.<sup>19</sup>) Kaikkien on oltava paikallaan, soturin ei tule jäljitellä hulluja, naisia tai kehoja miehiä vaan soturin itsensä mallia. Siksi tragedia, jossa runoilija samaistuu milloin mihinkin henkilöön on vaarallinen valtiolle, ja siksi edes eepinen sekatyö ei löydä sieltä tilaa. Platon mainostaakin valtiotaan ainoana, jossa suutari on suutari eikä sen ohella perämies.<sup>20</sup> Sillä eihän laivan ohjaamisesta tule mitään kaikkien halutessa laivurin paikalle. Kilpailijat vain juovat ja mässäävät tuhlaten laivan varastoja matkan osoittautuessa sellaiseksi kuin voi odottaakin.<sup>21</sup> Odysseusta jäljitellen Platon haluaa lopettaa orgiat ja kilpailun peräsimestä asettamalla todellisen navigaattorin. *Valtiomiehessä* on kyse todellisen ”ihmisten paimenten” löytämisestä, kun useat kosijat, kauppiaat, lääkärit, maanviljelijät pyrkivät tälle paikalle.<sup>22</sup> Myytti kutsutaan taas apuun esittämään tarina muinaisaikojen paimenjumalasta, ”kaikkeuden perämiehestä”<sup>23</sup>, joka yksin pystyi valvomaan sekä *yhtä että kaikkia* olleen ainoa todellinen ihmisten paimen, valtiomiehen ollessa paras kopio tästä arkkipaimenesta.

Myytin perustava voima tukee Platonin valtiota myös *Timaioksessa*, jossa se nähdään identtisenä muinaisella ajalla ennen vedenpaisumusta olleen uljaan Ateenan kanssa, jota muodostettaessa jumalatar oli huolehtinut, että sen miehet olivat tämän itsensä kaltaisia, jumalallisia.<sup>24</sup> Samalla valtiomalli asetetaan aikaan, menneisyyteen, joka tekee siitä arkkityypin ennen käsitteen luomista ja antaa sille objektiivisen perustan arvon.<sup>25</sup> *Timaioksessa* valtio asetetuikin koko kosmoksen yhteyteen, onhan myyttinen valtio perustettu koko maailmankaikkeuden järjestykseen, ja kun tuo järjestys käydään läpi aina sen synnystä ihmisfysiologiaan saakka, voidaan ihmiset

lopulta tuoda ”tuomioistuimen eteen ja [tehdä] heistä tämän valtion eli tuon muinaisen Ateenan kansalaisia.”<sup>26</sup> Itse kosmos on jäljennös, joka on luotu järjellä ja älyllä käsitettävän ja muuttumattoman mallin mukaisesti. Ja hyvänsuopa demiurgi, tämä alkuperäisen *poesiksen* lähde, loi maailman juuri kaikkein kauneimman elävän olennon kaltaiseksi, joka sisältää itsessään kaikki muut elävät olennot, kokonaiseksi ja täydelliseksi yhdeksi eläväksi olennoiksi, joka koostuu täydellisistä osista.<sup>27</sup> Kun yhtenäinen maailmanruumis oli järjestetty, niin kuolevaiset, jotka saivat luoda kuolevaisia, alkoivat jäljitellä kuolematonta luoja ja loivat ihmisruumiin kuolemattoman sielun asuinsijaksi. Tässä ruumiissa toistuu taas valtiollinen kolmijako, päähän asettuu kuolematon sielu ja neuvoa-antava osa, rintaan eli miehuuden asuinsijaan henkivartijoiden huone ja pallean alapuolelle ruumiillisen luontonsa mukaisesti ruokaa ja juomaa kaipaava osa. Koko ihmisruumis rakentuu kokonaisuudeksi sielun kolmen osan ympärille niiden suojaamiseksi ja välitykseksi – luuranko, lihakset, verenkierto. Aivan kuten valtiuruumis rakentuu ensiksi sielun malliksi asetetun kolmijakoisen luokkaperustan ympärille. Kaikki jäljittelevät kaikkia, mimeettiset kehät rakentavat platoniset ruumiit ja onkin ihme miten Platon pystyy vielä valikoimaan hyvien ja huonojen välillä.

*Timaios* on tietenkin dialogi, josta uusplatonismi ja varsinkin Plotinos eniten ammensi.<sup>28</sup> *Timaioksen* yksi hyvä demiurgi, yhdessä *Parmenideen* yhden jakamatomuuden ja *Valtion* kolmijaon kanssa muodosti kivijalan ja mallin, jota jäljitellen uusplatonismi ja kristillinen maailma rakensi omat jäljitelmänsä.<sup>29</sup>

#### HIERARKKINEN RUUMIS

Platoninen ongelma oli *osana olemisen* ongelma. Mutta kun Platon aloittaa siitä *mikä on osana* ja kuinka se on osana, uusplatonismi kääntää katseensa siihen, *jonka osana ollaan*. Se etsii sisäistä periaatetta tai liikettä, jolle osana oleminen voitaisiin perustaa. Uusplatonismissa *osana*

*oleva* ei vaikuta siihen minkä osana ollaan, vaan jälkimmäinen pysyy itsessään muuttumattomana ja sen osana ollaan siinä määrin kuin se lahjoittaa ja tuottaa, (vaikka sillä itsellään ei ole mitään syytä lahjoittamiseen). Kyse on *emanaatiosta*: olemisen yläpuolelle asettuu yksi, perimmäinen syy, täydellinen ja jakamaton, joka luovuttamatta mitään itsestään antaa kaiken. Emanatio on sekä lahja että syy ja *osana oleva* on vain vaikutus. Muodostuu antajan, annetun ja lahjoittajan kolminaisuus, missä lahjoittaja asettuu muiden yläpuolelle ylimmäksi periaatteiden periaatteeksi. Tämä kaiken syy säilyy itsessään. Vaikutus, jonka se tuottaa ei ole siinä eikä jää siihen. Emanatio asettaa universumin hierarkkiseksi laskeutumiseksi Yhdestä lähtien. Olemisen eroaminen asettuu hierarkkisena eroamisena, jossa jokainen termi on kuin mielikuva seuraamastaan termistä. Termi määrittyy niiden asteiden mukaan, jotka erottavat sen ensimmäisestä syystä tai periaatteesta.<sup>30</sup>

Plotinokselle ensimmäinen periaate jää saavuttamattomaksi, mutta ”jonon” toisesta ja ensimmäisestä johdetusta eli *jumalallisesta intelligenssistä* tulee ihmisen päämäärä. Ihmisen on noustava ylöspäin kaikkien materiaalien ruumiiden yläpuolelle, jopa niissä olevien muotojen ja kauneuden yläpuolelle, ”hänen täytyy tietää ne jäljitelmiksi, jäljiksi, varjoiksi ja kiiruhtaa Sitä kohti josta ne kertovat”<sup>31</sup>. Plotinoksella ihmisen pyrkimys kohti jumalallista intellektiä jäljittelee Odysseuksen pyrkimystä kohti Ithakaa. ”Sillä Odysseus on tosiaan paraabeli meille – tyytymättä viipymään kaikissa nautinnoissa joita hänen silmilleen tarjotaan ja kaikissa aistien mielihyvissä, jotka täyttävät hänen päivänsä.”<sup>32</sup> Odysseuksen horisontaalisen kotiinpaluuseen päätyvän matkan tapaan Plotinoksen sisäisen ja vertikaalinen matka (joka ei tarvitse jalkoja tai laivoja vaan ainoastaan vision, tuon jokaisen synnyinlahjan) on paluu alkuperille ja lopulta olio, joka tuntee itsensä ja tietää myös sen, mistä on tulossa. ”Meidän Isänmaamme on Siellä mihin olemme tulleet ja Siellä on Isä.”<sup>33</sup>

Isä, Periaate, Syy, Juuri – kristillisyyden ei ollut vaikea käyttää hyväkseen Plotinosta ja uusplatonisteja, vaikka ruumiin suhteita oli muutettava vaihtamalla uusplatonistinen pään painotus kristilliseksi sydämen painotukseksi, universaali järki universaaliksi rakkaudeksi ja tuomalla ruumiittomien demonien tilalle lihallinen Kristuksen ruumis todellisena ja konkreettisenä taivaan ja maan välittäjänä ja kristillisen yhteisön ruumiin perustana.<sup>34</sup> Aikakauden johtavana filosofiana uusplatonismi varustikin lähes kaikki myöhemmät latinalaiset kirkkoisät ja teologit filosofisilla termeillä ja käsitteillään.<sup>35</sup> Platonilaisessa kolmijaossa nähtiin Platonin ennakoineen kristillistä kolminaisuutta ja Augustinus esitti kuinka kolminainen jumala oli asettanut luotuihinsa kolminaisia jakoja tehden universumista oman luonteensa symbolisen representaation.<sup>36</sup> Oli siis täysin ”järjenmukaista päättelyä löytää vihjeitä Kolminaisuudesta Jumalan luovien töiden kuvauksissa ilmaistuna jotenkin arvoituksellisesti, jotta harjoittaisimme pohdiskelua.”<sup>37</sup>

Uusplatonismin kolminaisuudessa yksi loi ensin mielen (*nus*) sitten sielun (*psyche*) kääntyen sitten alempiin osiin. Aristoteleen erikseen pitämät mieli ja sielu tuotiin yhteen emanaation systeemissä, jossa intellektien, enkelien, demonien ja sielujen jatkumollinen hierarkia kommunikoi ”suuressa ketjussa”, joka alkoi Yhdestä ja päättyi siihen.<sup>38</sup> Kristillisen mystiikan ”isän” Dionysios Areopagitan (Pseudo-Dionysioksen) kirjoituksilla oli erityinen asema tämän hierarkkisen emanatiivisen järjestelmän asettamisessa.<sup>39</sup> Dionysios toi myös perintöömme itse hierarkian termin.<sup>40</sup> Teoksessa *Kirkollisesta hierarkiasta* hän määrittää sen kaikkien kokonaisuudessaan otettujen pyhien asioiden säännönmukaiseksi järjestykseksi. Se on Jumalan innoittama ja implikoi jumalallisen ja jumalallistavan tieteen, toiminnan ja täydellistymisen. Sen lähde on Kolminaisuus, elämän lähde ja yksi syy kaikelle olevalle. Jumala itse loistaa hierarkkisella valolla. Hierarkia on Jumalan pyhä lahja.<sup>41</sup>

Hierarkkisella valollaan Dionysios ju-

malallistaa auktoriteetin ja epätasa-arvon ja tekee vitaalisen lain pyhän Augustinuksen näkymättömästä ja rikkomattomasta periaatteesta, joka asetti kaikki pysymään paikoillaan ja rivissä. Se on jatkuvaa laajentumista ja supistumista hallitseva laki, jatkuva laskeutuminen ja virtaus, jonka kautta yhdestä Jumalasta emanoituva valo laskeutuu herättämään olemassaoloon luodut ylhäältä alaspäin olemisen ketjussa kutsuen niitä jälleen kokoontumaan korkealle jumalalliseen ykseyteen. Dionysiokselle hierarkkinen harmonia oli välittäjä, jonka kautta ”yksi kykenee olemaan osallinen niin paljon kuin mahdollista Hänessä, joka on todella kaunis, viisas ja hyvä.”<sup>42</sup> Mutta kun Plotinoksen kotiinpaluun ehtona oleva visio oli jokaisen synnyinlahja, niin Dionysioksella pääsy valaistumiseen tarvitsee erityistä valittujen initiaatiota. Dionysos yhdisti mystisen kokemuksen kirkolliseen hierarkiaan.<sup>43</sup> Jumalan salaisuuksia on kunnioitettava puhuen niistä hämärästi ja epämääräisin symbolein etteivät initioimattomat pääsisi jakamaan sitä, mikä kuuluu vain kaikkein ylimmälle hierarkille.

Plotinokselle paha oli ollut absoluuttisen muodoton Materia ja paheet niitä, jotka olivat osana tuota perimmäistä pahaa, juuri poikkeavuudessaan Hyveen ja Muodon linjasta.<sup>44</sup> Hyvän ja pahan taistelu käytiin materiattoman muodon ja muodottoman materian, (joka pyrki jatkuvasti purkamaan järjestyksensä) välillä. Myös Dionysiokselle paha oli epäjärjestystä ja virheitä.<sup>45</sup> Ihmisen velvollisuus oli siten jatkuvasti uudelleen muotouttaa järjestys taistellen siinä piilevää muodottomuuteen pyrkivää tendenssiä vastaan, toteuttaa jatkuvaa reformaatiota deformaatiota vastaan. Keskiäika rakensikin itsensä suureksi osaksi juuri tämän velvollisuuden ympärille. Isidorus Seviljalaisen sanoin: ”Oikeudenmukainen Jumala on asettanut diskriminaation ihmiselämäänsä, tehden joistakin orjia, toisista herroja niin, että orjien vapautta tehdä väärin voidaan kontrolloida niiden voimalla jotka hallitsevat. Sillä jos kaikki olisivat ilman pelkoa, kuinka pahaa voitaisiin välttää.”<sup>46</sup> Tuo predestinaalinen jakautuminen

ei johtunut siis niinkään synnillisyydestä vaan se oli mystinen jakautuminen itsensä, *Dispensio Occulta*, kuten Gregorius Suuri asian ilmaisi Jobia, tuota totaalisen alistumisen mallia, koskevilla tutkielmis- saan.

Keskiaikainen yhteiskuntaruumis pyr- kikin esittämään itsensä juuri hierarkkise- na ruumiina, joka jakaantui omia tehtävi- ään suorittaviin luokkiin. Keskeinen kol- mijako oli vanha tuttu jako työskenteleviin eli ruoan tuottajiin (*laboratores*), taistelijoi- hin eli maan puolustajiin (*bellatores*) ja kaikkien puolesta rukoileviin (*oratores*).<sup>47</sup> Lähinnä taivasta olevat piispat olivat eniten hyvyyden kaltaisia, lähinnä maata olevat talonpojat alttiimpia epäjärjestykselle. Samalla jokainen luokka jakaantui omiin hierarkioihinsa. Toiset oli luotu johtamaan, toiset seuraamaan. Mutta myös johtajien oli seurattava jotakin, etteivät he johtaisi kaik- kia harhaan. He seurasivat Kristusta itseään muodostaakseen esimerkin, jota alemmat jäljittelevät täydellistyäkseen. Hierarkian kirkkaus, selkeys ja ankaruus esti jäljittelyä pääsemästä irti tuhoamaan sitä.

Varhaiskeskiajan ylimmän vallan legiti- maatio perustuikin *christomimesikseen*. Kuningas on Kristuksen alkuperäisen kuninkaan maanpäällinen jäljittelijä. Todellisen kuninkaan ruumis ei ollut enää läsnä ("ovat ottaneet pois minun herrani"<sup>48</sup>), mutta jäljittelyn kautta kuninkaat olivat tuon vallan perillisiä. *Christomimesiksessä* myös kuningas saa kaksinaisen luonteen ja on armon kautta itse asiassa voimassaan tasa-arvoinen Jumalan kanssa, koska ar- mon lahjana saatu voima on juuri Jumalan voimaa ja ainoa ero Kristuksen ja kunin- kaan välillä on, että toiselle kuninkuus kuuluu luonnostaan, toiselle armon kaut- ta.<sup>49</sup> Kristus on keskiajan valtioruumiin keskeinen termi, välittäjä, esimerkki, pe- rusta ja kuten Dionysioksella "kaiken hierarkian lähde ja olemus."<sup>50</sup> Dionysioksella Kristus ottikin uusplatonismin jumalallisen intelligenssin paikan. Hän on "transsen- dentaalisesti jumalallinen ja yli-olemuksel- linen mieli" ja hänen kauttaan vision mies voi olla osana pyhää valoa. Kristus, ruu-

miillistunut sana, järjestää ja yhdistää ha- jaannutetun materian. Hän taittaa yhteen moninaiset eromme ja täydellistää meidät yhtenäistettyyn jumalalliseen elämään.<sup>51</sup>

#### YHDISTETTY RUUMIS

Jumala ristillä, vuotamassa verta ja kärsi- mässä alhaisimman rikollisen rangaistusta – ääretön välimatka on kurottu umpeen, voiko olla mitään paradoksaalisempaa? Mutta paradoksit sitovat yhteen yhteenso- pimattomia elementtejä asettuen uusiksi perustoiksi. Kristuksen ruumis, sanan lihaksi tuleminen, ruumiillistumisen ihme välitti taivaallisen ja maallisen hierarkian, mutta se muodosti myös kristillisen yhteisön ruu- miin, *corpus Christin*. Paavalin sanoin: "Mutta te olette Jeesuksen Kristuksen ruu- mis ja kukin osaltanne hänen jäseniän- sä."<sup>52</sup> Kirkko Kristuksen ruumiina kokosi kristityt yhdeksi ilman erillisiä jäseniä. "Sil- lä niin kuin ruumis on yksi ja siinä on mon- ta jäsentä, mutta kaikki ruumiin jäsenet, vaikka niitä on kuinka monta, ovat yksi ruumis, niin on Kristuskin... Jos jonkun jalka sanoisi: 'Koska en ole käsi, en kuulu ruumiiseen', niin ei se silti olisi ruumiiseen kuulumaton." Paavali jäljitteli tietenkin antiikin käsityksiä *politiksesta* ja kosmoksesta yhtenä ruumiina<sup>53</sup> ja määrittäminen pyrkiin lisäämään kristillisiin yhteisöihin niiltä tuol- loin puuttuvan pysyvyyden sävyn.

Yksi yhdistetty ruumis – tämä ajatus ko- kosi kaikki erilliset järjestykset yhdisty- mään yhdeksi toiminnalliseksi harmoniak- si. Tämä harmonia, joka perustui armeliai- suuteen ja rakkauteen ja oli muotoiltu isän ja pojan, rakastavan auktoriteetin suhteen mukaisesti, oikeutti keskiaikaisen järjestel- män. Sydän oli kristillisyydessä valtioruu- miin keskus ja valtioruumiin oli oltava yksisydäminen, *concordian* oli hallittava yhtä ruumista, jossa kaikki jäsenet toimivat omilla paikoillaan rakkaudessa ja har- moniassa. Kuten Walafrid Strabo kuvasi oi- keauskoisten yhteisöä: "Se on rakennettu yhtenäiseksi jokaisen järjestyksen rak- kaudella ja armeliaisuudella, tällä tavoin Kristuksen ruumis on muodostettu; jokai- nen jäsen toimintona, jonka hedelmät

kaikki voivat jakaa yhdessä.”<sup>54</sup>

Kirkko *corpus Christinä* ja sen liturgis-painotteinen hallinto perustui Kristuksen, kaksinaisen välittäjän fysiologiaan, pojan alttarilla jäljittelyyn. Vähitellen kuitenkin yhteinen ruumis *corpus Christinä* ja Kristus-keskeinen järjestys korvaantuivat käsitöksellä yhteisestä ruumiista *corpus mysticumina* ja nimitys ”*Rex imago Christi*” korvattiin nimityksellä ”*Rex imago Dei*”.<sup>55</sup> Poika alttarilla korvautui Isällä taivaissa. *Corpus mysticumilla* ei ollut kuitenkaan *corpus Christin* raamatullista traditiota, vaan se oli karolinkiajalla ilmaantunut uudempi käsite. Karolinkiajan teologeille kyse ei kuitenkaan ollut vielä kirkon ruumiista (*corpus Christi*) eikä Kristuksen ”luonnollisesta” kärsimys-ruumiista vaan ehtoollisesta, Kristuksen ”salatusta”, mystisestä ruumiista (*corpus mysticum*).<sup>56</sup> Taistellessaan vastaan kerettiläisten pyrkimystä hengellistää ja mystifioida ehtoollinen, kirkko alkoi kuitenkin korostaa – ei Kristuksen hengellistä tai mystistä vaan reaalista, materiaalista läsnäoloa ehtoollisella. Pyhitetty leipä nimettiin todelliseksi ruumiiksi, *corpus verum*, *corpus naturale* tai vain *corpus Christi*, ja *corpus mysticum* alkoi taas merkitä (noin 1150) kristillisen yhteisön järjestettyä ruumiista maustettuna ehtoollisella. Aikaisemmin mystinen välitys, sakramentti oli luonut ehtoollisrituaalin kautta näkymättömän siteen kahden historiallisesti eriaikaisen ruumiin välille, Kristuksen historiallisen ruumiin tapahtuman (*kairos*) ja sen myöhemmän vaikutuksen, kirkollisen ruumiin välille. Nyt historiallisesta ruumiista, apostolien auktoriteetista, tuli yhä enemmän lakia vastaava koodi ja kommentaarien lähde ja toiminnallinen sakramentti tuli taas merkityksellistämään kirkkoa.<sup>57</sup> Mystinen ruumis, jolla oli ollut puhdas rituaalinen merkitys, tuli siis nyt merkitsemään itse institutionalisointia kirkkoa. Se antoi toisaalta kirkon organisaatiolle mystisemmän, sakraalimman sävyn ja samalla asetti kirkon poliittisena ja oikeudellisena ruumiina vahvistaen kirkon asemaa kilpailussa kuningaskuntien maallisten ruumiiden kanssa.

Paavi Bonifatius VIII otti tämän uuden *corpus mysticum*in aseeksi taistelussaan Ranskan Filip Kaunista vastaan pyrkien asettamaan sen avulla poliittiset oliot oikeille paikoilleen *corpus mysticum Christin* maailmanyhteisössä, joka oli kirkko ja jonka pää oli Rooman paavi. Bonifatius dogmatisoikin roomalaisen kirkon korporatiivisen doktriinin vuonna 1302: ”Uskon kannustamina meidät on velvoitettu uskommaan yhteen pyhään Kirkkoon, Katoliseen ja apostoliseen... joka edustaa yhtä mystistä ruumista, jonka pää on Kristus, Kristuksen pään ollessa Jumala.”<sup>58</sup> Kirkko mystisenä ruumiina tuli nyt merkitsemään koko kristillistä yhteisöä, joka koostui kaikista uskovista, menneisyydessä, nykyisyydessä ja tulevaisuudessa, aktuaalisista ja potentiaalisista.

#### ANALOGINEN RUUMIS

Kaksinaisen luonteensa (Jumala/ihminen) lisäksi Kristuksella oli siis myös kaksi ruumiista: yhteinen mystinen ruumis ja yksilöllinen lihallinen ruumis, jossa kärsimys oli tapahtunut.<sup>59</sup> Kirkko oli halunnut painottaa Kristuksen ”todellista läsnäoloa” ehtoollisella alkaen kutsua ehtoollista nimellä *corpus naturale*. Mutta *corpus naturale* lakkasi vähitellen viittaamasta ainoastaan ”todelliseen läsnäoloon” ja tämä luonnollinen ruumis ymmärrettiin myös organismina, joka sai sosiaalisia ja korporaalisia tehtäviä: pään ja jäsenien kautta se alkoi toimia kollektiivisen ruumiin *corpus mysticum*in mallina.<sup>60</sup> Kristuksen ruumis oli yhä vahvemmin organismi ja prototyyppi *corpus mysticumille*, joka oli siis maallistettu merkitsemään hallinnollista ruumista.

Ihmisruumiin ja yhteiskuntaruumiin analogiat saivat uutta erityisyyttä kun malli oli itse Kristuksen fysiologinen ruumis. Kantorowiczin mukaan terminologinen muutos *corpus naturalen* ja *corpus mysticum*in välillä tapahtui samanaikaisesti kun doktriinit yhteiskunnan korporationaalista ja orgaanisista rakenteista alkoivat levitä uudestaan ja muotouttaa ratkaisevasti täys- ja myöhäiskeskiajan poliittista ajattelua.<sup>61</sup> Kenties kuuluisimman orgaanisen

analogian keskiaikaisista sovellutuksista löydämme Johannes Salisburlaisen *Policraticus*-teoksesta. *Res publica* on ruumis, joka saa elämän jumalallisen palkkion lahjoituksena ja jota ohjaa korkein oikeudenmukainen ja rationaalinen hallinta. Sieluksi asettuu se mikä institutionalisoi ja muokkaa uskonnon harjoituksen meissä ja huolehtii Jumalan palveluksen siirtymisestä ja aivan kuten sielu hallitsee ruumista, ne joita kutsutaan uskonnon prefekteiksi ohjaavat koko ruumista. Pään asema kuuluu kuitenkin kokonaan ruhtinaalle, joka on alistainen ainoastaan Jumalalle ja niille jotka toimivat Hänen paikallaan maan päällä, siinä määrin kuin ihmisruumiin tapaan sielu virkistää ja hallitsee päätä. Sydämen paikka on senaatilla, josta saavat alkunsa hyvät ja pahat teot. Korvien, silmien ja suun velvollisuudet kuuluvat taas provinsien tuomareille ja hallinnoijille. Kätet yhtyvät virkamiehiin ja sotilaisiin. Niitä, jotka aina avustavat ruhtinasta verrataan kylkeen. Valtion varannon ja tallenteiden pitäjät muistuttavat mahan ja sisälmysten muotoa, (jos ne kasaantuvat suurella ahneudella ja itsepintaisesti säilyttävät tämän kasaantumisen, syntyy lukemattomia ja parantumattomia tauteja ja infektiot uhkaavat pilata koko ruumiin). Jalat yhtyvät talonpoikiin, jotka ovat alituisesti maahan sidottuja ja joille on ensisijaista, että pää käyttää varokeinoja, sillä jalat yksistään ruumiillisessa riippuvuudessaan useimmiten kohtaavat onnettomuuksia, ja ne jotka nostavat, säilyttävät ja liikuttavat eteenpäin koko ruumiin massaa, saavat oikeudenmukaisesti suojaa ja tukea. Jos kaikkein parhaimmastakin ruumiista otetaan pois jalkojen apu, ruumis ei liiku oman valtansa alla vaan ryömiä häpeällisesti, hyödyttömästi ja vastenmielisesti käsillään.<sup>62</sup>

Jos *Policraticus* oli latinalaisen keskiajan ensimmäinen täydellinen poliittinen työ, niin Nicolaus Cusanukselta, keskiajan ”viimeiseltä” poliittiselta teoreetikolta, löydämme saman organistisen analogian oikeuttamasta hänen *De Concordia Catholica*. Kaksi hierarkiaa, taivaallinen ja maallinen toimivat yhdessä yhden organismin

osina, sieluna ja ruumiina, paavin ja keisarin alaisuudessa. Mutta Cusanus lähentelee jo ”immanentimpaa” ajattelua, sielu ei asetu vain yläpuolelle pelkkään päähän vaan on läsnä jokaisessa ruumiin osassa aivan kuten sitä edustava papisto. Päässä sijaitsevan papiston muodostaa paavi, silmissä ja korvissa patriarkat, sormissa piispat ja niin edespäin aina alas maalaispapistoon asti, joka on jalkojen sielu. Itse materiaallinen ruumis eli keisarikunta taas koostuu luista, hermoista ja lihasta. Keisarilliset lait ovat hermosto, joka säteilee aivoista. Luusto taas on isänmaa ja liha jatkuvasti muuttuva jäsenyys valtioruumiissa ”jossa usein heikkouden, tietämättömyyden ja sairauden takia on inhimillisiä erheitä.”<sup>63</sup>

#### KANSALLINEN RUUMIS

Organistiset analogiat palvelivat sekä kirkollista, että maallista järjestystä, joiden ero keskiajalla ei suinkaan ollut selkeä.<sup>64</sup> Myös maallisen valtion näkeminen orgaanisena kokonaisuutena, jota ei ollut olemassa ilman jäseniään, auttoi käsitteiden siirtymistä näiden kahden järjestyksen välillä.<sup>65</sup> *Corpus mysticum Ecclesiae* rinnalle syntyi *corpus mysticum Respublicae*. Kirkko oli maallistanut *corpus mysticum*in käsitettä tehden itsestään poliittisen ja oikeudellisen organismin. Keisarikunta taas oli hengellistänyt itseään julistautuen roomalaisen lain pohjalta *sacrum imperiumiksi*. *Corpus mysticum*in kautta myös maallinen hallinto sai oman kristillisen tuonpuoleisen sävynsä. Mystinen ruumis kuului nyt myös sille mikä oli vaihtelevasti *humana civilitas, populus, civitas, regnum tai patria*. Se yhti myös uudelleen elävöitetystä Aristoteleesta nousseeseen ajatukseen *corpus morale et politicumista*. 1200-luvun filosofi Godfrey Fontainelainen yhdistikin *corpus mysticum*in Aristoteleen oppiin jokaisen olemisesta luonnostaan jonkin yhteisön jäsen. Godfreyille mystinen ruumis ei ollut ylikansallinen perusta vaan luonnon lahja, ja niinpä jokainen oli luonnostaan jäsen jossakin mystisessä ruumiissa.<sup>66</sup>

Suurinta tunnelatausta maallisten ruumiiden joukossa kantoi *corpus regnumista*



kehittynyt uskonnollissävyytteinen *corpus patriae*. Patrialla oli tietenkin merkittävä asema antiikissa, mutta se oli lähes kokonaan puuttuva poliittinen olio varhaisemalla keskiajalla. Se esiintyi lähinnä vain antiikin klassikoista inspiraation saaneilla runoilijoilla ja kansankielessä, jossa se tarkoitti synnyinpaikkaa hyvin ahtaassa ja suppeassa mielessä ollen enemmän yksityinen kuin julkinen käsite. Kirkon piirissä *patria* oli kuitenkin säilyttänyt tunteelliset arvonsa. Vieraalla maalla kotia kaipaavan kristityn todellinen *patria* oli taivaallinen Jerusalem, jonka henkiseen ja ikuiseen ”isänmaahan” palaaminen maallisten haharetkien jälkeen oli jokaisen Odysseusta jäljittelevän kristityn luonnollinen toive.<sup>67</sup> Taivaallisen *communis patrian* takia marttyyrien veri oli vuotanut ja ritarit saivatkin näistä itsensä uhraajien esimerkeistä jäljitelynsä mallin.<sup>68</sup> Ristiretket taas toivat näytämölle Pyhän maan puolustuksen, demokratioivat marttyyriuden mahdollisuuden laajemmille kansanpiireille ja kantoivat lupauksia (ei vain kuolemattomasta maineesta antiikin tapaan vaan) kristillisestä ikuisesta henkilökohtaisesta rauhasta. ”*Marttyyrina ma tähän saavuin rauhaan.*”<sup>69</sup>

Ristiretkien rahoitus kerättiin Pyhän maan puolustukseen, *pro defensione Terrae Sanctae* ja saman mallin mukaan järjestettiin myös läntisten kuningaskuntien verotus *pro defensione regni*. Myös kuningaskuntien maaperä sai pyhän aseman. Ranskassa Filip Kauniin aikana *patria* tarkoitti jo koko kuningaskunnan aluetta ja tämä alueellinen monarkki oli tarpeeksi voimakas julistamaan itsensä kaikkien alamaistensa *communis paterniksi* vaatien valtavia palveluksia isänmaan nimissä. Hyökkäys maallista ruumista vastaan oli nyt hyökkäys Kristusta vastaan ja uskonnollisten marttyyrien kruunu laskettiin myös maallisten sotien uhreille.<sup>70</sup> Täyskeskiajalla ylistettiin kyllä uhrautumista feodaaliherralle, uskollisuuden (*fidelis*) tähden, mutta 1200-luvun lainoppineet julistivat, että velvollisuus puolustaa patriaa oli tärkeämpi kuin vasallien velvollisuudet herroille. Niinpä ranskalainen pappi saar-

nassaan 1302 puhui uhrauksesta Ranskan kuninkaan nimissä, ei kuitenkaan vanhojen feodaalisiteiden perusteella vaan luonnollisen järjen (*ratio naturalis*) ja orgaanisen valtiokäsityksen perusteella. Sillä luonnollinen järki määrää, että kaikkien ruumiin jäsenten ei tule olla ainoastaan pään ohjaamia ja sitä palvelevia vaan myös valmiita vaarantamaan itsensä pään tähden. Siten jokainen ruumiin osa, joka hyökkää päätä (kuningasta) vastaan tuhoaa koko ruumiin ja siten myös itsensä.<sup>71</sup>

Patrian käsite antoikin Filip Kauniin valtikalle enemmän voimaa tämän taistelussa Paavi Bonifatiuksen piispansaavaa vastaan. Bonifatius oli lyönyt maailmanlaajuisella kirkollisella ruumiillaan ja nyt Filip iski takaisin korostamalla Ranskan orgaanista luonnetta ja sen *corpus patriaa*. Gallialainen papisto oli jäsen Ranskan valtioruumiissa ja jäsen, joka ei tue omaa ruumiistaan ja päätään, on sopeutumaton, hyödytön ja lähes halvaantunut jäsen. Siten jo mukautumattomuus, (johon paavi yllytti Ranskan papistoa) oli lähes majesteettirikos.<sup>72</sup> Kaksipäinen ruumis (*animal biceps*) olisi hirviö ja siksi oli ratkaistava kuka on todellinen pää ja kuka vain alempi elin. (Tosin välillä taistelu asetui hermoston ja verenkierron välille.<sup>73</sup>) Lähes kolme vuosisataa Filipin ja Bonifatiuksen riidan jälkeen naisten ruumiiden sekoittama Henrik VIII pyrkiessään yhdistämään *anglicana ecclesiae* kuningaskuntaansa käytti jälleen orgaanista analogiaa oikeutuksenaan. Henrik kielsi kirkon oman *corpus mysticum* ja esitti sen osana omaa *corpus politicumiaan* jonka pää on kuningas, ja viis veisasi katolisen kirkon vastalauseista, jotka yrittivät muistuttaa kirkollisen ruumiin, joka on todellisuudessa Kristuksen ruumis, ja valtioruumiin, joka on inhimillinen ruumis, suuresta erosta.<sup>74</sup>

Maallinen järjestyskin sai siis mystisen ruumiinsa ja maallisen himon vastakohtana ollut rakkaus, *caritas*, jonka nimissä kristitty oli omistanut itsensä taivaalliselle kaupungille oikeutti nyt uhrauksen, ei vain isälle ja pojalle taivaissa vaan kuninkaalle ja isänmaalle, *Pro rege et patria*.<sup>75</sup> Isän-

maalle uhrautuja oli itse Kristuksen jäljitte-  
lijä, mutta eniten Kristuksen uhrausta jäljit-  
teli kuninkaan uhraus, olihan Kristus uh-  
rannut itsensä kirkon ruhtinaana, ruumiin  
päänä eikä vain jäsenenä. Ajatus taistele-  
vasta kuninkaasta oli vielä 1200-luvulla ky-  
seenalaistamaton, mutta oli myös alkanut  
esiintyä ajatuksia pään etuoikeutetusta  
asemasta ruumiin säilyttämisessä. Suositus-  
sa *Sidrach*-romanssissa esitettiin ajatus sii-  
tä, että jos armeija häviää, voi kuningas  
kerätä uuden armeijan, mutta kuninkaan  
kuollessa kaikki on menetetty. Yleistyi aja-  
tus pään perustavasta asemasta ja yksiu-  
untaisesta uhrauksesta, jossa jäsenten  
on uhrattava itsensä pään tähden, mutta  
pään ei ole uhrauduttava jäsenilleen. Kyse  
oli itämaista kuninkuutta jäljittelevästä  
mallista, jossa kuningas pysyy tarkkai-  
luasemissa kuningaskuntansa keskuksessa  
lähettäen kenraalinsa taistelemaan rajoille.  
Pään valorisaatio oli vielä vahvempi kirkol-  
lisella alueella, jossa paavi identifioi itsensä  
koko ruumiiseen ja *corpus ecclesiae* oli lä-  
hes *caput ecclesiae*. Kirkko oli siellä missä  
paavi oli.<sup>76</sup>

#### YKSILÖLLISTETTY RUUMIS

Pään keskeisyydestä huolimatta orgaaniset  
mallit implikoivat myös jäsentensä tärkey-  
den. Se mitä ne eivät implikoineet oli jatku-  
mo ajassa, maallisten instituutioiden pysy-  
vyys ja oikeudellinen kuolemattomuus  
huolimatta niiden jäsenten kuolemasta ja  
ajallisuudesta. Augustinuksen ajaton ja  
ikuinen Jumala (*aeternus*) ja inhimillinen  
häviävä ajallisuus (*tempus*) saivat rinnal-  
leen loputtomasti jatkuvan ajan (*aevum*),  
Jumalan ja ihmisen väliin sijoittuvan ajan,  
enkelten ajan, josta tuli myös maallisten  
instituutioiden jatkuvuuden takaaja. Nämä  
eivät olleet ajattomia mutta eivät myöskään  
häviäviä, koska ne säilyivät jäsentensä  
kuoleman ylitse. Antropomorfinen yhteis-  
kuntaruumis muuttui angelomorfiseksi.  
Jatkuvuus ajassa saikin Innocentius IV:n  
järkeilemään, ettei *ekskommunikaatiota*  
voi laajentaa koko korporaaliseen ruumiin-  
seen, sillä se vaikuttaisi lopulta viattomiin  
ihmisiin, jotka liittyvät tuohon ruumiiseen

korvaavina jäseninä vasta myöhemmin.

Juuri kruunu toimi kuolemattoman yh-  
teiskuntaruumiin ruumiillistumana. Myö-  
häiskeskiajalla olikin yleinen käsitys, että  
kruunussa oli läsnä koko valtioruumis aina  
kuninkaasta herroihin ja aina pienimpiin  
vasalleihin asti.<sup>77</sup> Mutta myös kruunun en-  
sisijaisen kantajan, kuninkaan ja tämän  
materiaalisen ruumiin, oli saatava oma jat-  
kumonsa. Ranskassa 1270 ja Englannissa  
1272 institutionalisoitiin vanhimman pojan  
synnynnäinen perimäoikeus kruunuun.  
Kuninkaan oikeus valtaan oli nyt dynastis-  
ta, se ei riippunut kirkon siunauksesta ja  
vihkimisestä ja oli riippumaton myös valit-  
sijoiden äänistä. Ainoa todellinen valitsija  
oli Jumala, joka yksin pystyi asettamaan  
kruunun perimyksen vereen. Kuninkaan  
valta tuli edelleen Jumalalta, mutta ei enää  
vain armon vaan myös (ikään kuin kierto-  
teitse) luonnon kautta. Pyhä Henki, jonka  
aikaisemmin oli ilmaissut valitsijoiden ää-  
nestys istutettiin itse kuninkaalliseen ve-  
reen, mysteeriseen virtaan, joka kuljetti  
ylintä valtaa itsessään.<sup>78</sup> Ranskan kruunun-  
prinssiä kutsuttiinkin välillä pieneksi Fee-  
nikseksi (*Le petit Phenix*) Feeniks-linnun  
ollessa vanha kuolemattomuuden ja yksi-  
löllistymisen symboli, itse itsensä uusinta-  
va ja identiteettinsä säilyttävä Heliopolik-  
sen jumalallinen lintu.<sup>79</sup> Oli olemassa aino-  
astaaan yksi Feeniks ajallaan, ja Feeniksessä  
kuten Aatamissa ja enkeleissä yhdistyi sekä  
yksilö että koko laji, ykseys ja moneus. Se  
oli prototyyppi korporaation perustasta,  
joka oli samanaikaisesti kuolematon laji ja  
kuolevainen yksilö, kollektiivinen *corpus*  
*politicum* ja yksilöllinen *corpus naturale*.

Englannissa kehittyi teoria kuninkaan  
kahdesta ruumiista. Tämän mukaan kunin-  
gas kantoi mukanaan kahta ruumista, tois-  
ta kuolematonta, joka ei ollut koskaan ala-  
ikäinen, sairas, väärässä jne. ja toista luon-  
nollista ruumiista.<sup>80</sup> Nämä ruumiit eivät ol-  
leet olemassa erillisinä vaan yhdessä kuten  
Francis Bacon asian ilmaisi: kuninkaassa ei  
ole ainoastaan luonnollista ruumista tai  
valtioruumista, vaan luonnollinen ja poliit-  
tinen ruumis yhdessä, *Corpus corporatum*  
*in corpore naturali, et corpus naturale in*

*corpore corporato*.<sup>81</sup> Kuitenkin tämäkin ruumis kantoi mukanaan vielä jäsentensä tärkeyttä ja varsinkin tärkeimmän jäsenen, parlamentin, niin että sisällissodan aikana parlamentti vetosi kuninkaan oikean ruumiin olevan heidän puolelleen ja vain harhaan johdetun persoonan taistelevan heitä vastaan.<sup>82</sup> Kantorowiczin mukaan kuninkaan kuolematon ruumis Englannissa ei ollutkaan koskaan samanlainen fiktiivinen persoona, joka mannermaisesta valtiosta tuli 1500-luvun jälkeen; personifikaatio oman oikeutensa nojalla, joka ei ainoastaan ollut kaikkien jäseniensä yläpuolella vaan myös niistä erillinen.<sup>83</sup> Varsinkin Saksassa kohtamme abstraktin valtioruumiin, joka nousee jäseniensä yläpuolelle ruhtinaan ollessa nyt ainoastaan yksi asukas siinä. Ranskassa taas yksilöityminen näyttää menevän pisimmälle ja ero kuolematon ja kuolevaisen ruumiin välillä sekoittuu kokonaan.<sup>84</sup> Jacques-Benigne Bossuet'n mukaan valtiota ei voi erottaa ruhtinaasta: "koko valtio on ruhtinaan persoonassa. Hänestä löytyy kaikkien ihmisten tahto"<sup>85</sup> ja Ludvig XV ilmoitti: "että julkinen järjestys kokonaisuudessaan emanoituu minusta ja että kansakunnan oikeudet ja edut, joita jotkut uhkaavat pitää erillisinä minun ruumiistani, ovat välttämättä liitetty minun oikeuksiini ja etuihini."<sup>86</sup> Jos *Cogito ergo sum* toi ikuisen ja ajallisen, taivaan ja maan yhteen asettaen tietoisuuden abstraktin Arkhimedeiden pisteen puhtaassa läsnäolossa ja perusti modernin tiedon subjektin suvereenisuuden, niin totaalisen yksilöllistetyn poliittisen suvereniteetin Arkhimedeiden piste kuvataan sanoissa "*l'état c'est moi*".<sup>87</sup>

#### KEINOTEKOINEN RUUMIS

Samanaikaisesti kun Kaarle I tuomitaan Englannissa ja hyökkäykset absoluuttista hallintoa vastaan ovat Ranskassa korkeimmillaan, Thomas Hobbes kirjoittaa *Leviathania*. Ilmestyessään 1651 Englannin kirja-kauppoihin, sen etusivulla nousee suvereeni kukkulan takaa toisessa kädessään miekka toisessa paimensauvaa muistuttava valtikka. Suvereenin ruumis koostuu kan-

salaisista, mutta pää ja kasvot (personifikaatio) ovat kuninkaan kruunuineen. Myös Hobbesin *Leviathan* on jäljitelmä ihmisestä, rationaalisimmasta ja täydellisimmästä luonnon tuotteesta. Mutta toisin kuin ihminen, tämä toinen tuote, tämä valtava eläin, jonka nimi on COMMON-WEALTH tai CIVITAS on keinotekoinen. Se on keinotekoinen luonnollista ihmistä suurempi ihminen, jossa suvereeni on keinotekoinen sielu antamassa elämän ja liikkeen koko ruumiille. Hobbes kääntää traditionaalisen poliittisen ajattelun ympäri. Aristoteleelle yhteisön ulkopuolelle jäänyt oli peto tai jumala<sup>88</sup> ja Paavalilla käsi ei voinut kieltää olevansa osa ruumista. Hobbesille ihminen ei ole luonnostaan osa yhteiskuntaa vaan vain kurin muodon antavan voiman kautta.<sup>89</sup>

Kurin palauttaminen aikakauden armeijoihin ja valtioruumiiseen oli keskeinen huolenaihe myös Hobbesin ylistämälle Alankomaiden uusstoalaiselle Justus Lipsiukselle. Lipsiukselle armeija oli valtioruumiin perusta ja armeijassa kuri on säilytettävä jatkuvilla drilleillä, ankarilla säännöillä, itsekontrollilla ja tottelevaisuudella, palkinnoilla ja rangaistuksilla. Tieteellinen lähestymistapa sodankäyntiin oli alkanut. Lipsiuksen artikkelit sodasta olivat samanaikaisesti kohdistettu sadattelua, kiroilua, mässäilyä ja huoraamista vastaan.<sup>90</sup> Tämä 1500-luvun lopun Odyseus halusi tuhota heterogeeniset rakenteet ja korvata mäsäilevät soturit yhteisen valtioruumiin todellisella perustalla, järjestetyllä armeijalla. Meille kurinpidollisen ruumiin rakentaminen on tietenkin tuttu Michel Foucault'n kirjoituksista. Tuo prosessi, jossa "muodotomasta aineksestä ja kömpelöstä ruumiista on tehty tarkoitukseensa sopiva kone".<sup>91</sup> Kuri asettaa järjestyksen mikrotasolla. Keskiajan yleinen ja symbolinen järjestys, joka asetti jokaisen omalle paikalleen, on muuttunut pikkutarkaksi mikrotason järjestykseksi, jossa yksikkö ei koostu alueesta tai paikasta vaan on ennemmin järjestyssija ja asettaa yksilön suhteiden verkostoon. "Kuri on voimien yhdistelemiskykyä, tavoitteena saada aikaan mahdollisimman tehokas kone."<sup>92</sup> Myös Hobbesin *Leviat-*

han on voimien yhdistelemisen tulos. Se on liikkeellä elävöitetty yhteiskuntakone. Aikakauden mekaniikan mukaan myös Hobbesille koko elämä ei ole muuta kuin jäsenten liikettä ja voidaan sanoa, että kaikilla "automaateilla" (koneilla, jotka liikuttavat itseään jousten ja pyörien avulla kuten kello) on eräänlainen elämä. "Sillä mitä sydän on muuta kuin jousi, ja hermot muuta kuin useita kieliä; ja nivelet muuta kuin useita pyöriä, jotka antavat liikkeen koko ruumiille."<sup>93</sup>

Yksittäinen ruumis on nyt vähemmän valtioruumiin malli kuin muokattava osa ja mekaaninen elementti valtioruumiissa. Sen on oltava helposti liikuteltavissa ja yhdistettävissä muihin elementteihin. Valtioruumis rakennetaan osien järjestelyn kautta. Klassisen ajan *Valtion rationaalisuuden* doktriinissa valtiollinen järki ottaa jumalallisen intelligenssin paikan ja nyt sen on vuorostaan tehtävä itselleen ruumis. Vanha Pyhä Rooman keisarikunta edustikin *polizei*-tieteilijöille muodotonta hirviötä vain pienine järjestyksen saarekkeineen. Uuden järjestyksen ja valvonnan oli koskettava *yhtä että kaikkia* ja poistettava saarekkeiden välinen ei-kenenkään maa. Eikä järjestys ollut enää taivaallisen oikeudenmukaisuuden jäljittelyä vaan aktuaalisen valtioruumiin voimavarojen koordinoitua. Samalla käytännöllinen järki korvaa skolastiset spekulatiot ruumiista. Eikä tämä käytännöllisyys johdu niinkään kokemuksesta vaan kokeista, tehokkaasta kurista, säännönmukaisesta järjestyksestä ja mekaanisten lakien seuraamisesta. Tämä valtiollinen kehonrakennus pyrkii kasvattamaan lihasvoimaansa ja valtaansa toistamalla samoja liikkeitä, löytäen tehokkaimpia liikeratoja ja keräämällä kaikki mahdolliset proteiinit hyödyntääkseen ne suuressa rakennustyössään. Kunnonkohotuksen tapaan siihen liittyy ruumiin tarkkailu, tehostettu tiedonkeruu, punnitus ja mittaus, joita toimittamaan syntyvät tilastolliset laitokset. William Petty poliittisine anatomioineen on ollut Englannissa poliittisen aritmetiikan pioneeri<sup>94</sup> ja vaikka tämän saksalaiset kameralisti-virkaveljet keskittyvätkin enem-

män laadullisiin määreisiin niin, kysymys on kuitenkin ruumiin luokittelusta silmäläpittäen sen voiman ja vahvuuden lisäämistä. Nämä valtioruumista koskevat tiedot, "valtion salaisuudet", ovat uusi ruumiin "salattu" side, mystinen ruumis menettää pyhyytensä ja siitä tulee hyödynnettävä ruumis, oikein hallinnoituna vaurauden mahdollinen lähde. Kuninkaan ruumiin spektaakkelit väistyvät tarkkailtavien ruumiiden tieltä. "Valvonta ei kohdistu merkkeihin vaan voimien taloudellisuuteen ja tehokkuuteen – ainoa merkitsevä seremonia on harjoitus."<sup>95</sup> Päämääränä on luoda mekaaninen ruumis, jota aika ei rappioittaisi ja tuhoaisi vaan jonka valtaa aika vain lisäisi.<sup>96</sup> Valtioruumis, joka nousisi muiden valtioiden yläpuolelle tuottaen yhä enemmän yhteistä vaurautta eli todellinen *-common wealth*.

Kurin käytännöllisissä toimenpiteissä rakennettiin sitä yhteistä ruumista, joka teoriassa perustettiin sopimukseen. Keinotekoinen ruumis ei synny itsestään. Jos kurrilla rakennettiin yhtenäistä armeijaa hajanaisten suhteiden tilalle, niin sopimuksella asetettiin yksi yhteinen sopimus moninaisten velvollisuussuhteiden verkoston tilalle. Kansa oli tehnyt sopimuksen suoraan suvereenin kanssa, jonka hallinnon isälliseen huolehtimiseen he nyt alistuivat.

Rousseau'n käsityksessä sopimuksesta jäsenet eivät kuitenkaan luovuta valtaansa kuninkaalle tai jollekin muulle suvereeniteetin edustajalle, vaan luovuttamalla vallan kaikille he eivät alistu kenellekään. Kuninkaan erityinen tahto korvataan yleislahdolla (kuten erityinen kaitselmus korvautui luonnontieteissä yleisillä luonnon laeilla). Uusi yhteisö muodostaa yhteisen moraalisen ruumiin (*corps moral et collectif*) yksityisen ruumiin tilalle.<sup>97</sup> Yksityinen ruumis on ainoastaan väärä jäljitelmä ja huono representaatio yhteisestä ruumiista (sillä eihän yhtenäisyys voi perustua vain merkkiin), jota itse asiassa ei voi jäljitellä tai representoida lainkaan, vaan joka ruumiillistuu vain puhtaassa aktuaalisessa läsnäolossaan kansana torilla.

Koska yhteiskuntasopimuksessa mo-

ninaisuudesta on tullut yksi ja jakamaton ruumis, ei sen yhtäkään jäsentä voida loukata loukkaamatta koko ruumista ja vielä vähemmän voi koko ruumis joutua loukkauksen kohteeksi ilman, että samalla loukataan sen yksittäistä jäsentä. Koska tuota ruumista hallitseva tahto on vain sen jäsenten kokoelma (ei summa), ei sen tarvitse antaa mitään takuita alamaisille. On mahdotonta, että ruumis haluaisi vahingoittaa kaikkia jäseniään.<sup>98</sup> Myös Rousseau'n *corps politique* on lopulta aina oikeassa ja kykenemätön vahingoittamaan itseään. Jäljittelemättömyydessäänkin se on uusi jäljitelmä kristillisestä jumalasta tai Ludvig XIV:stä. "Suvereeni pelkässä olemassaolossaan on aina se, mikä sen tulisi olla."<sup>99</sup>

Rousseau'n *corps politique* vanhenee kuitenkin ihmisruumiin lailla. Mutta toisin kuin oman ruumiinsa kestävyyyteen ihmiset voivat vaikuttaa *corps politiquen* kestävyyyteen. Kysymys on sydäimestä ja tahdosta. Tahto antaa elämän poliittiselle ruumiille aivan kuten sydän antaa elämän luonnolliselle ruumiille. Siten vaikka toimeenpaneva valta, valtion aivot olisivatkin halvaantuneet, loput ruumiista voi elää edelleen, tosin tylsäksi jääneenä. Sen sijaan lakiasäättävän vallan, valtion sydämen lakatessa toimimasta, koko ruumis kuolee.<sup>100</sup> Juuri osaksi Rousseau'n sykkivän sydämen ansiosta Ranska halusikin leikata halvaantuneen päänsä pois.

#### ELÄVÄ RUUMIS

Kuningas ristillä oli aloittanut kristillisen kuninkuuden, kuningas giljotiinissa oli sen symbolinen loppu. Jumala oli kärsinyt ihmisen ruumiissa fyysisen tuskan, nyt ihmiseltä leikattiin jumaluus pois modernin teknologian kehittämällä tuskattomalla välineellä. Ruumis teki sen mihin sen ei pitänyt kyetä, katkaisi oman päänsä. Hetken aikaa valloillaan olikin päätön ruumis, verinen ja hysteerinen, kuninkaan erityinen tahto oli korvaantunut sekasortoisella ja verenhimoisella yleistahdolla. Se ei ollut yksittäisten tahtojen summa mutta ei myöskään yleiseen hyvään pyrkivä rationaalinen tahto vaan regressoitunut joukkosielu, irti-

päästetty laumavaisto, joka katkoi pakkomielteenomaisesti päitä ja vahingoitti jatkuvasti omaa ruumistaan. Kansan spontaani läsnäolo torilla oli muuttunut eläimelliseksi ja alkukantaiseksi ruumiiksi, jota joukkopsykologi Hippolyte Taine myöhemmin kuvasi: "Raivokas eläin tuhoaa kaiken, vaikka itseään haavoittaen, ajautuen ja mylvien esteitä vasten, jotka olisi kierrettävä. Tämän se on velkaa johtajien ja organisaation puutteelle, joukko, joka on yksinkertaisesti lauma."<sup>101</sup>

Malthus oli jo aikaisemmin kauhistellut samaa massaa, joka oli hänelle merkki valistuksen ajattelijoiden virheistä. Heidän sosiaaliset ja valtiolliset utopiansa (varsinkin platoninen rationaalisuus) olivat vain mielikuvituksen fantasma, jotka eivät perustuneet oikeaan malliin, mikä ei suinkaan ollut rationaalisen yhteiskunnan abstrakti mielikuva vaan ihmisen todellinen asema maan päällä.<sup>102</sup> Ruumis ei ollut mikään mekaaninen kone, joka voitaisiin järjestää sielun haluamalla tavalla, vaan elävällä ruumiilla oli omat lakinsa. Valistuksen ajattelijat eivät ymmärtäneet, että kehitys, joka voidaan saavuttaa, on biologista ruumiin kehitystä, ei mielen ja sielun kehitystä. Intellektissä on vähemmän jatkumoa kuin fyysikaalisissa kvaliteeteissa. "Se, voidaanko älykkyyttä kommunikoida, on epäilyn alaista: mutta koko, vahvuus, kauneus, temperamentti, ja kenties myös pitkäikäisyys ovat asteellisesti siirrettävissä."<sup>103</sup> Malthus hyökkäsi valistuksen tasarvoisuutta vastaan tukien itsensä fyysikaalisen luonnon totuuteen ja prosesseihin väestöä ohjaavista luonnon laeista, jotka perustivat ja oikeuttivat hierarkian ja epätasarvon. Ne olivat modernin empiirikon valtikka, keppi tai pitäisikö sanoa mittatikku. Malthus käytti biopoliittista argumenttia, biopolitiikka taasen oli strategia, jota oli käytettävä, kun ihminen pyrki kontrolloimaan uutta "elävää ruumista" ohjaten sen prosesseja ja hallinnoiden sen tuottavuutta. Elävä omalakinen ruumis oli myös uusien sosiaalisen eläimen etiologiaa harastavien yhteiskuntatieteiden objekti ja löytö. Se oli perintötekijöidensä ja ympä-

ristönsä muovaamaa uutta biologis-antropologista ihmisruumiista jäljittelevä yhteiskuntaruumis, joka teki ajatuksen vanhasta moraalisesta ja poliittisesta ruumista mahdollommaksi.<sup>104</sup>

Elävällä yhteiskunnalla on omat lakinsa aivan kuten organismilla on oma organisoitumisensa logiikka. Modernin kynnyksellä Kant oli huomauttanut organismin eroavan vain liikevoiman omaavasta koneesta juuri sisäisen muodostavan voiman perusteella. Pohtiessaan luonnossa esiintyvää päämääräisyyttä, joka näytti pakenevan kaikkia tunnettuja kausaliteetin käsitteitä, Kant löysi analogian valtioruumiin ideaan, jossa yhdenkään jäsenen ei tullut olla vain keino, vaan myös päämäärä ja nähdessään osallistuvansa koko ruumiin mahdollisuuteen pitäisi sen tehtävän olla määritetty tämän kokonaisuuden kautta.<sup>105</sup> Jos Kantilla päämääräisyys alistuikin lopulta vielä yliaistimelliselle, ei-empiriselle, moraaliselle ihmiselle, niin modernissa yhteiskunnan orgaaninen metafora löysi empirisen mallinsa biologisista teorioista. Liberalismi löysi soluteoriasta (jossa yksilöiden autonominen oman kykynsä käyttö yhdistyy yleiseen hyvään ilman jäljittelyn sekasortoa) oman keppihevosen ja solupatologian perustaja Rudolf Virchow siirtyikin edestakaisin liberalistisen yhteiskuntaruumiin ja solun rakenteen välillä propagoiden omaa soluvaltiotaan.<sup>106</sup>

August Comte ei ollut mieltynyt solu-analugiaan, mutta orgaaninen analogia kelpasi hänelle hyvin. Comte, joka ihaili valistuksen miehiä näiden taistossa teologista järjestystä vastaan, huomautti Malthusin lailla, että valistuksen kritiikki tuhosi kyllä teologista hierarkiaa, mutta ei voinut itse toimia perustavana voimana ja sen etsimä tasa-arvo merkitsi vain epäjärjestystä. Se mitä tarvittiin, oli orgaaninen periaate ja edistys, joka tarkoittaisi järjestystä kuten organisaatio ja elämä biologiassa.<sup>107</sup> Biologia, uusi elämän tiede olikin valmis astumaan astrologian ja matematiikan jälkeen yhteiskuntaruumiin mallijärjestyksen esimerkkitieteeksi ja yhteiskuntatieteet ottivat sen jäljittelynsä malliksi tutkiessaan yhteis-

kunnan patologisia reaktioita. Foucault'n mukaan itse lääketieteessä siirryttiin juuri vuosisadan vaihteessa luokittelevasta lääketieteestä patologisten reaktioiden lääketieteeseen ja tauti asettui nyt kuolevaiseen ruumiiseen. Valistus oli unelmoinut vielä kuolemattomasta ruumiista. Xavier Bichatin liitettyä tiedon elävästä taudista kuoleeseen ruumiiseen ja Broussais'n vielä paikallistettua taudin tilan jäännöksettä organismin tilaan, ei kuolevaisesta ruumiista ollut tehty ainoastaan uutta positiivisen tiedon perustaa, vaan ihmisen ruumis erotettiin samalla lähtemättömästi Olympoksen kuolemattomista ruumiista.<sup>108</sup>

Henri de Saint-Simon rakensikin mallivaltionsa Xavier Bichatin tekemän ihmisen kolmijaon perustalle,<sup>109</sup> ja Saint-Simonin oppilas Comte taas jäljitteli Bichatin oppilasta Broussais'ta soveltaessaan tämän normaalin ja patologisen jatkumon ajatusta sosiaaliseen organismiinsa.<sup>110</sup> Lääkärit ja yhteiskuntatieteilijät jäljittelivät toisiaan ja yhteisen ruumiin huolenpidon kohdalla kyse olikin parantavista ja hoitavista menetelmistä. Eikö juuri Robespierren tapaisia juristeja tullut syyttää vallankumouksen katastrofista, nyt olisi sosiaalihygienian aika. Kuten Michel Foucault kirjoittaa: ”Kyse oli nyt sosiaalisesta ruumiista, jota piti suojella kvasi-medikaalisessa mielessä, ja rituaalien paikalla, jotka pyrkivät vahvistamaan kuninkuuden korporaalista kokonaisuutta, sovellettiin nyt parannusta ja terapeuttisia suunnitelmia ja vaarallisten elementtien eliminaatiota aseptisin menetelmin – kriminologialla, eugeniikalla ja degeneroituneiden eristämällä.”<sup>111</sup> Kuninkaan mystisen veren sijaan rikollisten, kiertolaisten, köyhien ja työläisten vaarallinen veri muodosti hallinnollisten toimenpiteiden perustan. Poikkeavan kautta määritetty normaali, tuo moderni lajin ja yksilön kohtaamispiste ja uusi kaikille yhteinen tekijä, joka ei jätä ketään ulkopuolelleen.<sup>112</sup> Kuninkaan ”aina terve” ruumis oli korvattu sosiaalisia sairauksia potevalla ruumilla, jota ei puhdistettu pelkällä rikillä vaan johon tarvittiin laajoja hygieenisia strategioita. Mekaanisen ruumiin kestävyys korvautui sosiaali-

sella ruumiilla, jota elämän prosessi uhkaa jatkuvasti kuolemalla ja jonka jatkuvaa generaatiota vastaan asettuu uhkaava patologisten pesäkkeiden hiljainen voitto ja kuolemaan johtava degeneraatio.

Elävänä organismina yhteiskuntaruumis on tietenkin myös orgaanista elämää hallitsevan prosessin alainen. Hierarkia ja järjestys oli nyt tulosta uudesta *Dispensio Occultasta*, jossa pitkän ja luonnollisen prosessin kautta uusi Jumalallinen Intelligenssi, *Luonnon valinta*, oli itsessään valinnut sopivimmat paikoilleen asettaen luonnollisen järjestyksen.<sup>113</sup> Menestys ei ole vain merkki taivaallisesta valinnasta, vaan valinta itse ja siksi ”huonoiten” selviytyneiden olemassaolon ehtojen auttaminen ei ole ainoastaan väkivallan tekoa luonnon kaikkivaltiasta arvostelmaa kohtaan, vaan se uhkaa myös kääntää luonnollisen vallinnan edistykseellisen prosessin, joka on muodostanut hajautetun ja hierarkisesti järjestetyn sosiaalisen ruumiin, ja suistaa sen takaisin alemman organismin tasolle.<sup>114</sup> Selvimmin ja naiveimmin ajatus sosiaalisen organismin kehityksestä löytyy Herbert Spenceriltä, jonka artikkelissa *The Social Organism* vanha organistinen analogia ilmaantuu nyt täydessä evolutionaarisessa kehikossa. Spencerille yhteiskuntaruumista ihmisruumiiseen verranneet Platon ja Hobbes olivat kyllä oikeilla jäljillä, mutta heidän suurin virheensä oli yhteiskunnan muodostaminen keinotekoisena rakenteen tavoin. Spencerille analogia yhteiskuntaruumiin ja yksilöllisen ruumiin välillä on ennen kaikkea kehityksen prosessissa.<sup>115</sup> Yksilön ruumis asettuu kuitenkin myös Spencerillä malliksi kosmisen ruumiin evoluutiosta, evoluution emergenssin jäljitellessä yksilön epigenesistä. Kehityksessä taas kyse on ennen kaikkea sisäisistä modifikaatioista. Kehitys ei ole niinkään kasaantumista kuin muotojen kehittämisestä. Sama koskee yhteiskuntaruumista, jossa evolutionaarinen kehitys koskee sosiaalisen muodonmuutoksen prosessia.<sup>116</sup> Spencerin yhteiskunta kehittyikin eli eriytyy (solun jakautumisen tavoin) barbaarisista roduista kohti moninaista ja

koko ihmisrotua yhteenkokoavaa liberaalia markkinataloutta, samalla määrättyllä tavalla jolla *protophyta* kehittyi kohti korkeampia eläimiä. Analogia biologisen ja sosiaalisen organismin evoluution välillä etenee askel askeleelta parlamentin kehityksessä samoin kuin aivojen asema selkärangkaisissa, puhelinjohtojen vastatessa hermostoa ja rautateiden suuria valtimoja.

Pseudo-Dionysiokselle kaikki olemassaolevat hierarkiat olivat tulosta yhdestä ja ylimmästä hierarkiasta, jonka olemus avautui pyhälle miehelle. Spencerille kaikki erilaiset evolutionaariset prosessit ovat ainoastaan erilaisia modifikaatioita yhdestä ja universaalista evoluution prosessista, jonka tieteilijä kirkkaalla näöllään voi abstrahoida yhteisenä muotona kaikista sen lukuisista aktualisaatioista. Kun tämä muoto on saavutettu, meillä on puhtaan elämän malli, ”elämä itsessään”, uusi Kristus taivaissa, jonka kautta voidaan arvostella ja järjestellä olemassaolevia elämäntapoja.

Elävällä ruumiilla on siis oma kehitysprosessinsa aivan kuten sillä on suhteessa ympäristön ärsykkeisiin oma normaalitilansa. Voimme erottaa Durkheimin lailla normaalin patologisesta, ja kreikan sanasta *orthos* juontuvat normi ja normaalius ovat ottaneet Odysseuksen jousen aseman huolehtien nyt erilaisten diskurssien hallinnasta ollen moderni ortologia. Koska sosiaalisella organismilla on luonnolliset norminsa, me emme tarvitse keinotekoisia konstruktioita, jota Hobbes vielä tarvitsi eliminoidakseen itsenäiset arvostelmat ja takaamaan julkisen ortologian, estämään sisällissotien kaaoksen.<sup>117</sup> Durkheimille sisällissodat ovat tulosta sosiaalisen organismin patologisesta tilasta, elinten anomaalisesta jakautumisesta. ”Sisällissodat johtuvatkin siitä tavasta, jolla työnjako on toteutettu. Mitään tällaista ei ole havaittavissa organismeissa.”<sup>118</sup> Uusi harmonia ja yksisydämys, *concordia*, joka taivuttaa ruumiin yhtenäiseksi organismiksi, ei siis ole enää mekaaninen kuri vaan *orgaaninen solidaarisuus*.<sup>119</sup>

Myyttinen, jäljittelevä, hierarkkinen. Miksi me sen nimeämmekin, ongelmana on aina pyrkimys rakentaa yksi yhtenäinen ruumis, jolla olisi tietyt elimet ja toiminnot. Luojaansa kunniaa laulava kokonaistaideteos, jonka sävelharmonia muodostuu jokaiselle instrumentille – orgaanille annetusta omasta tehtävästä. Kuinka suurta olisikaan tuolloin hallita keppiä ja olla kapellimestari!

Kysymys ei koskaan ole edes ihosta, ulkoisen ja sisäisen kohtaamispiesteestä, jossa syytä on vaikea erottaa seurauksesta. Vaikutus nähdään aina merkkinä erillisestä ja eristetyistä olemuksesta. Ja niin yhteisellä ruumiilla on aina harteillaan nuo todellisen ruumiin sanansaattajat, kuningas sänkykamarin edessä, filosofi luolan ulkopuolella, papisto tulkitsemassa symbolista sanaa, patriootti seisomassa pyhitetyllä maalla, talousmies rakentamassa tehokasta konetta, tieteilijä löytämässä luonnollisia lakeja. Kenties etsimme aina Jumalan ruumiista, joka vuorostaan ei ole kuin jäljitelmä ihmisen ruumiista. Kenties olemme vieläkin todellisen antroposentrismen vankeja.<sup>120</sup>

Kaipaamme yhtä ruumista, jolla olisi määrättyt orgaanit ja siten määrätty talous. Emme tahdo ymmärtää yhteistä ruumiista ilman olemusta<sup>121</sup> ja ilman omistussuhdetta. Korvaamme poliittisella taloustieteellä politiikan itsessään. Tosin tuskin puhtaasta politiikastakaan tulee tehdä uutta ylivaltaa ja korvata ruumiin materiaalisuus pelin politiikalla tulkiten kohtaukset ja ilot vain merkkien leikiksi rakentaen ruumiin, joka olisi vain pelkkiä elimiä. Ruumiit kuitenkin tuottavat merkkejä, merkeillä on ruumiinsa ja ruumiit aina pakenevat merkkejä, ollen niiden alkuperä ja raja. Jumalan ruumiin menettämisen ei jätä jäljelle vain erillisiä ihmisruumiita.<sup>122</sup> Ennemmin kyse on ruumiista, jotka eivät koskaan ole itsessään. On kohtauksia ja voimia, ja ”jokainen voimien suhde konstituoi ruumiin – oli se sitten kemikaalinen, biologinen, sosiaalinen tai poliittinen”.<sup>123</sup> Voimme kenties saada elämyksen ”puhtaasta voimasta”, mutta tuskin koskaan käydä läpi kokemus-

ta siitä – se koskee aina ruumiista, valtaa, voimien suhdetta. Ongelmamme ei ole yhteiset ruumiit vaan yhtenäistetty ruumis, joka imee kaiken itseensä osoittaen kohtalon jokaiselle singulaarille ruumiille. Ongelmamme ovat hegemoniset fiktiot, suverenien ruumiit, jotka nousevat taistojen pölystä kuin Feeniks tuhkasta.

Kyse on siis poliittisesta ongelmasta eli osana olemisen ongelmasta. Voitaisiinko ajatella, etteivät ruumiit osallistuisi yhteiseen ruumiiseen vaan jakaisivat ruumiillisuutensa ei jonakin niihin lisättynä vaan niille konstitutiivisena.<sup>124</sup> Kyse ei olisi organisoituneesta ja fuusioituneesta ruumista vaan ruumiiden moninaisuudesta. Voisimmeko ajatella yhteistä ruumista moninaisena, ilman tehtävää ja pikemminkin lähes ruumiina ilman elimiä?<sup>125</sup> Gilles Deleuzelle ja Félix Guattarille suuri kirja ruumiista ilman elimiä onkin Spinozan Etiikka.<sup>126</sup>

”Klassinen ajattelu” pyrki hävittämään pahan idean arvottaen kaikkea välttämättömästä hyvänä. (*Candiden* kotiopettaja on klassisen ajan oma Job.) Spinoza seurasi tätä elettä vieden sen äärimmilleen eli hävittäen myös hyvän idean. Me emme koskaan löydä moraalista ruumista sellaiseenaan, ei ole olemassa moraalista kohtaloa. ”Mitä ’hyvään’ ja ’pahaan’ tulee, eivät nekään ilmaise olioissa mitään positiivista kun olioita siis tarkastellaan sinänsä, eivätkä ne ole muuta kuin ajattelun tapoja eli käsitteitä, joita muodostamme vertaamalla olioita keskenään.”<sup>127</sup> Spinozalle ei ole olemassa ulkoista kohtaloa: ”Enää ei vaadita monia sanoja sen osoittamiseen, ettei luonto tähtää mihinkään päämääriin ja ettei yksikään päämääräisyys ole muuta kuin ihmisen keksintöä.”<sup>128</sup> Niinpä emme löydä neutraalia mallia hyvälle ja pahalle, jonka voisimme ottaa jäljittelyn kohteeksi, pyrkimystemme päämääräksi tai oikeusistumiksi, josta jakaa tuomioita ja valikoida vaateita. Mutta tarkoittaako tämä, että olemme myös menettäneet Jumalan ruumiin luovan voiman ja että meidät on tuomittu kyvyttömään elämään ruumiittomassa kaaoksessa? Tämä ei ole Spinozan vastaus. Spinozalta ei puutu Jumalan luovaa



voimaa vaan ennemminkin kaikki on Jumalalla kyllästettyä. Jokainen moodin olemus on valta, joka on osa Jumalan ääretöntä valtaa.<sup>129</sup> Niinpä ainoa vaade, jonka *Etiikka* meille antaa on se, kuinka olla olemassa voimana, voimana tekoon. Eettinen kysymys ei siten ole, kuinka vähentää tai rajoittaa voimaamme toimia, vaan kuinka me voimme kokea maksimaalisen määrän iloisia passioita ja lopulta tuottaa aktiivisia affektioita.<sup>130</sup> Heikko ihminen ei ole vähäisempi voimassaan vaan hän on se, joka on erotettu voimastaan toimia.<sup>131</sup> Spinozan suuruus on pyrkimyksessä rakentaa positiivinen etiikka. Etiikka, joka ei perustuisi rajoittamiseen, puutteeseen tai negaatioon, ei alistumisen ja surun etiikka vaan aktiivinen etiikka. (Nietzschen ja Spinozan raikas ilma uhratun ruumiin kalman hajua vastaan.) Etiikka, joka kysyisi: *mihin ruumiskykenee?* Yhteinen ruumis nähtäisiin ruumiina, joka voisi asettaa suhteita ja kasvatata voimaamme toimia, ei rajoittaisi sitä, ruumis, joka yhdistäisi voimia, ei polisoisi ja eristäisi niitä.

Ja silti outo vastareaktio värisyttää ruumistamme kohdatessamme Spinozan nimissä tänään ajattelevan ajattelun. Onko poissaolevan "isän" kielto vain korvattu läsnäolevan "äidin" myönnöllä ja ruokkiva ja tuottava ruumis (kuten keskiajan nais-teologioiden äidilliset Kristuksen ruumiit<sup>132</sup>) tuonut takaisin alkuperäisen ruumiin hahmon, joka Lemminkäisen äidin tavoin haravoi ruumiin palat "kuoleman ja unoh-

duksen virrasta" antaen sille takaisin koherenssinsa. Mutta eikö Auschwitz muistuta, että "sietämättömin" ruumiiden poispyykiminen tehtiin ruumiin elämän nimissä, elämää tukevien voimien nimissä vastakkaisina elämää vastustaville voimille? Eikö ajattelulla ole siis tietty vastuu, joka saattaa meidät välttämään helppoja vastauksia? Me pyrimme aina yksinkertaistamaan asioita, oikaisemaan niitä Odysseuksen lailla ja unohtamaan politiikan ja etiikan monimutkaiset polut. Poliittinen ja eettinen ei ole elämän ja kuoleman asia, se ei ole paljaiden ja sokeiden voimien asia. Eettinen ja poliittinen tarvitsevat voimia, voimia, jotka voivat vaikuttaa itseensä, olla olemassa kykynä eivätkä vain puhtaana aktualisaationa. Kun vallan monimutkainen kokemus vaihtuu aktuaalisen voiman elämykseksi poliittinen ja eettinen on tuhottu. Valta on monimutkaista ja yritys erottaa hyvä tuottava (*potentia*), pahasta alistavasta (*potestas*) vallasta toistaa vain unelman todellisen herran kotiinpaluusta.<sup>133</sup> Mutta juuri täällä kaikki kääntyy monimutkaiseksi. Ajattelu itsessään mutkistuu. Enää ei ole kirkkaita ja selviä ideoita, puhdas järjen valo ei loista äärelliseen pimeyteen, eikä edes käytännöllinen viekkkaus ja Pallas Athenen pöllönsilmät johdata meitä. Täällä ainoastaan ajattelun voima kulkiessaan rajoilleen voi kenties kohdata ja koskettaa eettisen ruumiin mahdollisuutta. – Ja kenties juuri siinä on sen nautinto ja tuska.

#### v i i t t e e t

1. Homeerisessa Kreikassa vaimo representoi miehensä taloa, maata, sydäntä ja tämän hyveitä. Kuninkaan paikan ottaminen tämän talon sydämessä oli vaade hallita maata. Vernant 1990, 73. Odysseus oli käyttänyt elävää oliivipuuta sängyn jalkana. Homeros XXIII, 184–204.
2. Ks. Benveniste 1973, 325.
3. Ks. Benveniste 1973, 311.
4. Homeros XXI, 413.
5. Homeerinen kuningas ei ole indoiranilaisen kuninkaan tapaan jumala, joka ei tarvitse valttikan kaltaisia symbolisia vakuuksia. Valtikka

- on kuninkaan, sanansaattajan, viestintuojan, tuomarin ja kaikkien auktoriteetilla varustettujen attribuutti, joka kantaa mukanaan puheoikeutta. Benveniste 1973, 324–326.
6. Etymologisesti *despotos* tarkoittaa talon absoluuttista herraa. Benveniste 1973, 322.
7. Nietzsche 1969, 79–80.
8. Despootista täytenä ruumiina ks. Deleuze & Guattari 1984, 192–200.
9. Homeros XXII, 408–9; Homeros 1924, 411.
10. Ks. Deleuze 1990, 1994. Koska kysymys on aina alkuperäisen ja kopion valinnasta, idea asiana itsessään ei koskaan pelastu identitee-

- tiltä ja representaatiolta.
11. Tosin Platon loi omat uudet rationaalisen valtion perustavat sadut ilman traditiota (luolamyytti). Platonin ideat taas näyttävät jäljittelevän osaltaan Olympolaisia jumalia, joilla oli puhdas asioiden itsensä asema ja jotka toimivat valinnan perustana. Afrodite ei ollut kaunein vaan kauneus itsessään, jokaisen erityisen kauneuden asettuessa verrannollisena Afroditen kauneuteen. Ks. Vernant 1991.
  12. Vrt. *Valtion* loppumyytti.
  13. Platon: *Valtio*, 472e.
  14. *Valtio*, 605–7a.
  15. *Valtio*, 441c.
  16. Indoeurooppalaisen traditiossa yhteiskunta on organisoitu pappeihin, sotureihin ja maanviljelijöihin. Benveniste 1973, 227. Platonin ele vastaa Kantin elettä Nietzscheen tulkinnassa. Ulkoisten arvojen kritiikin sijaan Kant sisäistää ne itse valittuina järjen välttämättömyyksiä. Ks. Nietzsche 1969, 154.
  17. *Valtio*, 423d.
  18. *Valtio*, 443c–444a.
  19. Filosofille, oikeudenmukaisen miehen mallille ja tämän kömpelölle ruumiille, ”joka ei löydä tietä torille” ja on koditon olemassaolevissa valtioissa on löydettävä oikeudenmukainen valtio kodiksi, jossa tämä voi olla herra. Filosofin kodin ollessa kosmos, on valtio perustettava kosmiseen oikeudenmukaisuuteen.
  20. *Valtio*, 395–397e. Tämä vastakkaisena luonostaan tasa-arvoisten yhteisölle, jossa Aristoteleen sanoin aivan kuin ”suutarit ja kirvesmiehet vaihtaisivat ammatteja keskenään” virka ja henkilö erotetaan ”ikään kuin he muuttuisivat toisiksi henkilöiksi”. Aristoteles *Politiikka*, 1261b.
  21. *Valtio*, 488b.
  22. *Valtiomies*, 268c.
  23. *Valtiomies*, 272e.
  24. *Timaios*, 24d–26a.
  25. Platon luo käsitteitä, mutta haluaa asettaa ne niitä edeltävää luomattomuutta edustaviksi, jo olemassaoleviksi objektiviteeteiksi ja varustaa ne menneisyydellä. Totuus asettaa itsensä jo oletettuna, jo olemassaolevana. Ensimmäisellä on objektiivinen, puhdas ”vain itsensä” asema, kaikki asiat voidaan määritellä vasta sekundäärisinä. Deleuze & Guattari 1993, 39–40.
  26. *Timaios*, 27b.
  27. *Timaios*, 29–33.
  28. Aristoteleen vihaama *Timaios* oli Plotinokselle dialogeista auktoritatiivisin. Siinä korostui sielun (*psykhe*) ja mielen (*nus*) yhteisyys, jotka Aristoteles halusi pitää erillään. Ks. Armonstrong 1991.
  29. Lopulta syntyy myös taistelu kristinuskon ja platonismin välille siitä, kuka jäljittelee ja kopioi ja ketä? Kuka on alkuperäinen – Platon vai Mooses? Clemens jopa asetti plagiointivarkauden alkuperän aikaan ennen ihmiskunnan luontia, jolloin ilkkurinen enkeli oli löytänyt jumalallisen totuuden jälkiä ja paljastanut sittemmin filosofian tämän maailman viisaille. Ks. Hadot 1995, 74.
  30. Deleuze 1990, kp. 11, ks. myös Deleuze 1994.
  31. Plotinus 1991, 53.
  32. Plotinus 1991, 54.
  33. Plotinus 1991, 54.
  34. Erityisesti St. Augustine 1984.
  35. Kristeller 1979, 53.
  36. Tosin Augustinuksen ja Plotinoksen kolminaisuudet eroavat jyrkästi. Plotinokselle kolme ensimmäistä universaalia syytä eivät jaa samaa olemista kun taas Augustinukselle kolminaisuus on kolmen persoonan ykseyttä olemisessa (*ousia*). Gilson 1980, 70.
  37. St. Augustine 1984, 457.
  38. Giorgio Agambenin mukaan uusplatoninen mystiikka, mielen ja sielun, sekä yhden ja monen eron hävittäminen mahdollisti antiikissa erikseen pidettyjen kokemuksen ja tiedon subjektien yhteen tuomisen ja lopulta kokeellisen tieteen perustamisen tämän uuden yhdistetyn subjektin perustalle. Juuri tieteen kautta uusplatonismin mystiikka ja astrologia astuivat kulttuurimme. Agamben 1993.
  39. Dionysioksen kirjoitusten auktoriteetti perustui uskolle, että tämä oli Raamatussa mainittu (Ap. 17:33,34) Paavalin seuraaja. Kirjoittajaa epäillään Prokloksen oppilaaksi.
  40. Dionysios käyttää jatkuvasti hierarkkian termiä (*ἱεραρχία*), jota ei löydy klassisen antiikin kirjoittajien teksteistä. Hän kehitti sen kuvaamaan suhdetta, joka ylimmällä hierarkkiala/piispalla on alempana papistoon.
  41. *Kirkollisesta hierarkkiasta*. Pseudo-Dionysios: The Complete Works.
  42. *Kirkollisesta hierarkkiasta*.
  43. Tässä Dionysioksen käyttövoima myöhäiskeskiajan kirkolle, joka pyrki pitämään yksityiset mystikot kurissa.
  44. Plotinus 1991, 1:8.
  45. Ei materia itsessään. ”Niinpä sieluissa olevan pahan alkuperä ei ole materiassa vaan tulee epäjärjestyksestä ja virheistä” Dionysios Areopagita: *Jumalallisista nimistä*, 729b.
  46. Duby 1980, 67.
  47. Duby 1980.
  48. Maria Magdalenan puute tyhjällä haudalla: ”Ovat ottaneet pois minun Herrani, enkä tiedä mihin ovat hänet panneet.” Joh. 20:13. Kristinuskon rakentaakin itsensä ruumiin menetyksen perustalle. Tässä kristillisyys erotautuu tietystä etnisestä ja perinnöllisestä ruumiista. Kristinuskon rakentaa substituutteja menetetyille ruumiille, kirkollisia ruumiita, doktrinaalisia ruumiita jne. Ks. Certeau 1992, 81.
  49. Kantorowicz 1957. Tämä on tietenkin myös

- paavin hallinnossa, jossa paavi oli kirkon pää Pietarin seuraajana ja peri Pietarin absoluuttisen vallan sitoa ja päästää, (tosin arvottomina perijöinä sillä Pietarin perintö liittyi tämän luonnollisiin ominaisuuksiin ja Paavin ainoastaan asemaan). Ks. Ullman 1961.
50. *Kirkollisesta hierarkiasta*, 196.
51. "Me" on tietenkin vain initiaitoitu papisto.
52. Kor.: 12:27.
53. Tosin Hannah Arendt korostaa kristillisen ruumiin epäpoliittisuutta ja eroa antiikin ruumiisiin. *Corpus res publicae* viittaa vielä poliittiseen alueeseen. Arendt 1958, 53–4.
54. DUBY 1980, 70.
55. Kantorowicz 1957, 89.
56. Kantorowicz 1957, 195–6.
57. "Mystinen on poissaoleva kolmas termi, joka liittyy kaksi erillistä termiä." Certeau 1992, 83.
58. Lainattu teoksesta Kantorowicz 1957, 194.
59. Tai oikeastaan kolme ruumiista, historiallinen, sakramentaalinen ja kirkollinen, joiden erinäisillä yhdistelyillä pyrittiin luomaan kaksijakoinen järjestelmä.
60. Kantorowicz 1957, 200–201.
61. Kantorowicz 1957, 199.
62. Salisbury 1991, 67.
63. Sigmund 1963, 135–136.
64. Ks. Ullman 1961, Kantorowicz 1957.
64. Ks. Ullman 1961, Kantorowicz 1957.
65. Ks. Kantorowicz 1955.
66. Kantorowicz 1957, 207–211.
67. Augustinuksen *De civitate Dei* onkin teos juuri vieraalla maalla olemisesta.
68. Kantorowicz 1957, 234.
69. Cacciaguidan, Danten ristiretkellä kuolleen esi-isän sanat paratiisissa. Dante 1980.
70. Tässä seurattu Kantorowiczia, jota voidaan kritisoida siitä, että maallisten käsitteiden pyhitys periytyi suoraan antiikista. Tosin kristinusko toi niihin oman erilaisen tuonpuoleisuuden sävynsä.
71. Kantorowicz 1957, 255–256.
72. Kantorowicz 1957, 232–258.
73. Filip Kauniin anonyymi puolustaja antoi kirjoituksessaan Rex pacificus Paaville pään aseman, josta hermosto, kirkollinen hierarkkia, emanoitui sitoen kaikki yhteen yhdessä uskossa. Ruhtinas määritettiin taas sydämeiksi, josta emanoitui verenkierto, lait ja määräykset eli oikeudenmukaisuuden ravitsevuus. Mutta koska veri oli ruumiin tärkein elementti kuningas voitti Paavin. Myös koska kohdussa sydän kehittyi ennen päätä ja koska auktoriteetit, kuten Augustinus ja Isidorus Sevillalainen painottivat sydäntä. Le Goff 1988.
74. Kantorowicz 1957, 229.
75. Kantorowicz 1957, 242.
76. Paavi Pietarin vallan perijänä oli jo Leo I:stä lähtien tietenkin asetunut omaksi säädykseen, kirkon perustaksi ja itsenäiseksi sen organisaatiosta. Ks. Ullmann 1979.
77. Kantorowicz 1957, 363.
78. Kantorowicz 1957, 317–331.
79. Kantorowicz 1957, 390–394. "On olemassa eräs elävä olento, lintu, joka lisääntyy ja uusintaa itsensä ilman ulkopuolista apua. Assyrialaiset kutsuvat sitä Feenikseksi." Ovidius 392–393. Feeniks oli kreikkalaisten versio Egyptin Bennu-linnusta, tulen, auringon, mausteiden ja kaikkein kirkkaimman valon uniikista linnusta, jonka identiteetti ei koskaan muuttunut. Ks. Detienne 1977.
80. Tästä ks. Kantorowicz 1957. Alain Boureaun mukaan kuninkaan ruumiin sakralisaatio kuninkaan kahden ruumiin erottamisessa poisti juuri kaiken luonnollisen ruumiin arvokkuuden. Boureaun mukaan juuri kuninkaan konkreettinen materiaallinen ruumis ei johtanut Länsi-Euroopassa suoraan kunnioitukseen. Boureaun 1994. Tämä kuitenkin edellyttää, että "luonnollinen" ja "symbolinen" olivat erotettavissa, mikä ei välttämättä ollut selvää. Montaignelta löydämme vahvan kriittisen julkisen roolin täydellistä ruumiillistamista vastaan. "Näen muutamien muuttavan ja vaihtavan koko olemuksensa niin moniin muotoihin kuin mitä ottavat virkoja hoitaakseen ja antamaan asemansa tunkeutua maksaansa ja sisuksiinsa saakka." Montaignelle "riittää, että puuterioimme kasvomme sydäntämme jauhottamatta". Montaigne 1955, 305.
81. Kantorowicz 1957, 438.
82. Ks. Morgan 1988.
83. Kantorowicz 1957, 382.
84. Tästä varsinkin Gieseyn tutkimukset hautaisrituaaleista. Ks. Giesey 1960.
85. Bossuet 1990, 167.
86. Lainattu teoksesta Baker 1990, 226.
87. Sanat, jotka on laitettu Ludvig XIV:n suuhun.
88. Aristoteles 1991, 1253a. Aristoteles *Teokset*.
89. Hobbes: *De Cive* 1983, 44. *Man is made fit for Society not by Nature, but by Education*. Latinalaisessa versiossa *Ad societatem homo aptus non natura, sed disciplina*.
90. Oestreich 1982, 52–53.
91. Foucault 1980, 155.
92. Foucault 1980, 185.
93. Hobbes 1991, 9.
94. Pettyn mukaan anatomia oli paras perusta sekä luonnollisen ruumiin että valtioruumiin hyvinvoinnin perustamiseksi ja nimittäin 1627 ilmestyneen kartoituksensa Irlannin hyödynnettävistä resursseista "Irlannin poliittiseksi anatomiaksi". Lazarsfed 1961. Foucault otti saman termin kuvaamaan nyt omaa tutkimustaan niistä vallan ja tiedon strategioista, jotka tehdessään ihmisruumiista tiedon kohteen samalla alistavat ja haltuunottavat sen.
95. Foucault 1980, 157.
96. Guibert: "Kuvaamalla valtiolla on yksinker-

- tainen, vahva ja helposti hallittavissa oleva hallitusmuoto. Se muistuttaa niitä suuria koneita, jotka varsin yksinkertaisin keinoin tuottavat suuria tuloksia. Tämän valtion voima syntyy sen omasta voimasta, ja vauraus sen omasta vauraudesta. Kaiken tuhoava aika vain lisää sen valtaa. Se kumoaa tuon arkipäiväisen ennakkoluulon, joka saa ihmiset kuvittelemaan, että valtakuntaa hallitsee vääjämättömän rappion ja tuhon laki.” Lainattu teoksesta Foucault 1980, 191.
97. Rousseau 1988, 44; 1962, 244.
98. Rousseau 1988, 46–47.
99. *Le souverain, par cela seul qu'il est, est toujours ce qu'il doit être.* Rousseau 1962, 246.
100. Rousseau 1988, 145.
101. Taine 1974, 59.
102. Malthus 1992, 56.
103. Malthus 1992, 54.
104. Vrt. Foucault 1970.
105. Kant 1952, 22–23/(374–375).
106. Kuten Canguilhem kirjoittaa soluteorian ja valtioteorian yhteydestä: ”Kuka pystyi sanomaan, että oli republikaani, koska uskoi soluteoriaan vai uskoi soluteoriaan, koska oli republikaani”. Canguilhem 1994, 171. Soluteorioista mm. Weindling 1981.
107. Comte 1974, 401.
108. Tästä tarkemmin Foucault 1975.
109. Bichatin kolmijako koostui aivoihmisistä, tuntoihmisistä ja motorisista ihmisistä, josta Saint-Simon rakensi jakonsa tieteilijöihin, taiteilijoihin ja teollisuuden/ tuotannon hoitajiin (industriels). Manuel 1956.
110. Ks. Canguilhem 1991.
111. Foucault 1980b, 55.
112. Tämä on tilastollisen normaalin ominaisuus, tilastollisen määritelmän lisäksi modernilla normaalilla on juurensa lääketieteellisessä normaalien käsitteessä.
113. Varsinkin vuosisadan vaihteen saksassa darwinismi oli lähes synonyymi valinnalle.
114. Malthus syytti Elisabetin köyhäinlakeja ”epäluonnollisuudesta”, Spencerille ne olivat vastakkaisia evoluution edistykselle. Francis Galtonista, ”eugeniikan isästä” aina Jacques Monodiin, ”molekyylibiologian nobelistiin” asti moderni maailma on huolehtinut vaaroista, joita ”luonnollisen valinnan” kuolema aiheuttaa ihmisrodun tulevaisuudelle.
115. Spencer 1901a.
116. Spencer 1901b. Vastaavasti rasismi sai keppihevosen suositusta Ernst Haeckelin teoriasista, jossa yksilönkehitys jäljittelee lajikehitystä.
117. Hobbesille suvereeni valta oli epistemologisesti valtaa, kyse oli oikeudesta määrätä sanojen merkityksestä julkisessa kielessä. Se oli samalla välttämätön ele estää sisällissodat ja uskonnolliset sodat.
118. Durkheim 1990, 341.
119. Durkheim 1990.
120. Heideggerin mukaan ajattelemme foneemia ja kirjoitettua kirjainta kielen verbaalisena ruumiina, melodian ja rytmin ollessa sen sielu ja sen, mitä pidetään merkityksenä, olessa sen mieli. Joten me ajattelemme jopa kielen vastaavan ihmisen olemusta esitettyä rationaalisenä eläimenä, ruumiin, sielun ja mielen yhteytenä. Heidegger 1977, 213.
121. Tämä tarkoittaisi politiikan sulkeutumaa. Ks. Nancy 1991.
122. Vrt. ”*Il y a seulement des hommes.*” Sartre 1989.
123. Deleuze 1983, 40.
124. Jakamisen teemasta ks. Nancy 1991b, erityisesti ruumiiden ks. Nancy 1993.
125. Elimettömän ruumiin ei tarvitse sulkea pois elimiä, ainoastaan noiden elinten organisoinnin yhdeksi organismiksi. ”Elimetön ruumiin on vastakkainen ei orgaaneille vaan noiden orgaanien organisoinnille, jota kutsutaan organismiksi ... Jumalan arvostelman systeemi, teologinen systeemi, on juuri Hänen operaationsa, joka tekee organismeja, orgaanien organisaation, jota kutsutaan organismiksi.” Deleuze & Guattari 1988, 158.
126. Deleuze & Guattari 1988, 153.
127. Spinoza 1994, 204.
128. Spinoza 1994, 79.
129. Tämä ei tarkoita, että moodin olemus olisi sama kuin Jumalan olemus. Se on silti moodin singulaari olemus, sen oma voima, voima olla olemassa. Se on osa Jumalan voimaa juuri siinä määrin kuin Jumalan voima avautuu moodin olemuksen kautta.
130. Ks. Deleuze 1992, 246.
131. Ks. Deleuze 1992, 269.
132. Ks. Bynum 1991.
133. Tähän Toni Negri vielä pyrkii tutkimuksesaan Spinozasta. Ks. Negri 1991.

## K I R J A L L I S U U S

Agamben, Giorgio: *Infancy and History*. Verso, New York 1993.

Arendt, Hannah: *The Human Condition*. The University of Chicago Press, 1958.

Aristoteles: *Teokset*. Gaudeamus, Helsinki.

Armstrong, H.: *Aristotle in Plotinus*. Oxford Studies in ancient philosophy. Oxford 1991.

St Augustine: *Concerning The City of God against the Pagans*. London 1984.

Baker, K. M.: *Inventing the French Revolution*. Cambridge University Press, 1990.

Benveniste, Emile: *Indo Europaen language and Society*. University of Miami 1973.

Bossuet, Jacques-Benigne: *Politics drawn*

- from the Very Words of Holy Scripture. Cambridge University Press, 1990.
- Boureau, Alain: *The sacrality of one's own body in the Middle Ages*. YFS 86/1994.
- Bynum, Caroline: *Fragmentation and Redemption*. Zone Books, New York 1991.
- Canguilhem, Georges: *The Normal and the Pathological*. Zone Books, N.Y. 1991.
- *A Vital Rationalist*. Zone Books, N.Y. 1994.
- Certeau, Michel de: *The Mystic Fable*. Volume One. The university of Chicago Press 1992.
- Comte, August: *The Positive Philosophy*. Ams Press, N.Y. 1974.
- Dante A.: *Jumalainen näytelmä*. Karisto 1980.
- Deleuze, Gilles: *Nietzsche and Philosophy*. The Athlone Press, London 1983.
- *The Logic of Sense*. The Athlone Press, London 1990.
- *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. Zone Books, New York 1992.
- *Difference and Repetition*. The Athlone Press, London 1994.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix: *Anti-Oedipus*. The Athlone Press, London 1984.
- *A Thousands Plateaus*. University of Minnesota 1988.
- *Mitä filosofia on?* Gaudeamus, 1993.
- Detienne, Marcel: *The Gardens of Adonis*. Harvester Press, London 1977.
- Pseudo-Dionysios: *The Complete works*. The Classics of Western Spirituality, London 1987.
- Duby, Georges: *The Three Orders*. The University of Chicago Press, 1982.
- Durkheim, Emile: *Sosiaaligesta Työnjaosta*. Gaudeamus, 1990.
- *The Order of Things*. Routledge, London 1970.
- *The Birth of the Clinic*. Random House, New York 1975.
- Foucault, Michel: *Tarkkailla ja rangaista*. Otava, 1980a.
- *Power/Knowledge*. Pantheon Books, New York 1980b.
- Giesey, Ralph: *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*. Geneve 1960.
- Gilson, Etienne: *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. Sheed and Ward, London 1980.
- Hadot, Pierre: *Philosophy as a way of life*. Blackwell, Oxford 1995.
- Heidegger, Martin: *Letter on Humanism*. Basic Writings. Harper & Row, New York 1977.
- Hobbes, Thomas: *De Cive*. Clarendon Press, Oxford 1983.
- *Leviathan*. Cambridge University Press, 1991.
- Homeros: *Odyseia*. WSOY, 1924.
- Kant, Immanuel: *The Critique of Judgement*. Clarendon Press, Oxford 1952.
- Kantorowicz, Ernst H.: *Mysteries of the State*. Harvard Theological Review XLVII; 1955.
- *The King's two Bodies*. Princeton University Press, 1957.
- Kristeller, P. O.: *Renaissance thought and its sources*. Columbia University Press 1979.
- Lazarsfeld, Paul: *Notes on the History of Quantification in Sociology*. ISIS 1961.
- Le Goff: *Head or Heart?* Teoks. Fragments for a History of the Human Body. N.Y. 1988.
- Malthus, Thomas Robert: *An Essay on the Principle of Population*. Cambridge University Press, 1992.
- Manuel, F. E.: *From Equality to Organicism*. Journal of the History of Ideas, January 1956.
- Montaigne: *Esseitä*. Wsoy, Helsinki 1955.
- Morgan, Edmund: *The Rise of Popular Sovereignty*. N.Y. 1988.
- Nancy, Jean-Luc: *The Inoperative Community*. University of Minnesota Press, 1991.
- *Of Being-in-Common*. Teoksessa *Community at Loose Ends*. University of Minnesota Press, 1991b.
- *The Birth of the Presence*. Stanford University Press, 1993.
- Negri, Antonio: *The Savage Anomaly*. University of Minnesota Press, Oxford 1991.
- Nietzsche, Friedrich: *Moraalin alkuperästä*. Otava, 1969.
- Oestreich, Gerhard: *Neostoicism and the early modern state*. Cambridge University Press, 1982.
- Ovidius: *Metamorphoses*. London 1971.
- Platon: *Teokset*. Otava, Helsinki.
- Plotinus: *The Enneads*. Penguin Books, London 1991.
- Rousseau, Jean Jacques: *Yhteiskuntasopimuksista*. Karisto Oy, 1988.
- *Du Contrat Social*. Éditions Garnier Frères, Paris 1962.
- John of Salisbury: *Policraticus*. Cambridge University Press, 1990.
- Sartre, Jean Paul: *Existentialism & Humanism*. Methuen, London 1989.
- Sigmund, Paul E.: *Nicholas of Cusa and medieval political thought*. Harvard Political Press. Cambridge, Massachusetts, 1963.
- Spencer, Herbert: *The Social Organism*. Teoks. Essays. Williams and Norgate. London 1901.
- *Progress: its law and cause*. Teoks. Essays. Langmans and Roberts, London 1901b.
- Spinoza, Benedictus de: *Etiikka*. Gaudeamus, Jyväskylä 1994.
- Taine, Hippolyte: *The Origins of Contemporary France*. The University of Chicago Press, 1974.
- Ullman, Walter: *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. Methuen & Co, London 1961.
- Weindling, Paul: *Theories of the Cell State in Imperial Germany*. Teoksessa *Biology, Medicine and Society 1840–1940*. Cambridge University Press, 1981.
- Vernant, Jean Pierre: *Myth and Society in Ancient Greece*. Zone Books, New York 1990.
- *Mortals and Immortals*. Princeton University Press, 1991.