

VÄKIVALTA ELÄMÄN AIKAKAUDELLA

BIOVALLAN PARADOKSIT

Michel Foucault'n *Tiedontahto*-kirjan viimeistä tiivistä lukua – "Kuoleman oikeus ja valta yli elämän" – on pitkään pidetty hänen keskeisimpänä esityksenään biovallasta.¹ Siinä hän liitti tutkimansa seksuaalisuuden modernin tieto-valta-koneiston kehityksen yleisempään länsimaisen vallan tekniikoiden ja legitimaation siirtymään kuoleamalla uhkaamisesta elämän ohjaamiseen, säätelyyn ja suojelemiseen, lain väkivaltaisesta sanktiosta elämän normittamiseen ja arvottamiseen. Samalla hänen aluksi somaattisen ruumiin kontrolliin yhdistämänsä biopolitiikka määrittyi nyt uudestaan ihmisruumiin anatomis-poliittisesta kurinalaistamisesta eroavana ihmislajiruumiiseen kiinnittyvänä väestön säätelyn politiikkana.²

Foucault oli kuitenkin esittänyt luvun keskeiset teemat, tosin hieman eri muodossa, myös 17. maaliskuuta vuonna 1976 *College de Francessa* pidetyllä luennolla. Tämä alunperin vuonna 1991 *Les Temps Modernes*-lehdessä ranskaksi ja nyt käsillä olevassa *Tiede & Edistys*-lehden numerossa suomeksi julkaistu luento taas päätti vuoden 1976 *Yhteiskuntaa on puolustettava* -luentosarjan.³ Luentosarjassa Foucault

oli ottanut etäisyyttä kurivallan ja normalisaation erityisiin tutkimuksiinsa ja käsitellyt yleisemmällä tasolla yhteiskunnan poliittis-konstitutiivisia-diskursseja ja näiden mukanaan kantamia erilaisia vallan käsitteellistämisen tapoja. 70-luvun alussa Foucault oli itse puhunut vallasta taistelun käsittein. Näillä luennoilla analyysi valtaa sodan ja taistelun käsitteistön avulla lähestyvistä historiallisista diskursseista toimi nyt eräänlaisena Foucault'n omien käsitysten kriittis-geneologisena reflektiona. Luentojen jälkeen Foucault alkoikin ottaa etäisyyttä koko taistelun teemaan ja päätyi myöhemmin jopa suoraan kritisoimaan kaikkia äärimmäisen antagonistisia ja ylipoleemisia diskursseja. Maaliskuun luennolla Foucault alkaa kehittää varsinaista biovallan hypoteesia suhteessa yhteiskunnan konstituution ja siihen liittyvän perustavan väkivallan ongelmaan. Siinä biovalta ei esiinny modernin seksuaalisuuden koneiston vaan modernille erityisen rasismien luonteen selittäjänä.

Foucault'n mukaan suvereniteetin teoriassa perustava väkivalta oli pyritty legitimoimaan juridisesti, kun taas moderni yhteiskunta, jossa biovallan teknologiat toimivat, esitti oman perustansa kansan

historiallisen toiminnan ja sen historiallis-vallankumouksellisen itsekstituution kautta. Tämä historiallinen konstituutio kantoi kuitenkin mukanaan taistelun teemaa, joka modernin kansakunnan käsitteessä pyrittiin sovittamaan dialektisen kumoavan säilyttämisen kautta. Siinä perustava väkivalta ylitettiin ja samalla kuitenkin säilytettiin yhteiskunnan elämän itsepuolustuksena. Biopoliittisessa yhteiskunnassa, jossa vallan tekniikat investoivat elämään, vanha kuoleman valta saattoi kuitenkin ilmaantua vain paradoksaalisesti valtana, joka tappaa elämän itsensä nimissä. Kuten *Tiedontahdon* useasti lainattu lause asian ilmaisi: “Sotia ei enää käydä suvereniteetin nimissä, jota täytyy puolustaa, niitä käydään kaikkien olemassaolon nimissä (*de l’existence de tous*); kokonaisia väestöjä asetetaan vastavuoroisesti tappamaan toisiaan niiden elämän välttämättömyyksien nimissä.”⁴ Tässä paradoksissa Foucault näki modernin rasismien erityisyyden, joka voidaan ymmärtää vain biovallan näkökulmasta. “Rasismi takaa kuoleman toiminnan biovallan taloudessa.”⁵ Moderni rasismi ei merkitse vain alkukantaista ksenofobiaa, toisten pelkoa, vihaa ja halveksuntaa, mutta kyse ei ole myöskään pelkästä ideologiasta, joka pyrkii kääntämään poliittisen vihollisen myyttisille termeille. “Modernin rasismien erityisyys [...] ei liity sen mentaliteetteihin, ideologioihin tai vallan valheisiin. Se liittyy vallan tekniikkaan ja teknologiaan.”⁶

Viimeisellä luennolla ilmaantuvan modernin rasismien eroa vanhasta rotujen taistelusta selittävän biovallan käsitteen myötä Foucault siirtyikin sittemmin käsitteellistämään valtaa taistelun skeeman sijaan hallitsemisen skeeman avulla. Seuraavien vuosien luennoilla hän jätti koko taistelun diskurssin taakseen ja aloitti biovallan hypoteesin mahdollistaman tutkimuksen elämän hallitsemisen taloudellisista paradigmoista, joille taistelun paradigma oli aluksi toiminut vastakohtana. Vuoden 1976 luennot ovatkin eräänlainen taitekohta Foucault’n valtaa koskevassa ajattelussa,

välienselvittely vielä hetkellisesti ylistetyn taistelun teeman kanssa, joka sittemmin hiljensi tehden tietä elämän ohjaamisen skeeman kautta avautuvalle hallitsemisen ongelmalle.

VALLAN KYSYMYS

Heti vuoden 1976 luentojen aluksi Foucault nosti esiin vallan käsitteellistämisen ja käsittelemisen ongelman. Hän halusi nähdä juuri vallan kysymyksen sinä yhteisenä intressinä, joka yhdisti hänen muuten hyvin fragmentaarisia genealogisia tutkimuksiaan.⁷ Itse genealogia määrittyi vastahistoriallisena (*contre histoire*) vallan taktiikkana, jonka tarkoituksena oli vapauttaa alistetut (*déassujettir*) ja paikalliset historialliset tiedot yhtenäisen ja yleisen tietovalta-subjektin vallasta ja pyrkiä kartoittamaan tietojen kapinoita (*l’insurrection des savoirs*) vastakohtana keskitetyn ja institutionalisoidun tiedon asettamalle vallan vaikutukselle. Genealogiat eivät siten pyrkineet asettamaan vallan ongelmaa yleisenä ja abstraktina teoreettisena kysymyksenä vaan halusivat kartoittaa sen historiallis-konkreettisia ja vaihtoehtoisia muotoja.⁸ Mutta myös tämä vallan konkreettinen analyysi edellytti tiettyä vallan käsitteellistämisen skeemaa, jonka kautta ylipäänsä tietyt ilmiöt ymmärretään valtasuhteiksi. Ja jos genealogi ei voi lähteä liikkeelle abstraktista vallan teoriasta, on hänen etsittävä vallan käsitteellistämisen vaihtoehtoiset skeemat historiallisesta kokemuksesta. Luennot vuodelta 1976 pyrkivätkin tekemään genealogiaa niistä tavoista käsitteellistää valtaa, joissa oikeutetun ja legitimiin suvereniteetin tieto-valta-metasubjekti jää syrjään. Ne keskittyivät erityisesti suvereniteetin historialle vastakkaisiin ja sen haastaviin taistelun diskursseihin.

Foucault’n mukaan länsimaiselle ajattelulle ominaisin ja institutionalisoitunein tapa käsitellä valtaa on turvautuminen lain ja oikeuden käsitteistöön. Tähän yhteyteen on samalla liittynyt vaade alistumisesta oikeutetulle vallalle ja oikeus vastustaa

ainoastaan laittomaksi nähtyä valtaa. Käsit-
tys on myös rajoittanut vallan itsensä on-
gelman kysymykseen sen juridisesta le-
gitimiteetistä ja näin sulkenut juuri Fou-
cault'ta kiinnostaneet historialliset vallan
tekniikat ja käytännöt vallan ajattelun ul-
kopuolelle. Valtaa on toki yritetty kä-
sitteellistää myös juridisen kehikon ulko-
puolella mutta lähinnä tukeutuen taloudel-
lisiin kategorioihin. Tietyissä liberaaleissa
sopimusteorioissa, joissa valta käsitetään
omistettavana, vaihdettavana ja sopimuk-
sella osaksi tai kokonaan luovutettavana,
vallan taloudellinen käsitteellistäminen itse
asiassa yhtyy sen juridiseen käsitteellis-
tämiseen. Samaan tapaan marxilaisissa
analyyseissa, jotka ovat aina pyrkineet
juuri vallan historiallisen toiminnan ana-
lyysiin, vallan toiminta on viimekädessä
haluttu palauttaa kysymykseen sen talou-
dellisesta funktionaalisuudesta.⁹ Foucault
halusi nyt kysyä miten valtaa voitaisiin
ajatella palauttamatta sitä vaihdettavaksi
hyödykkeeksi tai taloudellisten suhteiden
heijastukseksi. Jos vallalla ei ajatella ole-
van valtasuhteiden toiminnasta erillistä
omistettavaa substanssia, valta tulisi käsit-
tää ennemmin sen harjoittamisen kuin
omistamisen kautta. Mutta miten ja mihin
tarkoituksiin valtaa sitten harjoitetaan?

Foucault'n mukaan 60-luvulta lähtien
vallan harjoittamisen jokapäiväiset muo-
dot olivat joutuneet yhä kasvavan kritiikin
ja kiistämisten kohteeksi. Ja vaikka nämä
moninaiset vallan käytön kiistämiset eivät
tarvinneetkaan yleistä teoriaa vallasta pe-
rustukseen, oli myös niillä ollut heikkoja
viittaussuhteita tiettyihin vallan käsitteel-
listyksiin. Erityisesti marxilais-psykoana-
lyytisissä piireissä tämä viitepiste liittyi
usein löyhästi Herbert Marcusen tai Wil-
liam Reichin nimiin ja vallan harjoittamiseen
ennen kaikkea repressiona. Toisaalta luok-
kataistelun "poliittista" Marxia *Pääoman*
"taloudellisen" Marxin sijasta korostaneet
marxilaiset eivät nähneet valtaa vain talou-
den vaan myös taistelun heijastumana.
Heidän ajatuksensa oli, että konkreettisia
valtasuhteita tulisi analysoida konfliktina,

välienselvittelynä ja taisteluna, viimekä-
dessä kenties sotana.

Foucault kutsui leikillisesti ensimmäis-
tä kantaa reichilaiseksi ja toista nietzsche-
läiseksi hypoteesiksi ja näki näiden itse
asiassa yhdistyvän sota-repressio-skeemas-
sa, jossa taistelun poliittisena päämääränä
nähtiin vastustajan alistaminen. Tämän her-
ruus-repressio-skeeman oli nähty mah-
dollistavan historiallisten valtasuhteiden
konkreettisen analyysin vaihtoehtona luon-
nonoikeusteoreetikoilta periytyvälle juri-
diselle sopimus-sorto-skeemalle, jossa valta
käsitetään suvereenille sopimuksella luovutettuina oikeuksina ja sortovalta ilmaan-
tuu ainoastaan suvereenin ylittäessä sopi-
muksen rajat. Foucault myönsi itse et-
sineensä juuri sota-repressio-skeemasta
vaihtoehtoa juridiselle skeemalle ja samal-
la apua historiallisten ei-juridisten vallan
muotojen analyysiin, mutta ilmoitti nyt
itsekkriittisesti haluavansa kyseenalaistaa
myös tämän skeeman.

Foucault oli ollut jo pitkään tyytymätön
repressio-teemaan, jota vastaan hän oli
alkanut kehittää tuottavan vallan analyysia.
Repressio-skeema ei näyttänyt enää
vaihtoehtona vallan juridis-diskursiiviselle
skeemalla vaan samastui siihen sisältyvään
kieltävän vallan hypoteesiin. *Tiedontahto-*
kirja sisälsikin koko repressio-hypoteesin
täydellisen hylkäämisen sekä teoreettisena
skeemana että historiallisena kuvauksena,
niin seksuaalisuuden kuin modernin val-
lan käytön osalta.¹⁰ Moderni ei merkinnyt
orgaanisen seksuaalisuuden alistamista ja
kieltämistä uuden porvarillisen ja teollisen
tuotantoelämän nimissä vaan biovallan
investoimista itse orgaaniseen ruumiin-
seen ja lajin elämään, jossa se tuotti mo-
derna seksuaalisuutta uutena tieto-valta-
koneistona. Seksuaalisuudelle annettu ko-
rostettu merkitys modernissa ei johtunut
kulttuurin tai kapitalismin tarpeesta tukah-
duttaa uhkaava alkuperäinen *eros* vaan
siitä, että moderni seksuaalisuuden käsite
mahdollisti biovallan toiminnan sekä or-
ganismin että lajin tasolla. Moderni yh-
teiskunta ei ollut sen enempää Freudin

väistämättä ahdistava kulttuuri kuin Marcusen *eroksen* tukahduttava teollinen sivilisaatiokaan vaan lähes perverssisti perversseistä ja poikkeavista kiinnostunut normalisoiva yhteiskunta.¹¹

Tiedontahto-kirjassa Foucault esitti myös kuuluisan nominalistisen käsityksensä vallasta – ei kuitenkaan yleisenä vallan teoriana vaan historiallisen vallan analyysin metodologisena hypoteesina: “Se [valta] on nimi, joka annetaan tiettyssä yhteiskunnassa vallitsevalle monimutkaiselle strategiselle tilanteelle”¹² Mutta vaikka valtaa oli edelleen ajateltava strategiana ja taktiikkana, Foucault korosti jo valtasuhteiden palautumattomuutta sodan malliin ja painotti yhtäältä poliittisen mallin ja toisaalta sodan mallin kautta koodattujen voimasuhteiden eroa.¹³ Sodan mallia ei tullut pitää vallan yleisen analyysin mallina, vaikka sen osittaista käyttöä voitiin perustalla siinä määrin kuin “länsimaisten yhteiskuntien perusominaisuuksiin kuuluu se tosiasia, että valtasuhteet, jotka pitkään ilmenivät sodassa (sen kaikissa eri muodoissa), on vähitellen sijoitettu poliittisen vallan järjestykseen.”¹⁴ Sodan malli ei ollut myöskään biovallalle ominainen malli vaan sen toiminnan rajoilla muodostuva paradoksi, jossa kuoleman valta kykeni ilmaantumaan vain sotaisana elämän taisteluna ja ainoastaan rasismi kykeni legitimoimaan väkivallan käytön. Modernien sotien erityistä tuhoisuutta ei siten selitä jo kehdestä alkava *eroksen* ja *thanatoksen* titaaninen sota ihmislajin elämäntaistelussa (*Lebenskampf der Menschenart*) ja elämänvietin takaa ikuisesti palaavan kuolemanvietin purkautuminen tuhoamisviettinä.¹⁵ Foucault’n mukaan modernien sotien erityinen tuhoisuus on pikemminkin tulosta elämänvoiman vahvistajina ilmaantuvien poliittisten tekniikoiden yhdistymisestä kuoleman oikeuden käyttöön.

SODAN DISKURSSI

Vuoden 1976 luentojen yleinen teema olikin kysymys siitä voiko sota toimia “periaatteena valtasuhteiden analyysissä: voitaisiinko sotaisaa suhdetta, sodan mallia ja taistelujen skeemaa ajatella poliittisen vallan ymmärtämisen ja analyysin periaatteena, voitaisiinko poliittista valtaa tulkita sodan, taisteluiden ja yhteenottojen tarjoamassa kehikossa.”¹⁶ Mutta Foucault ei enää vastannut tähän *a priori* myöntävästi vaan lähti tutkimaan niitä historiallisia diskursseja, joissa valta on käsitetty sodan mallin kautta ja joissa politiikka nähtiin sodan jatkamisena toisin keinoin – ja toisin kuin sittemmin Clausewitzella, jonka kuuluisa lausuma sodasta poliittisen kanssakäymisen jatkamisena toisin keinoin (*anderen Mitteln*) käänsi itse asiassa tämän aikaisemman ajatuksen nurin.¹⁷ Samalla nämä taistelun diskurssit toimivat eräänlaisena modernin yhteiskunnan konstituution genealogioina, sillä Foucault’n mukaan modernin yhteiskunnan käsite rakentui historismin ja vallankumouksen käsitteiden varaan ja erosi juuri tässä suhteessa “roomalaisesta” historiallisesta tietoisuudesta, joka oli keskittynyt suvereniteetin rituaaleihin. Moderni yhteiskunta oli yhteiskunta, “jonka historiallinen tietoisuus ei keskityt suvereniteetin ja sen perustamisen ympärille vaan vallankumoukseen, sen lupauksiin ja profetointiin tulevasta vapautuksesta.”¹⁸ Mutta samalla juuri tämä vallankumouksellinen konstituutio oli yhteydessä taistelun historiallisiin diskursseihin, jotka olivat toimineet keskiajalta lähtien suvereniteetin vastahistorioina.

Kysymys sodan diskurssista liittyi myös Foucault’n suunnitelmaan kirjoittaa sodan ajattelun genealogia, joka tutkisi niitä konkreettisia historiallisia diskursseja ja käytäntöjä, joiden kautta meidät on eri aikoina, erilaisista syistä ja erilaisissa tilanteissa saatu uhraamaan itsemme sodassa ja tappamaan massamitassa toisia ihmisiä. Vuoden 1976 luentojen analyysia historiallisesta sodan diskurssista on usein pidetty

virheellisesti Foucault'n omana yleisenä käsityksenä vallasta, vaikka kyse on historiallisen taistelun diskurssin ja sen vaikutusten analyysistä sekä lisääntyvästä itsekritiikistä sodan mallia kohtaan. Luentojen perustava kysymys kuului: "Miten ja milloin ihmiset alkoivat kuvitella, että sota toimii valtasuhteissa, että taistelu horjuttaa rauhan työtä ja että siviilijärjestys on perustaltaan taistelun järjestys."¹⁹ Vaikka Foucault luennoillaan retorisesti hieman myös ylisti tätä sodan diskurssia niiltä osin kuin näki sen toimivan vastadiskurssina suvereenia juhlivalle diskurssille, hän kuitenkin päätyi osaksi kritisomaan sen käyttöä modernissa maailmassa. Erityisesti haastatteluissaan hän kyseenalaisti tuona aikana yleisen "taistelevan" poliittisen sanaston kyseenalaistamattoman käytön.²⁰

Foucault näki juuri modernin totalitarismin yhdistäneen katastrofaalisesti sodan diskurssin, suvereenin kuoleman vallan toimeenpanon ja biovallan teknologiat. Hän jäljittikin sodan diskurssin historiallista kenttää kulkien ranskalaisista reaktionarisista aristokraateista (kuten de Boulainvilliers ja Dubuat-Nancy) 1800-luvun porvarillisiin kansakunnan historioitsijoihin (kuten François Guizot ja Augustin Thierry). Näin hän analysoi samaa maastoa, jota Hannah Arendt oli käsitellyt vasta 1970-luvulla ranskaksi käännetyn *Totalitarismin alkuperät* -kirjansa luvussa "Rotuajattelu ennen rasismia". Arendtin tavoin myös Foucault näki kansallissosialismin ja stalinismin saman modernin vallan ylituotannon kahtena puolena, ja Arendtin tapaan hän korosti, etteivät niiden sinänsä historiallisesti ainutkertaiset mekanismit olleet täysin alkuperäisiä vaan "käyttivät ja laajensivat mekanismeja, jotka olivat jo läsnä muissa yhteiskunnissa [...] huolimatta sisäisestä hulluudestaan ne käyttivät suuressa määrin poliittiselle rationaalisuudellemme ominaisia keinoja."²¹ Samoin Foucault korosti Arendtin lailla modernin rasismien eroa aikaisemmasta rotujen taistelun diskurssista.²² Mutta toisin kuin Arendt Foucault ei syyttänyt tätä taistelun diskurssia

juridis-diskursiivisen valtakäsityksen tuhoamisesta sinänsä. Foucault'n ongelma oli yrittää ymmärtää, kuinka historiallisten yhteiskuntien alkuperään heijastettu poliittis-historiallinen taistelun diskurssi muuttui yhteiskunnille ulkoiseksi ja negatiiviseksi diskurssiksi, jonka tehtävänä oli uudessa muodossa suojella ja säilyttää yhteiskuntaa ja sen yhtenäisyyttä. Kansallissosialismissa kansakuntaa jakavan "rotujen" taistelun korvasi biologis-kansalliseksi tulkitun rodun puhtauden takaaminen, Neuvostoliitossa puolestaan yhteiskuntaa jakavan luokkataistelun korvasi sosialistisen valtion puhdistaminen lähes rasisisella retoriikalla kuvatuista luokkaviihollisista ja toisinajattelijoista.

HOBBSIN KUVITeltu SOTA

Arendtin ja Foucault'n ero usein hyvin samansuuntaisten teemojen käsittelyssä tulee ilmi myös heidän tulkinnoissaan Thomas Hobbesin ajattelusta. Arendtille Hobbes oli nousevaa porvarillista maailmankuvaa edustava valtataistelun teoreetikko, joka johti yksityisistä intresseistä julkisen vallan ja korvasi klassisen juridis-diskursiivisen oikeusajattelun suvereenin voiman ajattelulla.²³ Foucault'lle taas Hobbes ei edustanut lainkaan valtataistelun tai voimien diskurssia vaan taistelun sinänsä kieltävää juridis-suvereenia diskurssia. Foucault väittikin, ettei Hobbes eikä Machiavelli, joiden yleensä nähdään ajatelleen valtaa voimien taisteluna ja sodan kautta, itse asiassa edusta varsinaista sodan historiallista diskurssia vaan tälle vastakkaista absoluuttisen vallan (*Leviathan*), ruhtinaan (*Ruhtinas*) tai tasavallan (*Valtiollisia mieltemiä*) diskurssia.

Hobbesin osalta väite ei edes ole mitenkään radikaali vaan lähellä tavanomaisesta tulkintaa *Leviathanista* yrityksenä ylittää Hobbesin sittemmin *Behemoth*-teoksessa kuvaama sodan tila. Mutta siinä missä *Leviathanin* teoretisoinnin usein tulkitaan konkreettisesti liittyvän Englannin sisällissodan historialliseen ongelmaan, Foucault

korostaa sen yritystä juuri abstrahoida tämä ongelma historiattomaksi yleiseksi määrittelyksi. *Leviathanille* ei ole keskeistä ja perustavaa sota vaan sodan ylittäminen, eikä kyseinen sota ole konkreettis-historiallinen sota vaan yksilöllistetty esijuridinen fiktio. Kuten Hobbes toteaa: “Sodan luonne ei muodostu varsinaisesta taistelemisesta, vaan tunnetusta dispositiosta.”²⁴ *Leviathanin* kuviteltu sodan tila ei ole brutaali sota heikkojen ja vahvojen ryhmien välillä. Itse asiassa siinä ei ole todellisia taisteluita, ruumiita ja verta, vaan ainoastaan esityksiä tunnetusta pelosta toisia kohtaan ihmisten yhtäläisen tappamisen voiman ongelmasta nousevassa vastavuoroisessa jatkuvan pelon tilassa. Juuri tämä esitys tunnetusta pelosta – “*bellum omnium contra omnes*” – muodostaa suvereniteetin teoreettisen perustan eikä suinkaan konkreettisessa historiallisessa taistelussa saatu voitto. Suvereniteetti ei näin ole historiallinen tulos valtaan päässeiden konkreettisesta herruudesta, vaan sen mekanismi nousee aina alamaisten yhteisestä ja yhdenvertaisesta pelosta ja suvereniteetin tunnustamisesta. Hobbesilla valloituksen kautta muodostettu yhteiskunta ei eroa perustavasti sopimuksella perustetusta yhteiskunnasta ja valloitetun valloittajalle antama tunnustus ei eroa perustavasti lapsen suostumuksesta totella vanhempiaan pysyäkseen elossa. *De Civessä* Hobbes toteaa, että olipa kyse sitten poliittisesta alamaisesta, yksityisestä palvelijasta tai lapsesta “auktoriteetin oikeus on kaikkialla sama.”²⁵ Siis kaikkialla toimii sama suvereniteetin mekanismi – tahto elää, pelko kuolemasta ja turvan tuovan suvereniteetin tunnustaminen – huolimatta siitä onko kysymys oletusta sopimuksesta, verisestä valloituksesta tai vanhempien ja lasten tunnesiteistä, huolimatta siitä onko auktoriteetin tunnustaminen tapahtunut vapaaehtoisesti, veitsi kurkulla tai lapsen suojelun kautta.

VALLOITUKSEN DISKURSSI

Leviathanin puolustaman jakamattoman suvereniteetin vihollisena voidaan nähdä *interregnumin* (1642–1660) ajan jakautuneet valtasektiot. Foucault kuitenkin väittää, että *Leviathanin* juridisen diskurssin näkymättömänä vihollisena oli ennenkin näiden sektioiden omissa diskursseissa edelleen toiminut vanhan valloituksen historiallinen diskurssi. Englannissa tämä valloituksen diskurssi oli kytkeytynyt perustaltaan Wilhelm valloittajan vuoden 1066 voittoon Haroldista Hastingsin taistelussa.²⁶ Se oli esiintynyt sittemmin erilaisissa muodoissa ja yhtäläisesti sekä valloittajien oikeuksia juhlivissa Tudorien legendoissa ja vallan rituaaleissa että saksilaisissa kansantaruissa ja kapinoiden muistoissa. Se oli muodostanut ongelman juridisille vallan esityksille ja synnyttänyt sittemmin ajatuksen normannitaakasta tai ikeestä. Normannitaakan ajatuksen tarkoituksena oli kyseenalaistaa Tudorien oikeudet valloituksena ja vaatia paluuta englantilaisten alkuperäisiin oikeuksiin. Foucault mukaan juuri tämä vanha valloituksen diskurssi otettiin taas aseeksi sisällissodan aikaisessa parlamentin ja kuninkaan taistelussa, ja se sai radikaalimman esityksensä “porvarillisten” “tasoittajien” (*levellersien*) ja näitä radikaalimpien “kommunististen” “kaivajien” (*diggersien*) taistelussa menetettyjen kansan oikeuksien puolesta. Foucault etsi näistä diskursseista ajatusta poliittis-historiallisesta “rotujen taistelusta”, jossa rotu viittasi ainoastaan tiettyyn taistelevaan kansanryhmään ilman moderneja biologisia konnotaatioita.

Mutta vaikka Foucault ei yrittänyt kirjoittaa Englannin sisällissodan historiaa vaan ainoastaan jäljittää taistelun diskurssin historiallisia ehtoja, on kuitenkin todettava hänen yksinkertaistaneen huomattavasti aikakauden diskurssiivisia strategioita ja liioitelleen oletettua saksilaisten ja normannien vastakohtaa sisällissodan diskursseissa. Samalla Foucault näyttää itse tekevän hieinan anakronista historiaa ja seuraavan

liiaksikin Christopher Hillin klassista “marxilaista” tulkintaa puritaanista rikkoutuvan feodalismien rakenteista ilmaantuvana vallankumouksellisena luokkana.²⁷ Mutta eikö genealogin pitänyt juuri kyseenalaistaa tällaiset kehityshistoriat ja samalla kyseenalaistaa ja taustoittaa myöhempien vallankumouksellisten taistelujen institutionalisointia diskursseja?²⁸ Sinänsä Foucault’n luenta ei ole väärä tai oikea, mutta kuten jokainen vahva tulkinta, se korostaa liikaa tiettyjä eroja jättäen toiset huomioimatta. Esimerkiksi *levellersien* ja *diggersien* hyvin erisuuntaiset diskurssit heijastivat kyllä osittain vallassa olevaan järjestykseen normannityrannian jäänteet, mutta on vaikea ajatella *levellersien* yhtenäisen juridisen järjestyksen kaipuuta Hobbesille vastakkaisena ei-juridisena ja binaarisena sodan diskurssina tai pitää *diggersien* ihmisten yleistä synnillisyyttä korostavaa milleniaaris-uskonnollista kommunistista pasifismia saksilaisten historiallisten oikeuksien myöntämisenä. Yleisesti ottaen puritaanisten lahkosten apokalyptinen diskurssi, jonka yhteyttä tasavaltalaiseen kansalaisdiskurssiin myös J. G. A. Pocock käsitteli klassisessa teoksessaan *The Machiavellian Moment*, kietoutui pikemminkin antikristuksen vastustamisen ja uuden kristillisen järjestyksen retoriikkaan kuin saksilaisten ja normannien vastakkainasetteluun.²⁹ Se oli pikemminkin radikaalia kristillis-messiaanista taisteludiskurssia kuin rotujen taistelun diskurssia. Toki myös Foucault korosti suvereniteetin jatkumoa painottaville poliittis-legendaarisille diskursseille vastakkaisten myyttis-uskonnollisten diskurssien messiaanista luonnetta aina keskiajalta lähtien sekä näihin sitoutuvaa lupausta paluusta menetettyyn ja riistettyyn alkuperäiseen oikeuteen. Mutta juuri taistelu alkuperäisten ja ikuisten uskonnollisen yhteisön oikeuksien palauttamisesta tekee kyseenalaiseksi näiden diskurssien liittämisen poliittis-historialliseen “rotujen” diskurssiin, jonka varhaisen muodon Foucault yritti kenties liian väkikäisesti paikantaa 1600-luvun Englantiin.

VALKOISTEN PETOJEN HISTORIA

Kartoittaessaan sodan diskurssia ranskalaisesta historiankirjoituksesta Foucault on jo vankemmalla pohjalla. Hänen vahva väitteensä oli, että siinä ilmaantuva taistelun binaarinen diskurssi oli ensimmäinen varsinainen voimapelien poliittis-historiallinen diskurssi, joka hajotti vanhan suvereenien palvelevan historian diskurssin. Jälkimmäisen tarkoitus oli ollut osoittaa suvereenin vallan jatkumo Roomasta lähtien, ja sen eräänlaisena symbolina voitaisiin nähdä Petrarcan kuuluisa lausuma: “*Quid est enim aliud historia quam Romana laus*”.²⁵ Foucault ei siten suostunut pitämään Roomaa ylistävää Machiavellia sodan historiallisen diskurssin ajattelijana, vaikka Machiavellilla sodasta tuleekin perustava malli poliittisen järjestyksen strategiselle ja taktiselle käsittämiseksi. Foucault’lle voisi myös huomauttaa, että Machiavelli näki tasavaltaisen Rooman suuruuden perustuneen sen sisäiseen erimielisyyteen (*disunione*) ja pyrki kumoamaan juuri kristillis-keisarillisen imperiaalisen Rooman suvereniteetin jatkumon patrioottisen kansakunnan (tasavaltaisen tai ruhtinaan johtaman) nimissä.³⁰ On toki totta, että Machiavellille menneisyyden esimerkkien hyöty tulevalle perustuu juuri muuttumattomiin ja historiaattomiin passioihin.³¹ Foucault väittääkin itsepintaisesti Machiavellin alistavan voimasuhteet ruhtinaalle tai tasavallalle alistaiseksi poliittiseksi tekniikaksi ja historian toimivan tässä vain voimasuhteiden käytön esimerkkien varastona eikä vielä sitä konstituivana toimintana.

Machiavellin sijaan Foucault nimesi kreivi Henri de Boulainvilliersin historiallisten voimasuhteiden ensimmäiseksi ajattelijaksi, jolla voimien historiallisesta taistelusta tuli itse historiaa pyörittävä moottori.³² Tämä aikanaan tunnettu ultra-aristokraatti luki Ranskan historiaa frankkien ja gallialaisten taisteluna. Tulkinnessaan hän asetti frankkien aristokraattiset valloittajan oikeudet gallialaisista polveutuvaa alhaisoa vastaan ja puolusti feodaalista aristokratiaa

”ihmismielen mestariteoksena” keskitty-nyttä absolutismia vastaan. Boulainvilliersiä pidetäänkin historiallisen ajattelun uudistajana ja jopa modernin historismin isänä.³³ Myös Francois Furet on korostanut hänen rikkoneen juuri vanhan kuningashistorian kirjoittaakseen uutta kansakunnan historiaa.³⁴ Foucault’ta taas kiinnosti tämän uudistamisen tapahtuminen juuri sotaisana historismina ja uuden kansakunnan historian syntyminen jakaantuneena rotujen taisteluna, joka haastoi suvereniteetin abstraktin oikeuden historiattomuuden. Aristokraattista ”frankki”-parlamentarismia absoluuttista valtiota ja kolmatta säätyä vastaan puolustanutta arkkikonservatiivi Boulainvilliersiä onkin pidetty valtion vastaisuudessaan jopa liberalismien edelläkävijänä, samalla kun Hegel kaikista modernia vapautta ja universaaleja periaatteita puolustavista ajatuksistaan huolimatta on saanut kantaa reaktionarisen konservatiivien leimaa.³⁵ Boulainvilliersille juuri universaalit periaatteet ja valtio olivatkin merkinneet hovissa kuninkaan palvelijoiksi joutuneen aristokratian rappiota, jota vastustaakseen sen oli uudelleen muistettava historian kautta oma todellinen ylhäisyytensä ja hyveensä. Boulainvilliersin kirjoitti genealogiaa sanan varsinaisessa mielessä pojilleen suunnattuna sukhistoriana, joka kehotti nämä uudelleen aktivoimaan suvun ylhäisen perinnön ja hyveet. Kyse ei ollut siis rodusta sanan modernimmassa mielessä vaan ylhäisön sukutapojen ja hyveiden menetetyistä perinnöstä.³⁶

Foucault’n mukaan Ranskassa konfliktin ja jakaantumisen diskurssi ei ilmaantunut uskonnollisten yhteydessä vaan Boulainvilliersin ja muiden aristokraattien vastahistorioina Ludvig XIV:n hallintokoneistolle. Tämä aristokraattien poleeminen diskurssi taisteli kahdella rintamalla sekä absolutismia että nousevaa kolmatta säätyä vastaan. Samalla Foucault halusi kumota ajatuksen porvaristosta uuden historian tietoisuuden kehittäjänä väittäen juuri porvariston olleen pisimpään historian vastainen.³⁷ Porvaristo ei nimittäin löytänyt

historiasta itselleen roolia ja oli siten taipuvaisempi esittämään vaateensa abstraktin yhteiskuntasopimuksen kielellä.

Mielenkiintoisesti Foucault nosti tässä yhteydessä esiin abstraktien sopimusteorioiden suosiman villin ja aristokraattien historioiden suosiman barbaarin käsitteiden erot. (Boulainvilliers jäljittikin sukulinjaansa unkarilaiseen aristokratiaan ja Hunni Attilaan.) Sopimusteorioiden villi on luonnontilan ihminen ennen yhteiskuntasopimusta. Tämä harrastaa usein jo eräänlaista primitiivistä vaihtoa ja lopulta vaihtaa itse luonnonoikeutensa yhteiskuntasopimukseen muodostaen näin villiyyden tilan taakse jättävän sivilisaation. Aristokraattien barbaari on taas villin vastakohta. Tämä ei asusta historiattomassa luonnontilassa vaan historiallisten voimien loputtomassa taistelussa, ei luovu koskaan vapaaehtoisesti toisten alistamiselle perustuvista vapauksistaan, ei työstä maata vaan ryöstää sen, ei allekirjoita yhteiskuntasopimusta vaan jää sen ulkopuolelle mahdollisesti sitä vastaan taistellen. Villi kuuluu ylistettyyn alkuperään, barbaari taas loputtomaan taisteluun herruudesta. Friedrich Nietzschen *Moraalin genealogian* kuuluisat valkoiset pedot valtion alkuperässä hallitsivat historiankirjoitusta jo 1700-luvun aristokraateilla, joiden toisin kuin protestanttipapin pojan ei tarvinnut edes keksiä itselleen aristokraattisia esi-isiä.³⁸ Foucault’n mukaan juuri nämä aristokraatit kehittivät taistelua ja kumouksia korostavan historian tietoisuuden, ja sekä porvaristo että proletariaatti omivat vasta myöhemmin tämän diskurssin kehittäen siitä omat versionsa sekä ajatuksen porvarien tai proletaarien vallankumouksesta lopullisena historialliset herruuden kumoukset lopettavana kansallisena universaaliutena tai viimeisenä taistona. Voittajien ja alistettujen taistelun korostus Ranskan historian traditiossa teki taas Marxille juuri Ranskan historiasta ensisijaisen esimerkin kansakunnan historiasta.³⁹

JA KANSA TAISTELI

Suvereenin historiasta muodostui suvereenia itseään juhлива rituaalinen tautologia. Taistelun diskurssi sen sijaan kietoutui sodan kehään. “Koska ranskalainen aristokratia soti, sen oli mahdollista ottaa sota kohteekseen. Sota oli tuon diskurssin lähtökohta, mahdollisuusehto historiallisen diskurssin ilmaantumiselle ja sen viitepiste. Sota oli sekä lähtökohta sen puheelle että se mistä se puhui.”⁴⁰ Tässä taistelevassa diskurssissa sota ei ollut katkos, häiriö tai siirtymävaihe poliittis-juridisessa järjestyksessä vaan kaikkia järjestyksiä konstituiva periaate. Aristokratia ei vaatinut paluuta luonnollisiin oikeuksiin, koska se ei tuntenut historiallisista voimasuhteista ja epätasa-arvoisuuksista eroavaa luonnollista järjestystä. Sille universaali oikeus oli vain fiktio todellisten väkivaltaisten historiallisten voimien pelissä, toisten ase taistelussa toisia vastaan. Kieltäytymällä suvereenin oikeutta juhlivasta diskurssista aristokratia katsoi nyt löytävänsä omien kansallisten voimiensa historialliset juuret, tiedon omasta erityisestä historiastaan, jonka unohtaminen oli tehnyt siitä poliittisesti heikon. Taistelu koski siis myös itse tietoa ja historian tulkintaa. Poliittis-historiallisessa diskurssissa ilmenevä tiedon subjekti ei siten olekaan universaalien tiedon tai oikeuden subjekti vaan taisteleva oman historiallisen tietonsa subjekti. Kyse ei ollut todellisemmän historian löytämisestä ideaalisten jatkumoiden takaa, sillä, kuten myös Foucault huomauttaa, suuri osa tästä aristokraattien historiasta oli sisällöllisesti täyttä puppua, esimerkkinä vaikka Boulainvilliersin väite frakkien troijalaista juurista. Merkittävää oli sen sijaan aristokraattien historian historiankirjoitukselle perinnöksi jättämä historiallisten voimien ymmärtämisen kehikko. Niinpä kun 1800-luvulla kirjoitetaan suuria kansakuntien historioita, “niin Guizot, Thierry, Thiers kuin Micheletkin ottavat lähtökohdakseen voimien suhteen, taistelun suhteen, ja tämä suhde saa taistelun, sodan, hyökkäyksen ja val-

loituksen muodon, joka tunnistettiin jo 1700-luvulla. [...] Historioitsijat asettavat aina taistelun historian matriisiksi.”⁴¹

Aristokraattien historia oli etsinyt kuninkaiden vallan alta, suvereenin ja kansan juridisesta suhteesta, itsenäistä erilaisen yhteisöjen ja uusien subjektien historiallis-poliittista voimasuhteiden kenttää. Se oli tehnyt historiallisesta aristokraattien seurapiiristä (*société*) ja kansakunnasta (*nation*) suvereenia merkittävämmän uuden historian subjektin ja objektin. Tämä kansakunta (*nation*) ei ollut enää vain tiettyjen rajojen sisällä asuva samoja lakeja totteleva ihmisten joukko, vaan omat tapansa ja traditionsa omaava historiallinen toimija. Kuninkaan edustama kansa hajosi taisteleviin kansakuntiin, mutta samalla itse kansakunnan käsite mahdollisti sittemmin myös tämän repeämän uuden historiallisen sovittamisen ja sodan diskurssin sisäisen dialektisoinnin. Tässä “historiallisen diskurssin itse-dialektisoinnissa”⁴² poliittista järjestystä konstituovasta taistelusta siirryttiin taisteluun kansakunnan säilyttämiseksi sen sisäisiä ja ulkoisia vihollisia vastaan.

TAISTELUN TRAGEDIASTA
KANSAKUNNAN PROOSALLISEEN
HISTORIAAN

Lopulta kansakunnan käsite tarjosi kuitenkin myös kolmannelle säädylle oman historiallisen subjektin. “*Le Tiers état est une nation complète.*” – julisti Abbe Sieyès kuuluisassa pamfletissaan.⁴³ Vaikka tällä kansakunnalla oli oltava yhteiset lait, ei juridinen määritys vielä tehnyt historiallista kansakuntaa,⁴⁴ jonka olemassaolo ja vauraus riippuivat erityisistä töistä (maanviljelystä, teollisuudesta, kaupasta ja palveluista) ja julkisista toimista (armeijasta, oikeuslaitoksesta, kirkosta ja hallintokoneistosta).⁴⁵ Juridisen käsityksen mukaan nämä olivat seurausta yhteiskuntasopimuksen asettamisesta, mutta nyt niistä tuli juridisen kansakunnan muodostamisen historiallisia ehtoja. Historiallista kansakuntaa ei luo

oikeutta edustava suvereeni tai historiallista valloitusta edustava aristokratia vaan historiallisista töistä vastaava kolmas sääty.⁴⁶ Atelisto taas “ei kuulu sosiaalisen järjestykseen” eikä voi siten koskaan konstituoida todellista kansakuntaa. “Kolmas sääty käsittää kaiken kansakuntaan kuuluvan, ja kaikkea sitä, mikä ei ole kolmatta säätyä, on pidettävä kansakuntaan kuulumattomana.”⁴⁷

Sieyésin ajattelu on vain yksi esimerkki poliittisesta diskurssista, jossa kansa ei määrity niinkään horisontaalisen taistelun kautta vaan vertikaalisessa suhteessa yleismaailmallisen valtion muodostamiseen. Tässä kansan historiallinen voima ei löydy sen voittoisasta herruudesta vaan yleisestä kyvystä hallinnoida itseään. Tämä mahdollisuus taas kytkeytyy kolmanteen säätyyn eikä suinkaan aristokratian menneisyydestä periytyviin erityisoikeuksiin ja intresseihin. Vallankumous ei ole siten vain yksi kumous loputtomassa herruudesta taistelemisen syklissä vaan taistelun päätepiste. Augustin Thierrylle se on vuosisatoja kestäneen valloittajien ja valloitetujen taistelun tragedian viimeinen näytös, täyten ja sovituksen hetki, joka aloittaa uuden proosallisen kansakunnan historian eli modernin historian kansallisena proosana.⁴⁸ Foucault’lle kyse on myös tragedian oikeuden problematiikan korvaantumisesta romaanin normilla.⁴⁹ Dualistinen tragedia ei alistu oikeudelle vaan päättyy monistiseen sovintoon, ja verisen sodan korvaa kansakunnan verettömämpi taloudellinen ja poliittinen, valtion muodostamiseen pyrkivä taistelu proosallisen historian lehdillä. Nämä kertovat nyt tarinaa kansan virtuaalisen totaalisuuden realisoimisesta yleispätevänä valtiona. Nykyisyys ei ole enää oikeuksien (luonnollisten tai barbaaristen) unohtamisen hetki. Se on itsessään täydellistynyt momentti, jossa universaalisuuden vaade voi ilmaista itsensä historiassa. Historia avautuu nyt tästä nykyisyyden totaliteetin näkökulmasta, huolimatta siitä painotetaanko sen alla piilevää repeämää (kuten jälleen 1800-luvun

vastavallankumouksellisten reaktionaarisissa historioissa) vai sen sovittavaa universaalia luonnetta (kuten porvarillisissa liberaalien historioissa).

Ei ole vaikea nähdä tässä yhteyksiä Hegelin historian filosofiaan, joka tietenkin kuuluu enemmän porvarillisen sovituksen kuin reaktionaarisen taistelun teeman alle. Foucault väittikin poliittis-historiallisen diskurssin itse-dialektisoinnin synnyttäneen edellytykset myös dialektiselle historian filosofialle ja luoneen uuden mahdollisuuden historiallisen ja filosofisen diskurssin yhdistämiseen. 1700-luvulla oli pohdittu historiaa mahdollisesti ohjaavia yleisiä lakeja, mutta nyt historia ja filosofia kohtasivat esittäessään yhteisen kysymyksen nykyisyydelle. “Mikä nykyisyydessä kannattelee universaalia? Mikä nykyisyydessä on universaali totuus. Tämä on yhtä lailla historiallinen ja filosofinen kysymys. Dialektiikka on syntynyt.”⁵⁰ Siten Hegelin kysymys universaalin historiallisesta ilmenemisestä oli Foucault’n mukaan koko modernin filosofian keskeinen kysymys, ja myöhemmin hän liitti myös oman ajattelunsa tämän kysymyksen pohdintaan. Foucault’n mukaan hegeliläinen dialektiikka ei kuitenkaan kääntänyt poliittis-historiallista diskurssia filosofiseksi diskurssiksi, vaan alisti sen palvelemaan filosofisen universaalin subjektin historiallista konstituutiota. Genealogisen historian filosofian⁵¹ oli sen sijaan oltava “uskoton Hegelin logokselle”⁵² ja sen “itseensä palaavalle ykseydelle”⁵³ ja kyseenalaistettava sen oletama ja oikeuttama historiallinen universaalius. Tämä merkitsi kuitenkin myös taistelun historiallisen mallin universaalisuuden kyseenalaistamista eikä suinkaan sen olettamista *a priori* kuten Foucault’n tulkitsijat ovat yleisesti ajatelleet. Ennenmin oli kysyttävä, millä tavoin tämä itsessään historiallinen historian ymmärtämisen diskurssi oli muuttunut ja miten se toimi erilaisissa konkreettisissa yhteyksissä. Mitkä olivat sen ansiot historiallisten voimasuhteiden ymmärtämisessä ja mitä olivat siihen sisältyvät vaarat? Sikäli kuin

modernia kansakuntaa konstituiva poliittinen diskurssi (ainakin Ranskassa) oli vallankumouksen ja vapautuksen yhä uudelleen aktivoitu diskurssi, merkitsi se myös tuon kumouksen diskurssin ja siihen sisältyvän konstituoivan väkivallan uudelleen ajattelua. Kyse oli sen barbaarisen väkivallan uudelleen ajattelusta, joka oli joko yritetty suodattaa kansakunnan diskurssista pois tai säilyttää siinä kumottuna, jolloin se palasi ympärikkäännettynä modernissa rasismissa. “Rasismi on kirjaimellisesti vallankumouksellinen diskurssi, mutta ympäri käännettynä.”⁵⁴ Piruillen *Sosialismi ja barbarismi* -lehdelle⁵⁵ Foucault ilmoitti, ettei vallankumous tai barbarismi ollut mikään oikea ongelma. Ongelma oli vallankumous ja barbarismi tai paremminkin “barbarismin talous vallankumouksessa.”⁵⁶

TOTALITARISMIN DISKURSSI

Totalitarismin historiallisten ehtojen analyysissään Hannah Arendt oli korostanut “lajien taistelun” ja “luokkataistelun” kautta ymmärretyen historian tietoisuuden merkitystä uudelle totalitaristiselle hallitsemisen tekniikalle.⁵⁷ Arendtille, joka vielä tuossa kirjassaan korosti hallitsemisen tekniikan tutkimusta vallan analyysissa ja vasta myöhemmin erotti oman vallan käsitteensä herruuden tekniikoista, tämä uusi hallinnon muoto ei avautunut vanhojen juridisten kategorioiden kautta, sillä kyse ei ollut laittomasta mielivaltaisesta hallinnosta tyrannian merkityksessä vaan terroristisesta hallinnosta, joka väitti toimeenpanevansa suoraan Historian ja Luonnon liikkeen lakeja. “Terrori on lainmukaisuutta (*lawfulness*), jos laki on jonkun yli-inhimillisen voiman, Luonnon tai Historian, liikkeenlaki.”⁵⁸

Myös Foucault nosti biologisen ja sosiaalisen taistelun diskurssit esiin moderneina sodan diskurssin muunnoksina, mutta ei liittänyt niitä sinänsä Darwinin evoluutioteorian tai Marxin historiallisen luokkataisteluteorian vaikutukseen. Jo ennen Darwinin evoluutioteorian populari-

sointia sodan diskurssi oli käännetty “biologiselle” anatomis-fysiologiselle kielelle, joka filologisen tiedon tuella rakensi teoriaa historiallis-biologisista roduista. Tämä taas yhdistyi kansallisten taistelujen jo olemassa oleviin diskursseihin. Samoin paljon ennen Marxia taistelun diskurssi oli käännetty sosiaalisen sodan ideaksi sekä ajatukseksi taloudellista herruutta vastaan käydystä luokkataistelusta.⁵⁹

Sen sijaan Foucault korosti omassa totalitarismi-analyysissään vanhan rotujen taistelun diskurssin kääntymistä modernissa rasismissa valtiollistetuksi rodun tai luokan puhdistamiseksi ja tällaisen toiminnan erityistä suhdetta väestön elämän turvaamisesta huolehtivaan normalisoivaan biovaltaan. Jos biovalta pyrki säilyttämään ja varmistamaan elämän jatkumoon, niin rasismi mahdollisti leikkauksen (*coupure*) tekemisen tuohon jatkumoon ja sen jakamisen ja hierarkisoinnin. Mutta ennen kaikkea sen avulla oli mahdollista tuoda takaisin suvereeni päätös elämästä ja kuolemasta ja asettaa ohjenuora sille, minkä tuli elää ja minkä kuolla tai minkälaista elämää oli suojeltava ja elätettävä ja mikä elämä voitiin jättää kuoleman omaksi. Samalla rasismin avulla väestön biologisten prosessien turvaamiseen ja säännöllistämiseen suuntautuneet biovallan tekniikat – biologian valtiollistuminen – voitiin kääntää tappavaksi koneistoksi eräänlaisen valtion rasistisen biologisoimisen kautta. Niinpä natsi-Saksassa, joka kehitti kaikkein pisimmälle elämästä huolehtivat tekniikat ja oli samalla kaikkein rasistisin ja tappavin moderneista valtioista, arkaais-klassinen kuoleman oikeus ja biovallan modernit teknologiat “yhdistyivät tarkalleen.”⁶⁰ Italialaisfilosofi Giorgio Agamben on taas pitänyt tätä yhdistymistä itse vallan alkuperäisen biopoliittisen *arcana imperiin*, hallinnan salaisuuden, paljastumisena. Julistaen “biopoliittikan olevan ainakin yhtä antiikkista kuin suvereeni poikkeus” hän on pyrkinyt samaistamaan juridisesta yleisen poikkeustilan näkökulmasta biovallan ja suvereniteetin vallan, jotka Foucault’lla

taas edustivat kahta hyvin erilaista vallan tekniikkaa.⁶¹

Mutta vaikka Foucault korosti Agambenia enemmän historiallisia ja diskursiivisia eroja, hänkin yhdisti omassa natsi-Saksan erimerkissään (tosin natsien itsensä tapaan) hyvin erilaisia rasistisia diskursseja, kuten eugeenisen lajin tieteellisen puhdistamisen diskurssin, jota luonnehti yleiseurooppalaisuus ja jopa pasifismi, ja myyttis-messiaanisen sotaisan arjalaisdiskurssin. Arendtin tapaan Foucault myös huomautti yleisen puhdistamisen teemaan liittyvästä totalitaristisesta itsemurhalogiikasta, jossa lopulta elämän taistelun nimissä koko Saksan kansakunta alistettiin välittömälle kuoleman uhalle. Samoin Arendtin tapaan Foucault näki analogisen logiikan toimineen myös neuvostotalitarismissa. Arendt oli korostanut aina uudelleen löydetyn ”objektiivisen vihollisen” logiikkaa sekä kansallissosialismin rotuvihollisen että stalinismin luokkavihollisen käsitteessä. Foucault taas huomautti, kuinka luokkavihollisen käsite irrottautui taloudellista heruutta koskevasta taistelusta lähes rasistiseksi kategoriaksi ja alkoi toimia sosialistista valtioruumista ”sosiaalis-biologisista” poikkeamista puhdistavana rasismina, vaikkei saanutkaan etnisen rasismien muotoa. Arendt oli liittänyt modernin rasismien synnyn vahvasti moderniin kapitalismiin ja nähnyt sen ilmaantuvan ennen kaikkea 1800-luvun lopun talousbisneksen ja politiikan sekoittavassa imperialistisessa diskurssissa, joka unohti poliittisten oikeuksien diskurssit oikeuttaen sen sijaan rasistisilla diskursseilla imperialistisen laajentumisen ja valtataistelun. Aikaisemmasta luokkataistelupoliitikastaan 70-luvun puolivälissä irtaantuva Foucault taas esitti rasismien logiikan olleen jopa vahvempaa sosialistisissa kuin kapitalistisissa valtioissa. Foucault myös väitti, ettei sosialistisen rasismien tarvinnut odottaa sosialistisen valtion syntyä, vaan sosialistisessa taistelun diskurssissa oli rasistinen komponentti alusta asti.

Sosialismi jakoi biovallan elämän tur-

vaamisen ja säännöllistämisen teeman, ja niin kauan kuin tällaisen turvaamisen ajateltiin edellyttävän vain taloudellisten ehtojen uudelleen järjestämistä, se ei tarvinnut rasistista diskurssia. Mutta Foucault'n mukaan heti kun se alkoi korostaa fyysistä taistelua vihollista vastaan, se joutui tukeutumaan rasistiseen diskurssiin. Viittasiko tämä yllättävä käänne 70-luvun alun taistelevan ja militantin professorin kääntymiseen reformistiseksi sosiaalidemokraatiksi? Foucault ottikin nyt etäisyyttä militanteista ryhmistä ja alkoi tukea 70-luvun lopulla mitterrandilaisia sosialisteja, koska näki näiden nostavan elämän hallinnan uusia reformeja ohjelmaansa, ennen kuin katkaisi taas välit näiden kanssa sosialistien kieltäytyttyä tukemasta avoimesti Puolan solidaarisuusliikettä. Foucault ei kuitenkaan palannut enää itse taistelevan diskurssin kumoamisen projektiin vaan alkoi nyt puhua vastarinnasta elämäntapojen erityisinä kumouksina ja kieltäytymisenä tulla hallituksi tietyillä tavoilla.

HUMANITAARINEN TAPPAMINEN

Foucault lopetti luentonsa todeten rasismien edelleen piilevän kaikissa yrityksissä harjoittaa sodan ja tappamisen, siis väkivallan, oikeuksia biovallan kehikossa. Myöhemmin hän kuitenkin ilmoitti, ettei esimerkiksi bioteknologioista ammentavien uusien elämän tekniikoiden poliittisia haasteita tulisi tarkastella rasismien vaan taloudellisten laskennallisuuksien kehikossa.⁶² Taloudellisten laskelmien tai rahatalouden yleensä ei voida sanoa olevan itsessään rasistista sen enempää ”rodullisesti” kun ”biologisestikaan” – ”neekerin” tai ”sairaana” raha ei haise pahemmalta kuin valkoisen tai terveen. Jo Simmel filosofi rahan voimasta muuttaa kaikki laadulliset erottelut määrällisiksi, ja Max Weberin mukaan ”raha on kaikkein abstrakteinta ja epäpersoonallisinta, mitä ihmiselämässä on annettu.”⁶³ Taloudellisten laskelmien kentällä päätösten viimekätisen vallan mahdollistaa ennen kaikkea puhdas määrällinen

vaurauden kautta toimiva leikkaus. Eri asia on, onko eräänlainen piilorasismi se mikä lopulta nähdään oikeuttavan kasvava taloudellinen eriarvoisuus ikään kuin vulgaaribiologisenä heijastuksena oletetuista “biologisista” ihmispääoman kyvyistä.

Entä tarjoaako rasismi edelleen ymmärryksen tai legitimaation kehikon sodille ja tappamiselle? Dominique Franche on väittänyt ajatuksen Ruandan kolmesta erillisestä rodusta, hutuista, tutseista ja *twaista*, ja rotujen keskinäisestä luokkataistelusta hutujen ja tutsien välillä olleen eurooppalaisen kolonialismin diskurssin ja rotuteorian tulkinnan ja käytännön luomaa perintöä, joka sittemmin räjähti käsiin Ruandan kansanmurhassa.⁶⁴ Afrikkalaisten rotujen keskinäisen taistelun ajatuksen voidaan nähdä myös puolustaneen näiden jättämistä kuoleman omiksi omassa “primitiivisessä” taistelussaan, jonka tuottama kansanmurha ei ilmennyt rikoksena “kehittyneempää” ihmiskuntaa vastaan.

Toisaalta juuri Ruandan kansanmurhaan on sittemmin vedottu varoittavana esimerkkinä niin sanottuja humanitaarisia sotilasoperaatioita oikeuttavissa diskursseissa. Niissä myöhäisantiikista lähtien moraalisesti tuomittu hyökkäyssota on tullut uudestaan moraalisesti vaaditaksi toiminnaksi humanitaaristen välttämättömyksien perustalta. Huolimatta humanitaarisen sodan käsitteen paradoksaalisuudesta siitä onkin tullut rasismia vahvempi keino oikeuttaa väkivallan käyttö elämän suojelemiseksi. Tämäkin diskurssi kiinnittyy ihmislajin paljaaseen elämään, mutta tulkitsee sen vailla rodullisia hierarkioita olevaksi, ihmiskunnan juridisesti suojeltavaksi kokonaisuudeksi. Näin kyseinen diskurssi jäsentyykin eräänlaisena yleisenä biojurdisenä paljaan olemassaolon oikeuksien diskurssina. Rasistisen diskurssin sijaan sitä on lähempänä hobbesilainen väkivallan länsimaisen monopolin oikeuttaminen elämän oikeuden suojelun nimissä. Tosin sillä erolla, ettei se enää voi kuvata valtiota Hobbesin tapaan Jobin kirjan Levithanina, tuona “ylevänä ja ylimpänä kaikkien yl-

peiden universaalina kuninkaana, jolla ei ole maan päällä vertaista – *non est super terram potestas*.⁶⁵ Länsimainen globaali yhteisö on enemmän kesyttänyt valtiopedon vasallikseen. Niinpä heikon Leviathanin, niin sanotun “*failed state*” -käsitteen, ongelma ei ole niinkään kansan- tai valtiosuvereniteetin puuttuminen vaan kykenemättömyys keskittää paikallisesti väkivallan monopolia osana globaalia maailmanpolitiikkaa ja turvajärjestelmää. Viimeisessä, vuonna 1978 julkaistussa artikkelissaan aikaisemmin valtion jo kuolleeksi julistanut Carl Schmitt totesikin valtion taas nousseen kuolleista, tosin ei legitimiinä suvereenina Leviathanina vaan rauhanomaisen legaalisuuden varmistajana taloudellisesta ja teknisestä edistyksestä legitimitteittensä hakevalle ja globaaliin maailman teolliseen haltuunottoon pyrkivälle maailmanvallankumoukselle.⁶⁶ Samassa yhteydessä Schmitt myös totesi, että “päivänä, jona maailmanpolitiikka astuu maailmaan, se muutetaan maailman poliisivallaksi.”⁶⁷

Humanitaarisen sodan epähumanisuuden ikuisena kriittikkona Schmitt oli nähnyt juuri universaalien humanismin edistyksen ideologian pyrkineen tuhomaan valtion legitimitteetin ja paloitteleman tämän juridisen rationalismin malliteoksen, jolle Hobbes oli antanut kaikkein voimallisimman symbolisen kuvaston *Leviathanissa*.⁶⁸ Mutta Schmittin mukaan valtiopedon absoluuttisen herruuden kyseenalaistanut absoluuttisen humanismin filosofia loi välttämättä uuden poliittisen vihollisen, epäihmisen (*Neuer Feind, der Unmensch*).⁶⁹ Schmittin mukaan “ihmiskunta ei sellaiseen voi käydä mitään sotaa, koska sillä ei ole yhtään vihollista, ei ainakaan tällä planeetalla.”⁷⁰ Ihmiskunnan nimissä käydyllä sodalla on kuitenkin poleemis-poliittinen merkitys intensiivisenä poliittisena yrityksenä käyttää eettis-humanistista ideologiaa välineenä varsinkin taloudellis-imperialistiseen laajentumiseen. Ihmiskunnan käsitteen monopolisoiminen väkivallan käytön yhteydessä uhkaa kuitenkin riistää viholliselta ihmisomaisuuden ja

eristää tämän lain ja ihmiskunnan ulkopuolelle. Näin sota viedään kaikkein äärimmäisimpään epäinhimillisyyteen (*äußersten Unmenschlichkeit*).⁷¹ Mutta vaikka Schmittin konkreettisen vihollisen nimissä tehdyssä ihmiskunnan sodan kritiikissä “mikään ei voi paeta tätä poliittisen loogista johtopäätöstä”⁷² voidaan Schmittiltä kysyä, ovatko konkreettisesti historiassa universaalisis-humanistiset diskurssit todella johtaneet epäinhimillisempään vihollisen kohteluun kuin kansallis-eksistentiaaliset diskurssit.

Schmittin edelleen ajankohtainen kysymys koskien aikamme humanitaarista tappamista liittyy ennen kaikkea kysymykseen väkivallan oikeuttamisesta. Aikamme liberaalit, jotka ovat seuranneet keski-stoalaisten Panaitioksen ja Poseidionoksen jalanjälkiä kääntämällä poliittisen vallan filosofisen kritiikin maailmanlaajuisen käskyvallan, *imperiumin*, oikeuttamiseksi, ovatkin etsineet kuumeisesti kansojen oikeuksista tai uudelleen lämmitetyistä stoalaisten “yhteisistä käsitteistä” apua väkivallan universaalien käytön legitimaatioon. Sen sijaan Schmittille tappaminen oli konkreettisesti-eksistentiaalinen äärimmäinen mahdollisuus, jota ei voinut sen enempää oikeuttaa kuin legitimoida ulkoisesti. “Mikään ohjelma, ideaali, normi tai tarkoituksenmukaisuus ei voi antaa oikeutta fyysisesti hävittää toisen ihmisen elämää.”⁷³ Schmitt ei tietenkään ollut pasifisti, joka ei “retoriikallaan kykene poistamaan sotaa”⁷⁴, vaan teki sen sijaan itse konkreettisen tappamisen mahdollisuudesta päättämistä varsinaisen korkeimman poliittisen “merkityksen” luojan. Se minkä vuoksi ihmistä voidaan vaatia julkisesti tappamaan ja tulemaan tapetuksi, määrittää poliittisen yhteisön korkeimman merkityksen. Schmitt, joka lainasi poleemisesti poliittisen diskurssinsa juuri vastavallankumouksellisten aristokraattien diskurssista, pyrkikin pelastamaan suvereenin kuoleman oikeuden perustavan roolin elämän arvoa hallinnoivassa ja laskelmoivassa yhteiskunnassa. Tätä varten suvereeni oli puhdistettava kaikesta ulkoisesta legiti-

maatiosta puhtaaksi viimekätiseksi eksistentiaalis-konkreettiseksi perustan päätökseksi. Elämän absoluuttisuuden aikana kuoleman herra oli enää vain rajakäsite, eikä tämä kuoleman oikeus ilmaantunut niinkään suvereenin klassisessa oikeudessa päättää elämästä ja kuolemasta, *jus vitae ac necis*, vaan suvereenin sodan oikeudessa (*jus belli*) päättää viimekädessä konkreettisesti elämän vihollisesta (*hostis*).⁷⁵

Schmitt, jonka ajattelun “todellisena” vihollisena voidaan nähdä tunnistamaton vihollinen, kuten Mika Ojakangas on osoittanut,⁷⁶ joutui siis myös hylkäämään tappamisen “tyhjän” suvereenin perustan erityisen eksistentiaalisen elämän tunnistaman konkreettisen vihollisen nimissä. Jo teoksessa *Poliittisen käsite* absoluuttinen vihollinen ei ole vain tyhjän päätöksen tulos vaan se, joka pyrkii kieltämään omalaatuisen olemassaolomme (*eigene Art Existenz*) ja elämäntapamme (*Art von Leben*).⁷⁷ Surullisenkuuluisassa yrityksessään asettaa kansallissosialistiselle järjestykselle oikeudellinen muoto teoksessaan *Valtio, liike ja kansa*, lajillemme vieras (*artfremde*) vihollislaatu (*art*) taas intensifioi kaikkein puhtaimman poliittisen vihollisuuden.⁷⁸ Vaikka Schmitt ei käytä kansallissosialistista rotu (*rasse*) sanastoa vaan puhuu lajista ja laadusta (*art*) pikemminkin kulttuuris-etnisenä eksistentiaalisenä kategoriana, on kansallissosialismin vihollinen ennen kaikkea kansantoveruuden (*volkgenosse*) elämän olemuksellinen vihollinen. Sillä “ilman lajijyhtäläisyyden (*artgleichheit*) periaatetta kansallissosialistinen valtio ei voi olla olemassa eikä sen oikeudellinen elämä ole kuviteltavissa.”⁷⁹

Myös Hannah Arendtille globaali ihmiskuntaa edustava maailmanhallitus, jolla olisi “monopoli kaikkiin väkivallan keinoihin, vailla esteitä ja kontrollia muilta suvereeneilta valtioilta, ei ole ainoastaan pelottava painajainen tyranniasta, vaan se olisi kaiken meidän tuntemamme poliittisen elämän loppu.”⁸⁰ Kuitenkin Arendtin mukaan “ihmiskunnasta, joka kaikille edellisille sukupolville oli ainoastaan käsite tai

ideaali, on tullut eräänlainen välitön todellisuus.⁸¹ Tosin tämän ”ihmiskunnan olemassaolo ei juonnu humanistien unelmista tai filosofien järkeilystä, ei edes, ainakaan ensisijaisesti, poliittisista tapahtumista, vaan lähes yksinomaan länsimaisen maailman teknisestä kehityksestä [...] ensi kertaa historiassa maailman kaikilla ihmisillä on yhteinen nykyisyys.”⁸² Mutta kun Schmittille juuri ihmiskunnan päivittäin muuttuvat kasvot tekivät ihmiskunnan ajattelusta abstraktia ja sille perustavasta politiikasta valheellista, oli Arendtin mukaan ihmisen filosofian korvaavan ihmiskunnan filosofian ja tulevan politiikan lähdeittävä liikkeelle juuri ihmiskunnan perustavasta identtisyyspuutteesta ja ihmiskunnan erojen kommunikaatosta.⁸³ Vain yhdessä jaettu, erot yhteen tuova toimiva sana, ei väkivalta, voi toimia legitimaation lähteenä ja sen säilyttäjänä. Arendt asettikin Schmittin vanhatestamentillista, Kainin ja Aabelin symboloimaa taistelevaa maailmanhistoriaa vastaan Johanneksen evankeliumin uuden sanan perustavan vallan: *ien archê ên ho logos*.⁸⁴ Arendtin mukaan väkivallan käyttö tuli kyllä oikeuttaa, mutta se ei voinut koskaan tuottaa poliittista legitimaatiota.⁸⁵ Ja kuitenkin Arendt samalla kritisoi alastonta ihmiselämää pelkässä sanassa suojelemaan luotuja abstrakteja ihmisoikeuksia juuri niiden konkreettisesta voimattomuudesta suojella omaa kohdettaan, kaikista poliittisista suhteista ja kansalaisuusosoikeuksista riisuttua alastonta ihmisen olemista sinänsä.⁸⁶ Kukaan ei pelastanut juutalaisia pelkän ihmisyyden tähden, ja juutalaisten oma usko ”ikuiseseen ja kaikkialla läsnä olevaan antisemitismiin” taas esti heitä näkemästä erityistä poliittista vihollista ja muodosti heidän ”vaarallisen kykenemättömyytensä erottaa ystävää ja vihollista.”⁸⁷ Mutta kun Arendtille tuli välttämättömäksi tuomita kuolemaan banaalin lainkuuliainen kansalainen, Adolf Eichmann, juuri laillisena kansalaisena tehdystä ”legaalista” kansanmurhasta rikoksena ihmiskuntaa vastaan, myös Arendt joutui oikeuttamaan kuoleman oikeuden käyttämisen vetoamalla ih-

misrodun elämän legitimoiteettiin. Tosin Arendtille kyse ei edelleen ollut yhtenäisen ihmiskunnan elämästä vaan ihmisrodun luonnollisesta moninaisuudesta, jota vastaan Eichmann oli rikkonut pyrkiessään eliminoimaan kokonaisia kansanosia ihmisrodusta.⁸⁸

Myös suuri humanistisen ideologian kriitikko Foucault alkoi viimeisinä vuosinaan tukea kansainvälisiä ihmisoikeusjärjestöjä yrittäen samalla olla vetoamatta universaaliin ihmisen käsitteeseen. Foucault’lle ihmisoikeudet eivät voineet olla vallan ja väkivallan käyttöä legitimoivia käsitteitä vaan ainoastaan hallituksille asetettavia rajoja, ja hän varoitti ihmisoikeuksien teorian ja politiikan käyttämisestä hegemonisen ajattelun verukkeena.⁸⁹ Sen sijaan Foucault suunnitteli uutta julistusta ihmisoikeuksista uuden kansainvälisen kansalaisuuden (*citoyenneté internationale*) pohjalta, joka vapauttaisi kansainvälisessä politiikassa toimimisen hallitusten ja valtioiden monopolista. Kansainvälistä kansalaisuutta ei kuitenkaan tulisi nähdä yleisenä teoriana universaalista ihmisestä tai uutta globaalia poliisivaltaa legitimoivana ideologiana vaan ennemmin kaikkien hallittujen yleisenä oikeutena ja velvollisuutena nostaa ihmiskärsimyksen hiljennetty teema globaalin vallan kritiikin periaatteeksi.⁹⁰ Tällainen kritiikki voisi puhua ihmisoikeuksien puolesta käyttämättä niitä uuden universaalien väkivallan käytön oikeutuksena.

TERRORISMI ELÄMÄN ITSENSÄ UHKANA

Arendtille, joka liitti terrorin moderneihin rotu- ja luokkataistelun diskursseihin, juuri ”terrori muodosti totalitaarisen herruuden olemuksen.”⁹¹ Se oli totalitarismin luoma uusi hallinnan muoto, joka sekoitti vanhan jaon lailliseen ja laittomaan hallintoon pyrkien yhdistämään laillisuuden ihmiskunnan itsensä historialliseen tai luonnolliseen muokkaamiseen. Terrorin tarkoituksena oli mahdollistaa luonnon tai historian kehitystä ohjaava idean todellistaminen ja

raivata kaikki “inhimilliset” esteet pois tämän historiallisen logiikan tieltä. “Terrori on laillisuutta, jos laki on jonkin yli-inhimillisen voiman, luonnon tai historian, liikkeen laki.”⁹² Terrorismissa tappamisen oikeus kuului itse näille liikkeen lakien prosesseille, joiden oli tuotettava uusi ihmiskunta omien lakiansa ruumiillistumana, ja “tämä liike valitsee ihmiskunnan viholliset, joita vastaan terrori päästetään valloilleen, eikä yhdenkään sen enempää vastahankaisen kuin suopean vapaan toimen sallita häiritä historian tai luonnon ‘objektiivisen vihollisen’ eliminaatiota.”⁹³

Mutta juuri totalitaristisessa terrorissa oman vihollisensa nähnyt ja sitä ihmisoikeuksien puutteesta kritisoinut länsimainen diskurssi on nyt löytänyt itse terroristin käsitteestä oman “objektiivisen” ihmiskunnan vihollisensa. Humanitaarista sodan diskurssia huomattavasti vahvempi väkivallan käyttöä oikeuttava diskurssi onkin terroristin, tämän aikamme merirosvon ja ihmiskunnan yhteisen vihollisen (*hostis humanis generis*), kukistamisen diskurssi. Globaalissa sodassa terrorismia vastaan (GWOT) terroristin käsite onkin korvannut niin natsien rotuvihollisen kuin Neuvostoliiton “luokkavihollisen” tai kylmän sodan “punaisen vaaran” käsitteet. Käsitteenä se on yksi aikamme epämääräisimmistä ja useammilla eri tavoilla määritellyistä. Juuri tässä epämääräisyydessään se on usein jo irtaantunut pelkistä konkreettisista terroriteoista ja alkanut toimia eräänlaisena yleisen uhan liikkuvana “merkityksellistäjänä”, jonka kautta on mahdollista yleistää virtuaalinen terrorismin vastainen sotatila globaalina sotatoimien ymmärryksen ja oikeutuksen kehikkona ja tulkita erityiset ja paikalliset sotatoimet sen todentumina. Sen kautta on myös mahdollista niputtaa yhteisen ja yleisen uhan alle erilaisten historiallisten, paikallisten ja kulttuuristen konfliktien erot ja erityisyydet.

Mutta vaikka tshetsheeni-terroristi on Venäjällä lähes etnis-rasistinen kategoria ja myös lännen kuvittelukyky liittyy rasistisia luokituksia muslimiterroristeihin niin eri-

laiset kulttuurirasistiset (kulttuurien taistelu) tai biologis-anatomiset (terroristisen mielenlaadun psyko-fyysiset tai poikkeavat ominaisuudet) diskurssit ovat ainakin virallisen GWOT-diskurssin marginaalissa. Tässä terrorismi liitetään pikemminkin vanhaan juridis-poliittiseen ihmiskunnan vihollisen käsitteeseen kuin erityiseen väestön biologiseen olemassaolon taisteluun. Silti tämä ihmiskunnan uusi vihollinen ruumiillistaa nyt yhtenäisenä ihmislajina nähdyn globaalien sivilisaation elämän perimmäisen vihollisen. Terrorismin aktualisoimaan väkivaltaisen kuoleman uhkaan kohdistuvan hallitsemattoman kauhun onkin nähty olevan länsimaiselle biovallalle sietämätöntä, ja juuri sen katsotaan oikeuttavan länsimaiden valmiuden uhrata sekä omia elämiä että ei-länsimaalaisten vähäarvoisina nähtyjä elämiä terrorismin vastaisessa sodassa.⁹⁴ Erityisesti uskonnollisesta fundamentalismista innostuksen saavan itsemurhaterroristin voidaankin ajatella, ainakin symbolisella tasolla, olevan tieteellisesti elämää säätelevälle biovallalle täysin käsittämätön toinen. Baudrillard onkin halunnut nähdä tässä hahmossa jopa itse kuoleman symbolisen vastaiskun: terroristit “onnistuivat tekemään omasta kuolemastaan absoluuttisen aseensa sellaista järjestelmää vastaan, joka elää kuoleman ulossulkemisesta ja jonka ideaali on nollakuolema.”⁹⁵ Meidän ei kuitenkaan tarvitse Baudrillardin tapaan lumoutua terrorismista oletettuna pyhän ja käsittämättömän ylevän kuoleman vallan torjuttuna paluuna “lumouksesta vapautuneessa” maallisessa yhteiskunnassa, jotta voisimme Foucault’n tavoin nähdä terrorismin kuitenkin pelastaneen juuri vanhan kuoleman ja sodan oikeuden käytön diskursiivisen hyväksyttävyyden elämän rationalisoinnin aikakaudella.

Terrorismin vastaisen sodan diskursseissa jokainen väkivallan toimi onkin liitettävä ainakin kiertoteitse absoluuttisen vihollisen uhan torjumiseen. Vaikka väkivallan globaali käyttö voi toimia edelleen kulttuurirasistisesti arvottaen toisen

kulttuurin elämien menetykset vähäisemmiksi uhrauksiksi, ei rasismi itsessään voi enää oikeuttaa tappamista, vaan päinvastoin terrorismin vastaisen diskurssin on jatkuvasti pyrittävä kieltämään kaikki rassistiset piirteensä. Samoin väkivallan käytön salattuina motiiveina voivat toki toimia niin taloudelliset, kansalliset kuin puhtaan voimapolitiittisetkin intressit, mutta mikään näistä ei voi toimia enää julkis-diskursiivisena tappamisen oikeutuksena. Ja vaikka GWOT on yhdistynyt globaalin talouspoliittisen ohjelman ajamiseen (kuten investointien ja finanssipolitiikan globaalin vapauttamisen, marginaaliveron alentamisen jne. liittäminen terrorismia ennalta ehkäisevään maailmanpolitiikkaan) ei mikään taloudellinen ihmiskunnan elämän resurssien hallinnan uusi ohjelma voi ilman terrorismin uhkaa oikeuttaa kuoleman vallan käyttöä. Tai kuten Schmitt jo totesi: “On pahaenteistä hulluutta vaatia vakavalla naamalla ihmisolentoja tappamaan toisiaan ja olemaan valmiita kuolemaan, jotta kauppa ja teollisuus kukoistaisivat selviytyjille ja heidän lastenlapsiensa ostovoima voisi kasvaa.”⁹⁶

Tähän yhteyteen liittyy kuitenkin GWOT-diskurssin oma paradoksi, sillä siinä sota ja väkivallan käyttö keinona on oikeutettua vain viimekätisenä vastarintana terrorismille. Ja kuten Schmitt jo *partisaani*-teoriassaan huomautti, on oppi terrorismia käyvästä partisaanista viime kädessä vain clausewitzilaisen modernin sodan määritelmän, siis sodan politiikan keino, loppuun asti viemistä.⁹⁷ Yhdysvaltojen hallinto-oikeuden määritelmä terrorismista kuulostaakin hyvin clausewitzilaiselta: “Terrorismi on laitonta voiman tai väkivallan käyttöä henkilöitä tai omaisuutta vastaan tarkoituksena pelottaa tai pakottaa hallitusta, siviiliväestöä tai jotain sen osaa ja näin edistää poliittisia tai yhteiskunnallisia päämääriä.”⁹⁸ Sota terrorismia vastaan voi siis olla vain sota sota vastaa, sota sota sodan keinoja vastaan, vaikka niin kauan kuin aseet, sodan ja tappamisen välineet, eivät vielä taistele täysin automatisoituina

toisiaan vastaan, on tietenkin todellisuudessa kyse jostain muusta.

Itse kauhu, latinan *terror* ja kreikan *fobos*, joka ilmaantui taistelukentälle yhdessä väkivaltaisen kuoleman jumalattaren (*Ker*) kanssa ja piili sotureiden taistelukilpiin piirretyissä muodottoman kuoleman, *Gorgon*, kasvoissa, on kuulunut antiikista asti sekä sodan välineisiin että vihollisilleen kauhistuttavan (*deinos*) hallitsijan olemukseen.⁹⁹ Moderniin politiiseen sanastoon terrorin käsite poliittisena välineenä kuitenkin vakiintui yhdessä modernin historiallisesti kehittyvän kansakunnan käsitteen kanssa. Ranskan vallankumouksen terrori, jonka ylevyys kauhistutti aikakauden esteettistä kommentaattoria, Edmund Burkea, oikeutti itsensä juuri historiallisena demokraattis-tasavaltaisen kansan taisteluna vihollistaan vastaan. Tai kuten Robespierren kuuluisa puhe kansalliskokoukselle asian ilmaisi: “Terrori [...] on hyveen johdannainen, vähemmän erityinen periaate kuin demokratian yleisen periaatteen seuraamus sovellettuna isänmaan pakottavimpiin tarpeisiin.”¹⁰⁰ 1800-luvun alusta asti juuri kansan historiallinen taistelu on toiminut vahvimpana terrorismin liittolaisena. Sekä Foucault että Arendt näkivät 1900-luvun totalitarismin omineen tämän yhteiskunnan tai kansakunnan historiallisen taistelun diskurssin kääntäen sen lopulta itsemurhaiseksi kansakunnan loputtoman itsensä puhdistamisen diskursiksi.

Globaalissa sodassa terrorismia vastaan sodan diskurssi esittää taas itsensä totalitarististen järjestelmien terrorin voittaneena “vapauden” diskurssin globaalina suojelijana, vaikka jakaakin Arendtin mukaan totalitaristisille diskursseille ominaisen vaahteen globaalista maailmanhallinnasta ja maailmanpoliisista. Se ei kuitenkaan esitä itseään historiallisten tai biologisten konfliktien jatkamisena vaan historialliset kansojen konfliktit ylittävän globaalin siviisaation järjestyksen takaajana. Foucault’n luentojen näkökulmasta se on enemmän sukua roomalaisen suvereniteetin meta-

historialle kuin modernin poliittisen historian kansojen taistelun ja vallankumousten historialle.

Historia ei asetu enää kansakuntien taisteluna tai vallankumouksien lupauksena vaan Yhdysvaltojen vallankumouksen periaatteiden turvaamisena globaalisti hyväksytyinä kaikkien kansojen yhteisinä arvoina. Kansakunta ja vallankumous lakkaavat olemasta konstituivia poliittisia tekijöitä, ja niistä tulee jo globaalisti konstituoidun järjestyksen suojaamisen välineitä. Järjestystä tuottavia kansakuntia tosin tarvitaan globaalin järjestyksen paikalliseen ylläpitoon “kansakuntien rakentamisena”, ja vallankumouksia on tuotettava siellä missä paikallinen hallinto ei asetu uuden globaalin järjestyksen palvelukseen.

Mutta ajatus kansojen, sotien ja vallankumousten ohjaamasta historian henkisestä liikkeestä ja modernista historiallisesta valistuksesta näyttää olevan ohi. Kant, joka filosofiassaan asetti tämän historiallisen valistuksen ajatuksen lähtökohdat, näki juuri Ranskan vallankumouksessa yhden mahdollisen merkin luonnon ja historian sokeat voimat ylittävästä ihmiskunnan moraalisesta edistymisestä, joka voisi mahdollistaa sodista eroon pääsemisen. Sillä vaikka Kant kauhistui vallankumouksen aktuaalista terroria, sen aiheuttamaa viheliäisyyttä ja kauhua, hän lumoutui tuon henkeväen kansan vallankumouksen katselijoissa herättämästä intohimoisesta myötätunnosta. Hänelle se kertoi ihmiskunnan yleisestä moraalisesta taipumuksesta antaa jokaiselle kansalle oikeus asettaa itselleen oma kansalaisjärjestyksensä ja tasavaltainen valtiomuoto, joka mahdollistaisi myös sotien, “tuon kaiken pahan ja tärvelymisen” syyn loppumisen.¹⁰¹ Viimeinen jäänte tästä diskurssista tavattiin kylmän sodan loppuessa vuoden 1989 vallankumouksiin. Aikamme globaalin terroritapahtuman herättämä myötätunto tai vahingonilo on tuskin synnyttänyt intohimoista toivoa uudesta sodat ylittävästä, itse konstituoidusta vapaudesta vaan pikemminkin näyttänyt merkkejä vapautta kontrolloivasta aluttomasta ja loputtomasta epä-

määräisestä sodasta.

Tämä sota ei toimi niinkään historian moottorina tai sen “ymmärryksen kehikona” vaan pikemminkin historiattoman järjestyksen ja turvan takaajana. Mutta kyse ei ole vain taistelun diskurssin hävittämisestä vaan koko historiallisten konfliktien kehittymisen diskurssin kiellosta. Konfliktit eivät enää ole historiallisia taisteluja vaan konfliktuaalisen historian päätepisteenä itsensä esittävään historiattomaan tai historian lopun järjestykseen kuuluvia uhkia. Uhkien ennaltaehkäisy tarjoaa nyt yleisen turvallisuuskehikon sekä historiallis-poliittisille konflikteille että luonnonkatastrofeille, ja laajimmallaan kaikki kumoukselliset toimet tai hegemonisen vallan vastarinnan muodot voidaan liittää yhteen lähes luonnonvoimana käsitellyn terrorismin kanssa.

Mutta vaikka myös tässä diskurssissa jatkuvan poikkeustilan käsite mahdollistaa voiman vapaan käytön sivilisaation itsepuolustuksen välttämättömyyden nimissä, ei sen varsinainen hallitsemisen tekniikka perustu sen enempää “valistukselliseen” kuriin kuin totalitaristiseen terroriin vaan globaaleja uhkia ennalta ehkäisevään kontrolliin. Terrorin uhka piilee aina tuon kontrollin pettämisen mahdollisuudessa, eikä sitä vastaan voi taistella enää kylmän sodan molemminpuolisen terrorin ja kauhun pelotepolitiikalla, vaan se vaatii uusien älykäsien, joustavien ja liikkuvien kontrollikoneistojen kasvattamista. Ja vaikka nämä kontrollin muodot pyrkivätkin käyttämään hyväkseen erilaisia bioteknisiä (geneettisen identifikaatio jne.) välineitä, ei sodan oikeuksia kuitenkaan esitetä yhteiskunnan puhdistamisen tai elämän voimistamisen vaan yleistetyin turvallisuuden vaatimuksen kehikossa. Rasismin sijaan kyse on enemmän epämääräisen pelon yleistämisestä globaalissa “paniikkiyhteiskunnassamme”. Tuon pelon muoto ei kuitenkaan ole Hobbesin *bellum omnia contra omnes* vaan kaikkien pelko kaikkialla vaativaa yhteistä ja määrättyistä historiallisista toimituksista erotettua yleistä ja epämääräistä uhan kategoriaa vastaan. Olemme palanneet

kansakuntien elämän taistelusta globaaliin turvan ja turvattomuuden dialektiikkaan,

jossa hobbesilaisittain: “Vain pelko voi oikeuttaa toisen elämän riistämisen.”¹⁰²

viitteet

1. Foucault myös itse korosti tämän kappaaleen keskeistä asemaa: “Kukaan ei puhu tuosta viimeisestä osasta kirjaa. Huolimatta siitä, että kirja on lyhyt, luulen etteivät ihmiset ole koskaan päässeet tähän kappaaleeseen. Se on joka tapauksessa kirjan perusta.” *Dits et écrits* III, Gallimard, 1994, 323. (DE III)
2. Foucault alkoi kehittää omaa biopolitiikan käsitettään 70-luvulla tutkiessaan terveydenhoidon hallinnollisia strategioita. Sosiaalilääketieteen historiaa koskevilla luennoillaan hän käytti biopolitiikkaa kuvamaan sitä, kuinka somaattinen ruumis nousi keskeiseksi yleisissä poliittisissa yhteiskunnan järjestämisen strategioissa ja miten lääketieteet yhtyivät yleiseen biopoliittiseen tuottavan ruumiin hallinnoimiseen. Ks. Foucault’n luennot vuonna 1974 Rio de Janeirossa julkisen terveydenhuollon synnystä. “Yhteiskunnan kontrollia yksilön ylitse ei toteutettu ainoastaan tietoisuuden tai ideologian kautta, vaan ruumiissa ja ruumiin kanssa. Kapitalistiselle yhteiskunnalle biopolitiikka on kaikkein tärkeintä, biologia, somaattinen, ruumiillinen. Ruumis on biopoliittinen todellisuus, lääketiede on biopoliittinen strategia.” Foucault: DE III, 210.
3. Michel Foucault: “Faire vivre et laisser mourir: la naissance du racisme,” *Les Temps Modernes* 48, 535 (1991), 37–61.
4. Foucault: *La Volonté de Savoir*. Paris, Gallimard, 1976, 180. (VS)
5. “Assure la fonction de mort dans l’économie du bio-pouvoir.” Foucault : *Il faut défendre la société*. Gallimard, 1997, 230. (IFDS)
6. Mt.
7. Kuten aikaisemmat 70-luvun luennot rangaistusjärjestelmistä, psykiatrisesta tiedonmuodosta, seksuaalisuuden ja epänormaaliuden käsitteistä jne.
8. Foucault mukaan teoreettinen kysymys “Mitä on valta?” “voisi kenties tarjota yleisen vastauksen kaikkiin kysymyksiin, mutta juuri tätä yleistä vastausta kaikkiin kysymyksiin hän ei etsinyt. Sen sijaan hän halusi kysyä, mitä on *tämä* tietty valta, jonka vaikutukset koemme elämämme eri muodoissa? Mitkä ovat eri yhteiskunnallisilla tasoilla ja erilaisissa historiallisissa tilanteissa ja laajuuksissa toimivat vallan koneistot? Foucault’n konkreettista valtaa kyseenalaistamaan pyrkivä filosofia ei etsinyt legitimiä universaalia vallan muotoa, joka oikeuttaisi vallan käytön vaan analysoi vallan vaihtuvia konkreettisesti-historiallisia toimintatapoja ja näitä ohjaavia ja legitimoimaan pyrkiviä diskursseja.
9. Poliittinen valta löytää näin aina taloudesta historiallisen olemassaolonsa syyn, ja vallan yleinen tehtävä on säilyttää tuotantosuhteita ja uusintaa luokkajakoa. Marx tosin pyrki analysoimaan tehtaaseen, työpajaan, armeijaan jne. paikantuvia erilaisia vallan tekniikoita ja muotoja, mutta lopulta tulkitsti, että näissä kaikissa oli kyse pääoman ja työn suuresta ristiriidasta. Foucault taas ajatteli, että vallan tekniikat, kurinpidollinen ja biovalta, tulivat ennen talouden mekanismeja ja toimivat pikemminkin modernien talousjärjestelmien ennakkoehtoina kuin niiden tuloksina.
10. Foucault’n alkuperäinen suunnitelma seksuaalisuuden historiasta oli ollut jopa hieinan reichiläinen, mutta *Tiedontahdossa* hän esitti ankaran reichiläisen seksuaalisuuden analyysin kritiikin. Repressio-skeema ei ollut enää vaihtoehto vallan juridiselle skeemalla vaan itse asiassa sisälsi sen tavoitin ajatuksen vallasta puhtaasti kieltävänä ja negatiivisena suhteena. Oikeuden mallin tilalle olisi asetettava strateginen malli, etuoikeutetun lain tilalle päämäärän näkökulma (vallan intentionaalisuus), kiellon tilalle taktisen tehokkuuden näkökulma ja suvereeniuden tilalle voimasuhteen taistelulentän analyysi.
11. Foucault huomautti, että vaikka Reichin ympärille maailmansotien välissä kehittyneet historiallis-poliittinen seksuaalisuuden tukahduttamisen kritiikki oli tärkeää ja vaikuttavaa, sen menestys johtui siitä, ettei sen seksuaalinen vallankumouksellisuus ollut mitenkään kumouksellinen modernin seksuaalisuuden tieto–valta–koneiston suhteen, vaan merkitsi ainoastaan taktista siirtymää

- tämän sisällä.
12. VS, 123.
 13. “Voimasuhteiden moninaisuus voidaan koodata – osittain, ei koskaan kokonaan – joko sodan tai politiikan muotoon.” VS, 123.
 14. Foucault: *Seksuaalisuuden historia*. Gaudeamus, 1988, 70. VS, 123.
 15. Ks. Einstein, Freud: *Miksi sotaa?* Bazar Kustannus, 2003; Freud: *Ahdistava kulttuurimme*. Weilin+Göös, 1973.
 16. IFDS, 21.
 17. “Sota ei ole vain poliittista toimintaa (*politischer Akt*) vaan todellinen politiikan väline (*politisches Instrument*), poliittisen kanssakäymisen jatkamista, sen toteuttamista toisin keinoin (*anderen Mitteln*).” Clausewitz: *Sodasta*. I. 24. Art House, 1998. Käännöstä muutettu. Foucault’n mukaan Clausewitzin lausuma edellyttää, että sota on jo valtiollistettu ja taistelun diskurssi alistettu valtiolle sen poliittiseksi välineeksi suhteessa muihin valtioihin eikä se enää riehui yhteiskunnan itsensä konstituutiossa.
 18. IFDS, 70.
 19. IFDS, 240.
 20. “Tietyissä poliittisissa diskursseissa käytetään voimasuhteiden sanastoa. ‘Taistelu’ on yksi useimmiten ilmaantuvista sanoista. Minusta tuntuu, että aina kaihdetaan johtamasta seurauksia sanastosta tai asettamasta edes sen ongelmaa eli tietoa siitä pitäisikö meidän analysoida ‘taisteluja’ sodan vastoinkäymisinä, pitäisikö niitä tulkita strategisen ja taktisen kehikon kautta? Ovatko voimasuhteet poliittisessa järjestyksessä sodan suhteita? Henkilökohtaisesti en ole tällä hetkellä valmis vastaamaan kategorisesti kyllä tai ei. Minusta ainoastaan näyttää ettei puhdas ja yksinkertainen ‘taistelun’ affirmaatio voi toimia voimasuhteiden ensimmäisenä ja viimeisenä selityksenä. Taistelun teema voi toimia pelkästään, jos konkreettisesti asetetaan jokaisessa tapauksessa, ketkä taistelevat, miten taistelu etenee, missä paikoissa, millä keinoin ja minkä rationaalisuuden mukaan.” DE III, 206. Myöhemmin Foucault jopa ilmoitti inhoavansa koko poleemista vihollista etsivää poliittista retoriikkaa.
 21. Foucault: DE IV, 224. “Jos on totta, että totalitarismin elementit voidaan löytää jäljittelemällä vuosisatamme kriisiksi kutsutun ilmiön historiaa ja poliittisia johdan-
 - naisia, on pakko päätyä johtopäätökseen, ettei tämä kriisi ole vain ulkoa tuleva uhka ja ettei se poistu Stalinin kuoltua yhtään vähempää kuin se poistui kansallissosialismin kaaduttua. Voi jopa olla, että aikamme todellinen ahdinko saa aidoimmat muotonsa – vaikei välttämättä julmimpia – vasta kun totalitarismi on painunut mailleen.” Arendt: *Origins of Totalitarianism*. A Harvest Book, 1968, 460. (OT)
 22. “Boulaivilliersin teoria kuitenkin käsittelee vielä kansoja eikä rotuja ja asettaa ylempien kansojen oikeuden historialliseen valloituksen tekoon eikä fysikaaliseen tosiasiastaan.” Arendt: OT, 163. “Vastakohtana ranskalaiselle rotuajattelulle sisällissodan aseena ja kansankunnan jakajana saksalainen rotuajattelu keksittiin yrityksenä yhdistää kansa vierasta herruutta vastaan.” Arendt: OT, 165. Sekä Arendtilla ja Foucault’lla Dreyfuksen tapaus saa erityistä huomita modernin rasismien kontekstissa.
 23. Ks. OT, 139–47. Arendtin tulkinnan mukaan Hobbes ei puolusta perustavaa oikeutta valtion ytimessä vaan haluaa johtaa julkisen vallan yksityisistä intresseistä ja kirjoittaa porvarillisen maailmankuvan poliittista teoriaa. Järki on ainoastaan laskelmointia ja ihminen olemukseltaan yhteiskunnan funktio, jonka kautta hänen arvonsa ja hyötynsä lasketaan kysynnän ja tarjonnan lakien mukaan.
 24. Hobbes, Thomas: *Leviathan*. I, 13. Tampere: Vastapaino, 1999.
 25. Hobbes: *De Cive* II. IX, 10. London, 1651.
 26. Vuonna 1682 ilmestynyt ja usein, mutta kenties virheellisesti, Edward Coken nimiin laitettu *Argumentum anti-Normanicum* -teos pyrki myös argumentoimaan Wilhelmin olevan legitiimi suvereeni ja kieltämään valloituksen oikeudettomuuden. Sen kannassa ei kuitenkaan kuvata yhtenäistä Leviathanin ruumista vaan kahta vastakkaista armeijaa, normannien ja saksilaisten, joiden keskellä lepää saksilaisten kuningas Haroldin kuollut ruumis ja yläpuolelle Wilhelm valloittaja kruunataan legitiimiksi suvereeniksi.
 27. Ks. mm. Hill: *Puritanism and Revolution*. Pimlico, 2001; *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution*. Penguin Books, 1991.
 28. Foucault’ta on kritisoinut juuri Hillin seuraamisesta Lessay Frank: “Joug normand et

- guerre des races: de l'effect de vérité au trompe-l'oeil". *Cités*. 2 (2000), PUF. Samassa teoksessa Pierre Lubre vuorostaan kritisoi Foucault'ta Robin Hood -myyтин yhdistämisestä saksilaisten ja normannin vastakohtaan, vaikka tämä tulkinta legendasta on vasta 1800-luvulta. Lubre Pierre: "Le Mythe de Robin de Bois". *Cités*. 2 (2000).
29. Klassinen esitys puritaanisten "Jumalan englantilaisten" apokalyptisestä kansalaisuusaktiiviteetista on tietenkin J.G. A. Pocockin *The Machiavellian Moment: Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton University Press, 1975. Foucault'n esitys sivuaa Pocockin teemoja, tosin tästä poiketen.
 30. "Mielestäni ne, jotka tuomitsivat kuohunnan (*tumulti*) patriisien ja plebeijien välillä, moittivat ensimmäistä syytä, joka säilytti vapaan Rooman [...] he eivät huomaa jokaisessa tasavallassa olevan kaksi mieltä, kansan (*popolo*) ja ylimysten (*grandi*), ja kaikkien vapauden hyväksi säädettyjen lakien syntyvän näiden erimielisyydestä (*dis-unione*)."
Machiavelli: *Valtiollisia mielmia*. I, 4. WSOY, 1958. Käännöstä muutettu.
 31. "Sen, joka haluaa nähdä tulevaisuuden, on tutkittava menneisyyttä, sillä kaikilla asioilla maailmassa on aina samanlaisuutta. Tämä johtuu siitä, että silloin ovat toimineet ihmiset, joilla on ja aina on ollut samat intohimit, jolloin seurausten täytyy olla samat." Mt., s. 3, 43.
 32. "Machiavellille historia ei koskaan ole muuta kuin voimasuhteiden ja näiden aiheuttamien laskelmointien rekisteröintiä [...] Kun taas Boulainvilliersille [...] voimasuhteet ja vallan peli on historian itsensä aines." IFDS, 151.
 33. Kreivi Henri de Boulainvilliers (1658–1722) on nykyään jäänyt historian marginaaleihin, mutta oli aikanaan merkittävä vaikuttaja ja laajasti luettu historioitsija ja teoreetikko. Nykyään yksi harvoja saatavilla olevia yleisestyksiä Boulainvilliersistä on madame Simonin väitöskirja: *Henry de Boulainvilliers. Historien, Politique, Philosophie, Astrologie*. GAP, 1940.
 34. Ks. Francois Furet: *In the Workshop of History*. The University of Chicago Press, 1984.
 35. Hegel tietenkin kehtasi ihailta valtiota kansalaisten autonomisen vapauden ja itsemääräämisen alueena ja vaatia mm. "pa-
- han" valtion puuttumista vapaaseen lapsityövoiman käyttöön kansalaisyhteiskunnassa. Hegelin modernisuudesta ja tämän liberaalin kriitikoiden konservatiivisuudesta ks. mm. Losurdo, Domenico: *Hegel and the Freedom of Moderns*. Duke University Press, 2004.
 36. Harold A. Ellis: "Genealogy, History, and Aristocratic Reaction in Early Eighteenth Century France: The Case of Henri de Boulainvilliers". *The Journal of Modern History*. 58, 2 (1986).
 37. Foucault'n mukaan kolmas sääty ei löytänyt historiallista subjektia, johon se olisi voinut identifioitua ja siksi se oli vastaanottavaisempi luonnonoikeuksien tai sopimuksen diskursseille kuin historiallisten voimasuhteiden diskursseille. IFDS, 186.
 38. "Käytin sanaa valtio: on itsestään selvää mitä se tarkoittaa – jotakin vaaleiden petojen joukkiota, valloittaja- ja herrarotua, joka sotaisasti organisoituna ja organisoitumiskykyisenä käy pelottavilla kápälillään kiinni lukumäärältään ehkä suunnattoman paljon suurempaan mutta vielä hahmottoomaan, vielä samoilevaan väestöön. Niinhän valtio saa alkunsa maan päällä; ajattelen että on jo luovuttu haaveellisesta käsityksestä, jonka mukaan alkuna on ollut sopimus. Mitä tekemistä onkaan sopimusten kanssa sillä joka osaa käskeä, joka on luonnostaan herra, joka esiintyy väkivaltaisena teoissaan ja eleissään!" Nietzsche, Friedrich: *Moraalin alkuperästä*. Otava, 1969, 79–80.
 39. Tästä konfliktuaalisuuden korostuksesta Ranskan kansakunnan historiassa ks. myös Nora Pierre (toim.): *Realms of Memory. Volume 1. Conflicts and divisions*. Columbia University Press, 1988. Erityisesti Frankkien ja gallien suhteesta: Krystof Duman: "Franks and Gauls".
 40. IFDS, 146.
 41. IFDS, 202.
 42. IFDS, 194.
 43. "Kolmas sääty on täydellinen kansakunta." Sieyès, Emmanuel-Joseph : *Qu'est-ce que le Tiers Etat ?*, chapitre 1. PUF, 2005.
 44. Yhteisten lakien asettamiseen kansakunta tarvitsi vain lakisäätävän elimen, ei erillistä juridista representaatiota. "Qu'est-ce qu'une nation? Un corps d'associés vivant sous une loi *commune* et représentés par la même *législature*." "Mitä on kansakunta? Yhteisen

- lain ja saman lainsäädännön alla elävä jäsenten ruumis.” Mt.
45. “Que faut-il pour qu’une nation subsiste et prospère? Des travaux *particuliers* et des fonctions *publiques*”. Mt.
46. “Tels sont les travaux qui soutiennent la société. Qui les supporte? Le Tiers état”. Mt.
47. “Le Tiers embrasse donc tout ce qui appartient à la nation; et tout ce qui n’est pas le Tiers ne peut pas se regarder comme étant de la nation”. Mt.
48. Kansallisen ja proosallisen historian yhtymisestä ks. myös Rancière: *Les Noms de l’histoire. Essai de poétique du savoir*. Paris: Editions du Seuil, 1992.
49. “Uskon, että on olemassa perustava, olemuksellinen yhteenguuluvuus tragedian ja oikeuden välillä, tragedian ja julkisen oikeuden, aivan kuten on romaanin ja normin ongelman välillä.” IFDS, 156.
50. IFDS, 212.
51. Voidaanko genealogista puhua historian filosofiana? Genealogiahan pyrki juuri vastustamaan historian filosofiaa, jossa historia alistettiin filosofiselle subjektille. Mutta tämä ei tietenkään mitätöi sen roolia historian filosofiana, korostihan myös Foucault, ettei hän tehnyt empiiristä historiaa vaan filosofista pohdintaa historian kentällä. Itse asiassa myös Hegel määritti historianfilosofian yksinkertaiseksi historian filosofiseksi pohdinnaksi. “Historianfilosofia ei merkitse mitään muuta kuin historian ajattelevaa tarkastelua (*denkende Betrachtung*)” Hegel: *Vorlesungen Über Die Philosophie Der Geschichte*. §11. *Werke*, cd-rom. Talpa Verlag, 2000.
52. Foucault: *L’Ordre du Discours. Leçon*. Paris: Gallimard, 1971, 134.
53. Hegel: *Phänomenologie Des Geistes*. § 18. *Werke*, cd-rom. Talpa Verlag, 2000
54. IFDS, 71.
55. Cornelius Castoriadeksen ja Claude Lefortin 1948 perustama vasemmistolainen lehti.
56. IFDS, 176.
57. *Totalitarismin alkuperät* -kirjassa Arendt korostikin vielä hallitsemisen tekniikkaa vallan analyysissä. Vasta myöhemmin hän erotti oman positiivisen vallan käsitteensä poliittisena yhdessä toimimisena kokonaan herruuden tekniikoista.
58. Arendt OT, IT.
59. Foucault myös huomautti taistelun diskurssin artikuloituneen 1800-luvulla suhteessa kieleen, työhön ja elämään eli niihin kolmeen kohteeseen, joiden hän oli nähnyt *Sanoissa ja Asioissa* muodostavan moderneille ihmistieteille perustavien tieteen, filologian, poliittisen taloustieteen ja biologian, kohteen.
60. IFDS, 23.
61. Ks. Agamben: *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Giulio Einaudi, 1995, 6.
62. “Genetiikan rasistiset ongelmat eivät ole aktuaalisia ongelmia.” Foucault: *Naissance de la biopolitique*. Gallimard, 2004, 235.
63. “Geld ist das Abstrakteste und Unpersönlichste, was es im Menschenleben gibt.” Weber: “Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung.” Teoks. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd.1, 536–573. Stuttgart: UTB, 1988.
64. Franche, Dominique (1995) “Généalogie au génocide rwandais. Hutu et Tutsi: Gaulois et Francs?”, *Les Temps Modernes* 582, 1–58. Kieltämättä kuuluisa haamilainen myytti tutseista korkeampana ja hutuista alempana rotuna oli vahvasti brittiläisen John Hanning Speken luoma. Samoin juuri eurooppalaiset diskurssit ja poliittiset käytännöt tukivat ajatuksia sekä hallitsevasta tutsi-aristokratiasta että vallankumouksellisesta alistetusta hutu-luokasta.
65. Job 41:33–34.
66. Schmitt, Carl: *The Legal World Revolution*. Telos, 1987.
67. Mt.
68. “Poliittisen teorian laajassa historiassa, joka on äärimmäisen rikas värikkäistä kuvista ja symboleista, ikoneista ja idoleista, paradigmoista ja fantasioista, vertauskuvista ja allegorioista, tämä Leviathan on vahvin ja voimakkain kuva.” Schmitt: *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*. Greenwood Press, 1996, 5.
69. Schmitt: *Der Nomos der Erde in Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Ducker & Humbolt, 1950, 72.
70. *The concept of political*. 45.
71. Mt.
72. CP, 36
73. CP, 48.
74. Mt.
75. Ks. CP, 47.
76. Ojakangas, Mika: “Carl Schmitt’s Real Enemy.” *The European Legacy*, 4, (2003).
77. Schmitt CP, 27.

78. Schmitt, Carl: *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*. Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.
79. Ibid.
80. Arendt: *Men in Dark Times*. 1968, 81.
81. Mt., s. 82.
82. Mt., s. 82–83.
83. Mt.
84. Joh.1.1. “Kain surmasi Aabelin ja Romulus Remuksen: alkaminen oli väkivaltaa ja yhtäläillä ilman väkivallan käyttöä ei voida aloittaa [...] Vakaumuksella siitä, että alussa oli rikos [...] on ollut vuosisatoja yhtä itsestään selvän uskottava asema ihmisen toimissa kun Johanneksen ensimmäisellä lauseella – Alussa oli sana – on ollut pelastuksen toimissa.” Arendt: *On Revolution*. Viking Press, 1963, 20. “Kain ja Abel. Tästä alkaa ihmiskunnan historia. Tältä näyttää kaikkien asioiden isä. Tässä on maailmanhistorian liikkeessä pitävä dialektinen jännite. Schmitt: *Ex Captivitate Salus*. Greven Verlag, 1950, 90.
85. Arendts: *On Violence*. Harcourt Brace & World, 1970.
86. “Käsitys ihmisoikeuksista, jotka oli perustettu oletettuun ihmisen sinänsä olemassaoloon, sortui juuri sillä hetkellä, kun ne, jotka niihin väittivät uskovansa, kohtasivat ensi kertaa ihmisiä, jotka olivat todella menettäneet kaikki muut määreet ja erityiset suhteet – mutta olivat edelleen ihmisiä. Maailma ei nähnyt mitään pyhää ihmisolion abstraktissa alastomuudessa.” OT, 299.
87. Arendt: *Eichmann in Jerusalem*. Viking Press, 1963, 8.
88. Mt.
89. Foucault: DE IV, 349.
90. Ks. Foucault: “Face aux gouvernements, les droits de L’homme”. DE IV, 707–708.
91. OT, 464.
92. OT, 465.
93. OT, 465.
94. Mark Kelly: “Racism, Nationalism and Biopolitics”, *Contretemps*, 4, (2004).
95. Baudrillard: *Terrorismin henki*. Tutkijaliitto, 2006.
96. CP, 48.
97. Schmitille sidos maahan antoi vielä modernin poliittisen legitimeetin partisaaniterrorin suorittamalle konkreettisen elämän todellisen vihollisen säännöttömälle tappamiselle, joka oli itse asiassa Schmitille vain Clauzewitzin ajatuksen sodasta politiikan keinona viemistä loogiseen loppuunsa. Sen sijaan tappamisen globaali maasta irtaantuminen ja massatuhoaseiden teknologinen kehittyminen johtavat todellisen vihollisen välttämättömään korvaamiseen abstraktin elämän absoluuttisella vihollisella. Schmitt *Theorie des Partisanen*. Berlin: Duncker & Humblot, 1963, 5. Aufl. 2002.
98. 28. Code of Federal Regulations. Section 0.85.
99. Ks. Iliaan kuvaus Akhilleuksen kilvestä ja samoin eepinen runoelma “Herakleitoksen Kilpi”. Ks. myös Vernant. “Death in the Eyes: Gorgo, Figure of the Other.” Teoksessa *Mortals and Immortals*. Princeton University Press, 1991.
100. “La terreur n’est autre chose que la justice prompte, sévère, inflexible ; elle est donc une émanation de la vertu ; elle est moins un principe particulier, qu’une conséquence du principe général de la démocratie, appliqué aux plus pressants besoins de la patrie. “Robespierre : “Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l’administration intérieure de la République”. Prononcé à la Convention le 5 février 1794.
101. Kant: *Der Streit der Fakultäten*. II, §6.
102. Hobbes: *The Elements of Law Natural and Politic*, chapter 19.