Elävä, vastarinta, valta

Maurizio Lazzarato

Elävän, vastarinnan ja vallan käsitteet muuttuvat lausumisensa ontologian mukaan. Marxismi on ajatellut elävää, vastarintaa ja valtaa subjekti/objekti-suhteen ontologian kautta ja kääntänyt vastarinnan politiikaksi Hegelin herra/orja-dialektiikasta lainatun kapitalisti/työläinen-riistosuhteen muodossa. Tämän perinteen mukaan elävä näyttäytyy työnä (”elävä työ”) tai subjektina, siis historian herrana ja tuottajana. Valta on dispositiivi, joka saa aikaan ”elävän” metamorfoosin vastakohdakseen, ”kuolleeksi” työksi. Subjekti objektivoituu, esineellistyy tuotteeksi, työksi, ja siitä tulee näin itse luomansa orja.

Tullakseen uudestaan eläväksi, ollakseen uudelleen oman kohtalonsa herra, ymmärtääkseen itsensä historian subjektiksi, sen täytyy kääntää esineellistyminen nurin: vallankumous on nurin kääntämisen nurin kääntämistä, siis kuolleen työn subjektivikaatiota, objektin metamorfoosia subjektiksi.

Moderniteetissa on myös toinen perinne, joka ajattelee maailman ontologiaa tai arkkitehtuuria - Mihail Bahtinin määritelmän mukaan - minän ja toisen suhteena. Minän ja toisen suhdetta ei ole ymmärrettävä subjektin ja objektin suhteeksi, eikä subjektien väliseksi suhteeksi (intersubjektiivisuudeksi), vaan ”mahdollisten maailmojen” väliseksi suhteeksi. Toinen ei ole subjekti eikä objekti, vaan mahdollisten maailmojen ilmaus.

Teoriat, jotka edellyttävät minän ja toisen tapahtumallista suhdetta, sisältävät käsitykset elävästä, vastarinnasta ja vallasta, jotka poikkeavat selvästi subjekti/objekti-ontologioille perustuvista. Minä/toinen-suhteen kautta, sikäli kuin se on ilmaus mahdollisista maailmoista, voimme kenties ymmärtää elävän, vastarinnan ja vallan käsitteiden radikaalisuuden Foucault’lla - mutta myös niiden rajat. Voimme näin ymmärtää myös Tarden näkökulman ajankohtaisuuden, Tarden, joka kuten Nietzsche, on selitettävissä ainoastaan viitaten siihen erityiseen kiinnostukseen, jota ranskalainen sosiologia osoitti aikansa biologiaa kohtaan. Tarde ajattelee itse asiassa elävän, vastarinnan ja vallan käsitteet lähtemällä liikkeelle tämän uuden tieteen tuloksista.

1970-luvulla Foucault ajattelee vallan uuden käsitteen olennaisesti sodan ja taistelun malleilla. Foucault, joka panee tämän valtamallin toimimaan ”voimien sotaisana vastakkaisuutena” suvereenin ja sopimuksen juridista ja filosofista perinnettä vastaan, on jo vahvasti sisällä paradigmassa, jossa moneuden, voiman, eron ja vapauden käsitteiden artikulaatiota käytetään selittämään valtasuhteita. Tämä moneudelle ja erolle perustuva valtaa koskeva mikrofysiikka uhkaa kuitenkin ymmärtää kaikki ihmisten väliset suhteet, niiden luonnosta huolimatta, hallintasuh-

teiksi. Kuinka irrottaa tämä uusi valtakäsitys ”universaalin hallinnan” mallista? Kuinka saada nousemaan esiin ”vapaus” ja voima, jotka eivät olisi pelkästään hallintaa tai vastarintaa?

Vastauksena tähän kysymykseen Foucault kehittelee siirtymää sodan mallista ”hallinnan” (gouvernement) malliin, jota hän nimittää myös ”paimenvallaksi”. Se on kirkon käyttämä elämän ohjaamisen tekniikka, jonka myös valtio on omaksunut. Foucault’n 1980-luvun taitteessa työstämä siirtymä muodostuu siitä tosiasiasta, että ”vallan taitoa” ei enää tarkastella yksinomaan valtastrategiana, olkoon vaikka biopoliittisena, vaan subjektien toimintana suhteessa itseen ja toisiin.

Hän etsii antiikista vastausta kysymykseen: kuinka subjektit tulevat aktiivisiksi, kuinka toisten ja itsen hallinta avaa subjektivikaatioita, jotka ovat riippumattomia biopoliittisen vallan hallinnan taidosta. Poliittisissa kamppailuissa on pelissä ”sielujen hallinta”, eivätkä yksinomaan biovallan toiminnan muodot. Edelleen 1980-luvulla, pitkän etiikkaan tehdyn matkan jälkeen, Foucault palaa takaisin vallan käsitteeseen. Viimeisissä haastatteluissaan Foucault kritikoi itseään, koska hän, ”kuten monet muutkaan, ei ole ollut kovin selkeä, eikä ole käyttänyt oikeita sanoja (’les bons mots’) vallasta puhuessaan”. Hän näkee oman työnsä ihmisolennon subjektivikaation eri tapojen analyysina länsimaisessa kulttuurissa pikemminkin kuin vallan dispositiivien muutosten analyysina. ”Ei valta, vaan subjekti muodostaa tutkimusteni yleisen teeman”.

Valtadispositiivien analyysin on siis lähdettävä suoraan voimien dynamiikasta ja subjektien vapaudesta eikä instituution dynamiikasta, olkoon se vaikka biopoliittista, koska lähdettäessä asettamaan valtakysymystä instituutioista käsin, joudutaan väistämättä teoriaan ”oikeussubjektista”. Tässä viimeisessä ja lopullisessa valtateoriassaan Foucault erottelee kolme eri käsitettä, jotka tavallisesti sekoitetaan yhteen ainoaan kategoriaan: strategiset suhteet, hallintatekniikat ja hallitsemistilat (”les relations stratégiques, les techniques de gouvernement et les états de domination”). Strategisten suhteiden luonnehdinta ”pienen pieninä, liikkuvina, käännettävissä olevina ja epästabiileina” valtapeleinä on mukana jo 1970-luvulta lähtien. Uutta, mitä Foucault tuo nyt mukaan ja mikä sisältyi jo häntä innostaneeseen nietzscheläiseen käsitykseen ”voimista”, ovat ne tavat, joilla valtaa käytetään rakkaussuhteessa, opettajan ja oppilaan, miehen ja naisen, lasten ja vanhempien jne. keskinäisessä suhteessa. Tämä tapa määritellään ”vaikuttamisena mahdolliseen toimintaan” ja se toimii ”muiden käyttäytymisen johtamisen” tahdon kautta (”conduire les conduites des autres”).

Valta on siis määritelty kykynä strukturoida toisen mahdollisen toiminnan kenttää, puuttumisena tämän tekojen mahdollisuuksien alueeseen. Tämä uusi käsitys vallasta selittää sen, mikä oli jo implisiittistä taistelun ja sodan mallissa, mutta millä ei vielä ollut johdonmukaista ilmaisua, siis sen, että vallan strategisten suhteiden toiminnan ajatteleminen edellyttää, että suhteeseen kuuluvat voimat ovat käytännöllisesti katsoen ”vapaita”. Valta on tapa vaikuttaa ”toimiviin subjekteihin”, ”vapaisiin subjekteihin, sikäli kuin ne ovat vapaita”.

”Valtasuhde, päinvastoin, artikuloituu kahdelle valtasuhteen olemassaolon kannalta välttämättömälle elementille: sille, että toinen (se, johon valtaa käytetään) tunnustetaan ja pidetään loppuun saakka toiminnan subjektina sekä sille, että valtasuhteen edessä avautuu mahdollisten keksintöjen, vaikutusten, reaktioiden ja vastausten yhtenäinen kenttä.”

Tässä kehyksessä se, että subjektit ovat vapaita merkitsee, että niillä ”on aina mahdollisuus muuttaa tilannetta, että tämä mahdollisuus on olemassa aina”. Tämä vallan harjoittamisen tapa antaa Foucault’lle mahdollisuuden vastata kritiikkin, jota hänelle oli esitetty ensimmäisten valtaan kohdistuvien töiden yhteydessä:

”Tämä tarkoittaa, että valtasuhteissa on aina mahdollisuus vastarintaan, koska mikäli tätä vastarinnan - väkivaltaisen vastarinnan, paon, tilanteen toisin päin kääntävän - mahdollisuutta ei olisi, ei olisi valtasuhteita.”

Sen sijaan ”hallintatiloja” (les ”états de domination”) luonnehtii se tosiasia, että strateginen suhde on pysäytetty instituutioihin ja ”toisen toimintaan vaikuttamisen” liikkuvuus, käännettävyys ja epävakaus ovat rajoitettuja. Epäsymmetriset suhteet, joita sisältyy kaikkiin sosiaalisiin suhteisiin, kristalloituvat ja menettävät strategisten suhteiden vapauden, ”virtaavuuden” ja käännettävyyden”. Strategisten suhteiden ja hallintatilojen väliin Foucault sijoittaa ”hallinnan teknologiat”, siis joukon käytäntöjä, joiden avulla voidaan ”muodostaa, määritellä, organisoida ja instrumentalisoida strategioita, joita ihmisyksilöillä voi vapaudessaan olla suhteissaan toinen toisiinsa”.

Foucault’lle hallinnointiteknologioilla (”les technologies gouvernementales”) on keskeinen rooli valtasuhteissa, koska niillä voidaan sulkea ja avata strategisia pelejä; niitä harjoittamalla mahdolliset suhteet voivat joko kristallisoitua institutionalisoiduiksi epäsymmetrisiksi suhteiksi (hallintatiloiksi, ”états de domination”) tai virtaaviksi ja käännettävissä oleviksi suhteiksi, jotka avautuvat biopoliittista valtaa pakeneviksi subjektivikaatioiksi.

Eettinen toiminta keskittyy siis hallinnan teknologioiden ja strategisten suhteiden suhteeseen ja sillä on kaksi pääasiallista päämäärää: 1) sallia, että voidaan pelata strategisilla suhteilla niin, että pelissä on mahdollisimman vähän hallintaa (dominaatiota), luoden itselleen oikeussäännöt ja johtamisen tekniikat suhteessa sekä toisiin että itseen; 2) lisätä valtasuhteiden vapautta, liikkuvuutta ja käänteisyyttä, sillä ne ovat ehtoina vastarinnalle ja luovuudelle.

Tämän Foucault’n ajattelukulun tulkitsemme minä/toinen-suhteen perustalta mahdollisten maailmojen keksinäiseksi suhteeksi, koska vain tällä tavoin on mieltä määritellä valta ”vaikuttamiseksi mahdollisiin tekoihin”.

Se, mikä minusta on ongelmallista, on vapauden käsite, jonka Foucault nostaa esiin ajatellakseen vastarinnan käsitettä, joka ei olisi pelkästään reaktiota hallinnan toimintaan. Mitä on vapaus? Miten se voidaan määritellä? Miten irrottaa voima toimia tahdonvapauden ja determinismin vastakohtaisuudesta?

Nämä ovat samoja kysymyksiä, joita Gabriel Tarde asettti jo XIX vuosisadan lopulla, lähtien liikkeelle biologian ruumiskäsityksestä. Olemme nähneet lyhyesti kuinka hän, astuessaan samalle maaperälle Foucault’n kanssa, määrittelee uuden filosofian, jossa ”vapauden” käsite ymmärretään heterogeenisten ”erona”. Vastakohdaksi vapaalle tahdolle ja determinismille hän antaa teorian ”uuden tuottamisesta”. Siinä vastarinnan käsite (ja sen implikoima vapaus) voidaan ymmärtää ”luovaksi toisinajatteluksi”, vaihteluksi, eron tuottamiseksi.

Foucault’n mahdollisen toiminnan määritelmästä puuttuu ehkä virtuaalisen, tapahtuman, uuden tuottamisen kategoria. Voidaanko Foucault’n työtä jatkaa tähän suuntaan?

Tarde, keskityttyään pitkään käsky- ja kuuliaisuussuhteisiin, monadien luonnosta (omistaa vs. olla) erottamattomiin omistushaluun ja ahneuteen, tarkentaa, että näitä valtasuhteita ei voi enää ymmärtää siinä tavassa, jossa niitä harjoitetaan esimerkiksi armeijassa. Henki-monadin vaikutus toiseen on käsitettävä pikemminkin uskonnollisen yhteisön mallilla ja papin uskovaisiin harjoittamalla auktoriteetilla. Tämä valtakäsitys tuo mieleen foucault’laisen määritelmän hallintakäytännöistä ”paimenvaltana”. ”Tämä vakuuttaa, että en itse asiassa väärinkäytä analogian vapautta yhdistämällä biologiset ilmiöt yhteiskuntamme uskonnollisiin ilmaisumuotoihin pikemminkin kuin sen teollisiin, taiteellisiin tai tieteellisiin puoliin”. ”Elementtien integrointi armeijassa” voi näyttää tehokkaammalta kuin sielujen uskonnollinen hallinnointi, mutta se toimii vähemmän

syvällisesti, koska se ei investoi suoraan yksilön affektiivisiin voimiin. Armeija ei ”muuta eikä synnytä uudelleen sotilasta samalla tavoin kuin vitaalinen assimilaatio muuttaa ruokasolun tai uskonnollinen kääntymys käännynnäisen. Sotilaskasvatus ei tunkeudu sielun pohjiin asti.” Uskonnollisen vallan ylivoima lepää tässä kyvyssä panna liikkeeseen enemmän tunteita ja voimia kuin ideoita ja niiden representaatioita.

Merkitseekö sen kyky ”tunkeutua sielun pohjiin saakka” sitä, että kaikki ”vastarinta” on mahdotonta ja että ei voida enää irrottautua affektiivisia voimia edellyttävistä valtasuhteista? Tarde ymmärrettäisiin näin väärin, sillä affektiiviset suhteet ja halut eivät perustu vain valtasuhteille, vaan myös ”vastarinnalle” kuuliaisuus- ja käskysuhteita kohtaan. ”Jokainen elävä laji haluaa jatkua loputtomiin, jokaisessa on jotain, mikä kamppailee ylläpitääkseen häntä kaikkea sitä vastaan, mikä yrittää tuhota hänet”. Ja kuitenkin kaikki suuret säännölliset mekanismit, täsmentää Tarde, ”yhteiskuntamekanismit, elämänmekanismit, molekyylimekanismit ja tähtimekanismit” päätyvät aina ”sisäisten mullistustensa” tuhoamiksi. Kuinka ymmärtää muutos ja diversiteetin metamorfoosi, jos olio pyrkii säilyttämään tilansa? Kuinka irrottautua omia lakejaan pakottavien valloittajamonadien komennosta?

Muutoksen ymmärtämiseksi, sanoo Tarde, on selitettävä, kuinka monadien, yksilöiden väliset valtasuhteet muotoutuvat. Muutos, ero, on aina muutos ja ero kuuliaisuus ja komentosuhteissa, ja siis monadien organisaation ja hierarkioiden ero niiden välillä, jotka komentavat ja jotka tottelevat. Ruumiit ovat äärimmäisen pienten elementtien kompositiota/toistoa, mutta ruumiin ”muodostavat elementit, näiden eri rykmenttien sotilaat, niiden lakien ajallinen inkarnaatio, eivät koskaan kuulu kuin niiden olevan yhteen puoleen, ja muilta osin ne pakenevat muodostamastaan maailmasta”.

Äärimmäisen pienen olevan luontoa, sen astuessa kappaleen organisaatioon, ei koskaan määritä yksipuolisesti sen ”yhdistyksen” muoto, johon se on otettu kiinni. Päällikkömonadin hallituille monadeille pakottama valtasuhde ei tyhjennä koskaan hallitun monadin luontoa. ”Atribuutit, jotka jokainen elementti saa kuulumisestaan järjestykseen, eivät koskaan muodosta sen koko luontoa; on olemassa muita viettejä, muita intohimoja, jotka ovat peräisin erilaisista järjestyksistä”

Mutta ennen kaikkea on olemassa ”eriytymisen sisäinen syy”, joka on vastuussa muutoksista ja transformaatioista. Vaikka päällikkömonadi onnistuisikin vangitsemaan järjestykseen toisen monadin aktuaaliset ominaisuudet, se ei onnistuisi tyhjentämään sen kaikkia virtuaalisuuksia. Äärimmäisen pieni elementti (monadi) voi luottaa tähän eriytymisen sisäiseen syyhyn, joka tulee sille ”sen omasta ja perustavasta substanssista, jota se voi käyttää taistellakseen vastaan laajempaa, mutta vähemmän syvällistä, kollektiivista voimaa, jonka osa se on”. On syytä huomata, että tämä ”oma ja perustava” ei ole jotain yksilöityä, vaan aineetonta muutosta (”le devenir incorporel”), joka kahdentaa kappaleet ja niiden aktualisoituneet suhteet. Virtuaalisuuden aktualisaatio ei koskaan tyhjennä monadin ei-yksilöllistä perustaa. Kuten Simondon sanoo, siinä säilyy aina ”olion reservi” (”réserve d’être”), sillä olio ei sen potentiaalisuuden takia ole koskaan identtinen, vaan ”enemmän kuin identtinen, enemmän kuin ykseys”. Mikäli ei olisi muuta kuin ”sosiaalinen”, sanoo Tarde, yhteiskunnat pysyisivät ikuisesti muuttumattomina. Mikäli ei olisi kuin yksilöllistynyt, muutosta ei koskaan tapahtuisi.

Tardella vastarintaa harjoitetaan hallinnan aktualisoituneita muotoja vastaan käyttämällä hyväksi olion esiyksilöllisen reservin muodostamaa luovuuden ja muutoksen lähdettä. Tämä uusi käsitys ruumiin muodostavien pienen pienten elementtien dynamiikasta on yhteiskuntapoliit-

tinen tulkinta aikakauden fysiologian tuloksista. Yhdensuuntaisuus Nietzschen kanssa on hämmästyttävää.

Onko singulaarisuus, joka astuu kokonaisuuden kompositioon, velvollinen kieltämään kaikki ominaisuutensa? Uskollisena neomonadologialleen Tarde vastaa, että monadin on kuuluttava eri maailmoihin, se voi olla ”kaikkien” heterogeenisten taitteessa. ”Vanhan fysiologian virhe oli ajatella, että siirtyessään organismiin kemialliset aineet luopuivat kaikista ominaisuuksistaan ja antoivat elämän mystisen vaikutuksen tunkeutua niiden sisäisyyden syvimpään ja niiden kaikkein salaisimpaan.”

Uudessa fysiologiassa tämä virhe on kokonaan haihtunut. Organisoitunut molekyyli kuuluu kahteen toisilleen vieraaseen tai vihamieliseen maailmaan. Voidaanko kiistää, että materiaalisten elementtien kemiallisen luonnon itsenäisyys suhteessa niiden orgaaniseen luontoon ei auttaisi meitä ymmärtämään elävän eri tyyppien häiriöitä, poikkeamia ja uusiutumista? Mutta näyttää siltä, että on mentävä vielä pidemmälle ja tunnustettava, että vain tämä itsenäisyys tekee tietyn orgaanisen vastarinnan määrän ja perinnöllisten elämän tyyppien hyväksymisen ymmärrettäväksi, ja antaa mahdollisuuden ylittää välttämättömyys, josta elämä joskus löytyy, taipuisan molekyylijoukon uuden tyypin mukautumisena kapinallisten molekyylien kanssa.”

Eri tavoin Foucault’hon viittaavista vastarinnan, elävän ja vallan käsityksistä emme löydä koskaan vapauden käsitettä. Eron filosofia ei Tarden käsityksen mukaan tarvitse tätä käsitettä. Päinvastoin, se voi moniselitteisyydessään aiheuttaa hämmennystä.

Tarde viittaa tähän vastakohtaisuuteen ikään kuin kyse olisi saman mitalin kahdesta puolesta ja hakee vaihtoehtoa uuden tuottamisen ja luomisen filosofiasta. Tarde hajottaa yksilön ”suvereniteetin” ja vapaan tahdon keksimisen ja imitaatioiden ketjuksi, josta se on yksi rengas, mutta rengas, joka voi keksiä tai toisintaa yhdistelmiä. Yksilön singulaarisuus ei ole vapaata, ei määrättyä, vaan se voi saada ilmauksensa keksimällä tai jäljittelemällä, lähtemällä imitaation ja keksimisen, johon se on suljettu, moninaisesta kudoksesta. Se ei ole vapaa, koska se ”harhailee” aistimusten, käsitteiden ja tapakerrosten moneudessa, jonka se on tiivistänyt kohtaamisissaan toisten ja luonnon kanssa. Ei ole myöskään toisin päin, sillä itse voimien moneus, johon se on uponnut, on eron ja heterogeenisyyden lähde. Jos Tarde tuomitsee sen, mitä hän kutsuu ”vapauden illuusioksi”, syy ei ole kollektiivisten, taloudellisten tai juridisten rakenteiden asettamien rajojen korostamisessa, vaan siinä, että voitaisiin ajatella voimien keskinäistä, aina singulaarista toimintaa.

”Vapauden sijaan sanomme originaalisuus, erilaisuus” ja ero. Ero, singulaarisuus ”tarjoaa meille samat palvelut kuin skolastinen vapauden käsite”. ”Valitsemmeko vapaasti? Se on kyseenalaista, mutta valitsemme eri tavoin, singulaarisesti. Se on varmaa.” Determinismin ja tahdonvapauden valheellista vastakohtaisuutta vastaan Tarde asettaa uuden tuottamisen uutena ontologiana, mutta myös uutena politiikkana.

Kontrolliyhteiskunnat kuljettavat mukanaan sotaparadigmaa, joka on hyvin erilainen kuin kuriyhteiskuntia luonnehtinut. Tämä uusi sotajärjestelmä, jossa nykyään elämme, on seurausta ja suora vastaus ontologiaan ja dynamiikkaan, jolla olemme kuvanneet aivojen keskinäistä yhteistoimintaa. Toiston ja eron paradigma perustuu mahdollisten luomisen voimalle, eriyttävälle avaukselle, joka määrittää taloudellista ja poliittista järjestelmää syvästi uhkaavan ennakoimattomuuden, epävarmuuden, epämääräisyyden ja tyhjyyden tilan. Sotajärjestelmän (niin sisäisen eli turvajärjestelmien kuin ulkoisten eli imperiaalisten sotien) alkuperää on hypoteesimme mukaan etsittävä täältä.

Kuriyhteiskunnat olivat uusintamisyhteiskuntia, jotka ”ulkoista” vangitsemalla ohjasivat tapahtumia (sekä niistä johtuvaa odottamatonta ja epävarmaa) ”poikkeuksina”. Sekä talouden et-

tä politiikan tasolla keksiminen, innovaatio, katkos tavoissa, säännöissä ja normeissa muodosti ”poikkeuksellisen” tilanteen. Taloudellisen tuotannon keskeyttivät ajoittaiset kriisit, samalla tavoin kuin poliittisen järjestelmän katkaisivat poikkeuksellisten tilanteiden purkaukset, joita kutsuttiin myös ”vallankumouksiksi”.

XIX vuosisataan sidotun näkökulmasta Marx yritti mitata ja ennakoida taloudellisia syklejä ja halusi kytkeä nämä katkokset poliittisen ajan katkoksiin. Kaiken kaikkiaan tapahtuma, joka näyttäytyi taloudellisena ja poliittisena kriisinä, vaihteli taloudellisen kasvun (taloudellisen rauhan) ja poliittisen vakauden (poliittisen rauhan) enemmän tai vähemmän pitkien vaihteluiden mukaan.

Schumpeterissa ja Schmittissä meille ilmaantuu selvä tietoisuus luovuuden ja toistamisen, keksimisen ja rutiinin suhteiden kääntymisestä nurin niskoin länsimaisissa yhteiskunnissa. Olemme XX vuosisadan ensimmäisellä puoliskolla, jolla hypoteesimme mukaan, kontrolliyhteiskunnat laajenevat jo oman logiikkansa mukaan: ulkoista ei enää voi eristää, sitä on säänneltävä sellaisena kuin se on. Tapahtuma, keksiminen, mahdollisten luominen, kriisitilanteet, siis toiston ja eron sommitelma, muuttuvat taloudellisten ilmiöiden perustaksi Schumpeterilla ja poliittiselle toiminnalle erityiseksi Schmittillä. Hallitsemisesta päätökseen, työnjaon organisoinnista Adam Smithillä innovaatioiden hallinnointiin, kertovat nämä saksankieliset ajattelijat meille. Tapahtuma, mahdollisten luominen, keksiminen, kuten tiedämme, pidättää valmiiksi asetetut normit ja säännöt (niin taloudessa kuin oikeudessa), avautuen tapahtuman tyhjyyteen, sen aktualisoitumisen päättämättömyyteen ja sen toteuttamaan kykenevien päämäärien heterogeenisyyteen.

Schumpeter yrittää hallita tätä tyhjyyttä, tätä epävarmuutta, tätä luomisen ennakoimattomuutta tekemällä siitä talouden moottorin. Erona klassiseen ja uusklassiseen talouteen rikkaus ei ole enää riippuvainen työstä tai hyödyllisyydestä, vaan kuten Tarde sanoo, keksimisestä, innovatiivisista katkoksista taloudellisissa rutiineissa. Ylijäämän tuottaminen on tapahtuman tehtävä, mutta se ei ole enää suoraan tekemisissä talouden kanssa. Keksiminen tulee ulkopuolelta, yhteiskunnan luomisen voimasta. Yrittäjä on se, joka päättää taloudessa poikkeustilasta sijoittamalla omistamansa keksinnöt innovaatioina taloudelliseen prosessiin.

Rationalisoinnin voima ja protestanttinen etiikka eivät enää edusta kapitalismin henkeä, vaan Schumpeterin höyhenissä ne saavat nietzscheläisen värin.

Schmitt korosti voimakkaasti, että kuriyhteiskuntien poliittisen järjestelmän suhteellista vakautta uhkaa vakavasti ulkopuolen ”vapautuminen” toiston ja eron sommitelmasta. Oikeuden ja laillisuuden järjestelmät eivät enää kykene kohtaamaan tapahtumaa, koska oikeus ja laillisuus eivät kykene enää sanelemaan sitä, mikä on jo olemassa. Kuinka laki voi toimia todellisuudessa, jos todellisuus tapahtuu tapahtuman kanssa? Kuinka tuottaa normi jollekin, joka on toteutumassa ja jonka toteutuminen on epävarmaa, ennakoimatonta ja riskialtista? Voiko normi toimia tapahtuman ennakoimattomuudessa?

Valta voi taata otteensa todellisuudesta ainoastaan, jos kaikki ei ole jatkuvasti (ja samalla ainoastaan virtuaalisesti) muutoksessa, kehittymässä, totetumassa ja hajoamassa. Poikkeustila ja päätös tästä tilasta muuttuvat poliittisen toiminnan etuoikeudeksi, ”suvereeni päättää poikkeustilasta”. Foucault oli jo varoittanut meitä: eri dispositiivit, suvereniteetin, kurin, biopolitiikan, eivät koskaan korvaa toisiaan, vaan toimivat toinen toisensa sisällä.

Toni Negrin mukaan demokratia turvautuu konstitutiivisen vallan dispositiiviin kohdatessaan poikkeukselliset tilanteet, kriisit, poliittiset tapahtumat. Mutta konstitutiivinen valta kuuluu vielä väliaikaisen ja poikkeuksellisen kategoriaan, jota on rajoitettava ajassa. Sillä ei ole arvoa kuin poikkeuksellisena valtana. ”Konstitutiiviselle vallalle ominainen aika, tämä aika, jolle on annettu

epätavallinen kiihtymisen kyky, tapahtuman aika, aika, jossa singulaarisuus yltää yleisyyteen, on suljettava, sisällytettävä ja johdettava takaisin oikeuden kategorioihin, supistettava hallintokäytäntöihin."

Schmitt haluaa kontrolloida konstitutiivisen vallan mukanaan tuomaa poliittista tyhjiötä poikkeustilasta päättävän päätöksen kautta. Samaan aikaan kun sekä Schumpeter että Schmitt tunnistavat poikkeuksessa XX vuosisadan ongelman, he ajattelevat kykenevänsä varjelemaan poikkeuksen statusta tapahtumalta ja pelastamaan näin kaksi kapitalismin keskeistä instituutiota: talouden ja oikeuden. Jälleen kerran tapahtumalle annettu poikkeuksen asema antaa mahdollisuuden pystyttää ero keksimisen ja talouden, tapahtuman ja oikeuden välille.

Mutta molemmat tuntevat katkerasti, että niin suvereenin kuin yrittäjänkin hahmot ovat peruuttamattomasti tuomittuja katoamaan. Schmpeterin mukaan yrittäjän tyhjentää rationalisoitumisprosessi, joka supistaa innovaation "big businessin" sisään integroiduksi rutiiniksi. Siellä sitä hoitavat "spesialistitiimit" "ennakoitavan ja kontrolloitavan" modaliteetin mukaisesti.

Valtion, jonka kautta suvereeni ilmaisee päätöksensä, kohtalona on Schmittin mukaan legitimiteettivoiman menetys. "Valtio poliittisen ykseyden mallina, valtio kaikkein erikoisimman monopolin haltijana, poliittisen päätöksenteon monopolin, on menettämässä valtaistuimensa." Talouden ja oikeuden kriisin alkuperä on moneuden esiin ilmaantumisessa. Schumpeterilainen yrittäjä ei katoa rationalisoitumisen ja suuryritysten takia, vaan koska uuden toteuttaminen on moneuden toiminnan tosiasia. Se on sitä samalla tavoin kuin poliittista yhtenäisyyttä uhkaavat keskipakoiset ja desentralisoivat voimat, jotka eivät suostu kansan käsitteen totalisoimaksi, syntetisoimaksi ja yhdistämäksi.

Agamben on hiljattain kiinnittänyt huomiota poikkeustilan käsitteeseen sekä Schmittin ja Benjaminin epäsuoraan keskusteluun, josta käsite on peräisin. Benjamin totesi jo 1940-luvulla, että "sorretuille" poikkeustila on "sääntö". Hän ennakoi sitä, mikä on tullut kontrolliyhteiskunnissa aktuaaliseksi: talouden ja politiikan sykleissä ei ole enää mahdollista erottaa toisistaan keksimistä ja uusintamista/toisintamista/reproduktiota, poikkeuksellisia tilanteita ja normaaleja tilanteita. Kun sanomme, ettei kriisiä enää ole tai että kriisi on pysyvä, sanomme saman asian. Innovaatio, toiston ja eron paradigma ilmaisee yhteiskuntiemme olemassaolon tilaa.

Mutta syyt, joita niin Benjamin kuin Agamben tarjoavat tämän tilanteen oikeutukseksi, näyttävät minusta heikoilta. Agamben tarkastelee poikkeustilaa vallan näkökulmasta, länsimaisen poliittisen järjestelmän näkökulmasta. Oikeutetusti hän etsii, foucault'laisen biopolitiikan jalanjäljissä, elämän käsitteestä perustaa poikkeustilalle, jossa elämme. Mutta hänen luentansa biopolitiikasta kääntää täysin ympäri ranskalaisfilosofin teoreettisen ja eettis-poliittisen näkemyksen. Agamben jää kokonaan sisään vallan logiikkaan ja sen käsitteeseen, josta Foucault päinvastoin yritti aina päästä ulos, ylittäen sen kohti teoriaa subjektista, subjektivikaatiosta, luomisesta ja uusien elämisen tapojen keksimisestä.

Kuten olemme yrittäneet näyttää, elämän ja elävän luonto luomisen virtuaalisina voimina (muisti), elämä tapahtumana, voivat selittää syyt paluulle loputtomaan sotaan vallan strategiana kontrolliyhteiskunnissa. Keksintö, mahdollisten maailmojen moninkertaistuminen ja haarautuminen uhkaavat kontrolliyhteiskuntien taloutta ja politiikkaa; ulkoinen, virtuaalinen, toiston ja eron sommitelma sekä moneuden poliittisen luovuuden prosessi muodostavat aktuaalisuutemme normin. Yhteiskuntatieteet puolestaan yrittävät ymmärtää uuden tilanteen määrittelemällä kontrolliyhteiskunnan riskiyhteiskunnaksi. Negatiivinen ja moniselitteinen tapa sanoa, että tapahtumallinen uuden luominen ei ole enää poikkeus ja että moneuden luomisvoima on todellisuuden konstituution lähde.

Mikäli taloudellisen prosessin totalisaatiovaltaa, mikäli poliittisen järjestelmän yhtenäisyyttä, mikäli talouden ja politiikan yhtä ainoaa mahdollista maailmaa uhkaa nykyään mahdollisten maailmojen moninkertaistuminen, poikkeustila on ainoa mahdollisuus kontrolloida pakoa, eroamista, yksilöllisyyksien ja postsosialististen liikkeiden konfliktuaalista luomistyötä. Tämä uhka, joka on aina käytännöllisesti katsoen ajankohtainen, yhden mahdollisen maailman räjäyttämisestä moniksi mahdollisiksi maailmoiksi, pakottaa vallan loputtomaan sotaan. Vihollinen, joka ei samaistu yhteenkään valtioon ja joka ilmaantuu kuin Kafkan nomadit tietämättä, mistä tulee ja miksi on leiriytynyt imperiumin sydämeen; vihollinen vailla kasvoja, vihollinen, joka vaihtaa jatkuvasti identiteettiä ja joka muuttaa muotoaan juuri sinä hetkenä, jona sen luultiin muuttuneen tunnistettavaksi, ei ole terrorismi, vaan moneus. Aina kuullessamme ”terrorismi”, meidän on ymmärrettävä tämä maailmojen luomisen moninainen voima.

Agambenin esityksen rajat, ja tähän haluaisin lopettaa, ovat yhteenvetona nähtävissä hänen käsityksessään karnevaalista. Agambenille schmittiläinen teoria poikkeustilasta on vastaus Benjaminin teeseihin, kun tämä halusi perustella mahdollisuuden väkivallalle, joka kykenisi rikkomaan ”lain asettavan ja sitä säilyttävän väkivallan”. Benjaminin väkivalta on jetz-zeitin väkivaltaa, tapahtuman ajan väkivaltaa, vallankumouksellinen, messiaaninen katkos, joka lunastaa kaikkien sorrettujen historian. Benjamin kutsuu sitä ”puhtaaksi”, ”jumalalliseksi”, ”vallankumouksselliseksi”. Minusta näyttää kuitenkin siltä, että se tosiasia, ettei poikkeustilaa voida enää erottaa normista schmittiläisen teorian sisällä, se, että sorrettujen toimintaa pidetään puhtaana, jumalallisena ja messiaanisena väkivaltana, johtaa siihen, ettei Agamben näe nykyisen tilanteen uutta, mikä vallan näkökulmasta on: ”enää ei ole kuin anomian (laittomuuden) vyöhyke, jolla hallitsee puhdas väkivalta vailla mitään juridista verhoa”. Meillä on tietenkin hyvä vallan logiikan kuvaus, mutta meillä ei ole mitään mahdollisuutta ymmärtää moneuden dynamiikkaa, sen mahdollisten maailmojen luomisen ja irrottautumisen voimaa, ainoaa, joka meidän käsityksemme mukaan kykenee tekemään selväksi vallan dynamiikan kontrolliyhteiskunnissa.

Tämä näkökulma jää Foucault’n omassa työssään tekemän käänteen tälle puolen. Agamben on samassa tilanteessa, josta Foucault kritikoi omaa työtään: ”aina sama valinta, vallan rinnalla, sen, mitä se sanoo tai panee sanomaan”, aina ”kyvyttömyys ylittää linjaa, siirtyä toiselle puolelle”.

Bahtin on ylittänyt linjan, siirtynyt toiselle puolelle kiitos eron filosofiansa, käyttäen hyväkseen, muun muassa, karnevaalin kategoriaa. Venäläinen filosofi löysi sorrettujen historiasta, sen epävirallisesta perinteestä, karnevaalin ”poikkeustilana”, luomisen paikkana, vapaina familiaarisina kontakteina, joissa kielellinen ja sosiaalinen kekseliäisyys sekä muuttuminen hirvióksi leviävät. Karnevaalien keksinnöt ovat tarttuneet moderniteetin kieliin, kirjallisuuteen ja kulttuureihin. Karnevaalissa toimivat desubjektivaatio ja deidentiteettifikaatio, jotka kykenevät saamaan aikaan tyhjiön, virtuaalisen, homo tantumin, ihmisen, joka ei koskaan ole identtinen itsensä kanssa, ihmisten (kansan) iloisen ylijäämän, venäläisfilosofin sanoin. Karnevaalissa kehittyy ja saa ilmauksensa herkkyys tapahtuman aikaa kohtaan, tulevaa aikaa kohtaan, vastakohtana menneelle ajalle ja muistille, jota virallinen valta säilyttää. Se kuva, jonka Agamben karnevaalista antaa, on täysin päinvastainen. Logiikalleen johdonmukaisena hän ei näe kuin poikkeustilan nurinkääntyneenä: karnevaalin väkivallan ja anomian rakenteellisena läheisyytenä. ”Karnevaalissa yhteiskunnallisten ja juridisten sääntöjen pidättäminen ja kääntäminen ylösalaisin muuttavat ihmiset eläimiksi, pahat tavat ja rikokset, jotka ovat normaalisti lain sanktioimia, ovat yhdellä iskulla luvallisia.” Karnevaali on ”anominen juhla, anomian todellinen historiallinen tilanne.” Bahtin käyttää sitä ”kansan” luomisvoiman metaforana, Agamben metaforana paikasta, jossa ”esitetään puhdasta väkivaltaa, jotta siitä voitaisiin nauttia täysin vapaasti”.

Bahtin sanoi, elämänsä lopulla, että metamorfoosin ja luomisen voima, renessanssissa huippunsa kokenut karnevaalin hirviömäinen muunteluvoima, on lopullisesti sammunut. Mutta voitaisiin sanoa, jos karnevaali on kadonnut poikkeuksena, niin normina se on levinnyt ennalta arvaamattomissa muodoissa laajalti yhteiskunnassa. Tämä on Peter Sloterdjikin hypoteesi hienossa kirjassa ”Kyynisen järjen kritiikki”.

Jos ylitämme linjan, jos katsomme toiselle puolelle, olemme mukana moneuden suhteiden karnevalisaatiossa, karnevaalin luomisvoiman mahdollisten maailmojen luomisen ja toteuttamisen tasolla. Tämä luomisvoima, tämä konstitutiivinen voima, jota ei ole enää karkotettu poikkeusjaksoon, vaan joka on arkipäiväinen aivojen välisen yhteistoiminnan tilanne, on ainoa mahdollinen vastarinnan muoto loputtomalle sodalle sekä ulkoiselle ja sisäiselle poikkeustilalle.

Anarkistinen kirjasto
Anti-Copyright

Maurizio Lazzarato
Elävä, vastarinta, valta

fi.theanarchistlibrary.org