

Ele ja muodostaan erottamaton elämä
Giorgio Agambenin käsitys ihmisen eleellisyydestä

MINNA HAGMAN
Tampereen yliopisto
Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö
Filosofian pro gradu -tutkielma
Marraskuu 2016

TAMPEREEN YLIOPISTO

Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö

MINNA HAGMAN: Ele ja muodostaan erottamaton elämä. Giorgio Agambenin käsitys ihmisen eleellisyydestä

Pro gradu -tutkielma, 80 s.

Filosofia

Marraskuu 2016

Tutkielmassa tarkastellaan Giorgio Agambenin (1942–) käsitystä eleestä ilmiönä, kokemuksena ja käsitteenä, jonka avulla voidaan ajatella ihmisen olemassaoloa.

Tutkielmassa kysytään, mikä on ele suhteessa ihmisen kielen kykyyn, ihmisen potentiaalisuuteen eli kykenevyyteen toteuttaa erilaisia elämänmuotoja sekä ihmisen ajatteluun. Lisäksi kysytään, mitä on muodostaan erottamaton elämä, jota Agamben nimittää *elämä-muodoksi*, ja mikä on eleen suhde siihen. Tutkielmassa perustellaan väite, että ele on Agambenin filosofiaa tulkiten käsitettävissä muodostaan erottamattomaksi elämäksi.

Agambenin filosofian motiivina on länsimaista ajattelua ja politiikkaa määrittävien ontologisten erottelujen purkaminen. Niin ihmisyys kuin politiikkakin on Agambenin mukaan antiikista alkaen määritelty erilaisten käsitteellisten vastakohtaparien avulla. Poliitiikan tehtäväksi on ymmärretty vastakohtiksi asetettujen elementtien yhteensovittaminen, joka on ratkaistu niin, että toinen elementti asetetaan toisen perustaksi ja samalla suljetaan sen ulkopuolelle. Elämä on erotettu paljaaksi elämäksi, jolle sen ulossulkevat yhteiskunnalliset elämänmuodot perustuvat.

Elämän ja sen muodon erottamattomuuden ajattelu vaatii ihmisen kielen uudelleen ajattelua. Kielen merkitsevyyden on Agambenin mukaan ajateltu perustuvan elävän olennon äänen ulossulkemiseen kielestä ja samalla ajattelu on käsitetty tuon äänen etsimiseksi kielestä. Tätä traditiota vastaan Agamben käsittää ihmisen kielen opittuna, historiallisesti kehittyvänä ja kulttuurisesti periytyvänä kommunikoinnin tapana. Kielen merkitsevyys ei perustu mihinkään siitä ulossuljettuun, vaan se, mitä kielen käytössä kommunikoidaan, on kommunikointavuus itsessään. Kielen käyttö on ele, joka tuo esiin ihmisen olemisen kommunikoinnin tavan mediumissa. Eleen Agamben määrittelee ihmisen mediaalisuuden esille asettamiseksi ja keinon tekemiseksi näkyväksi sellaisenaan. Ele tuo siten esiin ihmisen tavat pelkinä keinoina ilman niitä oikeuttavia päämääriä ja avaa näin ihmiselle eettisen ulottuvuuden eli kokemuksen itsestään tapojensa mukaisesti toteutuvana.

Länsimainen ajattelu on asettanut aktuaalisuuden ensisijaiseksi potentiaalisuuteen nähden. Suhteessa toimintatapoihinsa ihminen pysyy Agambenin mukaan aina potentiaalisena, koska mikään ihmisen toimintatapa ei ole synnynnäinen, eikä ”geeneihin kirjoitettu”. Ihmisellä on kyky oppia toimintatapoja niitä jäljittelemällä. Toimintatapoja käyttäessään ihminen tulee niiden subjektiksi, mutta ei koskaan tyhjene niihin täysin, vaan kokee niitä käyttäessään oman potentiaalisuutensa eli kykenevyytensä ja voimansa käyttäen toimintatapoja ja konstituoitua itseksensä niiden käytössä. Potentiaalisuutensa ihminen voi tavoittaa tapoja kantavissa eleissä, joissa hän tulee ainutkertaisella tyylillään tapojen käyttämäksi.

Jos ele käsitetään toiminnaksi, jossa ilmenee ja tulee todistetuksi kunkin ihmisyyksilön ainutkertainen tyyli olla toimintatapojen mediumissa, ja jos ajatellaan, että ihmisellä ei ole mitään muuta synnynnäistä kykyä kuin kyky omaksua erilaisia toimintatapoja ja toteutua niiden mediumissa, niin tällöin ele voidaan käsittää elämäksi, jota ei voi erottaa sen muodosta.

Asiasanat: Giorgio Agamben, ele, kieli, potentiaalisuus, ontologia.

Sisällys

1. Johdanto	1
1.1 Tutkimuskysymys, tutkimuksen hypoteesi ja tutkielman sisältö	2
1.2 Ele, mediaalisuus, potentiaalisuus ja ajattelu	3
2. Ele Agambenin filosofiassa	11
2.1 Speaktaakkeli, biopolitiikka ja paljas elämä	11
2.1.1 <i>Homo sacer</i> ja suvereeni.....	12
2.1.2 Ihmisyys ja eläimyys	13
2.1.3 Agambenin elettä käsittelevät tekstit	14
2.2 ”Huomautuksia eleestä”	16
2.3 Ele, valta ja voima	20
3. Kieli ja ihmisen ääni	23
3.1 <i>Infantia</i>	25
3.2 Kieli ja ajattelu	30
3.3 Kieli ja subjekti	33
3.4 Sanojen alkuperä	38
4. Potentiaalisuus	41
4.1 <i>Dynamis, energieia ja adynamia</i>	43
4.2 ”Mieluiten en”	50
4.3 Profanaatio ja leikki	54
4.4 Käyttö ja tapa	56
4.4.1 <i>Khresthai</i>	57
4.4.2 Omistamattomuus	58
4.4.3 Tavanmukainen käyttö.....	60
4.4.4 Itseys	62
4.5 Elämä ajateltuna	63
4.5.1 Ajattelu	64
4.5.2 Kontemplaatio.....	67
4.5.3 Tyylin ontologia.....	69
5. Johtopäätökset	72
6. Kirjallisuus	75

1. Johdanto

Giorgio Agamben (1942–) on italialainen filosofi, joka tunnetaan laajimmin 1990-luvulta alkaen julkaistusta *Homo sacer* -sarjasta.¹ Näiden kirjojen kirjoittamisen motiivina on nykyajan maailmanlaajuisen poliittisen tilanteen kriittinen tarkastelu (esim. De la Durantaye 2009, 10). Useat Agambenin filosofiasta kirjoittaneet huomauttavat, että Agambenin tekstejä on virheellisesti tulkittu politiikan filosofiaksi (Prozorov 2014, 1–2; Abbott 2014, 16–17; Abbott 2012, 25–26; De la Durantaye 2009, 10–14; Clemens & al. 2008, 2–3). Konkreettisen politiikan filosofian sijasta Agamben pyrkii jäljittämään niitä ontologisia käsityksiä, jotka nykyisen politiikan taustalla vaikuttavat (Abbott 2014, 17; Abbott 2012, 27). Hänen keskeinen ajatuksensa on, että länsimaisen metafysiikan perinteeseen on antiikista alkaen kuulunut sekä ihmisen että politiikan määrittely erilaisten käsitteellisten vastakohtaparien avulla. Tällaisia pareja ovat ihmistä määriteltäessä luonto ja *logos*, ruumis ja sielu, elämyys ja ihmisuus. Poliitiikan on käsitetty olevan sellaisen vastakkain asetettujen elementtien kuin *paljas elämä* (*nuda vita*) ja *voima* (*potenza, potere*), kotitalous ja valtio, väkivalta ja institutionaalinen järjestys, anarkia ja laki, moneus ja kansa yhteensovittamista. (UC, 344.) Nämä vastakkainasettelut ovat nykyisen globaalien politiikan taustalla ja niiden yhteensovittaminen ratkaistaan niin, että toinen elementti asetetaan toisen perustaksi. Näin se sisällytetään siihen elementtiin, jonka se perustaa, mutta samalla suljetaan siitä ulos. Tällainen sisällyttävän ulossulkemisen logiikka on Agambenin näkemyksen mukaan nykyisen katastrofaalisen poliittisen tilanteen aiheuttaja eikä katastrofista voida pelastua ilman, että perustavat ontologiset käsityksemme ajatellaan uudelleen. (HS, 12; De la Durantaye 2009, 15.)

Ehkä tärkein vastakohtapari ihmisyyden uudelleen ajattelussa on *paljaan elämän* ja *voiman* suhde. Nykyisen politiikan taustalla on käsitys ihmisestä elävänä olentona, joka kykenee erilaisiin elämänmuotoihin. Kykenevyyttä voidaan nimittää voimaksi tai potentiaalisuudeksi. Ihmisellä on voima toteuttaa erilaisia elämänmuotoja, joita kulloisetkin yhteiskunnalliset olosuhteet hänelle tarjoavat. Kaikki elämänmuodot kuitenkin suhteutetaan paljaaseen elämään, joka nykyään käsitteellistetään biologiseksi elämäksi, niin kuin se olisi vain niiden välttämätön perusta. Se on erotettu elämänmuodoista omaksi olemisen muodokseen, johon poliittinen valta kohdistuu joko

¹ *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, 1995; *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone* (Homo sacer III), 1998; *Stato di eccezione* (Homo sacer II, 1), 2003; *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (Homo sacer II, 4), 2007; *Il sacramento del linguaggio: Archeologia del giuramento* (Homo sacer II, 3), 2008; *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio* (Homo sacer II, 5), 2012; *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita* (Homo sacer IV, 1); *L'uso dei corpi* (Homo sacer IV, 2), 2014; *Stasis. La guerra civile come paradigma politico* (Homo sacer II, 2), 2015.

suojellen tai hyläten. Agamben nimittää tällaiselle käsitykselle perustuvaa ja sitä ylläpitävää politiikkaa *biopolitiikaksi*² (HS, 3; KP, 9, 14). Agambenin filosofian tavoitteena on ajatella elämää ilman erottelua paljaaseen elämään ja elämänmuotoihin eli ajatella elämää erottamattomana muodostaan. Muodostaan erottamatonta elämää Agamben nimittää *elämä-muodoksi (forma-di-vita)* (KP, 11; MF, 13). Mitä elämä-muoto on, siihen Agamben vastaa eri teksteissään hiukan eri tavoin. Yksi vastaus on ajattelu. Toinen on potentiaalisuus eli voima toteuttaa erilaisia elämänmuotoja, mutta niin, että pysyy tuossa voimassa. Kolmannen vastauksen tämä tutkielma väittää olevan *ele (gesto)*. Eleen Agamben liittää ennen kaikkea ihmisen kielellisyyteen eli ihmisen kykenevyyteen käyttää kieltä, mutta myös muihin ihmisen kykyihin toimia. Eleet, joissa ihmisen toimintatavat tulevat esiin, ilmentävät paitsi ihmisen voimaa toimia myös voimaa tulla tuon toiminnan vaikuttamaksi.

1.1 Tutkimuskysymys, tutkimuksen hypoteesi ja tutkielman sisältö

Tutkimuksessa kysytään, mikä *ele* on Agambenin käsityksen mukaan suhteessa ihmisen kielen kykyyn, ihmisen potentiaalisuuteen ja ihmisen ajatteluun. Lisäksi kysytään, mitä on elämä-muoto eli muodostaan erottamaton elämä ja mikä on eleen suhde siihen.

Tutkielmassa perustellaan väite, että *ele* on Agambenin filosofiaa tulkiten käsitettävissä muodostaan erottamattomaksi elämäksi, elämä-muodoksi.

Tutkielman johdantoluvussa esitellään tiiviisti tutkielman käsittelylukujen sisältöä ja samalla myös Agambenin ajattelua ja hänen keskeisiä käsitteitään. Toisessa luvussa tarkastellaan Agambenin käsitystä eleestä suhteessa biopolitiikkaan ja sitä ylläpitävään speaktaakkelin yhteiskuntaan sekä esitellään Agambenin elettä käsittelevät tekstit. Kolmannen luvun aiheena on Agambenin käsitys kielestä ihmisen tapana ja kielen käytöstä eleenä, jossa ihminen voi kokea oman potentiaalisuutensa tulla kielen subjektiksi. Neljännessä luvussa käsitellään potentiaalisuutta ihmisen olemassaolon modaliteettina ja tarkastellaan Agambenin tapoja ajatella ihmisen olemista ja toimintaa ilman, että ne käsitettäisiin potentiaalisuuden aktuaalistumiseksi. Johtopäätöksissä vahvistetaan hypoteesi, että *ele* on muodostaan erottamatonta elämää, elämä-muotoa, koska se on toimintaa, jossa ihminen toteutuu itsenään pysyen kuitenkin potentiaalisena suhteessa toimintaansa.

² Biopolitiikka-termin Agamben lainaa Michel Foucault'ta (KP, 9, 14; HSI, 5), joka väittää biopolitiikan syntyneen samanaikaisesti modernien kansallisvaltioiden idean kanssa. Foucault'n mukaan modernien kansallisvaltioiden vallan järjestelmät toteuttavat biopolitiikkaa, jonka tavoitteena on kontrolloida kansalaisten fyysistä terveyttä ja lisääntymiskykyä kansakunnan vaurauden ja hyvinvoinnin lisäämiseksi. (Foucault, 1989, 99–103.)

1.2 Ele, mediaalisuus, potentiaalisuus ja ajattelu

Agamben ei itse omissa teksteissään aivan suoraan liitä elettä elämä-muotoon. Kirjassa *L'uso dei corpi* (UC)³, jossa Agamben kokoaa yhteen useita aikaisemman ajattelunsa teemoja, hän mainitsee eleen muutaman kerran ohimennen käsitellessään kysymystä *tapojen* tavanmukaisesta *käytöstä*. *Tavan* (*abito*) käsitteen Agamben johtaa Aristoteleen ihmisen kykyjen olemassaoloa koskevasta analyysistä, jonka mukaan kyvyt ovat olemassa opittuina toimintavalmiuksina, eli järjestyneinä potentiaalisuuksina, joita voidaan kutsua tavoiksi, kr. *heksis* (UC, 88–89). *Käytön* (*uso*) käsitteen Agamben puolestaan johtaa kreikan verbistä *khresthai*, joka saa merkityksensä sen mukaan, mihin käyttö kohdistuu. Esimerkiksi *khresthai logoi*, jonka kirjaimellinen merkitys on ”käyttää kieltä”, tarkoittaa yksinkertaisesti ”puhua”. Medium-muotoinen verbi *khresthai* viittaa siihen, että se, joka käyttää, tulee samalla sen vaikuttamaksi, mitä hän käyttää. Hän on käytön mediumissa. (UC, 48–53; UB, 24–29.) Tässä käytön mediumissa olemisessa ihminen voi kokea oman voimansa eli potentiaalisuutensa käyttäen oppimiaan toimintavalmiuksia.

Yksi ihmisen opituista toimintavalmiuksista on kyky käyttää kieltä eli puhua. Tärkeimmässä elettä käsittelevässä tekstissään ”Note sul gesto”⁴ Agamben liittää eleen ihmisen kielellisyyteen näin:

”[...] minkä [ele] näyttää, on ihmisen kielessä-oleminen puhtaana mediaalisuutena.”⁵

Väitettä, että ele tuo esiin ihmisen kielessä-olemisen puhtaana mediaalisuutena, voidaan tulkita sen valossa, mihin kohtaan Agambenin ajattelua kyseinen teksti sijoittuu. ”Note sul gesto” sisältyy esseekokoelmaan *Mezzi senza fine* (MF)⁶, jonka tekstit Agambenin omien sanojen mukaan ennakoivat ja hahmottelevat *Homo sacer* -sarjan aiheita (ME, x). Kokoelma julkaistiin samoihin aikoihin kuin *Homo sacer* -sarjan ensimmäinen kirja, *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita* (HSI)⁷, jossa Agamben esittää keskeisen väitteensä, että nykyisen biopolitiikan taustalla on klassisesta kreikkalaisesta ajattelusta periytyvä elementtipari *zoe* ja *bios*, eli luonnollinen, kaikille eläville olennoille kuuluva elämä ja ihmisten poliittisessa yhteisössä eli *poliksessa* toteutuva elämäntapa (HS, 1). Kuten Agamben Aristoteleen *Politiikkaa* tulkiten väittää, niin *bioksen* eli

³ 2014. *The Use of Bodies*, 2016 (UB).

⁴ Teoksessa *Mezzi senza fine: Note sulla politica*, 1996 (MF). Tekstistä on olemassa kaksi englanninkielistä käännöstä. Tässä tutkielmassa viitataan alkutekstin ohella Vincenzo Binettin & Cesare Casarianon käännökseen teoksessa *Means without End: Notes on Politics*, 2000 (ME).

⁵ “[...] ciò che [il gesto] mostra è l’essere-nel-linguaggio dell’uomo come pura medialità” (MF, 52).

⁶ 1996. *Means without End: Notes on Politics*, 2000 (ME).

⁷ 1995. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 1998 (HS).

poliittisen elämän ajateltiin perustuvan *zoelle*, joka oli samanaikaisesti sekä sisällytetty *poliksen* piiriin että suljettu ulos poliittisesta elämästä (HS, 7).⁸

Agamben nostaa esiin *Politiikan* jakson (1253a 10–18), jossa Aristoteles rinnastaa *zoe*n ja *bioksen* suhteen *phonen* ja *logoksen* suhteeseen (HS, 7–8). Kreikkalaisilla *phone* tarkoitti eläimen ääntä ja *logos* ihmisen kieltä. Samoin kuin *bios* perustuu *zoelle*, niin myös ihmisen kieli perustuu eläimen äänelle, joka myös ihmisellä on. Ihmisellä samoin kuin eläimillä on kyky tuottaa tuskaa ja mielihyvää ilmaisevia ääniä, mutta lisäksi ihminen kykenee artikuloimaan ääntään eli muodostamaan ääniteitä. Äänitteet ja niiden yhdistelmät ovat tunnistettavia ja toistettavia ja ennen kaikkea niitä voidaan merkitä kirjaimilla. Kieli siis muodostuu tunnistettavista merkeistä, joita voidaan välittää joko puhumalla tai kirjoittamalla. Eläimen ääni on kielen perusta, kielessä mukana, mutta siitä ulos suljettu samoin kuin *zoe* on mukana *bioksessa*, sen perusta, mutta siitä ulos suljettu. (HS, 7–8; EL, 8–9.) Eläimen äänen merkitys, tunne, jota se ilmaisee, on kuultavissa äänessä itsessään. Sen sijaan mikään kielen sanoissa tai lauseissa itsessään ei kerro, mitä ne ilmaisevat. Miten kielellinen merkki liittyy merkitykseen, on historiallisen kehityksen tulos ja periytyy kulttuurisesti. Lisäksi kielen merkitsevyys on aina sidoksissa yhteisöön ja elämänmuotoon, jossa kieltä käytetään. (IH, 64–67; UB, 240–244.)

Tekstissä ”The Thing Itself” (TI)⁹ Agamben esittää Platonin ajatuksen ”asiasta itsestään” Aristoteleen kielikäsitystä vastaan. Platonin ”asia itse” on asioiden tiedettävyys ja sanottavuus kielessä. Ihmisen kielessä ei siis ole kyse siitä, mitä tiedetään ja sanotaan, vaan miten tiedetään ja sanotaan. Se, että ihmisellä on kieli, antaa ihmiselle kyvyn kommunikoida asioita niiden tiedettävyudessa ja sanottavuudessa. Miten tiedettävyys ja sanottavuus liittyvät tiedettäviin ja sanottaviin asioihin, jää kuitenkin kielessä itsessään sanomatta (IH, 61; RA, 115). Kielen merkitsevyys on tulkittava puhetilanteessa (IH, 61–63). Ihmisen kielellisyys on siis mediaalisuutta, ihmisen kykyä olla kielessä tapahtuvan tiedettävyuden ja sanottavuuden kommunikoinnin mediumissa. Agamben väittää, että ele tuo esiin tämän mediaalisuuden ja nimenomaan niin, että se tuo esiin kielen puhtaana keinona ilman, että se liitettäisiin sen ulkopuolisten merkitysten kommunikoinnin päämäärään.

⁸ Tämä tulkinta voidaan kyseenalaistaa Aristoteleen omia määritelmiä tarkastelemalla. *Politiikan* alussa todetaan, että *polis* on olemassa hyvää elämää, *eu zen*, varten ja että ihminen on *zoon politikon*, elävä olento, jonka luontoon kuuluu elää *poliksessa* (*Politics*, 1252b 30, 1254a 4, sit. HS, 2). Voidaankin sanoa, että *zoe* ei ollut millään tavalla ulossuljettu *poliksesta*, vaan *polis* oli olemassa juuri *zoe*n vaalimiseksi. Esimerkiksi Jacques Derrida (2008, 434–435) on kritisoinut Agambenin tulkintaa huomauttaen, että *zoe* ei tarkoittanut kreikkalaisilla paljasta elämää, vaan elämää, joka on aina jonkin laatuista, oli se sitten kasvin, eläimen, ihmisen tai jumalan elämää. Ihmisen elämä, *zoe*, voi olla hyvää elämää, *eu zen*, nimenomaan *poliksessa*. Kuten Agambenkin toteaa, niin sana *bios* viittaa johonkin *poliksessa* toteuvaan elämäntapaan, esimerkiksi filosofin mietiskelevään elämään (*bios theoretikos*), nautintoa etsivään elämään (*bios apolaustikos*) tai politiikkaan osallistuvaan elämään (*bios politikos*) (HS, 1). Vaikka Agambenin Aristoteles-tulkinta ei olisikaan täysin perusteltu, hänen *zoe*n ja *bioksen* suhteen analyysinsä havainnollistaa sitä, mistä hänen mukaansa nykyisessä biopolitiikassa on kyse.

⁹ ”La cosa stessa”, 1984.

Tekstissä ”Note sul gesto” Agamben määrittelee eleen näin:

”*Ele on mediaalisuuden esille asettamista, keinon tekemistä näkyväksi sellaisenaan.*”¹⁰

Tässä kohtaa Agamben liittää eleen kaikkeen ihmisen toimintaan, ei vain kielellisyyteen. Esimerkiksi tanssi on ele Agambenin tarkoittamassa merkityksessä, jos sitä tarkastellaan irrallaan siihen liitetystä esteettisistä päämääristä. Tällöin saadaan esiin kehon liikkeet sellaisenaan ja ihmisen kyky liikkua niin, että hänen liikkeensä voivat olla tanssia. Kävelykin voi olla ele, jos se irrotetaan paikasta toiseen liikkumisen päämäärästä ja nähdään ihmisen olemisena liikkumisen tavan mediumissa. (ME, 58; MF, 51.)

Agamben jatkaa:

”[Ele] tuo esiin ihmisen mediumissa-olemisen tilanteen ja avaa siten ihmiselle eettisen ulottuvuuden.”¹¹

Agambenin käsitys ihmisen eettisyydestä tulee hyvin lähelle Jean-Luc Nancyn tulkintaa Heideggerin fundamentaaliontologiasta ”alkuperäisenä etiikkana”. Nancyn Heidegger-tulkinnan mukaan ihmisen olemisen, *Dasein*, on käyttäytymistä eli toimintaa jollakin tavalla ja tämä käyttäytyminen on olemisen toteuttamista, jossa ”itse” vastuullisena subjektina voi ilmetä (Nancy 1998, 19, 30). Agamben puolestaan hahmottelee omassa tyylin ontologiassaan käsitystä ihmisen olemisesta ja toteutumisesta tavoissaan ja tapojen mukaisessa itsensä käytössä (UB, 233). Sekä Agamben että Heidegger käsittävät eettisyyden olevan tapojen mukaisuutta. Tämä käsitys voidaan johtaa kreikan sanan *ethos*¹² merkityksistä tapa tai tavanmukainen asuinpaikka. Tapojen mukaisuus ei kuitenkaan kummallakaan tarkoita, että ihminen olisi ensin subjekti, joka voi valita omat tapansa, joiden mukaisesti toimii, ja joiden mukaisena toteutuu, vaan tapojen mukaisuus eli eettisyys on ihmisenä olemista ja itseksi tai subjektiksi tulemistä. Heideggerilla *ethos* on *Daseinin* avoimuudessa pysyttelyä. Tapojen mukainen käyttäytyminen on *Daseinille* olemisen mielen avautumista, jota puolestaan ei voi olla ilman olemista toisen kanssa. (Nancy 1998, 31–32, 48.) Länsimaisen metafysiikan tarkastelussaan myös Agamben viittaa käsitykseen olemisen avautumisesta ihmiselle hänen tavoissaan ja ennen kaikkea kielessä (esim. LD, 92–94). Nancy huomauttaa, ettei Heidegger omassa ”alkuperäisessä etiikassaan” mitenkään painota maailmassa olemista toisten kanssa ja olemisen mielen avautumista nimenomaan tässä kanssaolemisessa (Nancy 1989, 60). Myöskään

¹⁰ ”*Il gesto è l'esibizione di una medialità, il render visibile un mezzo come tale*” (MF, 52).

¹¹ ”[Il gesto] fa apparire l'essere-in-un-medio dell'uomo e, in questo modo, apre per lui la dimensione etica” (MF, 52).

¹² Kreikan sanalla *ethos* on useita merkityksiä. Se voi tarkoittaa tavanmukaista asuinpaikkaa, tapaa, luonnetta, ulospäin näkyvää käytöstä, ja retoriikan terminä puhujan luonnetta (Liddell & Scott: ἦθος).

Agamben ei juuri mainitse tapojen yhteisyyttä ja niiden jakamista, mutta toisaalta hän käsittää tapojen edeltävän aina yksittäisen itsen tai subjektin olemassaoloa. Tästä syystä voidaan ajatella, että ihmisen oleminen on aina jo tapojen mukaisesti jaettua tai tapojen mukaista kanssaolemista. Kuten Nancy (mt, 48) toteaa, tapa, jolla ihmisen olemista tai olemista ylipäättään ajatellaan, on sekin etiikkaa. Agambenin oma *ethos*, tapa ajatella ihmisen olemassaoloa, on siis käsitys ihmisestä mediumissa olevana ja tämän mediumissa olemisen ele toisi esiin ja avaisi ihmiselle hänen olemisensa tapojen mukaisena eli eettisenä.

1970- ja 1980-lukujen töissään Agamben on tarkastellut kieltä ihmisen tapana ja puhetta ihmisen kykyä käyttää kieltä. 1980-luvulta alkaen potentiaalisuus nousee tärkeäksi aiheeksi Agambenin ajattelussa (Attell 2015, 86). Agambenin mukaan Aristoteleen *Metafysiikasta* länsimaiseen ontologiaan periytyvä potentiaalisuuden ja aktuaalisuuden erottaminen toisistaan ja aktuaalisuuden käsittäminen sitä edeltävän potentiaalisuuden suvereeniksi keskeyttämiseksi ja ulossulkemiseksi on syy siihen, että länsimainen ontologia ja sitä ilmentävä politiikka tuottaa sellaisia kahden elementin suhteita, joissa toinen perustaa toisen tullen siitä ulossuljetuksi. Tämän takia Agamben etsii sellaista olemisen modaliteettia, jota ei ajateltaisi potentiaalisuuden ja aktuaalisuuden eron kautta, vaan potentiaalisuutena, joka pysyy potentiaalisena. (UB, 267–268, 276–277.)

Käsityksensä potentiaalisuuden ja aktuaalisuuden suhteesta ja sen purkamisen mahdollisuudesta Agamben perustaa Aristoteleen *Metafysiikassa* esittämään potentiaalisuuden, *dynamis*, ja aktuaalisuuden, *energeia*, suhteen analyysiin. Kalpana Seshadrin (2014, 473–474) mukaan Agamben kääntää *dynamiksen* ja *energeian* useimmiten italian sanoiksi ”la potenza” ja ”l’atto”, jotka merkitsevät voimaa ja toimintaa. *Dynamis* voi kuitenkin tarkoittaa paitsi voimaa, myös kykyä ja kykenevyyttä (Liddell & Scott 1940, ”δύναμις”). *Dynamiksen* kääntäminen potentiaalisuudeksi ja *energeian* aktuaalisuudeksi liittyy Seshadrin (2014, 471, 473) mukaan skolastiseen perinteeseen, joka tulkitsee Aristoteleen käsitystä *dynamiksesta* ja *energeiasta* ontologisena kuvauksena luonnossa tapahtuvasta muutoksesta ja liikkeestä. *Dynamis* voidaan kuitenkin kääntää potentiaalisuudeksi, ei ontologisena modaliteettina, vaan yksilön suhteena omaan toimintaansa, jolloin sen voidaan ajatella viittaavan sekä voimaan että kykyyn ja mahdollisuuteen toimia (ks. Attell 2015, 90).

Potentiaalisuutta Agamben käsittelee perusteellisimmin kahdessa esseessä ”On Potentiality” (P)¹³ ja ”The Power of Thought” (PT)¹⁴. Jälkimmäisessä Agamben paitsi esittää yksityiskohtaisemman tulkinnan Aristoteleen potentiaalisuuskäsityksestä myös liittää sen ajattelun kykyyn tai voimaan

¹³ Perustuu Lissabonissa 1986 (tai 1987) pidettyä esitelmää varten tehtyihin muistiinpanoihin (Heller-Roazen 1999a, x; Seshadri 2014, 470).

¹⁴ ”La potenza del pensiero”, 2005.

ajatella. Molemmissa versioissa viitataan Aristoteleen *Sielusta*-tutkielman jaksoon (417b 2–7), jossa potentiaalisuuden ja aktuaalisuuden suhdetta ajattelussa kuvataan niin, että ajattelussa (aktuaalisuudessa) ajattelijan voima (potentiaalisuus) ajatella säilyy voimana (potentiaalisuutena). Tämä johtuu siitä, että ajattelu on ajateltavien vaikuttamana olemista ja näin ollen luonteeltaan vastaanottavaa. Voima ajatella ajateltavia ei siis tyhjene aktuaaliseen ajatteluun, vaan pysyy aina voimana olla vastaanottava.

Esseessä ”The Power of Thought” Agamben jatkaa Aristotelesta lainaten siitä, kuinka ajattelu ollessaan potentiaalisuutena ajatella, ajattelee itseään: ”Kun ajattelu on tullut jokaiseksi kohteekseen niin kuin aktuaalisesti tietävän sanotaan tulevan (tämä tapahtuu kun se kykenee itse ajattelemaan), se pysyy silloinkin tietyllä tavalla potentiaalisena [...] ja voi silloin ajatella itseään.”¹⁵ Agamben tulkitsee Aristoteleen tarkoittavan, että ajattelu on olemassa puhtaana potentiaalisuutena silloin kun ajattelulla ei ole kohdetta. Ajattelu voi tällöin kääntyä itseensä, puhtaaseen potentiaalisuuteensa, omaan vastaanottavuuteensa ja passiivisuuteensa. (TY, 41–42; PT, 490–491.)

Ajattelun luonnetta passiivisena ja vastaanottavana Agamben käsittelee teksteissä ”*Pardes: The Writing of Potentiality*” (Pa)¹⁶ ja ”*Bartleby, or On Contingency*” (B)¹⁷. Molemmissa teksteissä Agamben viittaa myöhäisbysanttilaisiin ja varhaiskeskiaikaisiin teksteihin, joissa Aristoteles joko määrittellään ”luonnon kirjoittajaksi”, joka kasto kynänsä ajatteluun tai kerrotaan, että kirjoittaessaan teoksen *Tulkinnasta* Aristoteles kasto kynänsä ajatteluun (Pa, 214; B, 243–244). Agamben kiinnittää huomiota siihen, kuinka jälkimmäisessä muotoilussa saa ilmaisunsa länsimainen käsitys kielellisestä signifikaatiosta ja sen yhteydestä ajatteluun: ”Ajattelu kykeni kirjoittamaan kielen ja ajattelun ja ajattelun ja maailman välisestä suhteesta vain viittaamalla puhtaasti itseensä, täyttämällä kynänsä oman läpinäkyvyytensä musteella” (Pa, 214–215).

Agamben jatkaa jäljittämällä edellä mainittujen Aristoteleen työtä kuvaavien metaforien alkuperän Aristoteleen omaan vertaukseen: ”mieli [*nous*] on kuin kirjoitustaulu, johon ei ole kirjoitettu mitään” (*De anima*, 430a 1, sit. Pa, 215 ja B, 244)¹⁸. Tekstissä ”*Pardes*” Agamben tarkentaa, että kreikan *nous*

¹⁵ ”When [thought] became each and every thing, in the sense in which he who knows is said to be as such in the act (and this occurs when it can pass to the act by itself), it remains also then in several ways on power [potenza] ... and can then be thinking thinking itself” (*De Anima*, 429b 5–9, sit. PT, 491).

”Mutta kun järki on tullut jokaiseksi kohteekseen siten kuin aktuaalisesti tietävän sanotaan tulevan (tämä tapahtuu, kun tietävä kykenee itse harjoittamaan tietoaan), se on myös silloin tietyllä tavalla potentiaalinen [...] ja silloin se on kykenevä itse ajattelemaan” (*Sielusta*, 429b 5–9). Kuten huomataan, Kati Näätsaaren suomennos poikkeaa Agambenin tulkinnasta jakson lopussa.

¹⁶ ”*Pardes: l’écriture de la puissance*”, 1990.

¹⁷ ”*Bartleby o della contigenza*”, 1993.

¹⁸ ”[Järki] on potentiaalisesti siten kuin kirjoitus taulussa, johon ei ole kirjoitettu mitään aktuaalisesti” (*Sielusta*, 429b 34–430a 1).

voi tarkoittaa paitsi mieltä, myös järkeä ja ajattelukykyä. Aristoteles sanookin: ”[Ajattelukyvyllä] [nous] ei ole muuta luontoa kuin potentiaalisena oleminen ja ennen ajattelua se on absoluuttisesti ei-mitään” (*De anima*, 429a 21–22, sit. Pa, 215)¹⁹.

Kirjoitustauluvertauksellaan Aristoteles havainnollistaa Agambenin tulkinnan mukaan ajattelun luonnetta vastaanottavana. Silloin kun ajattelu ei vastaanota mitään ajateltavaa kohdetta, silloin kun se ei ole minkään ajateltavan vaikuttama, se tulee itse itsensä vaikuttamaksi. Ajattelu on kuin vahan peittämä kirjoitustaulu, johon voidaan raaputtaa kirjaimia. Ajattelu on siis potentiaalisesti vastaanottava samoin kuin kirjoitustaulu on potentiaalisesti raaputettava. Kirjoitustaulu vaatii kuitenkin ulkoisen vaikutuksen, jotta sen raaputettavuus toteutuisi. Ajattelu sen sijaan on kuin kirjoitustaulu, joka alkaa raaputtaa itse itseään. Tällöin ajattelu pysyy puhtaana potentiaalisuutena. Se ei siirry aktuaalisesti ajattelemaan mitään. (Pa, 215–216; B, 244–245.)²⁰

Agambenin mukaan Aristoteles käsittää ajattelun yksityiseksi toiminnaksi. Kirjassa *The Use of Bodies* Agamben esittää, että antiikin käsitys ajattelusta ”yhden pakona yhteen” edustaa yritystä elää politiikan ylä- tai ulkopuolella eli elää ilman elämän erottelua *zoeen* ja *biokseen*, luonnolliseen elämään ja elämään sellaisena kuin se toteutuu *poliksen* tarjoamissa elämänmuodoissa. (UB, 236.) Moderni poliittinen ajattelu alkaa Agambenin mukaan Averroëen Aristoteles-tulkinnasta ja siihen perustuvasta Danten *De Monarchiassa* esittämästä käsityksestä ajattelusta yhteisöllisenä kykynä. (UB, 211; WM, 6–8; KP, 16–17.) Averroëen ja Danten mukaan ajattelu olisi siis ihmisten yhteinen kyky, mahdollisuus tai valmius ajatella. Jokainen yksittäinen ajattelija tulee ajattellessaan tämän kyvyn vaikuttamaksi (UB, 233).

Esseessä ”Elämä-muoto”²¹ samoin kuin kirjan *The Use of Bodies* luvussa ”A Life Inseparable from Its Form” Agamben toteaa, että ajattelu ihmisten yhteisenä potentiaalisuutena tulla ajateltavien vaikuttamaksi yhdistää elämänmuodot ja tekee niistä elämä-muotoa (KP, 17; UB, 213). Tämä voidaan ymmärtää niin, että ajattelu vastaanottaa elämänmuodot ajateltavina ja tulee sekä niiden että oman vastaanottavuutensa vaikuttamaksi. Tässä ajattelussa yksittäinen ajattelija voi kokea oman

¹⁹ ”[...]jäärjellä] ei pidä olla mitään muuta luontoa paitsi se, että se on kykenevä. Se sieluun kuuluva, jota kutsutaan järjeksi [...] ei siis ole aktuaalisesti mikään olevista ennen kuin se ajattelee.” (*Sielusta*, 429b 20–24.)

²⁰ Esseessä ”Pardes” Agamben käy keskustelua Jacques Derridan terminologian ja kirjoituksen, jäljen ja *différencen* käsitteiden kanssa (Attell 2015, 100; Pa, 211–214). Agamben esittää, että Derridan *jälki* olisi yritys ajatella Aristoteleen potentiaalisuuden paradoksia eli miten on mahdollista, että ajattelu voi tulla oman potentiaalisuutensa vaikuttamaksi, ajatella itse itseään ja tulla näin itsensä jäljeksi. Derridan *kirjoituksen* käsitteessä on Agambenin tulkinnan mukaan kyse niin ajattelun kuin kirjoittamisenkin potentiaalisuuden materialisoitumisesta. *Différance* puolestaan on ilmaisu sille, että merkin on mahdotonta samanaikaisesti viitata sekä johonkin itsensä ulkopuoliseen asiaan että tuohon viittaamiseen. Tämän paradoksin ylittämisen avain olisi Agambenin tulkinnan mukaan juuri merkitsemisen potentiaalisuus, joka materialisoituu merkissä ja pysyy siinä potentiaalisena. (Pa, 213–218.)

²¹ Suomennos teoksessa *Keinot vailla päämäärää*, KP; ”Forma-di-vita” teoksessa *Mezzi senza fine*, 1996.

olemisensa elämänmuotoja käyttävänä ja niiden käytön vaikuttamaksi tulemisena. Samoin kuin ajattelu on kuin tyhjä kirjoitustaulu, joka voi kirjoittaa itse itsensä, niin myös ihminen on kuin kirjoitustaulu, joka voi tulla erilaisten toimintatapojen ja elämänmuotojen kirjoittamaksi. Kirjoitetuksi tuleminen tulee esiin eleessä. Ele on sen ilmentymä, että ihminen on aina jotain pysyen aina potentiaalisena suhteessa siihen, mitä on tai miksi hän tulee. Vaikka kirjoitustaulu on tyhjä, kun siihen ei ole kirjoitettu mitään, ja vaikka ajattelu on Aristoteleen mukaan ei-mitään silloin, kun se ajattelee itseään, voidaan sanoa, että Agambenin ajattelussa tuon ei-minkään paikalla on aina ele.

Ajattelun ja potentiaalisuuden suhdetta Agamben käsittelee vielä kirjassa *The Use of Bodies kontemplaation* käsitteen avulla. Ajattelukyky siinä merkityksessä kuin Aristoteles sitä tarkastelee, liittyy asioiden tietämiseen. Ajattelu on asioiden tietämistä rationaalisesti eli asioiden tietämistä ajateltavina. Kontemplaatio sen sijaan on ajattelun tai minkä tahansa tavanmukaisen toiminnan potentiaalisuuden kokemista. Se on ajattelua, joka ajattelee itseään tai toimintaa toimijan potentiaalisuutena toimia. Agambenin mukaan kontemplaatio on *käytön* paradigma²² (UB, 63). *Käytöllä* Agamben tarkoittaa nyt jonkin toimintatavan käyttöä niin, että käyttäjä tulee itse tuon toimintatavan käyttämäksi. Käytöllä tässä mielessä ei ole subjektia niin kuin ei kontemplaatiollakaan, koska se joka kontemploi, on yhtä toimintansa kanssa. Kontemplaatiolla ei ole myöskään objektia kuten ei käytölläkään, koska kontemplaatio kontemploi vain itseään, omaa potentiaalisuuttaan. Kontemplaatio artikuloi ei-tietoisien vyöhykkeen. Tämä ei-tietoinen ei kuitenkaan ole psykoanalyysin kuvaama tiedostamaton. Se ei ole mitään mystistä eikä kätkeytyä, vaan on kokonaan esillä kontemplaatioissa ja itsen käytössä. (UB, 61–64.)

Myöhemmin samassa kirjassa Agamben liittää kontemplaation luonnolliseen elämään, *zoe*. Elämä itsessään olisi siis kontemplaatiota ja itse-käyttöä. Tällainen elämä on elämää, jota ei voida erottaa sen muodosta. (UB, 215–216, 219.) Eleissä tulee esiin, kuinka yksilö on toimintatapojen käyttämänä käyttäessään niitä. Se, että käyttö artikuloi ei-tietoisien vyöhykkeen, ilmenee suhteessamme eleisiin niin, että emme välttämättä pysty irrottamaan niitä toiminnan päämääristä ja kokemaan niitä puhtaina keinoina. Kuinka tulemme toimintatapojen käyttämäksi, on usein tiedostamatonta. Mutta kuten Agamben sanoo, on pidettävä juuri tämä tiedostamaton lähimpänä itseämme. On irrotettava toiminta aktuaalisuuksista, ominaisuuksista ja omistamisesta. On siis pysyteltävä toiminnan

²² *Paradigma* tarkoittaa Agambenilla esimerkkiä. Esimerkki on singulaarinen objekti, joka samanaikaisesti sekä esittää itsensä sellaisenaan että määrittelee kriteerit siihen joukkoon kuulumiselle, johon se itse kuuluu. Esimerkki edustaa erityistä tietämisen tapaa, joka kyseenalaistaa yksittäisen ja yleisen välisen logiikan muodostamalla analogisen suhteen kahden yksittäisen välille. Esimerkkinä olevan yksittäisen normaali käyttö deaktivoidaan siten, että deaktivointi sekä konstituoivat että tekee käsitettäväksi käytön säännönmukaisuudet. Näitä säännönmukaisuuksia ei voi näyttää muuten kuin esimerkin avulla ja siksi esimerkki säilyy aina konkreettisena yksittäisenä. (TY, 23; ST, 18; DeCaroli 2011, 144–147.)

potentiaalisuudessa. (UB, 64.) Tämä potentiaalisuudessa pysyttely voidaan kokea ja se voi tulla esiin eleessä.

2. Ele Agambenin filosofiassa

Agambenin filosofiassa *ele* on käsite, joka määrittää ihmisen olemassaoloa ja toimintaa. Sen avulla voidaan purkaa nykyiseen biopolitiikkaan sisältyviä ontologisia käsityksiä eli ajatella ihmisen olemista ja toimintaa ilman ontologista ja poliittista jakoa paljaaseen elämään ja elämänmuotoihin. Agamben lähestyykin elettä asettamalla sen biopolitiikan ja toisaalta speaktaakkelin yhteiskunnan analyysin kehykseen. Biopolitiikan näkökulmasta *ele* voidaan käsittää ihmisen biologisten ja psykologisten ominaisuuksien ilmentymäksi ja speaktaakkelin yhteiskunnassa *eleet* näyttäytyvät ihmisen itse-käytön kuvina, joita ei kuitenkaan voida käyttää, vaan ainoastaan vaihtaa. Toisaalta juuri tämä käytön muuttuminen kuvien vaihdoksi voi auttaa näkemään *eleet* päämäärästään irrotettujen keinojen ilmentyminä, joiden käyttöä voidaan kokeilla ilman, että niihin tyhjennytään tai samastutaan täysin. Kuvien mukaisissa *eleissä* yksilö voi kokea toisaalta toteutumisensa kulloistenkin vallan järjestelmien mukaisissa toimintatavoissa ja toisaalta mahdollisuutensa pysyä aina potentiaalisena suhteessa niihin.

2.1 Speaktaakkeli, biopolitiikka ja paljas elämä

Agambenin mukaan uusi politiikka ja uusi tapa ajatella olemista on mahdollista löytää juuri nykyisestä poliittisesta tilanteesta. Nykyistä maailmanlaajuista politiikkaa Agamben kuvaa biopolitiikaksi, jonka perustana on elämä käsitettynä paljaaksi elämäksi. Biopolitiikkaa ylläpitää myöhäiskapitalistinen speaktaakkelin yhteiskunta, jonka tarkastelun Agamben johtaa Guy Debordin speaktaakkeliyhteiskunnan analyysistä. Speaktaakkelin yhteiskunnalla niin Debord kuin Agambenkin viittaavat nykyiseen kapitalismin vaiheeseen, jossa kaikki ihmisten välinen toiminta on muunnettu hyödykkeiksi ja niiden vaihdoksi. Hyödykkeistäminen perustuu siihen, että se mikä ennen oli elettyä, muutetaan representaatioksi. (Levitt 2011b, 183.) Ihmisruumiista tehdään hyödyke biologian ja psykologian avulla. Se selitetään ja ikään kuin läpivalaistaan tieteellisesti ja tehdään näin kommunikoitavaksi. On kuitenkin huomattava, että se mikä selitetään ja kommunikoidaan, ei ole koettu ruumis, vaan sen kuva. (TY, 52; Mills 2008, 128.)

Speaktaakkeli irrottaa eletyt kokemukset myös niiden oletetusta metafyyysisestä, teologisesta, myyttisestä tai historiallisesta perustasta. Perustoistaan irrotetut kokemuksen kuvat voitaisiin Agambenin mukaan ottaa uuteen, vapaaseen käyttöön, jossa voidaan kokeilla ja kokea, miten kuvien käyttö käyttää niiden käyttäjää. Tällaisessa kokemuksessa ruumis ja sen kuva, elämä ja sen representaatio tulevat jälleen erottamattomiksi, mutta nyt siis ilman mitään ennalta oletettua perustaa.

(Ks. TY, 52; KP, 79–80; Pr, 85–86) Näin voisi toteutua speaktaakkelissa itsessään piilevä uuden politiikan mahdollisuus (Levitt 2011b, 183).

Voidaan nähdä, että speaktaakkelin tuottamat kuvat ylläpitävät elämänmuotoja, jotka on erotettu paljaasta elämästä, mutta jotka kuitenkin perustuvat sille. Ajankohtaisia elämänmuotoja ovat esimerkiksi äänestäjä, työntekijä, toimittaja, opiskelija, transvestiitti, vanhus, vanhemmat, nainen (KP, 14). Agambenin väite on, että elämänmuotojen perustaksi asetettu paljas elämä ei ole ”luonnollista elämää”, vaan ajattelun ja politiikan tuottamaa. Sergei Prozorov (2014, 95) huomauttaa, että Agamben ei aina tee selvää eroa paljaan elämän ja luonnollisen elämän välille. Lisäksi Agamben puhuu biologisesta elämästä (ks. MF, 17). Nykyisessä biopolitiikan läpikäymässä ajattelussamme meidän on helppo käsittää väärin näiden viittaavan samaan asiaan, elämään, jota biologia ja muut tieteet tutkivat ja selittävät. Agambenilla *luonnollinen elämä* viittaa kuitenkin lähinnä kreikkalaisten *zoeen*, joka on yhteinen kaikille eläville olennoille. *Paljas elämä* sen sijaan on politiikan tuote. Paljas elämä tuotetaan sulkemalla luonnollinen elämä politiikan ulkopuolelle ja ottamalla se tämän ulossulkemisen jälkeen politiikan kohteeksi (Prozorov 2014, 94; Mills 2008, 64). *Biologinen elämä* puolestaan on tieteellinen käsitys paljaasta elämästä, joka on ensin biopoliittisesti tuotettu (KP, 14–15; MF, 17).

2.1.1 *Homo sacer* ja suvereeni

Paljaan elämän paradigmana Agambenilla on roomalaisesta oikeudesta lainattu *homo sacerin* hahmo. *Homo sacer* eli sananmukaisesti pyhä ihminen on roomalaisen grammatikon Pompeius Festuksen tutkielman *De verborum significatione* mukaan ”se, jonka kansa on tuominnut rikoksen takia. Tätä ihmistä ei ole luvallista uhrata, eikä sitä, joka tappaa hänet, tuomita murhasta. Ensimmäisessä tribuunilaissa huomautetaan, että ’jos joku tappaa jonkun, joka on pyhä kansanäänestyksen nojalla, sitä ei lueta murhaksi’. Tämän vuoksi on tavanmukaista kutsua pahaa tai epäpuhdasta ihmistä pyhäksi.” (Festus: *De verborum significatione*, sit. HS, 71.) *Homo sacerin* elämä on siis sekä inhimillisen että jumalallisen lain ulkopuolella. Tämä lain ulkopuolelle sulkeminen avaa Agambenin mukaan suvereenin vallan sfääriin (HS, 82–83).

Suvereenin vallan ja paljaan elämän suhteen analyysissään Agamben soveltaa Carl Schmittin suvereenin vallan teoriaa, jossa suvereniteetti määritellään lain sisällä olevaksi mahdollisuudeksi pidättää laki ja tuottaa poikkeustila (HS, 15; Prozorov 2014, 100; Whyte 2013, 107; Brown 2013, 171). *Homo sacer* -esimerkin mukaisesti suvereeni valta kykenee päättämään, milloin jokin elämä suljetaan lain ulkopuolelle paljaaksi elämäksi. Biopoliittinen suvereeni suojelee elämänmuotoja,

jotka perustuvat paljaalle elämälle. Poikkeustilassa voidaan muuttaa niitä rajoja, jotka määräävät, mitkä elämänmuodot kuuluvat lain suojelun piiriin ja mitkä suljetaan sen ulkopuolelle lainsuojattomaksi paljaaksi elämäksi. Biopolitiikkaa luonnehtii kuitenkin jatkuva poikkeustila, koska se erottaa jatkuvasti elämää sen muodosta ja tuottaa paljasta elämää, jolle speaktaakkelin kuvien ylläpitämät elämänmuodot perustuvat (ks. KP, 13–14).

Suvereniteetti ei liity vain poliittiseen valtaan, vaan myös länsimaiseen käsitykseen omat kykynsä ja oman tahtonsa omistavasta subjektista (PT, 481; UB, 62). Biopoliittisen vallan subjekti tuottaa itsessäänkin jakoa paljaaseen elämään ja elämänmuotoihin sisäistämällä biomedikaalisen käsityksen elämästä. Hän käsittää siis toteuttamiensa elämänmuotojen perustuvan biologiselle elämälle, jota hänen täytyy parhaansa mukaan elämänmuotojen avulla ylläpitää, ettei se ottaisi häntä kokonaan hallintaansa, esimerkiksi sairauksien ja onnettomuuksien muodossa, ja veisi häntä elämänmuotoja suojelevan lain ulkopuolelle (ks. KP, 15).

2.1.2 Ihmisyys ja elämyys

Käsitystä paljaasta elämästä biologisena elämänä voidaan lähestyä myös ihmisen ja eläimen välisen eron kautta. Agambenin mukaan ihmisyyttä on pyritty määrittelemään erottamalla ihmisyys eläimyydestä. Tätä erottelua Agamben kutsuu antropologiseksi koneeksi (O, 33–38). Olennaista antropologisen koneen toiminnassa on, että se tuottaa ihmisyyttä erottamalla toisistaan ihmisen ja eläimen ihmisessä itsessään (O, 37; Prozorov 2014, 154; Mackenzie 2008, 148–149). Tämä tapahtuu siten, että ihmisyys on aina ennalta oletettu ja antropologinen kone tuottaa häilyvyyden vyöhykkeen, jolla ulkopuoli on sisäpuolen ulossulkemista ja sisäpuoli on ulkopuolen sisäänsulkemista (O, 37). Ei-ihmisyyttä voidaan tuottaa sulkemalla inhimillinen sisäisyys eläimellisen ulkopuolen ulkopuolelle tai vaihtoehtoisesti sisällyttämällä eläimellinen ulkoisuus inhimillisen sisäisyyden sisäpuolelle. Antiikissa antropologinen kone tuotti ei-ihmisyyttä jälkimmäisellä tavalla. Ihmisen näköisistä olennoista tehtiin ei-ihmisiä sisällyttämällä elämyys inhimilliseen sisäpuoleen, kuten puhumattoman apina-ihmisen, villi-ihmisten, barbaarien ja orjien tapauksessa. Moderni antropologinen kone puolestaan tuottaa ei-ihmisyyttä sulkemalla inhimillinen sisäpuoli eläimellisen ulkopuolen ulkopuolelle. (O, 37.) Näin tuotetaan biologinen käsitys elämästä, ei ihmisen eikä eläimen elämänä, vaan paljaana elämänä (O, 38).

Kuten Adrian Mackenzie (2008, 162) kommentoi, ihmisen animalisointi (eli ihmisen ei-ihmistäminen tutkimalla ihmistä yhtenä eläinlajina muiden joukossa) ei ole välttämättä pelkästään huono asia, koska se auttaa näkemään, mistä on kyse biomedikaalisen ja poliittisen elämän yhteen kietomisessä.

Mackenzie huomauttaa, että biomedikaalista kuvausta ihmisestä biologisena lajina käytetään perusteltaessa tiettyjä käyttäytymistapoja ja psykologisia reaktioita poliittisesti käyttökelpoisiksi ja potentiaalisesti demokraattisiksi (ks. mt, 151). Tässä on kyse ilmiöstä, josta Agamben sanoo: ”Moderni demokratia esittää itsensä alun alkaen *zoen* oikeuksien puolustajana ja vapauttajana [...] ja se yrittää jatkuvasti muuntaa oman paljaan elämänsä elämäntavaksi, ja löytää niin sanotusti *zoen bioksen*” (HS, 9. sit. Mackenzie 2008, 152).

Yksi tapa ajatella elämää muodostaan erottamattomana olisi ajatella *biosta*, joka on sen oma *zoe* (HS, 188; UB, 219). On kuitenkin kysyttävä, miten modernin demokratian pyrkimys löytää *zoen bios*, eli paljaan elämän politisoitu muoto, eroaa siitä, että koetetaan löytää *zoe*, joka olisi itsessään poliittista elämää eli *biosta*. Agambenin käsitys eleestä saattaisi olla vastaus tähän kysymykseen. Jos ele käsitetään ihmisen lajityypilliseksi kommunikaatiotavaksi, jota voidaan tutkia esimerkiksi aivojen rakennetta ja toimintaa analysoimalla, niin samalla tuotetaan paljasta elämää, joka voidaan politisoida eli perustella ihmisten poliittista toimintaa tieteen tuottamalla ihmisen ”luonnollisilla” toiminta- ja kommunikaatiotavoilla. Jos ele käsitetään muodostaan erottamattomaksi elämäksi, eli elämäksi, joka saa muotonsa juuri eleessä eikä ole olemassa minään paljaana substanssina eleen ulkopuolella, niin tällöin juuri ele on politiikasta erottamatonta luonnollista elämää, *biosta*, joka on sen oma *zoe*.

2.1.3 Agambenin elettä käsittelevät tekstit

Tekstissä ”Note sul gesto” Agamben kuvaa lääketieteen ja teknologian historian vaihetta, jossa eleet otettiin nykyisen kaltaisen tieteellisen tutkimuksen kohteeksi ja jossa niitä alettiin tallentaa ensin liikettä analyysoiviksi valokuvasarjoiksi ja pian myös liikkuviksi kuviksi elokuvatekniikan avulla. Eleitä alettiin tutkia ja representoida irrallaan niiden kantamasta ja välittämästä päämääräsuuntautuneesta toiminnasta. Eleistä tuli yksilön hänelle itselleenkin tuntemattoman sisäisyyden ilmentymiä, joita voitiin tutkia ja tulkita psykologisesti ja lääketieteellisesti. Näin 1800-luvun lopun porvarillisen yhteiskunnan jäsenet menettivät yhteyden omiin eleisiinsä ja samalla niiden hallinnan. 1800- ja 1900-lukujen vaihteen taiteet modernista tanssista Proustin romaaneihin, Pascolin ja Rilken runoudesta mykkäelokuvaan heijastivat Agambenin mukaan tätä eleistä vieraantumista (ME, 49–54.) Toisaalta juuri tämä vieraantuminen ja eleiden muuttuminen ihmiselle itselleen ulkoiseksi kuviksi tekisi Agambenin mukaan mahdolliseksi kokea ihmisen olemassaoloa määrittävä eleellisyys: eleiden taustalla ei ole mitään salattua sisäisyyttä eikä myöskään läpikäymätöntä ihmisluontoa, vaan niissä ilmenevät ihmisten opitut, kulttuurisesti ja historiallisesti periytyneet toimintatavat, joiden käyttämäksi ihminen niitä käyttäessään tulee.

”Note sul gesto” ohella Agambenin tärkeimmät elettä käsittelevät tekstit ovat ”Kommerell, or On Gesture” (K)²³ ja ”The Author as Gesture” (luku teoksessa *Profanations* (Pr))²⁴. Vanhin näistä kolmesta tekstistä, ”Kommerell”, sisältää samoja teemoja kuin ”Note sul gesto” siltä osin, että siinä Agamben viittaa 1800-luvun lopun Euroopassa esiin nousseisiin ajatuksiin porvarillisessa yhteiskunnassa koetusta eleiden hallinnan menetyksestä. Toisaalta Agamben keskittyy tässä tekstissä saksalaisen kirjallisuushistorioitsijan, kirjailijan ja kääntäjän Max Kommerellin (1902–1944) ajatuksiin kielestä eleenä. Esseessä ”Note sul gesto” Agamben väittää: ”[...] minkä [ele] näyttää, on ihmisten kielessä-oleminen puhtaana mediaalisuutena” (MF, 52). Ihmisen kielellisyys on siis mediaalisuutta eli kieltä käyttävän ihmisen kykenevyyttä käyttää kieltä ja tulla kielen käyttämäksi ja samalla kykenevyyttä kommunikoida kieltä käyttäen. Ele näyttää tämän mediaalisuuden ja kielessä-olemisen. Jos kieli itsessään, tai sen toimintaan saattaminen puheena tai kirjoituksena, on ele, niin kielen käyttö itsessään näyttää ihmisen kielessä-olemisen puhtaana mediaalisuutena. Niin Kommerellin kuin Agambeninkin ajatus on, että kielen toimintaan saattamisen ulkopuolelle ei jää mitään kommunikoimatonta, mitään salaisuutta (K, 85), vaan se, mitä kommunikoidaan, tulee kommunikoiduksi kielessä ja kommunikoiden eleet tuovat esiin kommunikoinnin keinon sellaisenaan.

Tekstissä ”The Author as Gesture” Agamben käsittelee subjektuuden ja *vallan järjestelmien* (*dispositivo, apparatus*)²⁵ suhdetta kommentoiden Foucault’n käsitystä tekijästä teoksen avaamana tilana, jossa tekijä ei lakkaa katoamasta (Pr, 61). Tekijää koskevan tarkastelun hän laajentaa kokemaan subjektiviteettia ylipäätään (Levitt 2011a, 82). Niin Foucault’n kuin Agambeninkin käsitys on, että subjekti syntyy vallan järjestelmien mukaisten toimintatapojen käytössä mukaan lukien kielen käyttö puhumisena tai kirjoittamisena (Pr, 72). Agamben osoittaa, että teoksen tekijä on tulos tekijän ja vallan järjestelmien ”lähitaistelusta”, jossa tekijä asettaa itsensä näyttämölle vallan järjestelmien mukaisena eli käyttää vallan järjestelmien mukaisia teoksen tuottamisen tapoja kuten esimerkiksi kieltä. Tekijä jää ilmaisemattomaksi teoksessa, mutta todistaa kuitenkin läsnäolostaan juuri siinä, että

²³ ”Kommerell o del gesto”, 1991.

²⁴ *Profanazioni*, 2005.

²⁵ Agamben lainaa termin *dispositiivi* (joka voidaan kääntää *vallan järjestelmäksi*) Foucault’lta. Hän tulkitsee sen olevan Foucault’lla tekninen termi, joka ei viittaa mihinkään erityiseen yhteiskunnallisen järjestyksen ylläpidon muotoon tai vallan teknologiaan, eikä edes niiden abstrahoituun rakenteeseen ylipäätään, vaan näiden valtaa käyttävien ja ylläpitävien elementtien väliseen verkostoon. Agambenin mukaan *dispositiivi* foucaultlaisittain käsitettynä viittaa kielellisiin ja ei-kielellisiin, juridisiin, teknisiin ja sotilaallisiin käytäntöihin ja mekanismeihin, jotka pyrkivät vastaamaan johonkin välittömään tarpeeseen ja tuottamaan vaikutuksia mahdollisimman nopeasti. Agamben kuitenkin laajentaa dispositiivien luokkaa sisällyttämällä siihen kaikki käytännöt, teknologiat ja niin aineettomat kuin aineellisetkin rakenteet, jotka kykenevät määräämään, kontrolloimaan, suuntaamaan, keskeyttämään tai varmistamaan elävien olentojen eleitä, käyttäytymistä, mielipiteitä tai diskursseja. Näitä ovat esimerkiksi kirjoittaminen, kirjallisuus, filosofia, maatalous, tietokoneet, älypuhelimet ja miksei myös kieli itsessään – Foucault’n tarkastelemien koulujen, vankiloiden, sairaaloiden, kurinpidon, lain yms. lisäksi. (WA, 6–7, 14.)

teoksen tehtynä oleminen vaatii tekijän ja vallan järjestelmien taistelun. Samalla tavalla syntyy Agambenin mukaan subjektiviteetti ylipäättään: elävä olento kohtaa vallan järjestelmät, mittelee voimiaan niiden kanssa, vastustaa niitä, kunnes ne kaappaavat hänet ja asettavat hänet esille tuottamana subjektina. Samoin kuin tekijä todistaa läsnäolostaan ja samanaikaisesta vetäytymisestään teoksen tehtynä olemisessa, samoin elävä olento todistaa läsnäolostaan eleissä, jotka ovat vallan järjestelmien mukaisia subjekteja tuottavia, mutta joihin elävä olento ei koskaan redusoidu. (Pr, 72.)

2.2 ”Huomautuksia eleestä”

Esseessä ”Note sul gesto” Agamben lähestyy ihmisen eleellisyyden historiaa kuvataiteen ja toisaalta lääketieteellisten tutkimusten kautta. Molemmissa näkyy pyrkimys muuntaa ihmisen kehon käyttö kuviksi. Kuvataide pyrkii kehon liikkeiden tallentamiseen, lääketiede niiden analysoimiseen kuvien avulla.

Tekstissä ”Difference and Repetition” (DR) Agamben väittää ihmisen olevan ainoa laji, joka on kiinnostunut kuvista kuvina, niiden itsensä vuoksi. Eläimiä kuvat kiinnostavat vain sikäli kuin eläin luulee kuvan todella olevan kohde, jota se esittää. Kun eläimelle selviää, että kyseessä on vain todellisen kohteen visuaalinen representaatio, se menettää mielenkiintonsa kuvaan. (DR, 314.) Ihminen sen sijaan on kiinnostunut kuvista sellaisenaan ja tämän takia ihminen pystyy kiinnittämään huomion myös eleisiin ikään kuin ne olisivat kuvia, irrallaan niiden kantaman toiminnan tavoittelemasta päämäärästä.

Agambenin mukaan kuvataiteessa näkyy ihmisen kiinnostus eleisiin sellaisenaan. Kaikki ihmistä esittävät kuvat voidaan nähdä eleiden fragmentteina. Maalaukset, piirrokset, veistokset ja valokuvat kykenevät kuitenkin tallentamaan vain murto-osan eleestä, tietyn hetken eleen tapahtumasta. Maalaukset, veistokset ja valokuvat toimivat kahtalaisesti suhteessa eleeseen. Toisaalta ne pyyhkivät pois eleen esineellistääkseen sen kuvaksi. Toisaalta ne säilyttävät eleen voiman (*dynamis*). Edellinen vastaa Agambenin mukaan tahdonalaista mieleen palauttamista ja jälkimmäinen tahattomasti mieleen välähtävää muistikuvaa, joka saa merkityksensä siinä kokonaisuudessa, jonka osa se on. Länsimaisen taiteen historia voidaan Agambenin mukaan nähdä pyrkimyksenä kohti kuvien vapauttamista eleiksi ja vasta elokuvatekniikan keksiminen teki tämän mahdolliseksi. Elokuva kykenee siis tallentamaan ja toistamaan eleet sellaisenaan, muuttamatta niitä kuviksi. Elokuva palauttaakin kuvat siksi, mistä ne ovat lähtöisin eli eleiksi. (ME, 55–56.)

”Note sul gesto” alkaa kuvauksella Gilles de la Touretten (1857–1904) kliinisestä tutkimuksesta, jossa analysoitiin ihmisen kävelyä. Koehenkilöt, joiden jalkapohjat oli voideltu rautaoksidilla, laitettiin kävelemään lattialle levitetyn noin 8 metriä pitkän paperikaistaleen päällä. Jalanjalkien perusteella voitiin tehdä tarkkoja mittauksia eri muuttujista kuten askelten pituudesta, sivusuuntaisesta liikkeestä, jalkaterän kallistuskulmasta jne. Askeltutkimuksensa tulokset de la Tourette julkaisi vuonna 1886, vuosi sen jälkeen kun hän oli julkaissut tutkimuksensa hermostollisesta häiriöstä, joka ilmenee pakkoliikkeinä ja tahattomina sanojen ja sopimattomien ilmaisujen toisteluna. Tämä häiriö tunnetaan nykyäänkin Touretten syndrooman nimellä. (MF, 45–46; ME, 49–51.) Jos kävelyn analyysissä käytettiin menetelmää, jossa kävely erotettiin kävelijästä itsestään ja paikasta toiseen liikkumisen päämäärästä pelkäksi eleeksi, niin Touretten syndroomaa voidaan luonnehtia tilaksi, jossa eleet ovat ikään kuin itsestään irtautuneet yksilöstä. Ne ovat puhetta ja liikettä, joilla ei ole mitään päämäärää. Touretten syndroomasta kärsivän pakkoliikkeet ovat kuin esimerkkejä eleestä sellaisena kuin lääketiede sen tuottaa: Eleet erotetaan ihmisen kykenevyydestä käyttäen oppimiaan kykyjä ja tapoja. Niistä tulee ihmisen neurobiologian ilmentymiä, jotka voidaan määritellä joko normaaleiksi tai poikkeaviksi.

Agamben käyttää Touretten syndroomaa myöhemmin (UB, 85–86) esimerkkinä siitä, kuinka ihmisen oma keho on hänelle haltuun ottamaton ja kuinka hän kehoaan käyttäessään tulee kehonsa käyttämäksi. Touretten syndrooma on äärimmäinen kokemus siitä, kuinka kehon käytön tavat alkavat ”elää omaa elämäänsä”, ilmetä eleinä, jotka liikuttavat kehoa ja saavat sen tuottamaan ääniä ja puhetta. Normaalisti yksilö voi kokea oman kykenevyytensä käyttäen näitä tapoja, tehdä itsensä niiden subjektiksi. Tourette kuitenkin paljastaa toimintatapojen vierauden, haltuunottamattomuuden ja sen kuinka niiden käyttäjä tulee niiden haltuun ottamaksi ja samalla ikään kuin kadottaa itsensä niiden käytössä.

Agambenin eleäsityksestä kirjoittaneet Alistair Morgan ja Samuel Weber huomauttavat sen taustalla olevan Walter Benjaminin tulkinnat Franz Kafkan kertomusten hahmojen eleistä (Morgan, 2009, 300; Weber 2007, 227). Weber (2007, 227–228) toteaa, että Benjaminin analysoimat Kafkan kertomusten opiskelijoiden ja näyttelijöiden eleet ovat päämäärättömiä, tuottamattomia ja näyttäytyvät pelkinä kehon liikkeinä tai kielellisinä ilmaisuina, joiden ulkoista muotoa kertomusten hahmot toistelevat kysymättä niiden merkitystä. Vaikka Agambenin kuvaus modernista eleistä vieraantumisesta tuntuukin käyvän yksiin Benjaminin tulkintojen kanssa, Agamben ei kuitenkaan etsi eleen määritelmää Benjaminilta, vaan roomalaiselta grammatikolta, Marcus Terentius Varrolta (Weber 2007, 227; MF, 50).

Agambenin siteeraaman Varron mukaan ele voidaan luokitella toiminnan (*azione*, acting) sfääriin kuuluvaksi, mutta se täytyy erottaa tekemisestä toimintaan saattamisen merkityksessä (*agere*) ja tekemisestä valmistamisen merkityksessä (*facere*). Varro käyttää esimerkkinä valmistamisen ja toimintaan saattamisen erosta runoilijan ja näyttelijän työtä. Runoilija kirjoittaa näytelmän eli valmistaa sen (*facere*) ja näyttelijä saattaa näytelmän toimintaan (*agere*). Varron määritelmä eleelle on keisarin toiminta, joka ei ole valmistamista eikä toimintaan saattamista, vaan vastuun kantamista asioista ja toiminnasta, niiden johtamista ja ylläpitämistä (*res gerere*). (Varro: *De lingua latina* VI VIII 77, sit. MF, 51; ME, 56–57.) Tämän määritelmän mukaan elettä siis luonnehtii, että se ei ole valmistamista eikä toimintaan saattamista, vaan jonkin tosiasian kantamista jonkinlaisena (MF, 51; ME, 57).

Agambenin mukaan Varron erottelu valmistamisen ja toimintaan saattamisen välillä juontuu Aristoteleelta, joka *Nikomakhoksen etiikassa* erottaa toisistaan toiminnan (*praksis*) ja valmistamisen (*poiesis*). (MF, 51; ME, 57.) Kreikan sanalla *praksis* on samankaltainen merkitys kuin latinan sanalla *agere*. Molemmat merkitsevät toimintaa, mutta siinä merkityksessä, että jotain ennalta olemassa olevaa saatetaan toimintaan, toteutetaan käytännössä. Aristoteles määrittelee *poiesiksen* ja *praksiksen* siten, että *poiesis* on toimintaa, joka pyrkii toiminnan ulkopuoliseen päämäärään, ja *praksis* on toimintaa, jonka toteuttaminen hyvin on siihen itseensä sisältyvä päämäärä (*Nicomachean ethics* VI 1140b, sit. MC, 73). *Poiesis* on siis valmistavaa tai tuottavaa toimintaa, jonka tuote ei sisälly tuottavaan toimintaan itseensä. *Praksis* on toimintaa, joka saattaa käytäntöön sen, mikä on hyväksi ja oikeaksi tiedettyä toimintaa.

Seuraavaksi Agamben ottaa käyttöön termin *keino* (*mezzo*). Hänen mukaansa valmistamisessa, *poiesis*, käytetään keinoja päämäärän saavuttamiseksi ja *praksis* puolestaan on päämäärä itsessään. Varron määrittelemä kolmas toiminnan laji, toiminnasta vastaaminen ja sen ylläpitäminen puolestaan tuo keinot itsensä esiin sellaisenaan. (ME, 57; MF, 51.) Jos siis ajatellaan, että Varron tarkoittama keisarillinen asioista vastaaminen koskee sekä tuottavaa toimintaa (*poiesis*, *facere*) että toimintaan saattamista (*praksis*, *agere*), niin tämä vastuun kantaminen ja ylläpito (*res gerere*) toisi esiin sekä valmistamisen että toimintaan saattamisen, ei pelkkänä tosiasioina (*res*), vaan tapahtumina (*res gesta*). Tosiasiasta tulee siis tapahtuma, kun se kannetaan eleissä. Eleet tuovat esiin toiminnan keinot sellaisenaan. Jotta valmistamisesta tulisi tapahtuma, olisi siis kannettava vastuu niistä keinoista, joilla valmistaminen toteutetaan. Jotta toimintaan saattamisesta tulisi tapahtuma, olisi kannettava vastuu toimintaan saattamisesta pelkkänä keinona, irrotettuna siihen sisältyvästä päämäärästä. Agamben esittää, että ele määriteltynä tällaiseksi vastuun kantamiseksi purkaisi moraalisuuden halvaannuttavan

keinojen ja päämäärien erottelun, ja toisi sen sijaan esiin keinot sellaisenaan. Tällöin ele voisi avata *ethoksen* sfäärin ihmisen omimpana sfäärinä. (MF, 51; ME, 57.)

Jos *ethos* ymmärretään alkuperäisen merkityksensä mukaisesti tavaksi tai tavanmukaisuudeksi, niin ajatus eleestä *ethoksen* sfäärin avaajana tarkoittaisi, että ele toisi näkyviin ne tavat, joilla ihminen tuottaa poieettisesti maailmaansa ja toisaalta tavat, joilla ihminen praktisesti toimii maailmassaan. Ele voisi siis tuoda esiin nämä tavat sellaisenaan ilman, että ihmisen toimintaa ja sen tuloksia tarkasteltaisiin pelkkinä tosiasioina, jolloin keinot voidaan erottaa päämääristä ja kysyä kumpi oikeuttaa kumman. Ihmisen toiminnan käsittäminen eleellisenä toisi esiin sen, että tosiasiat ovat tapojen välittämiä eli eleissä jonkinlaisina kannettuja. Tämä koskee myös ihmistä itseään: toiminnassaan hän tulee toimintatapansa vaikuttamaksi, hän tulee esiin toimintavan mediumissa, ja tämä ilmenee hänen eleissään.

Ihmisen kielessä-oleminen on Agambenin mukaan puhdasta mediaalisuutta (MF, 52). Mediaalisuus ja mediumissa-oleminen ovat ihmisen kykenevyyttä käyttää tapoja ja olla niiden käyttämänä. Tässä tapojen käytössä ihmisyksilö tekee itsensä niiden subjektiksi samalla tavoin kuin hän tulee vallan järjestelmien subjektiksi kohdatessaan ne omassa tapojen mukaisessa toiminnassaan, joka on aina vallan järjestelmien haltuun ottamaa, määrittämää ja kontrolloimaa (ks. WA, 14). Samoin kuin yksilö ei koskaan redusoidu eleisiinsä ja tekijä on läsnä teoksessa vain teoksen tehdyksi saattamisen eleessä, jää yksilö aina ilmaisemattomaksi omassa puheessaan. Koska tavat käyttäjä kieltä ovat myös vallan järjestelmien hallitsemia, tekee yksilö kieltä käyttäessään itsestään vallan järjestelmien ja samalla kielen ylipäättään subjektin. Yksilö ei kuitenkaan tyhjene näin muodostuvaan subjektiviteettiin. Yksilö on läsnä eleissä, jotka ilmentävät sen kohtaamista vallan järjestelmien kanssa, sen kykenevyyttä tulla niiden subjektiksi, mutta samalla yksilö vetäytyy eleissään, esimerkiksi kielen käytössä, jää ilmaisemattomaksi ja poissaolevaksi niissä. Tällä perusteella Agamben vertaa elettä suukapulaan: Ele samoin kuin suukapula on ilmentymä elävän olennon puhekyvyttömyydestä. Ele tuo esiin sen, mitä ei voi tuoda kieleen eli elävän olennon puhekyvyttömyyden. (ME, 59.) Kielen käyttö itsessään on suukapula, joka estää elävää olentoa saamasta itseään ilmaistuksi omassa ainutkertaisuudessaan. Samalla kielen käyttö, sen toimintaan saattaminen puheena tai kirjoituksena, on ele, joka paljastaa sekä ihmisen puhekyvyttömyyden että kielessä-olemisen. Ihmisyksilö ilmenee eleissään samanaikaisesti kykenemättömänä ja kykenevänä suhteessa toimintatapoihinsa. Agamben päättää ”Note sul gesto” toteamukseen, että filosofinen tekstikin on kuin suukapula, joka tuo esiin kielen itsensä ja ihmisen kielessä-olemisen valtavana muistinmenetyksenä ja korjaamattomana puhevikana (ME, 60).

2.3 Ele, valta ja voima

Agamben johtaa eleen määritelmän Varron keisarillisesta asioiden ylläpitämisestä, ja tämä saattaa johdattaa käsittämään eleen vastuun kantamisena toimintatavoista, joita ihmisyksilö käyttää ja joiden käyttämäksi hän tulee. Toimintatapojen käyttö siis ilmenee eleissä ja jos kannan vastuun eleistäni, kannan samalla vastuun myös siitä, minkälaisia tapoja käytän. Tällainen käsitys tavoista vaikuttaa kuitenkin oletettavan tapojen käyttäjän suvereeniksi yksilöksi, joka omistaa omat tapansa, omat toimintavalmiutensa ja voi päättää milloin ja miten saattaa ne toimintaan. Samuel Weberin tulkinnan mukaan tästä ei kuitenkaan ole Agambenin elekäsitelyssä kyse (Weber 2007, 228). Weber tulkitsee, että Varron määrittelemä keisarillinen ele on itse asiassa sellaista yksilön auktoriteettia, jota Agamben kuvaa kirjassa *State of Exception* (SE, 86)²⁶, ja joka toteuttaa suvereenin vallan rakennetta yksilötasolla (Weber 2007, 228). Voidaankin olettaa Varron *res gestan* olevan sellainen eleen käsittämisen tapa, josta modernin maailman eleistä vieraantuminen ja speaktaakkeliyhteiskunnan tuottamat ruumiin kuvat voivat meidät vapauttaa. Benjaminin analyysi Kafkan kertomusten opiskelijoiden ja näyttelijöiden eleistä vaikuttaa vastaavan Agambenin käsitystä modernin maailman ja nykyisen speaktaakkelin eleistä. Eleet on erotettu yksilöstä, mutta samalla myös toiminnan päämäärästä.

Esseessä ”Franz Kafka” (1934) Benjamin kiinnittää huomion Kafkan kertomusten opiskelijoiden eleisiin, ja siihen kuinka päämäärättömiltä ne niitä tarkkailevalle henkilölle näyttävät: ”[...] mies luki kirjaansa, käänsi lehteä, tarttui silloin tällöin salamannopeasti toiseen kirjaan ja etsi siitä jotakin, merkitsi usein jotakin vihkoon ja painoi silloin äkkiä kasvonsa lähelle vihkoa”²⁷ (Benjamin 1989, 112–113). Opiskelijoiden elehdintää Benjamin vertaa Kafkan kuvaamien näyttelijöiden näyttelemään vasarointiin, joka on samanaikaisesti sekä todellista vasarointia että ei mitään (mt, 112). Opiskelijoiden ja näyttelijöiden toistuvat eleet eivät ole Varron määritelmän mukaista *agerea* tai *praksista*, joka saattaa toimintaan valmiin teoksen tai olemassa olevan hyväksi tiedetyn toimintatavan. Sen sijaan ne ovat *praksista* erotettuna siihen sisältyvästä päämäärästä tai *poiesista* erotettuna tuottamisen päämäärästä. Ne ovat *praksiksen* ja *poiesiksen* esiin tuomista päämäärästään irrotettuina keinoina. Opiskelijat ja näyttelijät eivät kannan keisarillista vastuuta näistä keinoista, vaan he vain toistavat niitä. Näyttelijät opettelevat eleet ja vuorosanat ja toistavat niitä. Opiskelijat toistavat eleitä, joilla ei vaikuta olevan mitään päämäärää. Toisaalta opiskelu itsessään on Benjaminia tulkiten toimintaa, joka vain tutkii toimintatapoja, tai Benjaminin mukaan lakeja, mutta ei saata niitä käytäntöön (Weber 2007, 229–230; SE, 63–64). Toimintatapojen tutkiminen, niiden opiskelu, niiden

²⁶ *Stato di eccezione*, 2003.

²⁷ Benjamin siteeraa tässä Kafkan romaania *Amerikka* (suom. Elvi Sinervo). [*Amerika*, 1927.]

kokeileminen pelkkinä eleinä, voisivat olla tapojen käyttöä, jossa niiden käyttäjä ei ole suvereeni tapojensa haltija. Samalla se olisi tapojen käyttöä, joka purkaa suvereenin vallan rakenteen.

Tutkielman johdannossa mainittiin yhdeksi keskeiseksi länsimaisen ontologian vastakohtapariksi *paljas elämä ja voima*. Tämän vastakohtaparin voidaan ajatella merkitsevän, että ihmisellä käsitetään olevan voima toteuttaa erilaisia elämänmuotoja, joihin paljas elämä on ulossuljettuna sisällytetty. Tällainen voiman käyttö on kuitenkin suvereenin subjektin valtaa itseensä ja omaan olemiseensa ja toimintaansa. Kafkan opiskelijat ja näyttelijät eivät ole suvereenia subjekteja, vaan päämäärättömien eleiden toistelijoina. Heidän suhteensa omaan toimintaansa ei ole kuitenkaan aivan sitä, mitä Agamben ajattelee eleen avulla. Kafkan lyhykäinen kertomus ”Totuus Sancho Panzasta”²⁸ sen sijaan vaikuttaa tavoittavan jotain olennaista siitä, kuinka Agamben käsittää ihmisen suhteen omaan eleellisyyteensä:

Sancho Panza, joka ei muuten asialla koskaan kehuskellut, onnistui vuosien mittaan – iltaisiin ja öisiin lukuhetkiin tarkoitettuja ritari- ja rosvoromaaneja hyväkseen käyttämällä – kääntämään myöhemmin Don Quijoteksi nimeämänsä riivaajan huomion siinä määrin pois itsestään, että tämä ryhtyi milloin minkäinkinlaisiin järjettömiin yrityksiin, joista ei koitunut kenellekään mitään pahaa, koska niillä ei ollut ennalta määrättyä kohdetta, jonka olisi nimenomaan pitänyt olla Sancho Panza. Sancho Panza, vapaa mies, seurasi sävyisästi, kukaties jonkinlaisesta velvollisuudentunnosta, Don Quijotea tämän retkillä ja sai siitä suurta hupia ja hyötyä koko loppuelämänsä ajaksi. (Kafka 2010, 330. Suom. Markku Mannila.)

Samuel Weberin (2007, 230) tulkinnan mukaan Sancho Panzan eleessä ei ole kysymys sen enempää keisarillisesta toiminnan ylläpidosta kuin eleiden päämäärättömästä toistamisestakaan, vaan spektaakkelin näyttämölle asettamisesta ja sen seuraamisesta. Voidaan myös sanoa, että siinä on kyse vallan järjestelmien mukaisten toimintatapojen tutkimisesta (romaaneja hyväksi käyttämällä) ja itsen tekemisestä niiden subjektiksi (Don Quijote) niin, ettei kuitenkaan samastu tuohon subjektiin, vaan seurailee huvittuneena sen järjettömiä yrityksiä, jotka eivät kuitenkaan aiheuta mitään pahaa elävälle olenolle itselleen (Sancho Panza) eivätkä kenellekään muullekaan. Sancho Panza on siis se elävä olento, jonka samanaikainen läsnä- ja poissaolo näyttäytyy Don Quijoten muotoisissa eleissä.

Nykyinen biopoliittinen suvereeni valta tuottaa ja pitää yllä jakoa paljaaseen elämään ja elämänmuotoihin. Jos yksilö käsitetään suvereeniksi vallan subjektiksi, saadaan hänet tuottamaan itse itsessään jakoa paljaaseen elämään ja toteuttamiinsa elämänmuotoihin. Nämä elämänmuodot välittyvät spektaakkelin tuottamissa kuvissa, jotka puolestaan tekevät mahdolltomaksi toimintatapojen ja jopa oman kehon ja elämän vapaan käytön. Kuvat voidaan kyllä omistaa, ne

²⁸ Benjaminin tulkinnan mukaan Kafka löytää tässä novellissa ”oman matkansa lain” (Benjamin 1989, 115; myös Weber 2007, 230).

voidaan hyödykkeistää ja niitä voidaan vaihtaa muihin hyödykkeisiin, mutta tällöin niitä ei voida todella käyttää.

Kafkan kertomuksen Sancho Panza kuitenkin tarttuu speaktaakkelin tuottamiin, ritarin elämänmuotoa ylläpitäviin kuviin kuin ne olisivat päämäärästään irrotettuja eleitä, kokeilee niitä ja leikkii niillä, jolloin hänestä tulee Don Quijoten hahmoinen vallan subjekti. Sancho Panza elävänä olentona säilyy näin ”vapaana miehenä” suhteessa noihin kuviin ja samalla suvereeniin valtaan. Hän voi kokea omissa Don Quijoten eleissään oman voimansa käyttää kuvia ja tulla niiden käyttämäksi ilman, että hän tyhjenisi niihin täysin.

3. Kieli ja ihmisen ääni

Tässä luvussa tarkastellaan Agambenin vastauksia kysymyksiin, mitä tarkoittaa ”minä puhun”, ja mitä tarkoittaa ”on olemassa kieli” (ks. EL, 6). Ennen 1990-luvulta alkaen kirjoitettuja politiikan ja ontologian yhteyttä tutkivia teoksia Agamben käsitteli tunnetuimmissa 1970- ja 1980-luvuilla julkaistuissa kirjoissaan *Infancy and History: On the Destruction of Experience* (IH)²⁹ ja *Language and Death: The Place of Negativity* (LD)³⁰ ihmisen kielellisyyttä. Näiden teosten tulkinnan lähtökohdaksi voidaan ottaa Aristoteleen klassinen määritelmä ihmisestä elävänä olentona, jolla on kieli, *zoon logon ekhon*. Kuten Agamben *Homo Sacerin* alussa toteaa, niin ihmisen kielen, *logos*, ja eläimen äänen, *phone*, suhde vastaa *bioksen* ja *zoen* suhdetta kreikkalaisessa *poliksessa*. Ihmisen kieli on merkitsevää ääntä, josta tuskaa ja mielihyvää ilmaiseva eläimen ääni on poistettu, mutta niin, että se säilyy kuitenkin samanaikaisesti ulossuljettuna ja sisällytettynä kieleen jonakin, jota länsimainen ajattelu ei ole koskaan lakannut tavoittelemasta (ks. LD, 107). Länsimainen politiikka on sulkenut itsestään ulos luonnollisen elämän, mutta on samalla sulkenut sen sisäänsä paljaana elämänä, joka ymmärretään kaikkien yhteiskunnallisten elämänmuotojen perustaksi. Samoin kuin Agamben koettaa löytää tavan ajatella elämää, joka on erottamaton sen muodosta, hän koettaa löytää tavan ajatella kieltä ilman jakoa ääneen ja merkitsevään kieleen.

Agamben väittää, että jo Aristoteleen määritelmä ihmisestä elävänä olentona, jolla on kieli, on alku *phonon* ulossulkemiselle *logoksesta*. Teoksessa *Tulkinnasta* Aristoteles määrittelee kielellisen merkin eli symbolin siten, että se muodostuu äänestä, sielun affektista ja oliosta:

”Se, mikä on äänessä (*phone*), sisältää sielullisen kokemuksen symbolit, ja kirjoitetut sanat ovat sen symboleja, mikä on äänessä. Niin kuin kaikilla ihmisillä ei ole samanlaista kirjoitusta (*grammata*), niin ei kaikilla ihmisillä ole myöskään samanlaisia ääniä (*phonai*), mutta sielulliset kokemukset, joita ne symboloivat, ovat kaikille samat, samoin kuin ovat ne oliot, joista kokemuksemme (*pragmata*) ovat kuvia.” (*De Interpretatione*, 16a 3–7, sit. LD, 38.)³¹

Agamben kiinnittää huomion Aristoteleen ilmaisuun ”se mikä on äänessä” (*ta en te phone*). Niin Aristoteleelle kuin hänen aikalaistulkitsijoilleenkin oli Agambenin mukaan itsestään selvää, että se äänessä oleva, joka tekee mahdolliseksi äänen, sielun affektin ja sen tuottaneen olion yhteenliittymisen symbolissa, on äänen artikulaatio. Ihminen kykenee tuottamaan artikuloitua ääntä,

²⁹ *Infanzia e storia: Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, 1978.

³⁰ *Il linguaggio e la morte: Un seminario sul luogo della negatività*, 1982.

³¹ Lauri Carlsonin suomennos ei anna mahdollisuutta ”agambenilaiseen” tulkintaan: ”Ääneen puhutut sanat ovat sielullisten vaikutusten symboleja ja kirjoitetut sanat puhuttujen. Kuten kirjaimet eivät ole kaikilla samat, niin eivät äänneetkään ole. Mutta alkuperäiset sielulliset vaikutukset, joiden merkkejä ne ovat, ovat kaikilla samat; ja asiat, joiden jäljitelmiä nämä vuorostaan ovat, ovat varsinkin samat.” (*Tulkinnasta*, 16a, 3–7.)

phone enarthros, joka antiikin grammatikoille oli kyseenalaistamattomasti *phone engrammatos*, kirjoitettavaa ääntä. (LD, 38–39; EL, 9.) Kielellisen signifiikaation ehdoksi siis nähtiin, että kielellisen merkin muodostava ääni on artikuloitu. Tämä tarkoitti antiikin ajattelussa sitä, että artikuloitu ääni on merkittävässä kirjaimilla, tai että artikuloitu ääni vastaa kirjaimia. Käsitys kirjoituksesta kielellisen signifiikaation ehtona on näin ollen mukana jo antiikin ajattelussa. Tässä yhteydessä Agamben viittaa Jacques Derridan metafysiikan tradition kritiikkiin, jonka lähtökohta on väite, että länsimaisen metafysiikka perustuu käsitykseen tietoisuuden läsnäolosta itselleen omassa äänessään. Derrida osoittaa, että ääni, joka voi ilmetä niin sisäisenä kuin ulkoisenakin puheena, on kuitenkin aina jo jälki siitä, mikä ei ole enää läsnä. Näin ollen tietoisuus voi tulla tietoiseksi itsestään vain itsensä jälkinä. Kirjoituksen ajatellaan yleensä olevan poissa olevan äänen merkki, mutta Derrida väittää, että ääni itsessään on kirjoituksen kaltaista, koska se on aina jo poissa olevan jälki. (Derrida 1973, 82–87, 102.) Jälki, joka voidaan käsittää kirjoitukseksi, on Derridan mukaan kaiken ilmi tulemisen, merkityksen ja signifiikaation alkuperä (Derrida 1967, 95).

Agamben puolestaan väittää, että länsimainen metafysiikka perustuu alun alkaen ei-läsnäololle, elävän äänen muuntamiselle kirjoitukseksi, josta elävän äänen ja samalla elävän olennon läsnäolo on jo ulossuljettu. Agamben nimeää länsimaisen metafysiikan käsityksen ihmisen kielen merkitsevyyden edellytyksestä *Ääneksi (Voce)*, joka ei ole enää soiva, mutta ei myöskään vielä merkitsevä. Se on puheen merkitsevyyden edellytys siten, että se osoittaa merkitsevän puheen tapahtuvan tässä ja nyt, siinä ajassa ja paikassa, jossa puhe tapahtuu. (LD, 31–39.) Itsessään se ei kuitenkaan merkitse mitään: kohdassa, jossa se osoittaa diskurssin tapahtumista, se ei ole enää soiva ääni eikä se ole myöskään vielä merkitsevä, koska se on pelkkä mahdollisuus artikuloitua äänneiksi ja niistä muodostuviksi sanoiksi ja lauseiksi, joiden voidaan ymmärtää merkitsevän jotain muuta kuin itseään. *Ääni* merkitsevyyden edellytyksenä saattaa olla vielä äänettömämpi kuin Aristoteleen ”se mikä on äänessä”. *Ääni* on ei-mikään, joka erottaa toisistaan äänen, *phone*, ja kielen, *logos* (LD, 39).

Agamben etsii sellaista kielikokemusta, *experimentum linguae* (EL, 5), jossa kieli ja ääni eivät olisi toisistaan erotettuja. Avain tällaiseen kokemukseen on ihmisen kielen oppimisessa ja ideassa, että ihmisellä ei ole synnynnäistä ääntä, koska ihmisen ääneksi mielletty kieli ei ole ihmisen synnynnäinen kyky eikä ihminen myöskään opi kieltä itsestään somaattisen kehityksensä myötä. Kieli on opittava jäljittelemällä muita ihmisiä, heidän tapansa käyttää ääntään kieltä puhuen. Ihmisen ääni on näin ollen tapa, joka on opittava. Muihin eläimiin verrattuna ihminen on syntyjään äänetön. Agambenin mukaan ihmisen on koettava oma äänettömyytensä oivaltaakseen, että hänen äänensä on opittu tapa käyttää itseään merkitseväksi ymmärretyn kielen puhumisessa (LD, 96) eikä siinä tavassa ole mitään luonnollista eikä välttämätöntä.

3.1 *Infantia*

Agamben ajattelee ihmisen kielikokemusta ilman ennakko-oletusta kielen merkitsevyyden perustasta tai perustattomuudesta *infantian* (*infanzia*) käsitteen avulla (EL, 6). Latinan sana *infantia* merkitsee sekä lapsuutta että puhekyvyttömyyttä (Salmi & Linkomies 1979, ”infantia”). Agambenilla *infantia* ei kuitenkaan viittaa yksilön psykosomaattiseen kehitysvaiheeseen sen enempää kuin paleoantropologiaankaan. Sen sijaan se viittaa ihmisen historiallis-transsendentaaliseen ulottuvuuteen, joka nousee merkkien ja diskurssissa välittyvien merkitysten välisestä katkoksesta. *Infantian* käsitteen Agamben tuottaa Emile Benvenisten lingvistiikan pohjalta. (IH, 60–64.)

Emile Benveniste (1902–1976) on ranskalainen strukturalistinen kielitieteilijä, joka jalostaa omassa kielitieteellisessä teoriassaan Ferdinand de Saussuren käsitystä kielen jakautumisesta *langueen* ja *paroleen*. *Langue* on Saussurella kieli yleisenä rakenteena, jota kukaan ei sellaisenaan puhu, ja *parole* on kielen yksittäinen ilmentymä, tapa jolla kielen puhuja käyttää kieltä. Benveniste jakaa kielen niin ikään kahteen modaliteettiin, jotka eivät kuitenkaan määriy yleisen ja yksittäisen välisen eron perusteella, vaan merkin sellaisenaan ja kontekstissa esiintyvän merkin välisen suhteen perusteella. (Bartoloni 2011, 35.) Kielen sanat tunnistettavina, tosistaan erottuvina merkkeinä, eli merkkeinä sellaisenaan, muodostavat kielen semioottisen sfäärin, Benvenisten termein *languen*. Kielen sanat käytettyinä puheessa, ymmärrettyinä kielenkäyttötilanteen perusteella, ovat merkkejä kontekstissaan ja muodostavat kielen semanttisen sfäärin, *diskurssin*. (Bartoloni 2011, 35; IH, 61–62.)

Agamben esittää, että Saussurekin kohtasi omassa työssään kysymyksen, mikä erottaa diskurssin kielestä ja miten kieli tulee toimivaksi diskurssissa, ja viittaa Benvenisten toteamukseen, että tämä kysymys jää Saussurella vaille vastausta. Ei ole mitään, mikä yhdistää semioottisen ja semanttisen toisiinsa. Kielen sanat tunnistetaan sillä perusteella, että niillä on korrespondenssi itsensä kanssa ja ne eroavat muista sanoista. Mikään niissä ei kuitenkaan kerro, mitä ihmisyksilö haluaa toiselle ihmiselle niillä kommunikoida. Niiden merkitys täytyy ymmärtää puhetilanteessa. Lause, joka on semanttisesti ymmärrettävä, voi olla vain erityinen, ainutlaatuinen. Kielen semantiikka voidaan siirtää käänöksessä kielestä toiseen, mutta semioottista ei voida kääntää, koska kielen sanat ja lauseet sellaisenaan eivät ilmaise, mitä ne merkitsevät. Sanan merkitsevyys tulee ymmärrettäväksi vain diskurssissa, mutta miten, se jää kielessä kommunikoimattomaksi. Agamben kysyy, miksi ihmisen kieli on tällainen, olemuksellisesti kahtiajakautunut. Teoria ihmisen *infantiasta* vastaa Agambenin mukaan tähän kysymykseen. (IH, 61–63.)

Agamben mainitsee uusimpien ihmisen kielellistä kehitystä koskevien tutkimusten osoittavan, että ihmisellä on synnynnäisiä kielellisiä kykyjä, minkä todistaa se, että lapset oppivat kielen fyysisen kehityksensä myötä riippumatta siitä, kuinka paljon ja minkälaista kieltä ovat kuulleet. Toisaalta kieli jää lapselta oppimatta, jos hän ei ole missään kosketuksissa kieleen 2–12 ikävuoden välillä. Agamben analysoi tätä kielen kaksoisperiitymistä biologiasta lainatuilla endo- ja eksosomaattisen periitymisen käsitteillä: Ihmisen kieli periytyy toisaalta endosomaattisesti eli ”geneeihin kirjoitetun” kielen oppimisen kyvyn kautta. Toisaalta ihmisen kieli periytyy eksosomaattisesti eli kulttuurisena perinteenä, kielen käytön tapoina ja muotoina, jotka ihmisen täytyy omaksua muiden ihmisten kanssa kasvaessaan. (IH, 64–65.)

Agambenin mukaan kieli ei ole erottava tekijä ihmisen ja eläimen välillä, vaikka sitä onkin länsimaisen ajattelun historiassa sellaiseksi ehdotettu. Agamben väittää, että eläimilläkin on kieli, mutta toisin kuin ihminen, muut eläimet ovat täysin yhtä kielensä kanssa. Niiden olemassaolo ei eroa siitä, miten ne olemassaoloon itselleen ja toisilleen signifioivat. Tämä johtuu siitä, että niiden ei tarvitse oppia kieltä itsensä ulkopuolelta, vaan niiden kieli on ”kirjoitettu” niiden geneettiseen perimään ja useimmat eläinlajit alkavat käyttää kieltä somaattisen kehityksensä myötä. (IH, 65.) Agambenin väite on tässä kohtaa suurpiirteinen. Ei ole varmuutta siitä, missä määrin monimutkaisempaa äänellistä viestintää käyttävät lajit, kuten esimerkiksi jotkin linnut tai merinisäkkäät, oppivat lajilleen ominaisen ”kielen” matkimalla lajitovereitaan. Voidaan kuitenkin todeta, että jos eläimetkin joutuvat oppimaan kielen lajitovereita jäljittelemällä, se vain tukee Agambenin pyrkimystä lopettaa antropologisen koneen toiminta ihmisen kieltä ja kielellisyyttä uudelleen ajattelemalla. Agamben kuitenkin pysyy oletuksessa, että ihmisellä kuten muillakin eläimillä on kieli, mutta ihmisen kieli on kahtiajakautunut, kieleen ja puheeseen. Kieli eli semioottinen sfääri on verrattavissa esibaabelilaiseen, paratiisinomaiseen tilaan, jossa ihminen on yhtä kielensä kanssa. Tässä tilassa eläimet aina olisivat. Mutta ihmisen on opittava puhumaan. Hänen on halkaistava kielensä semioottiseksi ja semanttiseksi, kieleksi ja puheeksi. Näin ollen voidaan sanoa, että jos kieli on ihmisen luonto, niin ihmisen luonto on alun alkaenkin kahtiajakautunut. (IH, 59.)

Aristotelisen perinteen mukaan ihmisen kyky artikuloida ääntään tekee kielellisen signifikaation mahdolliseksi. Artikuloidussa äänessä on mukana *phone*, elävän olennon ääni, joka ei kuitenkaan osallistu kielellisen merkityksen syntymiseen. *Infantian* käsitteen valossa ihmisen *phone*, artikuloimaton elävän olennon ääni, ei ole ihmisen ääni eikä ihmisen kieli, vaan ihmisen ääni on opittu kieli, joka on alun alkaen kahtiajakautunut ja jonka kahtiajakautuneisuuden lähtökohta on ihmisen kyky artikuloida ääntään eli muodostaa äänteitä ja niiden yhdistelmiä. Äänteiden

muodostaminen on jo infantiilin ihmisen astumista kielestä puheeseen. Kuten Agamben kuvaa, kielen semioottinen sfääri, se, jossa toisistaan erottuvat, tunnistettavat kielelliset merkit ovat, on jokellusta edeltävä (pre-babble) luonnon kieli, esibaabelilainen kieli (pre-Babel language), johon ihminen on osallinen voidakseen puhua, mutta josta ”infantian Baabeli” yhä uudelleen vetää hänet ulos. (IH, 64.) Lapsen jokellus on jo ihmisen siirtymistä pois puhtaan kielen Eedenin puutarhasta Baabelin torniin, jossa on läsnä mahdollisuus kaikkien kielten puhumiseen – ei vielä puhuva lapsihan kykenee muodostamaan kaikkien kielten äänteet (IH, 60). Tämän pohdinnan taustalla saattaa olla Agambenin ajatteluun vaikuttaneen Walter Benjaminin esseessään ”Kielestä yleensä ja ihmisen kielestä”³² esittämä kielikäsitelmä, johon Agamben viittaa suoraan esseessä ”Language and History” (LH)³³.

Myös Benjamin näkee ihmisen kielen olevan kahtiajakautunut nimeävään kieleen ja kommunikoivaan kieleen ja näkemyksen taustaksi hän esittää raamatullisen myytin Jumalan luomistyötä seuranneesta ihmiselle annetusta nimeämisen tehtävästä (LH, 51). Benjaminin mukaan ihmisen kieli on siis alun alkaen nimeävää ja nimissä asioiden henkinen olemus, joka on yhtä kuin niiden kielellinen olemus, ilmentää itsensä. Nimen asioiden henkisen olemuksen ilmentymänä Benjamin palauttaa Jumalan luovaan sanaan. Ihmisen asioille antamissa nimissä tulisi ilmi Jumalan sanan luomisvoima, joka on asioissa niiden henkisenä olemuksena. (Benjamin 1989, 36–37, 41–44.) Näin ajatellen nimeävä kieli on ihmisen kykyä tietää asiat niiden luotuna olemisessa. Agamben toteaa, että tällainen kieli on ilmestyksen kaltainen. Se paljastaa olevien olemisen, mutta ei kykene paljastamaan itse itseään. Ihminen siis näkee maailman kielen läpi, muttei näe kieltä itseään. Teologisessa traditiossa ilmestyksessä näkymättömäksi jäävä ilmoittaja on ajateltu Jumalan sanaksi. Teologian ulkopuolella ajatellen näkymätön ilmoittaja on kieli itse ja ilmestyksen varsinainen merkitys on näyttää sanojen ja inhimillisen tietoisuuden perustuminen avautumiselle, joka ylittää ne äärettömästi. (KI, 47–48.)

Raamatullista myyttiä edelleen käyttäen Benjamin väittää, että syntiinlankeemuksessa tapahtui kielen lankeaminen nimeävästä kielestä kommunikoivaksi kieleksi. Sanat alkoivat välittää merkityksiä. Ne eivät enää ilmoittaneet asioiden henkistä ja kielellistä olemusta itsessään. Tämän seurauksena tapahtui myös Baabelin tornin tuhoutuminen eli historiallisten kielten moninaisuuden syntyminen. (Benjamin 1989, 47; LH, 52–53.) Historialliset kielet pyrkivät kuitenkin merkitsemään sitä, mikä niissä jää ilmaisemattomaksi, eli puhdasta nimeävää kieltä, joka oli täysin läpinäkyvää, eli ei

³² ”Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen”, 1916.

³³ *Lingua e storia: Categorie linguistiche e categorie storiche nel pensiero di Benjamin*, 1983.

merkinnyt mitään muuta kuin itseään, koska se mikä kielessä tuli ilmi, ilmestyi siinä kokonaan (ks. LH, 54).

Raamatun myyttiä tulkiten voidaan ehdottaa, että ihmisyyteen kuuluisi kyky nimeävään kieleen, mutta paratiisista karkotetun ja historiaan astuneen ihmisen on opittava kieli oppimalla puhumaan eli käyttämään kieltä kommunikoidakseen muiden kieltä käyttävien kanssa. Ensimmäinen askel puheen oppimiseen, ulos puhtaasta luonnon kielestä, on jokeltelu, äänen artikuloinnin opettelu. Miten eri sanat eri kielissä ääntä artikuloimalla muodostetaan, on sattumanvaraista suhteessa sanojen merkitykseen. Sanojen muodostamisen tapa on kulttuurisesti periytynyttä ja sanojen diskurssissa välittyvät merkitykset ovat historiallisesti määrättyneitä. Kuten Agamben toteaa, niin ihmisen jokelteleva *infantia* on puhtaan esibaabelilaisen kielen muuntamista diskurssiksi, mikä tarkoittaa luonnon muuntamista historiaksi (IH, 69).

On huomattava, että Agamben ei väitä puhumaan oppivalle ihmiselle jäävän olemaan jonkin ”luonnon kielen”, jonka hän puhuessaan kääntäisi jaetulle historialliselle kielelle. Se, mikä ihmiselle jää, on puhumisen potentiaalisuus, voima saattaa kieli toimintaan puheena. Hänellä ei siis ole mitään eikä ole edes syntyessään ollut mitään luonnollista kieltä, eikä luonnollista ääntä. Hänellä on syntyessään valmius oppia kieli kahtiajakautuneena, semioottisena tunnistettavien merkkien ulottuvuutena ja merkityksiä kommunikoivana ymmärrettävänä puheena.

Kirjassa *Idea of Prose* (IP)³⁴ luvussa ”The Idea of Infancy” Agamben havainnollistaa ihmisen *infantiaa* vertaamalla ihmistä lajina Meksikon alueella elävään salamanterilajiin, aksolotliin, joka pysyy koko elämänsä toukka-asteella, mutta kykenee siitä huolimatta lisääntymään. Aksolotli saadaan käymään läpi muodonmuutos aikuiseksi maalla eläväksi salamanteriksi antamalla sille kehityksen käynnistäviä kilpirauhashormoneja. Agamben ehdottaa, että aksolotlia voidaan pitää esimerkkinä evolutionaarisesta taantumasta, ja viittaa ihmisen evoluutiota koskeviin viimeaikaisiin tutkimuksiin, joissa oletetaan, että ihmisen kehityksessä olisi tapahtunut jotain vastaavaa. Tätä oletusta voidaan perustella ihmisen ”sikiömäisellä” ruumiinmuodolla verrattuna muihin ihmisapinoihin. (IP, 95–96.)

Agamben siis ehdottaa ihmisen olevan lajina ruumiillisesti epäkypsä ja siksiäkään ihmisellä ei olisi mitään geneihin kirjoitettua kohtaloa eikä ”luonnollista” tapaa elää. Mutta vielä tärkeämpänä Agamben pitää sitä, miten tämä hypoteesi vaikuttaa käsityksemme kielestä ja koko

³⁴ *Idea della prosa*, 1985.

eksosomaattisesta traditiosta, joka enemmän kuin mikään geneettinen periytyvyys luonnehtii ihmistä lajina. (IP, 96.)

Eläimet eivät Agambenin mukaan kiinnitä huomiota niiden ruumiin mahdollisuuksiin, vaan ne vain toteuttavat niitä mahdollisuuksia, jotka on kirjoitettu niiden geneettiseen koodiin. ”Ne huolehtivat vain Laista - siitä mikä on kirjoitettu.” (IP, 96.) Ihminen sen sijaan on täysikasvuisenakin kuin toukka-asteelle jäänyt olento,

”joka on niin vähän erikoistunut ja niin omnipotentti, että hylkää kaiken kohtalon ja määrätyn ympäristön pysytelläkseen epäkypsyydessään ja avuttomuudessaan. [...] [Hän] löytäisi itsensä tilasta, jossa on mahdollista suunnata huomio juuri siihen, mikä ei ole kirjoitettu, somaattisiin mahdollisuuksiin, jotka ovat sattumanvaraisia ja koodaamattomia; infantiilissa kaikkivoipaisuudessaan hän olisi ekstaattisen häkeltynyt, heitetty ulos itsestään, ei kuten muut elävät olennot lajilleen ominaiseen seikkailuun tai ympäristöön, vaan ensimmäistä kertaa *maailmaan*. Hän todella kuuntelisi olemista. Koska hänen äänensä on kaikesta geneettisestä määräytymisestä vielä vapaa, ja koska hänellä ei ole absoluuttisesti mitään sanottavaa tai ilmaistavaa, hän ainoana kaltaiseenaan eläimenä voisi Aatamin tavoin nimetä asioita kielessään. Nimeämisessä ihminen on sidottu infantiaan, hän on ikuisesti yhteydessä avoimuuteen, joka ylittää kaikki erityiset kohtalot ja kaiken geneettisen kutsumuksen.” (IP 96–97.)

Ihmisen nimeämiskykyyn sitoutunut avoimuus ei ole tapahtuma, joka koskisi häntä itseään mitenkään eli sitä ei voida endosomaattisesti tallentaa ja omaksua geneettiseen muistiin. Koska se on ihmiselle itselleen ulkoista, se voidaan antaa vain eksosomaattisen muistin ja tradition vastuulle. Yksilön kohdalla tässä avoimuudessa on kysymys siitä, että se mikä nimeämiskyvyssä tapahtuu, on ei-mikään. Juuri tämä ei-mikään edeltää kaikkea läsnäoloa ja muistia. (IP, 97.) Toisin sanoen tiedon ja tradition välittämisen edellytys on ihmiselle itselleen absoluuttisesti ulkoinen kieli, jonka nimeävyys perustuu täydelliseen avoimuuteen suhteessa siihen, mitä nimetään. Koska nimeäminen ei mitenkään kosketa sitä, mitä nimetään eikä sitä, joka nimeää, se on aina ”unohduksen vastuulla” (IP, 97) eli sitä voidaan pitää yllä vain eksosomaattisen muistin ja tradition varassa.

Agamben huomauttaa, että vaikka ihminen lajina onkin infantiili, niin ihmisyksilö voi oppia puhumaan vain ollessaan lapsi. Lapsi on vielä riittävän avoin ja asiat ovat hänelle ulkoisia. Täysikasvuiset ihmiset ovat taipuvaisia uskomaan tiettyyn kohtaloon. He yrittävät jäljitellä solutason suvunjakamisen prosesseja voidakseen välittää kuolemattomia ja kodifioituja arvoja. Inhimillisen tradition erottaa geneettisestä koodista kuitenkin juuri se tosiasia, että traditio ei halua säilyttää vain sitä, mikä on säilytettävissä eli olemuksellisia lajiominaisuuksia, vaan nimenomaan sen, mitä ei voi säilyttää, sen mitä ei voi omistaa ominaisuutenaan, eli infantiilin avoimuuden. (IP, 97–98.)

Agambenin mukaan meidän olisi todella koettava infantiili avoimuutemme. Ihmiskunnalla on kuitenkin taipumus takertua kansojen kohtaloihin ja historiallisten kielten moninaisuuteen ja yrittää löytää niistä kohtalonsa, kutsumuksensa ja äänensä. Vasta infantiilin avoimuuden kohtaaminen sellaisenaan tekisi mahdolliseksi universaalien kielen ja historian. Agamben päättää: ”Tätä ihmisyyden autenttista kutsua infantiilille somalle kutsutaan ajatteluksi, eli politiikaksi.” (IP 98.)

Väitettä ajattelusta politiikkana voidaan jälleen perustella Agambenin käsityksellä ihmisen *ethoksesta* eli tavanmukaisuudesta. Ajattelutapamme eivät perustu millekään geneettiselle kutsumukselle, vaan nimeävälle avoimuudelle. Tästä avoimuudesta syntyvät tavat, joilla asioita nimetään ja joilla asioita nimettyinä puheessa kommunikoidaan. Tämän avoimuuden kohtaaminen siis herättäisi ihmisen ajattelemaan kieltään tapana, joka ei perustu muulle kuin infantiilille avoimuudelle, nimeämisen leikille. Tämä ajattelu on politiikkaa, koska ajattelu on kielen tavoin ihmisten yhteinen tapa ja se, miten asioita ajattelemme ja miten niitä kielessä kommunikoimme, on erottamatonta siitä, miten olemme ja toimimme yhdessä, yhteisönä.

3.2 Kieli ja ajattelu

Agamben väittää, että länsimaisessa metafyyysisessä traditiossa on ajateltu ihmisen äänen olevan ”kirjoitettu kieleen”. Tämän käsityksen mukaan ihmisen ääni olisi siis ”luonnostaan” *logosta* ja ajattelu olisi ihmisen äänen etsimistä kielestä. (EL, 9; LD 107.) Tässä traditiossa *phone* on kuitenkin alun alkaen sisällyttäen ulossuljettu *logoksesta*, koska ihmisen kielessä *phone* on artikuloitu eli kirjoitettu ja kirjoitettava, eikä elävän äänen ja artikulaation välillä ole mitään yhdistävää tekijää. Elävälle äänelle tässä traditiossa jäävä asema on diskurssin tapahtumisen osoittaminen. Se toimii samalla tavalla kuin osoittavat pronominit, ”tämä”, ”tässä”, ”minä”, jotka viittaavat lausuman omaan merkitsevyyteen. Elävä ääni osoittaa, että diskurssi tapahtuu. Mutta se mikä siitä tekee merkitsevyyttä merkitsevää, on äänen artikulaatio, se, että äänet tunnistetaan sanoiksi, joiden on tarkoitus merkitä ja jotka on tarkoitettu merkitseviksi. (LD, 32–35.) Näin ääni muuttuu diskurssiksi, jossa se tulkitaan ja ymmärretään. Se saa traditioon perustuvat merkitykset. Ääni palaa diskurssin kautta takaisin lähtöpaikkaansa, puhuvan yksilön ääneen, jonka se on sisällyttänyt itseensä, mutta samalla sulkenut sen ulos itsestään, jotta siitä tulisi merkitsevän diskurssin materiaa. (Ks. LD, 84–97.) Kuten edellä on esitetty, Agamben nimittää tätä absolvoitunutta ääntä Ääneksi.

Agamben toteaa, että Ääni on se, joka on tehnyt mahdolliseksi ajattelun ymmärrettynä äänen etsimiseksi kielessä. Mutta miten ajatella ilman Ääntä, ilman oletusta ihmisen äänestä, joka sisältyy ulossuljettuna kieleen? Agamben vastaa: Ihmisen kieli alun alkaen jakautuneena kieleen ja puheeseen

on ihmisen ääni. Ei ole mitään ulossuljettua ääntä, *phone*, josta lähdetäisiin ja joka kumoten säilytettäisiin Äänessä, jotta merkityksellinen kieli, *logos*, olisi mahdollinen. Se, mistä lähdetään, on infantiili kokemus kielestä, eli kokemus siitä, että voin puhua vain käyttäen oppimiani kuluneita sanoja, jotka ovat itselleni ulkoisia ja siksi olen suhteessa niihin aina lapsen tavoin puhekyvytön. Se, mihin palataan, on kuluneet sanat, jotka meillä on (LD 94). Tämä kokemus tekee mahdolliseksi ajattelun ilman Äänen negatiivista perustaa. Meillä olevat kuluneet sanat ovat *ethos*, tapa. Ne ovat tapa käyttää ääntämme. Mitään sen alkuperäisempää ääntä ihmisellä ei ole. Ajattelu on mahdollista, jos tavoitamme oman äänettömyytemme kielessä ja puheessa. (Ks. LD, 107–108.)

Agamben toteaa, että *phonen* ja *logoksen* välillä ei ole artikulaatiota eli elävän olennon ääntä ei ole kirjoitettu kieleen. Tässä Agamben viittaa Derridan ajatukseen elävän olennon poissaolosta jopa omassa äänessään. (EL, 9.) Ihmisen ääni on aina ”kirjoitusta”, opittua tapaa käyttää ääntään niin, että siitä tulee merkitsevää puhetta. Agambenin tulkinnan mukaan juuri aristoteelinen perinne, joka ymmärtää *phonen* sisältyvän ulossuljettuna *logokseen*, johtaa ymmärtämään ajattelun poissa olevan äänen etsimiseksi kielestä. Aristoteleen kielikäsitteiden vastapainoksi Agamben esittää Platonin käsityksen asian tiedettävyydestä, jota omalla tavallaan vastaavat Benjaminin ajatus nimeävistä kielestä (LH, 58) ja kristillisten ja juutalaisten teologioiden ajatus kielestä ilmestyksenä (ks. KI, 47–49). Tämän käsityksen mukaan olevien olemisen tiedettävänä paljastuu kielessä itsessään. Tästä seuraa, että se, mikä on ajateltavaa, on ajateltavissa kielessä.

Esseessä ”The Thing Itself” (TI)³⁵ Agamben tulkitsee Platonin *VII kirjeen* kohtaa, joka koskee kysymystä, mikä on asia, jota ajatellaan, eli mikä on ajattelun asia tai asia ajateltavana (TI, 29). Platonin mukaan jokaisella olevalla on kolme asiaa, jotka ovat välttämättömiä keinoja olevan olemista koskevan tiedon saavuttamiseksi. Nämä asiat ovat nimi (*onoma*), määritelmä (*logos*) ja kuva (*eidolon*). Platon antaa esimerkiksi ympyrän, jonka nimi on siis ”ympyrä”; jonka määritelmä muodostuu nimistä ja verbeistä, esimerkiksi ”jonka jokaisessa kohdassa ulkoraja on yhtä kaukana keskipisteestä”; jonka kuva on objekti, joka on sekä valmistettava että katoava. Mikään näistä ei kuitenkaan vaikuta ympyrään itseensä. Neljäs on olevaa koskeva tieto, ymmärrys ja oikea käsitys, jotka on käsiteltävä yhdeksi asiaksi. Se ei ole olemassa äänissä (*en phonais*) eikä aineellisissa muodoissa (*en somaton skhemasin*) vaan sielussa (*en psychais*). Näin ollen tämä neljäs eroaa sekä ympyrästä itsestään että kolmesta ensin mainitusta. Ymmärrys on lähimpänä viidettä, joka on asia itsessään, joka on tiedettävissä ja joka todella on. Jos ei ymmärrä näitä neljää, ei voi todella saavuttaa tietoa viidennestä. Neljä ensimmäistä ilmaisevat jokaisen asian laatua vähintään yhtä paljon kuin sen

³⁵ ”La cosa stessa”, 1984.

todellista olemusta, kielen heikkouden takia. Tämän vuoksi ajattelijan ei pidä uskoa ajatuksiaan kielen varaan, erityisesti jos kieli on muuttumatonta, kuten kirjoitettu kieli on. (Platon: *VII kirje*, 342 a 8–343 a 3; TI, 29–30.)

Platon sanoo, että jos meillä ei ole hallussa neljää ensimmäistä, ei voida tietää viidettä (TI, 30). Agamben tulkitsee, että viidennellä tarkoitetaan samaa olevaa, josta sen olemisen tietäminen aloitettiin erottamalla siinä kolme asiaa, joiden avulla se voidaan tietää. Agamben esittää, että Platonin lause ”ja viidenneksi on asetettava asia itse, joka on tiedettävä ja todella on” on joskus tulkittu ”on asetettava viides, jolla [oleva] on tiedettävä ja todella on” (TI, 32). Tämän tulkinnan mukaan asia itse ei siis olisi asia nimen ja *logoksen* olettamana hämäränä reaalisena edellytyksenä (*hypokeimenon*), vaan pikemminkin asia itse sen tiedettävyyden mediumissa, sen itse-manifestaation ja tietoisuudelle ilmentymisen valossa (TI, 33). *Logoksen* heikkous johtuisi siis siitä, että se ei kykene saattamaan tätä tiedettävyyttä ilmaisuksi. Sen täytyy muuntaa olevien tiedettävyys, joka siinä on kyseessä, ennakko-oletukseksi, eli hypoteesiksi. (TI, 33.) Voidaan siis sanoa, että Platonin mukaan tiedettävyys itse kadotetaan siinä, mitä tiedetään ja siinä, mistä jotain tiedetään. Samoin sanottavuus jää sanomatta siinä, mitä sanotaan ja siinä, mistä jotain sanotaan (TI, 33).

Asian tiedettävyys, jota ei *logoksen* heikkouden ja epäluotettavuuden takia voida sanoa, on idea siinä merkityksessä, jossa Platon ideoista puhuu (ks. TI, 33). Agamben nostaa esiin Benjaminin tulkinnan Platonin ideaopin ja *Raamatun Luomiskertomuksen* nimeävän kielen samankaltaisuudesta (Benjamin 1977, sit. LH, 58). Asia itse ei ole asia, vaan sanottavuus, avoimuus, josta on kyse kielessä, ja jonka aina oletamme ja unohdamme niissä kielen käytön tavoissa ja perinteessä, joissa kieli muuttuu kommunikoivaksi (TI, 35; LH, 54).

Kieli periytyy kulttuurisesti eikä geneettisesti. Siksi ihmisen oleminen ei tyhjene kieleen eikä saa ilmaisuaan kielessä. Tästä huolimatta sen mitä ihminen voi tietää, hän voi tietää siksi, että asiat ovat tiedettäviä *logoksessa*. *Logos* on kuitenkin sillä tavalla heikko, ettei se voi sanoa omaa tiedettävyystään. Se voi vain asettaa ennakko-oletukseksi tiedettävyuden. (TI, 33.) Jos asiat ovat tiedettävissä *logoksessa* ilman, että *logos* voi koskaan ilmaista sitä, mistä tiedettävyudessa on kysymys, niin silloin ihmisen tietäminen perustuu jollekin, joka voidaan vain olettaa, mutta jota ei voida tietää, toisin sanoen, sitä ei voida omistaa eikä ottaa haltuun. Tietäessään ihminen joutuu siis tekemään itsestään tiedettävyuden subjektin samoin kuin puhuessaan ihminen joutuu tekemään itsestään kielen subjektin.

3.3 Kieli ja subjekti

Kirjassa *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive* (RA)³⁶ Agamben etsii ihmisen ääntä todistamisen ajatuksen kautta. Kysymys on siitä, kuinka puhuvan olennon on mahdollista todistaa elävän olennon puolesta. Agambenin pääväite on, että elävän olennon puolesta todistaminen on mahdollista siksi, että ihminen on jakautunut eläväksi ja puhuvaksi olennoiksi ja ihmisen kieli on jakautunut kieleen ja puheeseen. Jos ihminen olisi yhtä kielensä kanssa, jos elävä olento tyhjenisi kieleen jäännöksettä, ei elävän olennon puolesta todistaminen olisi mahdollista. Todistaakseen elävän olennon puolesta, ihmisen on tehtävä itsensä kielen subjektiksi. Subjekti syntyy vasta puhuvan olennon ryhtyessä puhumaan.

Tässä yhteydessä Agamben palaa *Infancy and History*ssa esittämäänsä Benvenisten lingvistiikkaan perustuvaan väitteeseen, että subjektiviteetti on vain puhujan kyky asettaa itsensä egoksi, minäksi, sanomalla ”minä” (IH, 52; RA, 116–117). Agamben kyseenalaistaa sekä Kantin että Husserlin käsityksen transsendentaalisesta egosta ei-kiellellisenä universaalina tietoisuuden rakenteena. On mahdotonta koettaa tavoittaa mitään subjektiivista kokemusta tietoisuudessa, jos ei ensin oleteta subjektiviteettia ja heti kun subjektiviteetti tulee oletetuksi, sen on oltava kielellinen. En voi tavoittaa esikielellistä mykkää kokemusta. (IH, 53–54.) Voin toki kokea ei-kiellellisiä kokemuksia, mutta kun teen niistä subjektiivisia kokemuksia, ne ovat jo kielellisiä, koska olen tehnyt itsestäni subjektin, nimeämällä itseni minäksi, joko puheessa tai äänettömässä sisäisessä puheessa.

Tämä selventää myös *infantian* käsitettä: *Infantia* ei tarkoita esisubjektiivista psyykkistä substanssia tai esilingvististä subjektia. Sen sijaan se tarkoittaa kokemusta siitä, kuinka ihminen tulee aina kielen haltuun ottamaksi ja subjektivoiduksi. (IH, 55.) Puhuakseen ihmisen on jaettava kieli semioottiseksi ja semanttiseksi, merkeiksi ja puheeksi, ja tehtävä itsensä kielen subjektiksi sanomalla ”minä” (IH, 59). Tämä ”minä” ei kuitenkaan kykene merkitsemään puhujaa yksilöllisenä elävänä olentona eikä se myöskään merkitse niitä kaikkia eläviä olentoja jotka sanovat ”minä”. Sen sijaan se merkitsee kielen tapahtumista siinä kohdassa, jossa ”minä” sanotaan. (IH, 52; RA 116–117, 121.) ”Minän” sanoja asettaa itsensä kielen tapahtumisen mediumiin.

Agamben kritisoi humanistisia tieteitä siitä, että ne itsensä määritellessään olettavat merkityksellisen lingvistisen tason, jonka subjekti identifioidaan psykosomaattiseksi puhunnoksia tuottavaksi yksilöksi. Toisaalta moderni filosofia erottaa transsendentaalisen subjektin antropologisista ja psykologisista attribuuteistaan ja redusoi sen puhtaaksi kielen lauseeksi: ”minä puhun”. Agamben

³⁶ *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, 1998.

väittää, että moderni filosofia ei huomaa kielen tulevan näin asetetuksi ei-semanttiselle tasolle, joka ei ole enää propositioiden taso. Lause ”minä puhun” ei ole enää merkitysten ja totuuden kommunikointia, vaan diskurssia omana tapahtumisenaan. Vastuullinen puhuva subjekti katoaa eli siitä tulee Foucault’n subjektikäsityksen mukaisesti tyhjiys, jossa kieli jatkaa ulosvirtaamistaan. (RA, 140.)

Molemmat käsitykset kadottavat Agambenin mukaan elävän ja puhuvan olennon kokemuksen kielestä (RA, 140). Puhe ei siis Agambenin käsityksen mukaan ole psykosomaattisen yksilön itseilmaisua eikä myöskään pelkkää diskurssia, joka tulee ulos itsessään tyhjiä puhujista. Näiden käsitysten sijaan Agamben ehdottaa, että puhuminen olisi kielen käytön käyttämäksi tulemista (UB, 56) ja samalla kielen subjektiksi tulemista. *Remnants of Auschwitzissa* Agamben esittää, että elävästä ja puhuvasta olennosta tulee vastuullinen subjekti puhumisen tapahtumassa siksi, että puhe on todistamista elävän olennon puolesta (RA, 145–146).

Elävän olennon puolesta todistamisen vaatimusta Agamben perustelee *Muselmanin* figuurin avulla. Muselmanneiksi (Muselmänner) nimitettiin erityisesti Auschwitzin keskitysleirillä niitä vankeja, jotka vaikuttivat menettäneen ihmisyytensä. Nimityksen alkuperä on hämärän peitossa, mutta kirjaimellisesti se tarkoittaa muslimeja tai musulmaania³⁷. Leiriltä hengissä selvinneiden kuvaukset Muselmanneista eroavat toisistaan jonkin verran. Joidenkin mielestä he olivat ikään kuin eläviä kuolleita. (RA, 44–45, 54–55.) Toisten mielestä he olivat lakanneet reagoimasta ympäristöönsä, lakanneet olemasta persoonia ja heistä oli tullut pelkkiä objekteja (Bettelheim 1960, sit. RA, 55). Tällaisessa tapauksessa kysymys oli jonkin ei-inhimillisen kohtaamisesta jossakin, joka oli ollut ihminen. Agamben lainaa Bruno Bettelheimia (1960, sit. RA, 56), jonka mukaan omasta toiminnastaan tietoisena pysyminen, kyky ottaa vähäinkin etäisyys omaan käytökseen ja vapaus tuntee oman käytöksen vaikutus itseän oman luonteen mukaisesti salli vangin säilyttää ihmisyytensä. Kaikkien omaan toimintaan suuntautuvien sisäisten tunteiden ja varausten menettäminen johti ”muslimoitumiseen”.

Tässä Bettelheim-siteerauksessa voidaan nähdä viite *Remnants of Auschwitzin* kanssa samoihin aikoihin kirjoitettuihin potentiaalisuutta käsitteleviin teksteihin, joissa Agamben esittää ihmisen kykyjen olevan olemassa potentiaalisina ja ihmisen olevan potentiaalinen suhteessa kykyihinsä. Tämä pätee myös puhumisen kykyyn. Muselmanin hahmossa näkyy potentiaalisuuden

³⁷ Todennäköisimmät selitykset nimitykselle ovat arabian kielen muslimi-sanon kirjaimellinen merkitys, ”hän joka alistuu Jumalan tahtoon”, sekä joidenkin vankien tapa istua kyykistyneinä eteensä tuijottaen tai huojuttaa ylävartalooan samaan tapaan kuin islamilaisissa rukousrituaaleissa (RA, 45).

menettäminen suhteessa omiin kykyihin. Muselmannin elämästä on tullut välttämätöntä hengissä pysymistä. Se on lakannut olemasta omien kykyjen ja tapojen potentiaalista käyttöä.

Agamben toteaa, että Muselmann saattaa olla kohta, jossa ihmisolento, vaikka ulkoisesti säilyykin ihmisolentona, lakkaa olemasta ihminen. Hän kysyy, onko olemassa ihmisolentojen ihmisyyttä, joka voidaan erottaa ihmisolennon biologisesta ihmisyydestä. (RA, 55.) Jos tällainen ihmisyyys löydetäisiin, se tarjoaisi varman perustan etiikalle (Mills 2005, 200). Tällöin voitaisiin helposti ratkaista kysymys siitä, minkä rajan ylitettyään biologiseen ihmislajiin kuuluva lakkaisi olemasta ihminen ja muuttuisi pelkästään eläväksi objektiksi.

Agambenin mukaan Muselmann on hahmo, joka kyseenalaistaa ihmisen määritelmän elävänä olentona, jolla on *logos*. Ihmisyyden raja ei siis ole puhekyky. Puhekyvytön ihminen ei ole ei-ihminen ja toisaalta puhekykyistä ei mikään velvoita puhumaan. Etiikkaa ei näin ollen voi perustaa esimerkiksi kommunikoinnin kykyyn. (RA, 64–65.) Agamben kuitenkin esittää, että juuri Muselmann on hahmo, jonka avulla voidaan ajatella ihmisyyttä elävän ja puhuvan olennon kohtaamisena ihmisessä itsessään.

Agamben väittää: ”ihmiset ovat inhimillisiä siinä määrin kuin he eivät ole inhimillisiä’ tai tarkemmin, ’Ihmiset ovat inhimillisiä siinä määrin kuin he todistavat ei-inhimillisen puolesta.” (RA 121.) Tätä Agamben perustelee hengissä selvinneen todistajan ja Muselmannin hahmon avulla. Ajatteleminen aluksi, että se, joka on selvinnyt, on todistaja, joka todistaa Muselmannin puolesta. Mutta koska todistaja vain puhuu Muselmannin puolesta, on Muselmann varsinainen todistaja. Tämä taas tarkoittaa, että todellinen todistaja on se, joka ei puhu, ei-inhimillinen, jolle puhuva inhimillinen lainaa äänensä: ”Todistaminen tapahtuu siellä missä puhumaton saa puhuvan puhumaan ja missä se joka puhuu kantaa puhumisen mahdottomuutta omassa puheessaan niin, että äänetön ja puhuva, ei-inhimillinen ja inhimillinen astuvat erottamattomuuden vyöhykkeelle, jossa on mahdotonta perustaa subjektin asemaa, identifioida ’minän’ ’kuviteltua substanssia’ ja sen myötä todellista todistajaa” (RA 120).

Tässä kohtaa Agamben siirtyy Muselmannin ja hengissä selvinneen todistajan paradigmasta ajatukseen subjektin syntymisestä ei-inhimillisen puolesta todistamisessa. Agamben väittää, että sekä subjektiviteetti että tietoisuus, jotka kulttuurimme olettaa vahvimaksi perustakseen, syntyvät vain väliaikaisessa ja katoavassa puheen tapahtumassa. ”[E]lävä olento, joka tekee itsensä itselleen läsnäolevaksi lausumassa sanoen ’minä’, sysää samalla omat elävät kokemuksensa rajattomaan menneisyyteen eikä voi enää käydä yksiin niiden kanssa.” (RA, 122). Lausumassa syntyvä subjekti vertautuu näin henkiin jääneeseen todistajaan, joka lainaa äänensä Muselmannille. Muselmann ei voi

todistaa omasta puolestaan, ei pelkästään siksi että on puhekyvytön tai kuollut, vaan myös siksi, että on kokenut jotain, jota inhimillinen ei voi kokea (ks. RA, 54, 120).

Ajatus puhuvan ja elävän olennon, inhimillisen ja ei-inhimillisen välisestä erosta saattaa olla helppo tulkita ihmisen ja eläimen väliseksi eroksi ihmisessä itsessään. Kuten edellä on mainittu, tämän eron tuottamista ja ylläpitämistä Agamben nimittää antropologiseksi koneeksi. Ajatus ei-inhimillisen puolesta todistamisesta ja elävän olennon elävien kokemusten tavoittamattomuudesta voitaisiin helposti tulkita myös paljaan elämän tuottamiseksi: biologinen elämä meissä jää mykäksi ja läpitunkemattomaksi siitä huolimatta, että se tuodaan puheeseen ja tehdään tiedettäväksi. (Ks. Mills 2005, 201.) Jotta ei tuotettaisi eroa elävän ja puhuvan olennon, eläimyyden ja ihmisyyden, paljaan elämän ja elämänmuodon välille, olisi Agambenia tulkiten pysyteltävä juuri inhimillisen ja ei-inhimillisen kohtaamattomuudessa (RA, 135). Tästä kohtaamattomuudesta on kyse myös ihmisen *infantiassa*. Ihmisen kokemus ei-inhimillisestä itsessään on aina inhimillisen välittämää samoin kuin ihmisen kokemus omasta puhekyvyttömyydestään on aina ihmisen kielellisyyden välittämää (IH, 54). Näin ollen ihmisyyttä ei voida löytää puhtaasta ei-inhimillisestä, ei-kielellisestä, mutta sitä ei myöskään löydy kielellisyydestä eikä siitä, mikä kielellisyyden ansiosta kulloinkin tiedetään inhimilliseksi. Näin se, joka todistaa puheessa ja se, jonka puolesta todistetaan, jäävät aina tavoittamatta. Tämä tavoittamattomuus on ihmisyyttä.

Samoin kuin inhimillisen ja ei-inhimillisen, puhuvan ja puhumattoman kohtaamattomuus tekee mahdolliseksi todistamisen, sen tekee mahdolliseksi myös ihmisen kielen ja puheen välinen katkos. Sen lisäksi, että puheessa todistetaan puhumattoman puolesta, siinä todistetaan kielen ja puhumisen välisestä katkoksesta nousevan ei-kielen puolesta. Tämä ei-kieli on kieltä, ”jota puhutaan yksin ollessa, kieltä jolle kieli vastaa, ja jossa kieli syntyy”. (RA, 38.) Ainoa tapa todistaa ei-kielen puolesta on tuoda se kieleen (RA, 39).

Agamben esittää, että kielessä vaikuttaa aina kaksi vastakkaista jännitettä: toinen vetää kohti innovaatiota ja transformaatiota ja toinen stabiliteettia ja säilyttämistä. Ensimmäinen vastaa anomiaa, poikkeusta säännöstä, ja toinen kieliopillista normia. Leikkauskohta näiden jännitteiden välillä on puhuva subjekti, joka päättää, mitä voi ja ei voi sanoa, sanottavan ja ei-sanottavan kielessä. Kuolleessa kielessä ei tätä normin ja anomian välistä jännitettä ole. Se on jo-sanotun muodostama suljettu kokonaisuus, jolla ei ole ulkopuolta. Kuolleessa kielessä ei ole paikkaa subjektille, koska subjekti edellyttää kielen ulkopuolta, joka mahdollistaa innovatiivisuuden ja transformatiivisuuden kielessä. (RA, 159–160.) Voidaan olettaa, että edellä kuvattu kokemus kielen ja puheen välisestä ei-kielestä, jolle kieli vastaa, olisi kielen ulkopuoli ja elävän kielen innovatiivisuuden ja transformatiivisuuden lähde.

Agamben kirjoittaa, että todistaakseen sen puolesta, jolla ei ole kieltä, on asetettava itsensä omassa kielessään sen asemaan, joka on menettänyt kielen. On asetettava itsensä elävään kieleen niin kuin se olisi kuollut kieli tai kuolleeseen kieleen niin kuin se olisi elävä. (RA, 161.) Jos kuollut kieli käsitetään kieleksi, jossa jo-sanottu määrää sanomisen mahdollisuudet, en voi olla sen subjekti koska se ei salli mitään innovatiivisuutta ja transformatiivisuutta, joka kumpuaisi kielen ja puheen välisestä katkoksesta. Koska en voi olla kuolleen kielen subjekti, suhteeni kieleen vastaa tällöin sen suhdetta kieleen, jonka puolesta todistan, koska sekään ei puhumattomana voi olla kielen subjekti. Toisaalta on asetettava itsensä kuolleeseen kieleen niin kuin se olisi elävä eli on siirryttävä jo-sanotun ja sen määräämien sanomisen mahdollisuuksien välistä lähemmäs sanomisen mahdollisuuksia (ks. RA, 144) ja löydettävä uudelleen sanomisen mahdollisuuksien ja puheen välinen katkos. Tästä katkoksesta löytyy mahdollisuus tehdä itsensä kielen subjektiksi, päättää mitä voi ja ei voi sanoa.

Agamben vertaa todistamisen kieltä runoilijoiden kieleen: Runoilijat, ja todistajat, perustavat kielen, joka elää pitempään kuin sen puhujat ja ylittää puhumisen mahdollisuuden ja mahdottomuuden. Se ei tuota todistamisia, jotka voitaisiin säilöä jo-sanottuun eikä se myöskään pidä yllä sanomisen mahdollisuutta. Runouden ja todistamisen kieli todistaa sen sijaan puhujan puhekyvyttömyyttä. (RA, 161–162.)

Runouden kieli on kieltä, joka todistaa kielen ulkopuolesta, ei-kielestä, ja samalla puhumisen mahdollisuudesta ja mahdottomuudesta. Se todistaa subjektin syntymisestä, joka on samalla desubjektivaatiota eli kokemusta subjektiuden menetyksestä ja kielen haltuun ottamaksi tulemisesta (RA, 113–114). Runoilijat siis tavallaan tutkivat itsessään puhumiseen liittyvää desubjektivaation kokemusta (Bachmann 1982, sit. RA 114). Puhuakseen yksilön on ikään kuin kadotettava itsensä todellisena yksilönä tullakseen lausuman subjektiksi. Hänen on identifioitava itsensä pronominiin ”minä”, jolla ei ole mitään muuta substantiaalisuutta ja sisältöä kuin sen viittaaminen diskurssin tapahtumiseen. Kun subjekti näin tavoittaa puhumisen mahdollisuuden, hän on yhtä lailla saavuttanut puhumisen mahdottomuuden, tai pikemminkin hän on saavuttanut pääsyn olemiseensa ”glossolalisen potentiaalisuuden” aina jo ennalta olettamana. (RA, 116.) ”Glossolalia” viittaa ”kielillä puhumiseen” eli puheeseen, jonka puhuja ei tiedä, mitä hänen puheensa merkitsee (RA, 114). Runouden ja todistamisen kieli siis tavoittaa tällaisen glossolalisen kokemuksen kielestä. Kieli on olemassa ennen puhujaa ja jää elämään hänen jälkeensä. Se ottaa haltuunsa kieltä puhuvan elävän olennon, jolle kieli pysyy aina glossolaliana – hän ei saa kieltä eikä sen merkityksiä haltuunsa, vaan kieli on aina ennalta olettanut hänen olemisensa. Se, jonka puolesta todistetaan, elävä olento, ei pysty todistamaan kielessä, mutta toisaalta kieli, joka elää pitempään kuin sitä käyttäneet puhujat, kykenee todistamaan sen puolesta, joka ei kykene puhumaan (RA, 162).

Remnants of Auschwitzissa Agamben siis tarkastelee kieltä ihmisten sellaisena tapana, joka vastaansanomattomasti ylittää yksilön kokemukset. Kielen toteutuminen puheena, kirjoituksena, runoutena, on tapa todistaa puhumattomien elävien olentojen puolesta. Tämän todistamisen tekee mahdolliseksi se, että kieli elää pitempään kuin sen yksittäiset puhujat. Elävä kieli tarjoaa kuitenkin mahdollisuuden kokea kielen ja puheen välinen katkos, puhumisen mahdollisuus ja mahdottomuus, ihmisen äänettömyys, ei-kieli, jolle kieli vastaa.

3.4 Sanojen alkuperä

Lyhyessä esseessä ”Vocation and Voice” (VV)³⁸ Agamben palaa jälleen kysymykseen ihmisen äänestä. Kirjassa *Language and Death* Agamben tulkitsee Heideggerin eksistentiaalianalyttistä tarkastelua ihmisen olemassaoloa, *Dasein*, konstituoivasta virittyneisyydestä, *Befindlichkeit*, (Heidegger 2000, 174) ihmisen äänen ja äänettömyyden näkökulmasta. Virittyneisyys on ontologinen käsite, joka viittaa ihmisen ontisen mielialaan, *Stimmung*, muotoutumiseen suhteessa maailmaan (mt, 174). Agamben tarttuu mielialaa, tunnetta ja tunnetilaa merkitsevän termin *Stimmung* etymologiseen läheisyyteen ääntä merkitsevän saksan sanan *Stimme* kanssa. Näin sanan *Stimmung* musiikillis-akustiset merkitykset, vire tai viritys, nousevat etusijalle ja se voidaan tulkita saksankieliseksi käännökseksi latinan sanoille *concentus* tai *temperamentum* tai kreikan sanalle *harmonia*, jotka merkitsevät intonaatiota, sointua tai sopusointua. (LD, 55–56; VV, 493.)

Agamben väittää, että koska Heidegger pyrkii omassa ajattelussaan eroon länsimaisen metafysiikan perinteestä, joka määrittelee ihmisen ja ihmisyyden suhteessa muihin eläviin olentoihin, hän ei voi ajatella ihmisen ääntä suhteessa muiden elävien olentojen ääniin eikä ihmisen kieltä äänenä muiden elävien olentojen äänten joukossa. (Ks. LD, 54.) Agamben tulkitsee Heideggeria niin, että äänen, *Stimme*, sijasta ihmisellä on mielenvire³⁹, *Stimmung*, joka nousee ihmisen kokemuksesta omasta äänettömyydestään. (LD, 55–56.) Mielenvire on *Daseinin* olemisen tapa, joka edeltää kaikkea tietoista havaintoa, tietämistä ja tahtomista, ja jossa *Daseinille* avautuu sen oma oleminen maailmassa-olemisena. (VV, 494; Heidegger 2000, 176–177.)

Heideggerin (2000, 173) mukaan virittyneisyys, eli maailmassa-olemisen avautuminen aina jossain mielenvireessä, on erottamaton kahdesta muusta *Daseinin* alkuperäisestä eksistentiaalista,

³⁸ ”Vocazione e voce”, 2005.

³⁹ Musiikin filosofiaa Heideggerin eksistentiaalifilosofian pohjalta kehittänyt Juha Torvinen on suomentanut *Stimmungin* mielenvireeksi. Sana sisältää sekä viittauksen tunnetilaan että akustis-musiikilliseen ilmiöön, viritykseen. (Torvinen 2005, 97, viite 19, 105.)

ymmärtämisestä ja puheesta. Maailmassa-olemisen virittynyt ymmärrettävyys ilmenee puheena. Puhe on kielen ontologis-eksistentiaalinen perustus ja kieli on puheen ilmaisutapa. ”Kieli” tarkoittaa Heideggerilla kieltä maailmansisäisenä olevana, eli ilmenevinä kielen käyttöinä ja toisaalta myös kieltä teoreettisen tarkastelun kohteena. (Mt, 205–206.) ”Puhe” puolestaan ei Heideggerilla viittaa kielen toteutumiseen puheena, vaan puhe on ”*Daseinin* avautuneisuuden eksistentiaalinen rakennemuoto” (mt, 206) ja ”maailmassa-olemisen virittyneen ymmärrettävyyden merkitsevää jäsentämistä” (mt, 208). Heidegger toteaa kreikkalaisten ihmisen määritelmän *zoon logon ekhon* olevan osuva, koska puhe on yksi *Daseinin* perustavista eksistentiaaleista. Ihmisen näyttäytyminen puhuvana olevana ei tarkoita, ”että ihmisellä on mahdollisuus äänelliseen ilmaisuun, vaan että tämän olevan olemisen tapa on paljastaa maailmaa ja omaa täälläoloa”. (Mt, 211.) Tämän kohdan perusteella voidaan tulkita Heideggerin käsittävän ihmisen kielellisyyden nimenomaan äänettömyydeksi, koska sen sijaan, että puhe olisi ihmisen äänellistä itseilmaisua, se on *Daseinin* olemista paljastavan virittyneen ymmärtämisen jäsentämistä.

Heidegger (2000, 236–238) asettaa *Daseinin* olemistapaa konstituoiviksi perusvirittyneisyyksiksi ahdistuksen ja kodittomuuden, jotka kumpuavat *Daseinin* maailmaa ja omaa olemistaan paljastavasta olemisen tavasta. Agamben vertaa tätä olemista avaavaa perusvirittyneisyyttä antiikin kreikkalaisten ajatukseen ihmetyksestä filosofian lähtökohtana (VV, 496–497). Heidegger (2000, 179) itse liittää mielenvireen kreikkalaiseen käsitykseen ihmetyksestä ja muista tunteista viittaamalla Aristoteleen *Retoriikkaan*, jossa tunteita tarkastellaan osana puhetta ja tapana vaikuttaa kuulijoihin. Agamben toteaa, että antiikin ajattelussa tunteilla oli läheinen yhteys kieleen, *logokseen*. Stoalaiset käsittivät vain ihmisellä olevan tunteita, koska hänellä on kieli. He eivät siis pitäneet tunteita luonnollisena ilmiönä, vaan arvostelman ja diskurssin muotona. Tunteet nähtiin kohtuuttomiksi impulsseiksi suhteessa kieleen. Ne ylittävät kielen mitan, mutta toisaalta niiden kohtuuttomuuden ja väkivaltaisuuden alkuperän nähtiin olevan kielessä itsessään: tunteet ovat ylettömyyttä, joka nousee ihmisen suhteesta omaan kieleensä. (VV, 497–498.)

Agamben muotoilee tältä pohjalta hypoteesin: Teoria tunteista, myös Heideggerin ajatus mielenvireestä, on paikka, jossa länsimainen ihminen ajattelee suhdettaan kieleen. Tässä teoriassa länsimainen ihminen koettaa löytää artikulaation elävän olennon ja kielen, luonnon ja kulttuurin välillä. Tämä yhteys on kuitenkin aina eroa, artikulaatio disartikulaatiota. Tunteet nousevat juuri tästä disartikulaatiosta. Kysymys on siis ihmisen kokemuksesta omasta äänettömyydestään eli siitä, että kieli ei ole ihmisen ääni. (VV, 498.)

Agamben viittaa Friedrich Hölderlinin pohdintaan siitä, kuinka runossa on muodostettava välittävä elementti, joka ei kuulu elettyyn kokemukseen eikä myöskään kieleen. Tämä elementti olisi puhdasta,

transsendentaalista tunnetilaa, *Stimmung*. (VV, 499–500.) Tällainen kokemuksen ja kielen välinen tunnetila olisi sanan alkuperä:

”Mikä *Stimmungissa* on puhuvalle ihmiselle mahdollisuus kokea hänen oman sanansa syntyä [...] häntä jatkuvasti edeltävän kielen tapahtuminen, heittää hänet itsensä ulkopuolelle historiaan ja traditioon. Vain jos ihminen voisi saavuttaa häntä aina edeltävän signifiioivan funktion alkuperän, se voisi avata hänelle mahdollisuuden vapaaseen sanaan, kieleen, joka olisi todella ja aukottomasti hänen kielensä. Vain sellainen sana voisi sallia mielen ja toteutumisen ennako-oletuksettoman ajattelun filosofiselle projektille sekä absoluuttisesti alkuperäisen ja oman sanan poetikalle. Vapaus voi tosiasiansa tarkoittaa vain vapautta luonnosta *ja* kielestä. Jos kieli vapauttaa meidät luonnosta vain määrätäkseen meidät historialliseen kohtaloon, jossa se mikä on määrätty aina edeltää ja pakenee meitä, vapaus ei ole ihmiselle mahdollinen. Vapaus on mahdollinen ihmiselle vain jos hän voi tulla kielen aukeamaan [alkuperään] ja tarttumalla alkuperään löytää sanan, joka on todella ja täysin hänen – eli inhimillinen. Sanan, joka on hänen äänensä, niin kuin laulu on lintujen ääni, sirtyys sirkan ja kiljunta aasin.” (VV, 501)

Lopuksi Agamben kysyy voiko historiallinen kieli, siis kulttuurisesti periytyvä kieli, joka aina edeltää ihmistä ja kutsuu ihmisen historialliseen kohtaloonsa, tulla ihmisen ääneksi. Eli voiko historiasta tulla ihmisen luonto? Agambenin oma vastaus tuntuu olevan, että tämä ei ole tarpeen, jos ihminen lakkaa etsimästä omaa ääntään kielestä. Tällöin ihminen voi kokea äänen poissaolon sijasta oman äänettömyytensä, joka asettaa hänet välittömästi kohtaamaan kielen. (VV, 501)

Edellä lainatussa katkelmassa Agamben esittää huimaavan ajatuksen ennako-oletuksettomasta filosofisesta projektista, jonka tekisi mahdolliseksi vapaa, historiaton, sanan alkuperästä kumpuava kieli. Tällainen kieli saattaa olla mahdoton tai ainakin tällainen kieli saattaisi tehdä ajattelun mahdottomaksi. Ajattelun mahdollistaa vain kieli, jolla on historia, kieli, joka ei ole oma, vaan joka täytyy oppia. Tällainen kieli voi jahdata sitä pakenevia ajatuksia (ks. LD, 107) ja tämä jahtaaminen ja pakeneminen tekee yhteisen ajattelun mahdolliseksi. Jos löytäisin absoluuttisesti oman sanan, sisältyisi kokemukseni kokonaan tuohon sanaan, eikä sitä tarvitsisi ajatella, ei minun eikä sen, jolle puhun.

Lopuksi voidaan palata kysymykseen eleestä, mediaalisuudesta ja kielestä ja väittää edellä esitetyn perusteella, että historiaton, sanan alkuperästä kumpuava kieli olisi ääntä, jonka mediumiin ihmisen ei tarvitsisi tulla, koska kieli olisi yhtä hänen oman olemisensa kanssa. Kielen käyttö ei tällöin olisi ele, jossa ihminen kokee oman potentiaalisuutensa käyttä kieltä ja tulla sen käyttämäksi. Agambenia tulkiten voidaan sanoa, että sanojen alkuperä ei ole niinkään ihmetyksessä, jota koetaan maailman edessä (ks. EL, 10), vaan ihmisen potentiaalisuudessa eli voimassa pysyvä kielen ja puheen välisessä katkoksesta.

4. Potentiaalisuus

Agamben kirjoittaa, että hänen filosofiansa ydinkysymyksiä ovat, mitä tarkoittaa ”minä puhun” (EL, 6) ja mitä tarkoittaa ”minä voin” (P, 177; PT, 480). Ottaen huomioon Agambenin käsityksen kielestä ihmisen puhekyvyttömyytenä ja äänettömyytenä ja toisaalta ainoana äänenä, voidaan todeta, että nämä kysymykset tarkoittavat perimmältään samaa (ks. De la Durantaye 2009, 129–130).

Kysymys siitä, mitä tarkoittaa ”minä voin” jäljittää potentiaalisuuden kokemusta. Kysymys siitä, mitä tarkoittaa ”minä puhun” jäljittää puolestaan kokemusta ihmisen äänestä eli kokemusta puhekykyyn kuuluvasta puhekyvyttömyydestä, *infantia*sta. Minä voin -kokemus vastaa rakenteeltaan minä puhun -kokemusta. Molemmissa on kysymys potentiaalisuuden ja aktuaalisuuden suhteesta ja oman potentiaalisuuden ja impotentiaalisuuden kokemisesta suhteessa aktuaalisuuteen eli toimintaan tai jonakin olemiseen. (De la Durantaye 2009, 129–130; Mills 2008, 29–31.)

”Experimentum linguae” (EL) eli vuonna 1989 kirjoitettu johdanto kirjaan ”Infancy and History” havainnollistaa Agambenin siirtymistä *infantian* ajattelusta potentiaalisuuden ajatteluun (Attell 2015, 86). *Infantia* on kokemusta potentiaalisuudesta suhteessa kieleen. Potentiaalisuus on kokemusta potentiaalisuudesta suhteessa mihin tahansa kykyyn tai minä tahansa olemiseen. Voidaan kuitenkin väittää, että potentiaalisuus suhteessa kieleen on mukana kaikessa potentiaalisuudessa, koska voidakseen sanoa ”minä voin” ihmisen on jo tehtävä itsensä kielen subjektiksi, sanottava ”minä” eli kyttävä puhumaan. (De la Durantaye 2009, 130; Mills 2008, 29–30.)

Potentiaalisuuden ja aktuaalisuuden suhde sellaisena kuin se on länsimaisen metafysiikan perinteessä ymmärretty muodostaa Agambenin mukaan suvereniteetin rakenteen. Suvereeni on se, jossa puhdas potentiaalisuus ja puhdas aktuaalisuus ovat toisistaan erottamattomat. (HS, 47.) Tämä on myös nykyisen biopoliittisen, paljasta elämää tuottavan suvereenin vallan rakenne. Jotta tämä rakenne saataisiin purettua, olisi ajateltava potentiaalisuuden olemassaoloa ilman mitään suhdetta olemiseen käsitettynä aktuaalisuudeksi (HS, 47).

Agamben soveltaa omassa suvereniteetin metafyyssisten taustaoletusten tarkastelussaan Carl Schmittin suvereenin vallan analyysiä, jonka mukaan suvereniteetti kykenee lain sisällä tuottamaan poikkeustilan, jossa normaalitilan lait tehdään pätemättömiksi niin, että lain sisällä olevia asioita voidaan sulkea lain ulkopuolelle (HS, 15). Agamben osoittaa, että tämä poliittisen filosofian käsitys suvereenin vallan rakenteesta vastaa Aristoteleen ontologista käsitystä potentiaalisuuden ja aktuaalisuuden suhteesta. Agambenin mukaan länsimaisen ontologian ja siihen sitoutuneen politiikan ongelma on aktuaalisuuden asettaminen ensisijaiseksi potentiaalisuuteen nähden. Jos tämä

ensisijaisuus saataisiin purettua tai ajateltua uudelleen, voitaisiin keskeyttää myös poliittiseen vallankäyttöön sisältyvä suvereeni ulossulkeminen. (HS, 44; UB, 267–268.)

1990-luvun töissään Agamben pyrkii ajattelemaan potentiaalisuuden ja aktuaalisuuden suhdetta ilman aktuaalisuuden ensisijaisuutta potentiaalisuudessa pysymisen kautta. Esimerkkinä potentiaalisuudessa pysyttelystä ja suvereenin vallan purkamisesta sillä tavoin on Agambenilla Herman Melvillen novellin *Bartleby*⁴⁰ samanniminen kirjurin hahmo (HS, 48; myös esim. Whyte 2013, 98). 2000-luvulla Agambenin ajattelussa nousee etusijalle vallan järjestelmien mukaisten toimintatapojen vapaan käytön idea. Kysymyksessä on Agambenin *profanaatioksi* kutsuma toiminta. Profanoivaa käyttöä Agamben ajattelee Paavalin *Korinttolaiskirjeestä* lainatun ilmaisun *ikään kuin ei (hos me)* avulla. *Ikään kuin ei* olisi tapa toimia maallisten lakien mukaan siten, ettei samastu eikä tyhjene niihin (TR, 26) eli säilyttäen potentiaalisuuden suhteessa lakiin. 2010-luvulla Agamben vaikuttaa löytävän potentiaalisuuden ja aktuaalisuuden eron ylittämiseksi jo Aristoteleelta itseltään löytyvän ajatuksen *entelekheiasta*, joka on täydellistä toteutuneisuutta, eli ihmisen opittua toimintavalmiutta, *heksis*. Toimintavalmiuksien käyttö on samalla niiden käyttämäksi tulemistä. Tällöin ihmisen voidaan ajatella olevan erilaisten toimintatapojen mediaalisuutta eikä mitään muuta niiden ulkopuolella. Ajattelu on yksi ihmisen toimintatavoista ja Agambenin Aristoteles-tulkinnan mukaan ajattelun luonteeseen kuuluu potentiaalisena pysyminen samanaikaisesti aktuaalisen ajattelun kanssa. Potentiaalisuutta suhteessa niin ajatteluun kuin muihinkin toimintatapoihin Agamben ajattelee vielä kontemplaation käsitteen avulla. Seuraavissa alaluvuissa käsitellään tarkemmin näitä potentiaalisuuden ja aktuaalisuuden suhteen uudelleen ajattelun tapoja.

Ensin kuitenkin syytä selvittää termien *potentiaalisuus* ja *aktuaalisuus* merkitystä. Agambenia englanniksi kääntänyt Kalpana Seshadri huomauttaa, että alkuperäisteksteissään Agamben käyttää italiankielisiä termejä *potenza* ja *atto*. Ne on ollut tapana kääntää englanniksi *potentiality* ja *actuality*. Tällaisiin käänneksiin sisältyy kuitenkin Seshadrin mukaan riski, että termit ymmärretään skolastisen Aristoteleen *Metafyysiikan* tulkintaperinteen mukaisesti ontologisina modaliteetteina, *potentiaalisuutena* ja *aktuaalisuutena*. Seshadri toteaa, että tätä perinnettä seuraavissa italiankielisisä teksteissä on käytetty termejä *potenzialità* ja *attualità* käänneksinä latinan sanoille *potentia* ja *actus*, jotka puolestaan ovat perinteisesti olleet käänneksiä kreikan sanoille *dynamis* ja *energeia*. Seshadrin tulkinta on, että Agambenin käyttämät *potenza* ja *atto* ovat suoria käänneksiä latinan sanoille *potentia* ja *actus*, jotka kääntyvät englanniksi *power* ja *act*. (Seshadri 2014, 473–475.) Suomeksi nämä termit voidaan kääntää *voimaksi* ja *toiminnaksi*.

⁴⁰ *Bartleby, the Scrivener*, 1853.

Seshadrin mukaan *dynamiksen* ja *energeian*, *potenzan* ja *atton* kääntäminen *potentiaalisuudeksi* ja *aktuaalisuudeksi* voi hämärtää sitä, että Agambenin *dynamiksen* ja *energeian* tarkastelussa on kyse nimenomaan *vallan* historian tarkastelusta. Italian kielen termi *potenza* sitoo Agambenin potentiaalisuuskäsityksen nykyajan vallan teorioihin, kuten Foucault'n biovallan (biopouvoir) teoriaan, johon Agambenin oma biopolitiikan analyysi ottaa suoraan kantaa. (Seshadri 2014, 473.) Seshadri (mt, 474) huomauttaa, että italian kielessä on kaksi voimaa tai valtaa tarkoittavaa sanaa, *potenza* ja *potere*. Molemmat merkitsevät lisäksi kykenevyyttä. Sanoilla on kuitenkin hienoinen merkitysero. *Potenza* viittaa kykenevyyteen merkityksessä mahtiin perustuva voima ja *potere* merkityksessä kykyyn perustuva voima. Sanan *potenza* käyttö toisi siis mukanaan valtaan liittyviä painotuksia. Sana *potere* saattaisi sen sijaan vastata paremmin Agambenin käsitystä ihmisen olemassaoloa määrittävästä potentiaalisuudesta.

Agambenin tekstejä suomentanut Juhani Vähämäki on kääntänyt Agambenin termin *potenza* *voimaksi* (Vähämäki 1995, 14). Vähämäen mukaan Agamben käyttää *potenzaa* systemaattisesti kreikan *dynamiksen* vastineena. *Dynamis* puolestaan on samaan tapaan laajamerkityksen sana kuin italian *potenza*: se voi merkitä voimaa, valtaa, vaikutusvaltaa, kykyä, kykenevyyttä, ominaisuutta tai taitoa (Liddell & Scott 1940, "δύναμις").

Tässä tutkielmassa on päädytty käyttämään käsitteellisen selvyyden vuoksi teknistä termiä *potentiaalisuus*. Agambenin tulkinta potentiaalisuudesta painottaa ihmisen kokemusta omasta potentiaalisuudestaan eli voimastaan toimia. Kevin Attell toteaa, että Agambenin käsitys on ontologinen, mutta pyrkii asettamaan potentiaalisuuden ensisijaiseksi aktuaalisuuteen nähden. Tällä potentiaalisuuden ensisijaisuudella puolestaan on eettiset ja poliittiset seuraukset. Siten Agambenin potentiaalisuuskäsityksessä kyse on ontologiasta, mutta ennen kaikkea ihmisen olemisen ajattelusta, jolloin siitä tulee samalla poliittista. (Ks. Attell 2015, 99–100.) Näillä perusteilla tässä tutkielmassa käytetään ensisijaisesti termejä *potentiaalisuus* ja *aktuaalisuus*. Kuvattaessa ihmisen kokemusta potentiaalisuudestaan, voidaan käyttää myös termejä *voima*, *kyky* tai *kykenevyys*. *Aktuaalisuuden* sijasta voidaan käyttää termejä *oleminen*, *toteutuminen* tai *toiminta*.

4.1 *Dynamis, energeia ja adynamia*

Agambenin käsitys potentiaalisuudesta perustuu omaperäiseen Aristoteleen *Metafysiikan* tulkintaan (esim. Attell 2015, 94). Aristoteles käsittelee potentiaalisuutta (*dynamis*) ja aktuaalisuutta (*energeia*) ja niiden suhdetta perusteellisesti ja yksityiskohtaisesti *Metafysiikan* IX kirjassa. Käsitteilyä motivoi ennen kaikkea megaralaisten väite, että potentiaalisuus merkityksessä kyky, kykenevyys tai voima,

on olemassa vain toiminnassa (PT, 483; Attell 2015, 91, Brown 2013, 173–174; *Metafysiikka* 1046b 29–1047a 20). Aristoteles haluaa puolustaa potentiaalisuutta itsenäisenä olemassaolon modaliteettina. Jokin voi siis olla olemassa potentiaalisesti ilman, että se välttämättä tulee aktuaaliseksi. (Esim. Attell 2015, 90; Brown 2013, 173–174.)

Aristoteleen esitys potentiaalisuudesta ja aktuaalisuudesta on moniselitteinen johtuen ennen kaikkea kreikan sanan *dynamis* monimerkityksisyydestä. Potentiaalisuutta ja aktuaalisuutta käsittelevästä jaksosta onkin olemassa useita erisuuntaisia tulkintoja. (Attell 2015, 88–90.) *Energeia*, joka keskiaikaisten Aristoteles-tulkintojen perinteen mukaisesti käännetään yleensä *aktuaalisuudeksi*, merkitsee toimintaa eli jonkin toiminnan toteutumista (Knuutila 2012, 307, UB, 58). Aristoteles käyttää myös toista aktuaalisuutta merkitsevää termiä *entelekheia*, joka merkitsee täydellistä toteutuneisuutta (Knuutila 2012, 307). *Dynamis* puolestaan tarkoittaa sekä kykyä, voimaa että mahdollisuutta olla jotain tai tehdä jotain. Mahdollisuus voidaan tulkita ontologiseksi modaliteetiksi: jokin on potentiaalista, jos on mahdollista, että se toteutuu. Tulkinnallista sekaannusta seuraa siis siitä, että Aristoteles viittaa samoilla termeillä sekä olemassaolon tapaan että tietynlaisiin lauseisiin ja asiantiloihin. (Knuutila 2012, 306.)

Useimmin Aristotelesta on tulkittu niin, että *dynamis* viittaisi loogiseen mahdollisuuteen. *Dynamiksen* tulkitseminen tämän lisäksi kykenevyydeksi tarjoaa mahdollisuuksia kiinnostavampiin tulkintoihin siitä, kuinka potentiaalisuus on suhteessa aktuaalisuuteen. (Attell 2015, 89; myös PT, 482.) Kevin Attellin (2015, 90) mukaan Agambenin luennassa *dynaton* (kykenevä), *dynamis* (kykenevyys) ja *adynamia* (kykenemättömyys) viittaavat aina olion mahdollisuuteen, kykenevyyteen tai voimaan olla, ei koskaan puhtaasti loogiseen mahdollisuuteen tai mahdottomuuteen.

Agambenin näkemys potentiaalisuuden ja aktuaalisuuden suhteesta länsimaisessa metafysiikassa kiteytyy hänen tulkintaansa Aristoteleen lauseesta, jonka Agamben sanoo olevan yksi vahvimmista todisteista Aristoteleen neroudesta, mutta joka kuitenkin on useimmiten ymmärretty väärin tai jätetty huomiotta (HS, 45; Attell 2015, 87). Kreikankielinen lause kuuluu näin:

”Esti de dynaton touto o ean hyparxe e energeia ou legatai echein teen dynamin, outhen estai adynaton” (*Metafysika*, 1047a, 24–26, sit. PT, 488).⁴¹

⁴¹ Kati Näätsaaren suomennos: ”Ja jollakin on kyky, jos siitä ei aiheudu mitään mahdotonta, että sille kuuluu sen aktuaalisuus, jonka kyky sillä sanotaan olevan” (*Metafysiikka*, 1047a, 24–26). Agambenin tulkinnalle Näätsaaren suomennoksesta ei ole apua, koska se vaikuttaa perustuvan lauseen loogiseen tulkintaan: jokin on mahdollista, jos sen toteutumisesta ei seuraa mitään mahdotonta.

Agambenin käännös italiaksi:

”È potente ciò per il quale, se avviene l’atto di cui è detto avere la potenza, nulla sarà di impotente” (Agamben, 2005, sit. Attell 2015, 95).

Seshadrin käännös italiasta englanniksi:

”Power [potente] is that for which it so happens that in the act of which it is said to have power [potenza], nothing will be of the powerless [impotente]” (PT, 488).

Suomennos voisi kuulua näin:

”Kykenevä on se, jossa ei ole mitään kykenemätöntä, jos toteutuu se, mihin sillä sanotaan olevan kykenevyys.”

Agambenin uudempi italiankielinen käännös kirjassa *L’uso dei corpi* eroaa aikaisemmasta tavalla, joka kertoo paitsi Agambenin oman tulkinnan muutoksesta myös Aristoteleen lauseen monitulkintaisuudesta:

”È potente ciò per il quale, se si verifica l’atto di cui è detto avere la potenza, nulla sarà di potente non essere” (UC, 205).

Adam Kotskon käännös englanniksi:

”That is potential for which, if the act for which it is said to have potential is verified, nothing will be potential not to be” (UB, 157).

Suomennos:

”Kykenevä on se, jossa ei ole mitään kykenevää ei-olemaan, jos toteutuu se, mihin sen sanotaan olevan kykenevä.”

Agambenin tulkinnan ydin on siinä kuinka hän tulkitsee lauseen viimeisen sanan *adynaton*. Kuten huomataan, niin aikaisemmassa tulkinnassaan Agamben kääntää sanan *adynaton* suoraan sanaksi *impotente* (voimaton, kyvytön) ja myöhemmässä ilmaisuksi *potente non essere* (kykenevä ei-olemaan). Attellin (2015, 93) mukaan sana *adynaton* on tulkittu mahdottomuudeksi tai kyvyttömyydeksi sillä perusteella, että etuliite *a* merkitsisi loogista negatiota. Tällöin Aristoteleen lause tarkoittaisi, että jos jokin on aktuaalista, ei siinä voi olla mitään mahdotonta tai jos jollakin on kyky johonkin, se ei voi olla kyvytön suhteessa samaan asiaan. Attell (mt, 94) arvelee Agambenin olevan ainoa, joka tulkitsee sanan *adynaton*, ei kykenemättömyydeksi tai mahdottomuudeksi tehdä tai olla (cannot), vaan kykenevyydeksi ei-tehdä tai ei-olla (can not). Tämä tulkinta perustuu

puolestaan Agambenin tulkintaan Aristoteleen tutkielmasta *Sielusta*. (Ks. Attell 2015, 96; PT, 490; Whyte 2013, 107–108.)

Agamben viittaa tutkielman *Sielusta* jaksoon, jossa Aristoteles tarkastelee sitä, mitä kyvyt ovat, miten ne ovat ja mitä tarkoittaa, että jollakin on kyky. Aristoteles tarkastelee aistimiskykyä ja erityisesti näkökykyä. Näkökyky on Aristoteleen mukaan olemassa, vaikka ei olisi mitään nähtävää objektia. Näin ollen näkökyky on olemassa potentiaalisena, ei aktuaalisena. Aristoteles perustelee vielä näkökyvyn potentiaalista olemassaoloa sillä, että jos näkökyky olisi aktuaalista, siis toteutuisi vaikka ei olisi mitään nähtävää objektia, se aistisi itsensä, samoin kuin palamaan kykenevä asia polttaisi itsensä, vaikka ei olisi mitään, mikä sytyttäisi sen palamaan. (*De anima*, 417a 2–9, sit. PT, 481 ja P, 178.)

Agamben huomauttaa, että antiikin kreikkalaiset eivät käsittäneet aistimiskykyä, älyä tai tahtoa subjektin kyvyiksi. Kreikan sana *aesthesis* ei siis merkitse aistimiskykyä, vaan aistimista toimintana. Aristoteleen käsitys kyvystä potentiaalisesti olemassa olevana edustaa Agambenin mukaan arkeologista kerrostumaa länsimaisessa subjektikäsitteessä. Aristoteles siis puhuu siitä, mille ei ole vielä käsitteitä, eli subjektista ja subjektin kyvyistä. Voidakseen sanoa jotain siitä, miten aistimiskyky tai muut kyvyt ovat olemassa silloin, kun ne eivät toteudu toiminnassa, Aristoteleen on otettava käyttöön käsitteet *dynamis* ja *energeia*. (PT, 482.)

Kykyä, joka ei ole toiminnassa, Aristoteles nimittää sanalla *heksis* (sanasta *ekho*, omistaa, olla jollakin), joka merkitsee yksilön tilaa, tilannetta, hankittuja valmiuksia, kykyjä ja kyvykkyyttä (Liddell & Scott 1940, "ἕξις"). *Heksis* ei ole yksinkertaista toiminnan poissaoloa, vaan puutteen, *steresis*, muoto. *Heksis* viittaa jonkin sellaisen läsnäoloon, joka ei ole aktuaalinen. Se, että jollakin on kyky, tarkoittaa, että hänellä on toiminnan puute, *steresis*. Kyky on siis puutteen omistamista ("the *hexis* of a *steresis*"). (PT, 482; *Metafysiikka*, 1019b 5–8.)

Aristoteles erottaa toisistaan geneerisen potentiaalisuuden, eli yksilön kykenevyyden omaksua kykyjä ja taitoja kasvunsa myötä, ja potentiaalisuuden hankittuina kykyinä. Ensin mainittu potentiaalisuus ilmenee lapsissa. Aristoteles on kuitenkin kiinnostuneempi kyvyistä, jotka ihmisellä jo ovat, ja jotka hän on omaksunut. Tällaisia kykyjä ovat esimerkiksi arkkitehdin, runoilijan, muusikon tai lääkärin kyvyt. Ne ovat opittuja valmiuksia toimia jonkin tavan mukaisesti. Näiden kykyjen voidaan sanoa olevan olemassa potentiaalisesti vaikka ne eivät toteutuisi toimintana. (PT, 483, 487; P, 179; *Sielusta*, 417a 23–32–417b 1–3.) Tällaisista kyvyistä voidaan sanoa, että ne ovat olemassa niiden toteutumisen puutteen omistamisena. Kyky on kykyä ei-toimia tai ei-olla kyvyn mukaisesti. Sama pätee myös näkökykyyn, joka tosin on ihmisellä synnynnäinen, ei hankittu kyky. Näkökyky on näkemisen

puutteen omistamista. Se, mitä näkö näkee, kun ei ole mitään nähtävää, on Aristoteleen mukaan pimeys. Pimeys on siis näkemisen puutetta. Se, että näemme pimeyttä, jos ei ole mitään nähtävää, todistaa, että näkeminen on olemassa potentiaalisena. Pimeyden näkeminen voi Agambenia tulkiten toimia metaforana sille, kuinka kyvyn toteutumisen puute on olemassa myös opittujen kykyjen suhteen. Kun kyvyt eivät toteudu toimintana, ne ovat ei-mitään. Mikään muu ei todista niiden olemassaolosta kuin yksilön oma voima, potentiaalisuus, toimia. Kokemus voimasta suhteessa hankittuun kykyyn vastaisi siis pimeyden näkemistä suhteessa näkökykyyn. (PT, 485–468; P, 181.)

Myöhemmät Aristoteleen kommentaattorit ovat systematisoineet Aristoteleen esitystä geneerisen potentiaalisuuden ja opittujen kykyjen erosta seuraavasti: Ihmisen geneerinen potentiaalisuus tarkoittaa, että hänellä on potentiaalisuus oppia kykyjä. Tämä on I potentiaalisuutta (*dynamis*). Ihmisen valmius (*heksis*) johonkin toimintaan on II potentiaalisuutta, kykyä ei-toimia (*dynamis me energein*), tai kykyä toiminnan puutteeseen. Samalla se on I aktuaalisuutta (*entelekheia*). Kyvyn toteutuminen toiminnassa on II aktuaalisuutta (*energeia*). (Sihvola 2006, 197.)

Juha Sihvola (2006, 188) huomauttaa, että Aristoteles toteaa aktuaalisuuden (*entelekheia*) käsitettä käytettävän kahdella eri tavalla. Toisaalta sitä käytetään sellaisesta kuin tieto ja toisaalta sellaisesta kuin ajattelu. Tieto edustaa aktuaalisuutta (*entelekheia*), joka on pysyvä tila tai valmius (*heksis*), jollaiseksi jokin voima (*dynamis*) on järjestynyt, jotta se voisi toteuttaa jonkin tehtävän. Ajattelu puolestaan edustaa aktuaalisuutta (*energeia*), joka toteuttaa tuota tehtävää. Myöhempien aristoteelikoiden mukaan tieto pysyvänä tilana ja ajattelun valmiutena olisi siis I aktuaalisuutta ja ajattelu II aktuaalisuutta.

Agamben vaikuttaa vasta kirjassa *L'uso dei corpi* päätyvän tulkintaan ihmisen potentiaalisuudesta toimia toimintavalmiutena, *heksis*, joka on samalla *entelekheiaa*, eli ”täydellistä toteutuneisuutta”, mutta johon ei kuitenkaan välttämättä kuulu valmiuden toteutuminen toiminnassa (*energeia*). Aikaisemmissa potentiaalisuuden tarkasteluissaan Agamben keskittyy potentiaalisuuteen (*dynamis*) sisältyvään impotentiaalisuuteen (*adynamia*) etsiessään vastausta siihen, miten on mahdollista, että jokin potentiaalisesti oleva voi olla sekä potentiaalista että aktuaalista (ks. Attell 2015, 94; Heller-Roazen 1999b, 17).

Metafysiikassa Aristoteles hahmottelee voiman ja voimattomuuden, potentiaalisuuden ja impotentiaalisuuden suhdetta näin: ”voimattomuus [*adynamia*] (--) on puutetta vastakohtana voimaan [*dynamei*]. Jokainen voima [*potenza*] on voimattomuutta [*impotenza*] samaan ja suhteessa samaan” (*Metaphysics*, 1046a, 29–31, sit. PT, 486). Agamben tulkitsee: ”*Adynamia* (voimattomuus) [*impotenza*] ei tarkoita tässä kaiken voiman [*potenza*] poissaoloa vaan voimaa [*potenza*] ei- (siirtyä

toimintaan), *dynamis me energein*.” (PT, 486; P 181–182.) Näin ollen oleva, joka on olemassa voimansa [potenza] moodissa, eli on olemassa potentiaalisena, tai jolla jokin sen kyky on olemassa potentiaalisena, on kykenevä omaan voimattomuuteensa [impotenza] ja vain tällä tavoin omistaa oman voimansa. Potentiaalisena ollessaan aistiminen on aistimattomuutta, ajattelu ei-ajattelua ja työskentely työskentelemättömyyttä. (PT, 486.)

Adynaton on voimaa ei-olla ja voimaa ei-toimia. Agambenin tulkinnan mukaan Aristoteleen lause

”[e]sti de dynaton touto o ean hyperxe e energeia ou legatai echein teen dynamin, outhen estai adynaton” (*Metafysika*, 1047a, 24–26)

tarkoittaa, että kun kyky tulee aktuaaliseksi eli toteutuu toimintana, kyvyn olemassaoloon kuuluva voima ei-olla ja ei-toimia kohdistuu tähän ei-toimimisen voimaan itseensä. Tällöin voidaan sanoa, että toiminnassa ei ole mitään impotentiaalista, *adynaton*. Kyky on sekä kykyä olla tai toimia että kykyä ei-olla ja ei-toimia. Kun kyky ei ole aktuaalinen, se on olemassa kykynä ei-olla ja ei-toimia. Kun kyky tulee aktuaaliseksi, se tulee esiin kykynä olla ja toimia, mikä johtuu siitä, että se jolla on kyky, käyttää kykyään ei ei-olla ja ei ei-toimia. Tämä ei ei-olemisen ja ei ei-toimimisen kyky on ihmisen voiman ja kyvykkyyden ydin. (PT, 486–487, 489–490; P, 182–183.) Kuten Agamben sanoo, ihminen on käsitetty puutteen herraksi. Kaikki ihmisen kyvyt ovat olemassa noiden kykyjen puutteen omistamisena. Käyttäkseen kykyjään, ihmisen on käytettävä voimaansa olla omistamatta noiden kykyjen puutetta. Ihminen on siten elävä olento, jolle voima on samalla voimattomuutta, kykenevyys kykenemättömyyttä, potentiaalisuus impotentiaalisuutta. (PT, 486–487; P, 182.)

Tutkielmassa *Sielusta* Aristoteles esittää Agambenin mukaan täydellisen kuvauksen potentiaalisuudesta, joka siirtyy aktuaalisuudeksi. Tässä aktuaalisuudeksi siirtymisessä ei ole kysymys potentiaalisuuden häviämisestä tai muuntumisesta joksikin toiseksi, vaan sen itsensä säilyttämisestä lahjana itse itselleen. Tässä kohtaa Aristoteles tarkastelee nimenomaan ihmisen kykyjä hankittuina toimintatapoina ja taitoina. (HS 46; PT, 490; Attell 2015, 90.)

Agamben lainaa Aristotelesta:

”Olla vaikutuksen kohteena [paschein] ei ole yksinkertainen termi, vaan tiettyssä mielessä se on eräänlaista toiminnan tuhoutumista sen vastakohtan vaikutuksesta, toisessa mielessä se on pikemminkin sen voiman [potenza] säilyttämistä [soteria], joka toteutuu toiminnassa ja on sen kanssa samanlainen, samoin kuin voima [potenza] [säilyttää] suhteessa toimintaan. Näin ollen siitä, jolla on tieto, tulee

ajatteleva toiminnassa [theoroun], ja tämä ei ole muuttumista [alliousthai; ”toiseksi tulemista”], koska se on lahja itselleen [eis hauto ... epidosis] ja toiminnalle.” (*De anima*, 417b 2–7, sit. PT, 490.)^{42 43}

Tätä voidaan vielä avata I ja II potentiaalisuuden ja I ja II aktuaalisuuden avulla. Jos esimerkkinä siis ovat tieto ja ajattelu, on tieto ajattelun valmiutta (I aktuaalisuus), jollaiseksi voima ajatella (II potentiaalisuus) on järjestynyt. Kun tämä ajattelun valmius tulee ajateltavien asioiden vaikuttamaksi, se toisaalta tuhoutuu tai purkautuu ajatteluksi (II aktuaalisuus) ja toisaalta säilyttää voiman ajatella (II potentiaalisuus). Koska ajattelun valmius (I aktuaalisuus) on olemassa voimana ajatella (II potentiaalisuus), ajattelu toteutuu (II aktuaalisuus), kun voima ajatella (II potentiaalisuus) ”antaa itsensä lahjaksi itselleen ja toiminnalle”.

Agamben väittää, että kuvatessaan näin potentiaalisuuden luonteen Aristoteles jätti länsimaiselle filosofialle perinnöksi suvereniteetin paradigman. Potentiaalisuus on kaksoisluonteessaan potentiaalisuutena olla ja ei-olla se, jonka kautta Oleminen perustaa itsensä suvereenisti eli ilman mitään muuta mikä edeltäisi sitä tai määrittäisi sen kuin sen oma kyky ei-olla. Toiminta on suvereenia kun se realisoi itsensä yksinkertaisesti kohdistamalla oman potentiaalisuutensa ei-olla omaan potentiaalisuuteensa olla ja antamalla näin itsensä olla, antamalla itsensä itselleen. (HS, 46.)

Jos palataan poliittisen filosofian käsitykseen suvereenista poikkeustilan tuottamisesta ja ulossulkemisesta ja verrataan sitä Aristoteleen kuvaukseen potentiaalisuuden ja aktuaalisuuden suhteesta, voidaan sanoa, että suvereenilla on potentiaalisuus paitsi lain mukaiseen, myös sen ulossulkemaan toimintaan, joka säilyy normaalitilassa potentiaalisuutena ei-olla eli toteutumisen puutteena. Poikkeustilassa suvereeni antaa potentiaalisuuteen sisältyvän potentiaalisuuden ei-olla ”lahjaksi itselleen”, eli kohdistaa sen potentiaalisuuteensa, jolloin se, mikä aiemmin pysyi potentiaalisena, tulee aktuaaliseksi, muuttuu toiminnaksi, johon potentiaalisuus ei-olla on ulossuljettuna sisällytetty. Tämä suvereenin toiminta muuttaa niitä rajoja, jotka pitävät joitain toimintatapoja ja asioita lain ulkopuolella. Toiminta, joka aikaisemmin oli lain mukaan mahdotonta, muuttuu mahdolliseksi, kontingentiksi ja lopulta aktuaaliseksi. Agambenin mukaan tällaisen potentiaalisuuden ja aktuaalisuuden suhteen purkaminen purkaisi myös suvereenin vallan ja sen

⁴² ”To suffer [paschein] is not a simple term, but, from a certain angle, it is a certain destruction of the action by its contrary, from another it is rather the conservation [soteria] of that which is in power [potenza] in the act and is similar to it, in the same way that power [potenza] [conserves] with respect to the act. Indeed he who possesses science becomes contemplative in the act [theoroun], and this is not an alteration [alliousthai; “becoming other”], since it is a gift to itself [eis hauto ... epidosis] and to the act.” (*De anima*, 417b, 2–7, sit. PT, 490.)

⁴³ Kati Näätäsaaren suomennos: ”Myöskään ilmaisua ’olla vaikutuksen kohteena’ ei voida käyttää ilman lisämääreitä: se voi tarkoittaa jonkinlaista tuhoutumista kontraarisen vastakohtaan vaikutuksesta, ja toisaalta taas pikemmin potentiaalisesti olevan toteuttamista sellaisen aktuaalisesti olevan vaikutuksesta, joka on samanlainen siten kuin potentiaalisuus on suhteessa aktuaalisuuteen. Siitä näet, jolla on tietoa, tulee tietoa käyttävä, ja tämä joko ei tapahdu muuttumisen kautta (lisäys nimittäin suuntautuu siihen itseensä ja aktuaalisuuteen) tai kysymyksessä on lajiltaan toisenlainen muuttuminen.” (*Sielusta*, 417b 2–7.)

sisällyttävän ulossulkemisen logiikan (UB, 268; HS, 47). Jos aktuaalisuutta ei asetettaisi etusijalle potentiaalisuuteen nähden ja jos potentiaalisuutta ja siihen sisältyvää impotentiaalisuutta ei käsitettäisi aktuaalisen muutoksen, liikkeen, tapahtumisen, toiminnan ja luomisen edellytykseksi (UB, 268) niin voitaisiinko tällöin tavoittaa oleminen, joka ei perustu suvereenin potentiaalisuuteen, vaan joka olisi aina jo toteutunut potentiaalisuutena olla tai toimia jonkin tavan mukaisesti? Vastausta tähän kysymykseen voidaan aluksi etsiä potentiaalisuuteen kuuluvassa impotentiaalisuudessa pysymisestä.

4.2 ”Mieluiten en”

Herman Melvillen novellin kirjuri Bartleby edustaa Agambenille potentiaalisuudessa pysyttelyä nimenomaan pysyttelynä potentiaalisuudessa ei-olla. Tällöin potentiaalisuus ei siirry aktuaalisuudeksi eli ei ei-olemiseksi. Agamben kirjoittaa Bartlebyn hahmosta lyhyesti kirjassa *Tuleva yhteisö* (TY)⁴⁴ ja perusteellisemmin esseessä ”Bartleby, or On Contingency”. Bartlebyn hahmo ilmaisee potentiaalisuudessa pysyttelyn toistuvalla lauseella ”mieluiten en” (”I would prefer not to”), jolla hän vastaa työskentelypyyntöihin lakattuaan selittämättömästi olemasta ahkera ja aikaansaava kirjuri asianajotoimistossa, johon hänet on hiljattain palkattu (Whyte 2013, 97–98; Melville 1999).

Sekä ”Bartleby” -esseessä että kirjassa *The Use of Bodies* Agamben asettaa länsimaisen suvereenin idean ongelmaksi kysymyksen tahdosta, jolla suvereeni käyttää kykenevyyttään ei-olla kykenevyyteen ei-olla (B 254; UB, 60, 276). Ongelma ei siis ole niinkään impotentiaalisuus aktuaalisuuden edellytyksenä, vaan tahto impotentiaalisuuden täyttämiseen. Tahto, joka täyttää impotentiaalisuuden eli tuottaa olemisen aktuaalisuuden, luo olemisen tyhjistä. Agamben huomauttaa, että kaikki kolme suurta monoteististä uskontoa uskovat luomiseen tyhjistä, *ex nihilo*. Tätä uskomista motivoi sen kiistäminen, että ennen Jumalaa voisi olla jo jotain potentiaalista olevaa kuten materiaa. Niin juutalaisten kuin kristillistenkin teologien ongelma on kuitenkin ollut, onko Jumalassa oleva olemassaolo mahdollista vai kontingenttia. Aristoteleen mukaan potentiaalisuus on aina myös potentiaalisuutta ei-olla, siis kontingenssia. Tämän takia teologien oli erotettava Jumala kaikesta potentiaalisuudesta olla ja tahtoa, siis myös potentiaalisuudesta ei-olla ja ei-tahtoa ja samalla heidän oli varmistettava Jumalan kaikkivoipaisuus. Ratkaisuksi teologit esittivät, että jumala sisältää itsessään rajoittamattoman potentiaalisuuden (*potentia absoluta*), siis myös potentiaalisuuden ei-olla, mutta on kuitenkin sidottu tahtoonsa eikä voi tehdä eikä olla muuta kuin sitä, mitä on tahtonut (*potentia ordinata*). Näin ollen Jumalan tahto ja hänen olemisensa ovat absoluuttisesti, ilman

⁴⁴ *La comunità che viene*, 1990.

potentiaalisuutta. (B, 251–254.) Eli Jumala on omassa olemisessaan rajoittamattoman potentiaalinen, mutta hänen tahtonsa määrää sen, mikä tulee aktuaaliseksi. Kaiken minkä Jumala toteuttaa, hän on tahtonut toteuttaa, ja se on siis välttämätöntä.

Agamben esittää, että eettinen traditiomme on koettanut välttää potentiaalisuuden ongelman redusoimalla sen tahtoon ja välttämättömyyteen. Ei siis kysytä, ”mitä voit tehdä”, vaan ”mitä tahdot tehdä” tai ”mitä sinun täytyy tehdä”. Kun Bartlebyltä kysytään, ”etkö siis tahdo kirjoittaa”, hän vastaa ”mieluiten en”. Agambenin mukaan Bartleby on figuuri ei-mistään, josta luominen kumpuaa. (B, 254.) Bartleby ei käytä omaa tahtoaan kirjoittamiseen, vaan hän pysyy potentiaalisuudessaan kirjoittaa ja ilmaisee sen niin, että hän pysyy potentiaalisuudessaan ei-kirjoittaa. Bartleby pysyttelee ei-missään, josta kirjoittaminen ilman tahtoa voisi kummuta.

Agamben jatkaa: toisin kuin eettinen traditiomme on olettanut, potentiaalisuus ei ole tahtoa eikä impotentiaalisuus välttämättömyyttä (B, 254). Potentiaalisuus ei siis ole sitä, että minä tahdon ja päätän toteuttaa kykyäni eikä impotentiaalisuus sitä, että minun on pakko olla tai tehdä jotakin tai pakko olla olematta tai tekemättä jotakin, vaikka en sitä tahtoisikaan. Bartleby kyseenalaistaa tahdon ylivoimaisen potentiaalisuuteen nähden. Bartleby on kykenevä, potentiaalinen ilman tahtoa. Hän on kykenevä absoluuttiseen potentiaalisuuteen. Tämä potentiaalisuus ylittää tahdon joka hetki. (B, 254–255.)

Filosofiset konstellaatiot, joihin Agamben Bartlebyn asettaa ovat siis toisaalta Aristoteleen potentiaalisuuskäsitys (B, 253) ja toisaalta messianismi⁴⁵ sellaisena kuin se tulee esiin Paavalin *Roomalaiskirjeessä* ja Walter Benjaminin esseessä ”Historian käsitteestä”⁴⁶ (Whyte 2013, 99). Aristoteleen potentiaalisuuskäsityksen näkökulmasta Bartleby edustaa kontingenssia ontologisena modaaliteettina. Messianismin näkökulmasta Bartlebyn potentiaalisuudessa pysyttely avaa

⁴⁵ Messianismi on Agambenin politiikan ajattelussa esiin nouseva ja kysymyksiä herättävä teema. Jessica Whyte analysoi, että vaikka Agambenin messianismi juontuu juutalaisesta ja kristillisestä perinteestä, on se silti absoluuttisen profaania (Whyte 2013, 4). Messianismi viittaa siihen, että uskotaan tulevaan pelastukseen ja lunastukseen. Messiaaninen aika puolestaan on pelastuksen ja lunastuksen jälkeistä aikaa, jossa historiallinen aika on tullut loppuunsa. Agamben tiivistää oman ideansa messianismista näin: ”Pelastus ei ole tapahtuma, jossa profaanista tulee pyhää ja jossa menetetty löydetään uudelleen. Pelastus on sen sijaan menetetyä korvaamaton menetys, profaanin lopullinen profaanisuus.” (Agamben 1993, sit. Whyte 2013, 4.) Agambenin messianismissa on kyse siitä, mitä hän kuvaa kirjassa *Idea of prose* ihmisen infantiiliksi avoimuudeksi. Pelastuksessa on kyse sen oivaltamisesta ja kokemisesta, että historiallisella ajallamme, kielellämme, kohtaloillamme ja kutsumuksillamme ei ole mitään pyhää lähtökohtaa eikä lopullista, täydellistynyttä ilmenemismuotoa. Ne ovat kaikki infantiilin avoimuuden luomaa leikkiä. Tämän oivaltaminen ja kokeminen on kuitenkin niin vaikeaa, että juutalaisessa perinteessä siihen ajatellaan vaadittavan Messiaan tulo. Vaikeus piilee siinä, että messiaanisessa ajassa, maailmassa ja elämässä ”kaikki tulee olemaan kuten nyt – vain hiukan toisin”. (TY, 53; myös Whyte 2013, 123–124.)

⁴⁶ ”Über den Begriff der Geschichte”, 1940.

mahdollisuuden menneisyyden kontingenssille sekä luomiseen nähden vastakkaiselle liikkeelle, dekreatiolle. (Whyte 2013, 112–113; B, 261–271.)

Agamben lainaa Leibnizin tekstiin ”Luonnollisen oikeuden perustekijät”⁴⁷ sisältyvää esitystä ontologisista modaliteeteista seuraavasti: *Mahdollinen (possibile)* on jotain, joka *voi (potest)* toteutua. *Mahdoton (impossibile)* on jotain, joka *ei voi (non potest)* toteutua. *Välttämätön (necessarium)* on jotain, joka *ei voi ei- (non potest non)* toteutua. *Kontingentti (contingens)* on jotain, joka *voi ei- (potest non)* toteutua. (B, 261.) Agambenin mukaan näistä viimeinen eli kontingenssi on aiheuttanut eniten ongelmia ajateltaessa inhimillistä vapautta vastakohtana välttämättömyydelle (B, 261).

Kontingenssin ratkaisemattomat ongelmat voidaan jakaa kahteen: menneisyyden potentiaalisuuden mahdottomuus ja potentiaalisuuden ehdollinen välttämättömyys. Molempien kuvaukset Agamben lainaa Aristoteleelta: Ensimmäinen tarkoittaa, että menneisydessä ei voi olla mitään potentiaalista, vaan ainoastaan olemista ja tulemista. Se mikä tapahtui, ei voi palata potentiaaliseksi. (*De coelo*, sit. B, 262.) Jälkimmäinen tarkoittaa, että se, mikä on aktuaalista, on välttämätöntä niin kauan kuin se on, ja se mikä ei ole, ei ole välttämätöntä niin kauan kuin se ei ole (*De interpretatione*, 19a 22, sit. B, 262). Jälkimmäisessä Aristoteles puhuu Agambenin mukaan itseään vastaan, koska sanoo *Metafysiikassa*, että ”se joka kävelee, on kykenevä ei-kävelemään, ja se joka ei kävele, on kykenevä kävelemään” (*Metafysiikka*, 1047a). Myös tulevaisuuden kontingenssi on ongelma. Tulevien tapahtumien suhteen kontingenssi korvautuu helposti välttämättömyydellä ja mahdottomuudella. (B, 263.) Aristoteleen mukaan välttämättömyys koskee kuitenkin vain sitä, että tulevaisuudessa jokin tapahtuu tai ei tapahdu. Kontingenssi sen sijaan koskee tapahtumista ja ei tapahtumista erikseen. (*De interpretatione*, 19a 28–32, sit. B, 264.) On siis mahdollista, että jokin ei tapahdu ja on mahdollista että jokin ei ei-tapahdu.

Agambenin mukaan Bartlebyn pysyttely tilassa, jossa hän mieluiten ei tee, vastaa Aristoteleen käsitystä tulevaisuuden kontingenssista: jokin joko tapahtuu tai ei tapahdu. Mutta lisäksi Bartlebyn lause tuo uudelleen keskusteltavaksi menneisyyden kontingenssin. Bartlebyn lause ikään kuin purkaa jo tapahtuneet tapahtumat, saattaa näkyviin niiden kontingenssin, niiden mahdollisuuden ei-tapahtua. (B, 266–267.) Samankaltaista suhdetta menneisyyden tapahtumiin edustaa Benjaminin esseessään ”Historian käsitteestä” hahmottelema historiakäsitys, jota voidaan nimittää messiaaniseksi tai Benjaminin omin sanoin materialistiseksi tai konstruktiiviseksi (Benjamin 1989, 187–188). Tällaista historiakäsitystä luonnehtii Benjaminin mukaan sellainen muistaminen, joka tuo menneisyyden tapahtumat olemaan meidän kanssamme tässä ja nyt ja tekee ne uudelleen potentiaalisiksi eli

⁴⁷ ”Elementa juris naturalis”, 1671.

mahdollisesti ei-oleviksi. Tässä on Benjaminin mukaan pelastuksen mahdollisuus: muistaminen voi tehdä epätäydellisen onnen täydelliseksi ja täydellisen tuskan epätäydelliseksi (B, 267; Whyte 2013, 113). Muistaminen ei ole vain sen representaatiota, mitä tapahtui tai mitä ei tapahtunut, vaan tapahtuneen potentialisaatiota, sen tulemista jälleen mahdolliseksi (B, 267). Näin ollen muistaminen perustaa messiaanisen historiakäsityksen, jonka Benjamin asettaa vastakkaiseksi edistyvälle historiakäsitykselle. Messiaaniseen historiakäsitykseen sisältyy pelastuksen mahdollisuus, koska se ei näe historiaa siirtymisenä tyhjän ajan läpi kohti yhä rikkaampaa tulevaisuutta, vaan sellaisena menneisyyden ja nykyisyyden välisenä suhteena, jossa menneisyyden taisteluihin tartutaan ja aktualisoidaan ne uudelleen ”nyt-ajassa”. (Benjamin 1989, 188–189; Whyte 2013, 114.)

Jessica Whyte (2013, 115) huomauttaa, että Benjaminin messiaanisella historiakäsityksellä on vallankumouksellisia implikaatioita. Benjamin on aina alistettujen puolella ja historian uudelleen avaaminen ja avautuminen purkavat jo tapahtuneen välttämättömyyden ja samalla oletuksen siitä, että alistettujen on ollut välttämättä oltava alistettuja ja että alistaminen jatkuu välttämättä jossain muodossa. Agamben on Whyten mukaan kiinnostuneempi absoluuttisen kontingenssin abstraktista rakenteesta ilman vallankumouksellisia tai pelastuksellisia tavoitteita (mt, 115). Whyte huomaa kuitenkin, että Agamben päätyy ”Bartleby” -esseensä lopuksi käsittelemään dekreatiota (mt, 120). Bartlebyn ”mieluiten en” avaa menneisyyden kontingenssin ja sillä tavalla purkaa jo tapahtuneen välttämättömyyden. Lopulta palataan siihen kohtaan, jossa luominen tapahtuu ei-mistäään potentiaalisuuden ei-olla kohdistamisena potentiaalisuuteen ei-olla, jolloin se mikä olisi voinut olla olematta, mutta oli, tulee erottamattomaksi siitä mikä olisi voinut olla, mutta ei ollut. (B, 270.)

Bartlebyn kohtalo Melvillen novellissa on kieltämättä lohduton. Bartleby saa toki aikaan jonkinlaista dekreatiota ympäristössään: asianajotoimisto, johon hänet on palkattu, joutuu lopulta muuttamaan muualle ja Bartleby jää yksin tyhjiin huoneistoon. Potentiaalisuudessa pysyttelevän ihmisen ympärillä kaikki mitä on suvereenilla päätöksellä luotu ja välttämättömäksi koettu, purkautuu. Bartleby joutuu kuitenkin väistymään, kun hän jää uuden suvereenin vallan järjestelmien mukaisesti toimivan tahon jalkoihin. Hänet toimitetaan vankilaan, jossa hän lopulta menehtyy, koska on onnistunut purkamaan oman olemassaolonsakin pitäytymällä potentiaalisuudessa syödä, eli tilassa, jossa hän mieluiten ei syö. (Melville 1999, 55–66.)

Pelastuksen eli nykyisen politiikan muuttamisen mahdollisuudeksi Agamben esittää Bartlebyn hahmon avulla potentiaalisuuden ontologiaa, joka helppo tulkita passiiviseksi toimimattomuudeksi, kieltäytymiseksi vallan järjestelmän mukaisista identiteeteistä ja niiden tarjoamista hengissä pysymisen, mutta myös subjektiksi tulemisen ja itsensä toteuttamisen mahdollisuuksista (ks. Whyte 2013, 122; myös Prozorov 2010, 1063; myös Kishik 2012, 103). Aktiivisemmalta vaikuttavaksi

pelastuksen mahdollisuudeksi Agamben esittää vallan järjestelmien mukaisten identiteettien ja toimintatapojen profanoivan eli vapaan käytön, jota käsitellään tarkemmin seuraavassa luvussa.

4.3 Profanaatio ja leikki

Profanaatio eli maallistaminen tarkoittaa Agambenilla vallan järjestelmien mukaisten identiteettien ja toimintatapojen, mutta myös speaktaakkelin hyödykkeistämien käyttöesineiden, kuviksi tekemien ruumiiden ja jopa kielen ottamista uuteen, määrittämättömään, vapaaseen käyttöön. Agamben erottaa toisistaan profanaation ja sekularisaation. ”Sekularisaatio” viittaa Agambenin terminologiassa prosessiin, jossa alun perin uskonnolliset instituutiot muunnetaan maallisen vallan muodoiksi. Tämä prosessi jättää kuitenkin koskemattomiksi voimat, joiden kanssa se on tekemisissä ja vain siirtää ne uskonnollisen vallan alueelta maallisen vallan alueelle. ”Profanaatio” puolestaan tarkoittaa jonkin uskonnolliseen käyttöön pyhitetyn ottamista takaisin maalliseen eli kenen tahansa vapaaseen käyttöön. (Pr, 73, 77; Prozorov 2014, 43–44.)

Se, että jokin tehdään mahdottomaksi ottaa vapaaseen käyttöön, on sen pyhäksi tekemistä (Pr, 73). Paljaan elämän ja sen sekulaarin nykymuodon, biologisen elämän (ks. KP, 15; ME, 8), tuottaminen biopolitiikalla estää elämän käyttöön ottamisen. Elämästä tulee ihmiselle itselleen ulkoinen, tieteen selitys- ja hallintamuodoista huolimatta selittämätön ja haltuunottamaton, eli pyhä. Sekularisaatiota toteuttaa tehokkaasti speaktaakkelin yhteiskunta, joka muuttaa elämän ja ruumiin käyttöönottamattomiksi vaihdettavaksi kuviksi (Pr, 81). Nämä kuvat voitaisiin kuitenkin profanoida eli ottaa vapaaseen käyttöön kokeilemalla niitä ja kokemalla niiden käytön käyttämäksi tuleminen. Mitä tällainen kokeilu voisi olla, sitä voidaan selventää leikin käsitteellä.

Agamben tarkastelee leikkiä pyhäksi tekemisen vastavoimana jo 1970-luvulla kirjoitetussa tekstissä ”In Playland: Reflections on History and Play” (Pl)⁴⁸. Profanaation käsitteen yhteydessä leikistä tulee Agambenilla keino toteuttaa profanaatiota ja ajatella suhdetta ruumiin ja sen kuvien, elämän ja elämänmuotojen välillä. (Attell 2015, 261; Prozorov 2014, 42; Mills 2008, 123–124; De la Durantaye 2008, 38–39.) Leikin ja uskonnollisten rituaalien suhteen kuvauksessa Agamben viittaa Emile Benvenisten analyysiin, jonka mukaan pyhissä rituaaleissa yhdistyy tarinaa kertova myytti ja sitä uusintava ja sen näyttämölle asettava riitti. Leikissä myytti irrotetaan riitistä siten, että jäljelle jää riitti ilman myyttistä sisältöä. Sanaleikissä puolestaan kertova myytti säilyy käytössä, mutta sitä uusintava riitti pyyhkiytyy pois. (Pl, 78; Pr, 75–76.) Voidaan siis ajatella leikin tarttuvan siihen ilmiöön, että

⁴⁸ ”Il paese dei balocchi: Riflessioni sulla storia e sul gioco”, teoksessa *Infanzia e storia*, 1978.

spektaakkelin yhteiskunta on jo valmiiksi tyhjentyneet kuvat niihin ehkä joskus liittyneistä sisällöistä ja käyttöarvoista (Pr, 81) samoin kuin se on erottanut kielen olevista, joiden oleminen on aikaisemmin ilmoitettu kielessä (ME, 82–85). Kuvat ja kieli ovat siis jo valmiiksi käyttökelvottomia. Ne ovat kuin leikkikaluja, joita voidaan kokeilla ja käyttää *ikään kuin* uusinnettaisiin niitä ylläpitävää myyttiä tai riittä.

Väitettä, että leikissä toteutuva myytin ja riitin erottaminen tekisi pätemättömäksi sekulaarien vallan järjestelmien tuottaman eron ruumiin ja sen kuvien välille, voidaan perustella seuraavasti: Sekulaarit vallan järjestelmät toimivat samoin kuin uskonnolliset dispositiivit eli kertovat myyttiä, jota pidetään rituaaleilla yllä. Biopolitiikassa ihmiselämää koskeva myytti on paljaan elämän ja elämänmuotojen välinen ero ja sitä pidetään yllä biopoliittisia elämänmuotoja rituaalisesti uusintamalla. Jos elämänmuodot otetaan käyttöön pelkkinä kuvina samaan tapaan kuin lapset leikkivät roolileikkejä, voidaan erottaa niistä niiden taustalla oleva myytti. Jos taas nähdään paljasta elämää, eli nykytermein biologista elämää, koskeva myytti pelkkänä puhetapana, voidaan irrottaa siitä rituaalit, jotka pitävät yllä elämän ja sen muotojen erottamista toisistaan.

Joanne Faulkner tarkastelee artikkelissaan ”Innocence, evil and human frailty” (2010) lasten potentiaalisuutta ja minkälaiseksi se yhteiskunnassamme ymmärretään. Faulkner esittää, että ulkoistamme oman impotentiaalisuutemme lapsiin. Lapsissa impotentiaalisuus on kuitenkin ei-vielä potentiaalisuutta. (Faulkner 2010, 207.) Lapset eivät ole täysivaltaisia poliittisia subjekteja, mikä biopolitiikan kontekstissa tarkoittaa, että heillä ei ole valtaa (potentiaalisuutta) tehdä itsessään eroa elämänmuotoon ja paljaaseen elämään. Heidän voidaan katsoa olevan muodostaan erottamatonta elämää, joka elää sekä sisällytettynä että ulossuljettuna poliittisessa yhteisössä. Lasten erityislaatuisen aseman voidaan ajatella johtuvan siitä, että heissä on Aristoteleen termein geneerinen potentiaalisuus saavuttaa lisääntymis- ja työkyky. Tätä potentiaalisuutta tulee vaalia kunnes lapset ovat täysi-ikäisiä. Lapsi ei siis ole impotentiaalinen siinä mielessä, että hänen potentiaalisuuteensa sisältyisi impotentiaalisuus suhteessa siihen, mihin hän on potentiaalinen. Lapsi on impotentiaalinen siinä merkityksessä, että hän on täysin potentiaalinen. Lapsi voi jo oppia toimintavalmiuksia, joita aikuisillakin on, mutta hän ei voi käyttää niitä ”oikeasti”, vaan vain *ikään kuin*. Lapsen potentiaalisuus ja siihen sisältyvä impotentiaalisuus on siis *ikään kuin* potentiaalisuutta. Lapsi voi leikin maailmassa tehdä myös sitä, mikä on mahdotonta. Leikin maailmassa hän on siis suvereeni. Tämä suvereniteetti ei kuitenkaan koskaan johda välttämättömyyteen. Siinä ei siis tapahdu lain mukaan mahdottoman asian muuttumista potentiaalisen kautta kontingentiksi ja aktuaalisen kautta välttämättömäksi.

Voidaan sanoa, että lasten leikki on lailla leikkimistä, sen kokeilemista. (Vrt. Faulkner 2010, 207–210.) Tälle leikille on olennaista se, että laki otetaan käyttöön ja sen annetaan käyttää itseä ”leikisti”.

Agamben puhuukin messiaanisen ajan suhteesta lakiin juuri lailla leikkimisenä. Benjamin kirjoittaa Kafkan kertomuksiin viitaten opiskelusta sellaisena suhteena lakiin, joka johtaa oikeudenmukaisuuteen. Agamben puolestaan sanoo leikin olevan sellainen suhde lakiin, talouteen ja politiikkaan, joka johtaa onnellisuuteen. (SE, 63–64; Pr, 76; Attell 2015, 260–262; Mills 2008, 126.)

Agambenin ajatus profanaatiosta ja leikistä vaikuttaa olevan, että niiden avulla lakia ei muuteta eikä luoda uusia lakeja, vaan laeilla leikkimällä tuodaan esiin niiden perimmäinen olemassaolo tapoina. Sekä leikki että profanaatio ovat suhteessa siihen, miten Agamben tulkitsee Paavalin *I Korinttolaiskirjeessä* (I Kor. 7:29–32) esittämää messiaanisen elämän periaatetta. Paavalin mukaan messiaaninen kutsumus on jokaisen maallisen kutsumuksen kumoamista siten, että vastaa kutsumukseen olla jotakin *ikään kuin ei* olisi sitä mihin on kutsuttu. (TR, 23.) Lakia tulee siis kunnioittaa, mutta olla ja toimia lain mukaisesti *ikään kuin ei* olisi ja toimisi niin.

On ymmärrettävää, että pysyttely olemassa olevilla tavoilla, tai laeilla, leikkimisenä tuntuu vaativan ajatusta *ikään kuin ei* -käytöstä. *Ikään kuin ei* -käytön ajatukseen sisältyy kuitenkin riski, että toiminta ymmärretään suvereeniksi liikkeeksi, toimijan tahtoon perustuvaksi päätökseksi käyttää kykenevyyttään ei ei-olla. Tällöin lähestytään käsitystä suvereenista subjektista, joka omistaa omat kykynsä ja voi päättää, tahtooko käyttää niitä. Kuten Agamben toteaa, niin nykyisten vallan järjestelmien subjektilla ei ole mitään muuta mahdollisuutta vastustaa vallan järjestelmiä kuin pysytellä potentiaalisena suhteessa niihin. Nykyisten vallan järjestelmien luonteeseen nimittäin kuuluu, että kaikki yksilön toiminta voidaan ottaa niiden sisälle. (N, 69–70; Prozorov 2014, 37.) Kuten edellä on todettu, Bartlebyn esimerkin mukainen impotentiaalisuudessa pysyttely ei kuitenkaan vaikuta kovin elämäniloiselta vaihtoehdolta. Jos halutaan Prozorovin tavoin tulkita Agambenia optimistiseksi ajattelijaksi, minä hän itsekkin itseään pitää (Prozorov 2010, 1053; myös De la Durantaye 2009, 16–17), olisikin ehkä helpompaa ajatella vallan järjestelmien mukaista tapojen käyttöä leikkinä, *ikään kuin* -käyttönä. Leikki voisi antaa mahdollisuuden muuttaa olemassa olevia tapoja tapojen sisällä, koska leikissä ei ole mitään lain mukaan mahdotonta, joka olisi suvereenin tahdolla tehtävä mahdolliseksi ja sitten aktuaaliseksi. Leikissä kaikki on mahdollista ja pysyy mahdollisena.

4.4 Käyttö ja tapa

Paavalin messiaanisen elämän ohjeeksi antama *hos me, ikään kuin ei*, voidaan tulkita tavaksi toimia niin, että pysyy potentiaalisuudessa. Agamben tulkitsee Paavalin kuvaaman *ikään kuin ei* -toiminnan ja -olemisen *käytöksi (uso)*, kr. *khresis* (TR, 26; UC, 87). Maallisten lakien, tapojen ja kutsumusten

muotoja siis käytetään, mutta niihin ei tyhjennytä niin, että oltaisiin täysin toteutuneina niiden mukaisesti. Tämän tulkinnan avulla Agamben kyseenalaistaa skolastiikassa kulminoituvan aristoteelisen perinteen, joka ymmärtää käytön synonyymisenä *energeialle*. Agambenin mukaan on välttämätöntä ajatella tämän tradition vastaisesti eli on ajateltava *käytössä olemista* erillään *toiminnassa olemisesta (energeia)*. Samoin on ajateltava *käytössä olemista* erillään potentiaalisuudesta, jonka täytyisi jossain kohtaa siirtyä toiminnaksi. (UB, 58.) Jotta *käytössä olemista* voitaisiin ajatella ilman potentiaalisuuden ja aktualisuuden eroa ja niiden välistä suhdetta, on ajateltava uudestaan myös sitä, mitä käytetään. Moderni käsitys omat tavoiksi järjestyneet kykynsä omistavasta subjektista sisältää ajatuksen, että subjekti voi omalla tahdollaan päättää, miten ja milloin saattaa tapansa toimintaan. Tämä käsitys perustuu Agambenin mukaan siihen, kuinka Aristoteleen pohdintoja ihmisen kykyjen olemassaolosta on tulkittu. (UB, 61.) Agamben esittää vaihtoehtoisen tulkinnan: ihmisen kyvyt ovat tietyllä tavalla järjestyneitä toimintavalmiuksia, joita ihminen ei kuitenkaan voi omistaa, koska omistaminen sulkee pois käytön mahdollisuuden. Agamben ehdottaakin, että tapojen käytön ajattelun sijasta voidaan ajatella tavanmukaista käyttöä, *khresis-khreia* (UB, 58). Tavanmukainen käyttö on käyttöä, jossa käyttäjä tulee itseksensä omista tavoissaan. Hän ei siis ole olemassa minään kätkeytyneenä substanssina, joka saisi ominaisuutensa ja identiteettinsä tavoissaan, vaan hänen koko olemisensa syntyy hänen tapojen mukaisessa itse-käytössään. (UB, 55–56.)

4.4.1 *Khresthai*

Agambenin *käytön* käsite perustuu kreikan verbin *khresthai* merkityksen analyysiin. Verbi *khresthai* on monimerkityksinen ja sen merkitys määräytyy sen mukaan, mihin sanaan se liitetään. Sen kirjaimellinen merkitys on ”käyttää” (Liddell & Scott 1940, ”χρῶω” (B)). Sana, johon se liitetään, ei kuitenkaan ole akkusatiivissa, vaan datiiivissa tai joskus genetiivissä. Tämä viittaa Agambenin mukaan siihen, että suhde siihen mitä ”käytetään” ei ole selvästi ilmaistavissa. (UB, 24-25.) Agamben kyseenalaistaa kielitieteilijä Georges Redardin (1953, sit. UB 25–26) ehdotuksen, että *khresthai* merkitsisi jonkin käyttämisen etsimistä. Käytön ja ”käytettävän” suhteen tulkintaa tulisikin Agambenin mukaan etsiä itse verbin muodosta, joka ei ole aktiivinen eikä passiivinen, vaan medium. Aktiivimuoto viittaa tekoon, jonka lähtökohta on subjektissa, mutta on subjektille ulkoinen. Medium puolestaan viittaa toimintaan, joka tapahtuu subjektissa, tai subjekti on prosessin sisällä. Samanlainen merkitys on latinan deponenttiverbeillä. (UB, 27, 277.) Vaikka verbillä olisi objekti, on subjekti kuitenkin prosessin keskellä ollen samalla sen agentti. Emile Benveniste ilmaisee medium-muodon merkityksen Agambenin mukaan osuvasti niin, että jokin vaikuttaa vaikuttamalla itseensä. Eli

subjekti, joka tavoittelee jotain toimintaa, ei tavoittele transitiivisesti jotain objektia, vaan ennen kaikkea vaikuttaa itseensä prosessissa, ja toisaalta on toiminnan tapahtumisen paikka. Medium-muoto on subjektin ja objektin välisen määrittämättömyyden alueella: agentti on jollain tavalla toimintansa kohde ja paikka ja vastaanottaa oman toimintansa vaikutuksen. *Khresthain* merkitys voidaan siis määritellä seuraavasti: se ilmaisee suhdetta, joka jollakin on itseensä, vaikutusta, jonka joku vastaanottaa sikäli kuin on suhteessa määrättyyn olevaan. Esimerkiksi käyttää kehoa, *somatos khresthai*, tarkoittaa vaikutusta, jonka joku vastaanottaa ollessaan suhteessa yhteen tai useampaan kehoon. Tässä käytössä konstituoituva subjekti on eettinen, tai poliittinen, todistaessaan vaikutuksesta, jonka hän vastaanottaa sikäli kuin hän on suhteessa kehoon. (UB, 27–29.)

4.4.2 Omistamattomuus

Ihmisen olemista ja toteutumista käytössä, johon ei kuulu aktuaalisuuden ja potentiaalisuuden dualismi vaan aktiivisuuden ja passiivisuuden, toiminnan ja sen vaikutuksen vastaanottamisen samanaikaisuus, Agamben lähestyy myös käytön ja omistamisen suhteen tarkastelun avulla. Taustalla on Aristoteleen potentiaalisuuden ja aktuaalisuuden suhteen määrittelystä periytyvä käsitys omat tapansa ja kykynsä omistavasta subjektista. Omistamisen ja käytön suhteen tarkastelussa Agamben viittaa 1200-luvulla käytyihin fransiskaanien ja Rooman kuurian välisiin teoreettisiin väittelyihin siitä, onko fransiskaaneilla oikeutta käyttää esimerkiksi ruokaa ja vaatteita ilman, että he omistavat niitä (Pr, 82; HP, 127–129). On merkille pantavaa, että kysymys käytöstä tuo mukanaan kysymyksen käyttöoikeudesta, joka taas viittaa heti lakiin. Fransiskaanit itse eivät halunneet määritellä juridisesti, mitä on elämä ilman omistamista. Koska fransiskaaniteoreetikot joutuivat kuitenkin puolustamaan omistamisesta kieltäytymistään sekä kirkollista että maallista oikeutta vastaan, he ajautuivat juridiseen väittelyyn, eivätkä kyenneet muotoilemaan sellaista käytön määritelmää, joka ei olisi negatiivisessa suhteessa juridiseen järjestykseen. (HP, 136–137; UB, 80.) Fransiskaanien haluttomuus määritellä käyttöä sellaisenaan on Agambenin mukaan syy siihen, että fransiskaanien köyhyys näyttäytyy helposti elämänmuotona. Tämä taas on vastoin fransiskaanien tavoitetta olla erottamatta elämää sen muodosta. Fransiskaanit ymmärsivät elämän ja sen muodon erottamattomuuden edellytykseksi nimenomaan kieltäytymisen omistamasta, ei vain aineellista omaisuutta, ruokaa, juomaa, vaatteita, vaan myös elämäntapaa ja jopa omaa tahtoa. (HP, 139–140.)

Agamben arvelee, että jos fransiskaanit eivät olisi joutuneet puolustamaan elämäntapaansa lainopillisin termein, he olisivat ehkä onnistuneet muotoilemaan käytön määritelmän, joka ei perustu kieltäytymiseen eli perimmältään subjektin tahtoon, vaan asioiden luontoon (UB, 80). Agamben

viittaa Walter Benjaminin muistiinpanoista löytyvään katkelmaan, jossa Benjamin toteaa omistamisen ja oikeudenmukaisuuden suhteesta, että vain omistamattomuus ja haltuunottamattomuus voivat johtaa oikeudenmukaisuuteen. Tämä johtuu siitä, että hyvä ei voi perustua yksilön tarpeeseen, vaan oikeudenmukaisuuteen, joka ei kohdistu omistamisen oikeuteen, vaan hyvän hyvyyden-oikeuteen. (Benjamin 1995, sit. UB, 81). Oikeudenmukainen maailma olisi siis maailma, joka toteuttaa omaa hyvyyttään sen sijaan, että se tyydyttäisi yksilöiden tarpeita haltuun ottamisen kautta. Näin ajatellen fransiskaaninen köyhyys ei riipu yksilön tahdosta, vaan maailman tilasta eli siitä, että oikeudenmukaisessa maailmassa asiat ovat haltuunottamattomia. Tällöin käyttö on suhdetta siihen, mitä ei voi ottaa haltuun. (UB, 81.)

Esimerkkeinä haltuunottamattomista asioista, joihin olemme päivittäin intiimissä suhteessa, Agamben mainitsee kehon, kielen ja maiseman (UB, 82). Kielen haltuunottamattomuutta Agamben tarkastelee lähemmin kirjassa *Remnants of Auschwitz* yhteydessä, jossa hän käsittelee subjektin syntymistä kielen käytössä. Kun puhuva olento tekee itsensä kielen subjektiksi, hän sekä tulee väkisin kielen haltuunottamaksi että jää elävänä olentona sen ulkopuolelle. Samalla puhuvalla olennolla on kokemus omasta puhekyvyttömyydestään suhteessa kieleen, eli siitä, että kieli on hänelle haltuunottamaton. Hän kykenee vain käyttämään sitä opituilla tavoilla. (Ks. UB, 86.)

Kehon haltuunottamattomuudesta esimerkkeinä ovat välttämättömät tarpeet, jotka tuntuvat ottavan yksilön väkisin hallintaansa yksilön tahdosta riippumatta (UB, 85). Esimerkkinä kehon haltuunottamattomuudesta Agamben mainitsee myös Touretten syndrooman, jonka oireisiin kuuluvat hallitsemattomat eleet, ääntelyt ja kielelliset ilmaisut, ja joka voidaan nähdä paitsi eleiden, ääntelyn ja kielen käytön haltuunottamattomuutena myös eleiden ja kielen yksilöön suuntautuvana haltuunottamisena (UB, 85–86).

Maiseman Agamben määrittelee Heideggeriin viitaten, ei eläimen elinympäristöksi eikä *Daseinille* avautuvaksi maailmaksi, jonka avautuneisuus perustuu ei-millekään, vaan käytön muodoksi, jossa itse-käyttö ja maailma vastaavat toisiaan jäännöksettä. Koska oikeudenmukainen maailma on haltuunottamaton, on maisema kaikkine elementteineen ihmisen asumus haltuunottamattomassa. (UB, 90–91.)

Agamben käsittää siis käytön olevan suhdetta asioihin, joita ei voi ottaa haltuun ja jotka toisaalta ottavat niitä käyttävän ihmisen haltuunsa. Tämä pätee myös ihmisen tapoihin, joista ehkä perustavimpia ja siksi vaikeimmin tavoiksi hahmotettavia ovat kieli ja erilaiset tavat käyttää kehoa sen ravitsemiseen ja ylipäättään elossa pitämiseen. Tapojen käyttöä ei niiden omistamisena vaan itsen

tavanmukaisena käyttönä Agamben tarkastelee purkamalla Aristoteleen käsitystä siitä, miten ihmisen tavat ovat olemassa sekä potentiaalisina että aktuaalisina.

4.4.3 Tavanmukainen käyttö

Kuten edellä luvussa 4.1 esitettiin, Aristoteleen ongelma on, miten turvata potentiaaliselle itsenäinen olemassaolo, eli miten voidaan ajatella, että jotain on olemassa, ilman että se on aktuaalista. Ihmisen ollessa kyseessä potentiaalisesti olemassa olevia ovat ihmisen kyvyt. Geneeristä potentiaalisuutta eli I potentiaalisuutta ovat aistimiskyvyt ja kyky oppia taitoja. Opitut taidot ovat olemassa tapoina, toimintavalmiuksina, *heksis*, jotka ovat tietyllä tavalla järjestäytyneitä olemista, *diathesis*, esimerkiksi olla tietävä, olla arkkitehti, olla huilunsoittaja (UB, 60–61). Nämä tietyllä tavalla järjestyneet olemiset ovat potentiaalisuutta, *dynamis* (UB, 60), mutta nyt II potentiaalisuutta.

Aristoteleen vastaus kysymykseen, miten tavat voivat olla olemassa ilman, että ne välttämättä tulevat aktuaaliksi toiminnassa, on, että tavan olemassaoloon kuuluu myös tavan toteutumisen puutteen olemassaolo, eli toteutumisen puutteen oleminen sillä, jolla tapa on. Voidaan myös sanoa, että tapa on olemassa järjestäytyneenä potentiaalisuutena, II potentiaalisuutena, johon kuuluu impotentiaalisuus eli mahdollisuus ei-olla ja ei-toimia (UB, 59). Näin on saatu varmistettua potentiaalisesti olevalle itsenäinen olemassaolo aktuaalisuuteen nähden. Vielä on ratkaistava, miten potentiaalisena oleva voi tulla aktuaaliseksi, toteutua toiminnassa. Aristoteleen vastaus on, että aktuaalistuminen on potentiaalisuuden lahja itselle ja toiminnalle, minkä Agamben puolestaan tulkitsee niin, että potentiaalisuuteen sisältyvä impotentiaalisuus kohdistuu siihen itseensä, jolloin voimasta ei-toimia tulee voimaa ei ei-toimia ja näin potentiaalisesti olevasta tulee aktuaalisesti oleva toiminnassa, johon voima ei ei-toimia sisältyy.

Kirjassa *The Use of Bodies* Agamben nostaa esiin toisen ja ehkä selkeämmän Aristoteleen vastauksen siihen, miten potentiaalisesti oleva tapa voi tulla aktuaaliseksi toiminnaksi. Koska *heksis* on sekä tietynlaista toiminnassa olemista (*energeia*) että tietyllä tavalla järjestäytyneitä toimintavalmiutta (*diathesis*), joka on olemassa potentiaalisena, on oltava jokin suvereeni (*kyrion*) elementti, joka päättää toteutuuko tapa toiminnassa vai pysyykö se potentiaalisena (*Metaphysics*, 1048a 11, sit. UB, 61).

Aristoteles siis koettaa ajatella subjektia, jolla on jokin olemisen tapa, joksikin, joka omistaa tuon olemisen tavan ja jossa siksi on oltava jotain suvereenia, joka voi päättää, tuleeko potentiaalisena oleva tapa aktuaaliseksi. Agamben toteaa, että tapa, *heksis*, on kohta, jossa subjekti koettaa tehdä

itsestään olemisen herran eli paikan, jossa jokin olemisen tapa käsitetään tuon tavan omistamiseksi (UB, 61).

Agamben pohtii, että toisenlainen käsitys tavasta voisi perustua *Metafysiikan* jaksoon (1022b 7–10), jossa Aristoteles väittää, että tapaa ei voi omistaa, koska tavan omistaminen johtaisi loputtomaan regressioon (UB, 61). Tässä Aristoteles ehkä koettaa ajatella, että en voi omistaa tapani, koska jos näin olisi, ei tavanmukainen toiminta koskaan toteutuisi. Tätä voidaan perustella sillä, että tapa on olemassa toteutumisen puutteena. Voidaan myös viitata jälleen katolisen kirkon fransiskaani elämäntapaa koskevaan juridis-filosofiseen argumentointiin. Agambenin mukaan paavi Johannes XXII onnistui osoittamaan, että käyttö ja omistaminen ovat toisensa poissulkevia. Sillä hetkellä kun jotain käytetään, ei tuota käyttöä voida omistaa. Käyttö on hetkellinen tapahtuma, jota voidaan ennakoita ja muistella, mutta koska se ei silloin ole olemassa muuten kuin ajateltuna, sitä ei voida tuolloinkaan omistaa. (HP, 129–131.) Tavan käyttöä ei siis voida omistaa, mutta vaikuttaako tämä siihen, voidaanko tapaa itseään omistaa? Onko tapa olemassa silloin kun sitä ei käytetä ja voidaanko se silloin omistaa?

Agamben väittää, että tavan käsitteen avulla filosofia on yrittänyt ajatella konstitutiivista yhteyttä olemisen ja omistamisen (*essere e avere*) välillä. Benveniste on koettanut määrittellä suhdetta lingvistisesti ja esittänyt, että omistaminen on vain toisin päin käännettyä olemista: ”minä omistan jotain” tarkoittaa samaa kuin ”jokin on minulla” (*ho qualcosa - qualcosa è a me; habeo aliquid - mihi est aliquid*). (UC, 90–91; UB, 60.) Jos tätä analyysiä laajennetaan lingvistiikan ulkopuolelle, niin Agambenin mukaan *heksis* on Aristotelesta tulkiten tapa sanoa subjektin oleminen. Kysymyksessä on siis oleminen, jota ei voi erottaa tavasta, joka tavan subjektilla on.

Agamben huomauttaa skolastisen tradition väittävän, että potentiaalisesti olemassa olevan tavan käyttö kuuluu sille, jolle tapa kuuluu (UB, 58). Moderni subjektikäsitteys asettaa samoin subjektin tapojensa omistajaksi ja suvereeniksi hallitsijaksi niiden potentiaalisessa olemassaolossa (UB, 61). Näitä käsityksiä vastaan voidaan edellä sanotun perusteella väittää, että käyttö ei kuulu kenellekään subjektille, vaan käyttö sijoittuu sekä olemisen että omistamisen ulkopuolelle. Näin käyttö purkaa olemisen ja omistamisen moniselitteisen sekoittumisen, joka määrittelee aristoteelista ontologiaa. Tavanmukainen käyttö tarkoittaisi *khresis-khreiaa*, käytön käyttämistä, ”tavan ja potentiaalisuuden olemista aina jo käytössä, eli potentiaalisuutta, joka ei ole koskaan erillään toiminnasta, jota ei koskaan tarvitse saattaa käyttöön, koska se on aina jo käytössä” (UB, 58).

Esimerkiksi tavanmukaisesta käytön käyttämisestä Agamben antaa Glenn Gouldin, jolle voimme attribuoida pianonsoiton tavan. Hän ei tee muuta kuin käyttää itseään sikäli kuin soittaa ja tietää

tavanmukaisesti kuinka pianoa soitetaan. Hän ei hallitse soittamisen potentiaalisuutta, jonka hän voi joko saattaa tai ei saattaa toimintaan, vaan konstituoii itsensä pianon käytössä riippumatta siitä, soittaako hän vai eikö soita aktuaalisesti. Näin käyttö tapana on elämä-muoto eikä subjektin tieto tai kyky. (UB, 61–62.)

4.4.4 Itseys

Agamben väittää, että käytön käyttö, *khresis-khreia*, on tapojen käyttöä, jossa subjekti ei saata suvereenilla päätöksellä tapaa toimintaan, vaan jossa se, jolla tapa on, on olemassa tavoissaan sekä aktuaalisena että potentiaalisena. Näin ollen meidän täytyy ajatella uudelleen moderni käsitys subjektista kykyineen:

”Runoilija ei ole joku, jolla on luomisen voima tai kyky ja joka eräänä päivänä tahtonsa voimalla (tahto on länsimaisessa kulttuurissa dispositiivi, joka sallii liittää tekojen ja tekniikoiden omistajuuden subjektiin), kuka tietää miten ja miksi, päättää saattaa kykynsä toimintaan, niin kuin teologien Jumala. Ja niin kuin ei runoilija, niin eivät myöskään puuseppä, suutari tai huilunsoittaja, eivätkä ne, joita kutsumme teologiasta periytyvällä termillä ammattilaisiksi [professionisti, professionals], ole transsendentaaleja toiminta- tai valmistamiskyvyn haltijoita, vaan eläviä olentoja, jotka vain käytöllä, kehonsa osien käytöllä samoin kuin ympäröivän maailman käytöllä, saavat itse-kokemuksen ja konstituoivat itsensä (itseään ja maailmaa) käyttävinä.” (UC, 92; UB, 62.)

Se, mikä käytössä syntyy, ei siis ole subjekti, vaan *itse*. Tämä itse voi tulla tapojen subjektiksi, mutta vain sillä ehdolla, että se ensin ylipäätään on itsenään, kehonsa ja maailman tavanmukaisissa käytöissä syntyneenä. Itsen syntymistä käytössä Agamben käsittelee tarkemmin stoalaisten ja Plotinoksen itseyyttä koskevien pohdintojen avulla.

Agambenin mukaan stoalaiset kiinnittivät huomiota siihen, kuinka eläimet käyttävät kehonsa osia ja tulevat siten tutuksi itsensä kanssa, ottavat itsensä haltuun, kr. *oikeosis*. (UB, 49.) Senecan mukaan jokaisella elävällä olennolla on synnynnäinen kyky itsensä käyttämiseen (UB, 53). Elävän olennon itsekäytön päämäärä ei ole yksilön konstituutio, vaan sen itseys. Vaikka itseys stoalaisilla joskus vaikuttaakin luonnolta tai synnynnäiseltä tiedolta, se ei ole substantiaalista tai ennalta asetettu päämäärä, vaan on yhtä sen kanssa, että elävä olento käyttää itseään. Jos käyttö tarkoittaa jonkin vaikuttamana olemista, itsen konstituoimista olemalla suhteessa johonkin, niin silloin itsen käyttö käy yksiin *oikeosiksen* kanssa. Elävä olento käyttää itseään siinä mielessä, että eläessään ja tullessaan suhteeseen asioiden kanssa, jotka ovat toista kuin se itse, se on aina tekemisissä itsensä kanssa, tuntee itsensä ja tekee itsensä tutuksi itselleen. ”*Itse ei ole muuta kuin itse-käyttöä*”. (UB, 54.)

Agamben esittää, että ehkäpä Plotinos antaa *Enneadien* VI tutkielmassa ontologisen muotoilun itse-käytölle. Plotinos pyrkii käytön ja substanssin vastakkainasettelulla ilmaisemaan tapaa, jolla Yksi on:

”Olettakaamme siis, että hän ei ole tullut olemaan, vaan on siten kuin on ja ei ole omana substanssinaan. Ja jos hän ei ole oman substanssinsa hallitsija [...], vaan on se joka on, ei hypostasisoimalla itsensä vaan käyttämällä itseään sinä mikä hän on [...], silloin hän on se mikä on välttämättä, eikä voisi olla toisin.”
(*Enneads*, VI, 8, 10, sit. UB, 55.)⁴⁹

Olennaista on nimenomaan käytön ja hypostasiksen vastakkain asettaminen. Itse-käyttö ei tarkoita itsen ennalta olettamista eikä itsen olemisen haltuunottamista tarkoituksena substantioida itsensä erilliseksi substanssiksi. Itse on ”jotain sellaista”, ei hypostasisaatiota⁵⁰ subjektiksi. Itse-käyttö edeltää olemista. ”Käyttää” on näin ollen arkkimodaalinen verbi, joka määrittelee olemisen ontologisen eron (olemassaolo ja olemus) ja olemisen modalityettien (mahdollisuus, mahdottomuus, kontingenssi, välttämättömyys) tuolla puolen. On välttämätöntä, että itse ensin konstituoituu käytössä kaiken substantiaalisuuden ulkopuolella, jotta jokin subjektin kaltainen, *hypostasis*, voisi sanoa: ”minä olen”, ”minä voin”, ”minä en voi”, ”minun täytyy”. (UB, 55–56.)

Näin ajateltuna käyttö on aktuaalisuuden ja potentiaalisuuden tuolla puolen. Ihminen elävänä olentona tulee jatkuvasti olemaan se mikä on itse-käytössään. Tämä itse-käyttö on tapojen mukaista eli ihminen voi käyttää itseään, kehoaan ja maailmaa oppimiensa tapojen mukaisesti. Hän ei kuitenkaan omista tapojaan eivätkä ne ole olemassa potentiaalisina eivätkä tule aktuaalisiksi niiden omistajan suvereenilla päätöksellä. Ihminen on tavoissaan, joita hän käyttää ja joiden käyttämäksi hän tulee, jatkuvasti potentiaalisena ja aktuaalisena, tulossa itsekseen niiden käytössä. Jos käyttö on ihmiselle näin ”luonnollista” ja ”välttämätöntä”, niin voidaanko pitää kiinni väitteestä, että ele ilmentäisi ihmisen potentiaalisuutta eli voimaa käyttää tapoja ja tulla niiden käyttämäksi? Mikä on eleen eli puhtaiden keinojen esiin tulemisen asema itse-käytössä, jossa itse vasta konstituoituu aktuaalisuuden ja potentiaalisuuden erottamattomuudessa?

4.5 Elämä ajateltuna

Agamben liittää useissa kirjoituksissaan voiman ja toiminnan, *dynamiksen* ja *energeian*, potentiaalisuuden ja aktuaalisuuden erottamattomuuden ajatteluun. Ajattelu olisi siis toimintaa, joka

⁴⁹ ”Well then, suppose he did not come to be, but is as he is and is not of his own substance. And if he is not master of his substance [...], but is who he is, not hypostatizing himself but using-himself as what he is [...], then he is what he is of necessity, and could not be otherwise.” (*Enneads*, VI, 8, 10, sit. UB, 55.)

⁵⁰ Hypostasisaatio tarkoittaa tässä samaa kuin substantiaatio. Molemmat tarkoittavat itsen tekemistä siksi ”alla ja perustana olevaksi”, ”josta voidaan sanoa asioita, mutta jota ei voida sanoa toisesta asiasta” (Aristoteles: *Metafysiikka* 1028b 35–1029a 1, sit. UB, 121).

samanaikaisesti sekä toteutuu toiminnassa että pysyy voimana toteuttaa tuota toimintaa. Toisaalta Agamben ajattelee potentiaalisuuden ja aktuaalisuuden erottamattomuutta toiminnassa kontemplaation käsitteen avulla. Kontemplaatio on tavan käyttöä, jossa käyttö ja käyttäjä ovat toisistaan erottamattomat. Kontemplaatio on myöntövyyttä itse-käyttöön ja mielihyvää, joka syntyy itse-käytöstä ja itsen konstituoitumisesta tuossa käytössä. Kontemplaatiossa voidaan kokea tapojen käytössä syntyvän luontevuus ihmiselle. Luontevuuteen kuuluu läheisyys ja usein ainakin osittainen tiedostamattomuus. Jos toimintaan ei oteta etäisyyttä, jos sitä ei tietoisesti tarkastella, voidaan tulla tapojen haltuun ottamaksi ilman, että niitä yritettäisiin ottaa haltuun. Jokainen yksilö tulee kuitenkin tapojen haltuun ottamaksi omien taipumustensa mukaisesti, mikä ilmenee yksilön tyyliä olla tapojen käyttämä ja synnyttämä. Tältä pohjalta Agamben ehdottaa tyylin ontologiaa: elämä saa muotonsa yksilöllisissä tyyliä olla tapojen käytön käyttämänä. Tämä elämän muoto tulee esiin eleissä, joissa yksilö todistaa olemistaan tapojen mukaisessa itse-käytössään.

4.5.1 Ajattelu

Ajattelu voidaan käsittää yhdeksi tavaksi, jonka käytössä ihmisyksilö käyttää itseään ja tulee itsekseen. Ajattelun luonnetta ihmisen tapana Agamben tarkastelee Aristoteleen *ihmisen työn* (*to ergon tou anthropou*) määritelmän avulla. Työ ei tarkoita Aristoteleella tässä yhteydessä minkään tietyn ammatin harjoittamista, tuottavaa toimintaa eikä elämän ylläpitoa, vaan sellaista toimintaa (*energeia*), joka on ihmiselle ominainen, määrittelee ihmisen. (WM, 1–2.)

Aristoteleen mukaan ihmisen työ on jotain, joka toteutuu *poliksessa* jonkin ammattitaidon harjoittamisessa, eikä ole mitään synnynnäistä. Ammatit, joita *poliksessa* harjoitetaan, ovat elämänmuotoja, jotka perustuvat *zoelle*, eli luonnolliselle elämälle. Ihmisessä luonnollinen elämä on samanlaista kuin kasvien ravitsemuksellinen ja eläinten tunteva ja aistiva elämä, mutta ihmisen erottaa kasveista ja eläimistä ajattelun kyky, *logos*. (WM, 4.) Aristoteleen *Politiikassa* esittämä määritelmä *polikselle*, täydelliselle poliittiselle yhteisölle, perustuu luonnollisen elämän ja hyvän elämän erotelulle: *polis* on syntynyt elämän (*zoe*) tähden, mutta on olemassa hyvin elämisen (*eu zen*) tähden (*Politics*, 1252b, 30, sit. WM, 5). Hyvin eläminen puolestaan on elämistä *logoksen* mukaisesti. Tästä voidaan päätellä, että *poliksessa* toteutuvat elämänmuodot ovat elämistä *logoksen* mukaisesti. Ne ovat ihmisen työtä ja niistä voidaan kysyä, onko niiden mukainen elämä hyvää. Koska *polis* on syntynyt elämän, *zoe*, tähden, on *zoe* sisällytetty *polikseen*, mutta se ei ole elämää *logoksen* mukaisesti ja siksi se on suljettu ulos poliittisesta elämästä. (WM, 5; myös HS, 7.)

Agamben ehdottaa, että toisenlainen tulkinta Aristoteleen ihmisen työn määritelmästä on mahdollinen. Se voidaan Agambenin mukaan löytää Averroëen kommentaarista Platonin *Valtioon* ja Danten teoksesta *De monarchia*. (WM, 6.) Averroës ja Dante painottavat tulkinnassaan ihmisen älyllisyyttä, joka Aristoteleen työn määritelmässä siis ilmenee elämänmuotojen *logoksen* mukaisuutena. Mutta entä jos ajatellaankin itse *logosta*, ihmisen järkeä ja kykyä käyttää järkeä eli ajatella? Mitä jos tämä kyky otetaankin ihmisen työn lähtökohdaksi ilman, että tuotettaisiin ensin jako elämänmuotoihin ja niitä kannattelevaan luonnolliseen elämään?

Sekä Averroës että Dante ottavat ihmisyyttä määrittävän toiminnan tarkastelun lähtökohdaksi aristoteelisen määritelmän ihmisen täydellistymisestä rationaalisen potentiaalisuuden aktuaalistumisessa. Molemmat myös hyväksyvät Aristoteleen tekemän eron ihmisen ja kasvien ja eläinten välille. Molempien mielestä eläimetkin ovat rationaalisia, mutta ihmisen rationaalisuuden erottaa eläinten rationaalisuudesta se, että ihmisen ajattelu ei ole aina aktuaalista, vaan kontingenttia ja epäjatkuvaa, siis potentiaalista. Tästä seuraa Danten mukaan, että ihmisyyttä määrittää ajattelun potentiaalisuus. Koska ajattelu on olemassa silloinkin, kun se ei aktuaalistu yhdessä ajattelijassa, sen on oltava olemassa potentiaalisena. Jotta ajattelu voisi olla ja pysyä potentiaalisena, tarvitaan ihmisten moneus. Moneuden idean Dante lainaa Averroëelta, jonka mukaan ajattelun potentiaalisuus, jonka olemassaolon edellytys on moneus, tulee aina aktuaaliseksi ainakin yhdessä, filosofissa. Dantella sen sijaan moneus on potentiaalisuuden olemassaolon generinen muoto, koska moneudessa se, mikä on potentiaalista, pysyy aina potentiaalisena yksittäisten aktuaalisuuksien alla, *sub actu*. (WM, 6–9.)

Aristoteleen mukaan ajattelemisen ja aistimiskyky ovat samankaltaisia siinä, että ne molemmat ovat muotojen vastaanottamista, ajattelemisen ajateltavien ja aistimiskyky aistittavien muotojen (*Sielusta*, 249a 3–18; Sihvola 2006, 178). Aistimiskyky ja ajattelu ovat molemmat vaikutuksen kohteena olemista, mutta ajattelu pystyy vastaanottamaan ajateltavia muotoja myös ilman, että se olisi vaikutuksen kohteena. Ajattelu on puhdasta potentiaalisuutta ajatella kaikkea ajateltavaa: ”Ajattelu on oleva, jonka luontona on olla potentiaalisena. [...] kun ajattelu muuttuu teoksi (aktuaaliseksi) kussakin ymmärrettävässä [...] se pysyy edelleen jollakin tavoin potentiaalisena ja voi silloin ajatella itseään.” (*De anima*, 429 a–b, sit. KP, 15–16, suomennosta muokattu.)

Aristoteles jatkaa:

”[J]os järki on yksinkertainen [sekoittumaton], eikä se ole minkään vaikutuksen kohteena eikä sillä ole mitään yhteistä minkään kanssa [...], miten se ajattelee, jos ajattelemisen on jonkinlaista vaikutuksen kohteena olemista [...]. Edelleen voidaan kysyä, voiko itse järki olla ajattelun kohde? [...] järki on potentiaalisesti jollakin tavalla ajattelunsa kohteet, mutta ei aktuaalisesti mikään niistä, ennen kuin se ajattelee. Se on potentiaalisesti siten kuin kirjoitus on taulussa, johon ei ole kirjoitettu mitään

aktuaalisesti. Näin asia on järjen osalta. Ja se itse on ajateltava samoin kuin ajattelun kohteet, sillä niiden asioiden yhteydessä, jotka ovat vailla ainetta, ajatteleva on sama kuin se, jotta ajattelu koskee.” (*Sielusta*, 429b 23–430a 1–4.)

Tekstissä ”Pardes” (Pa, 215) Agamben toteaa Aristoteleen toistavan tutkielmassa *Sielusta Metafysiikan* XII kirjassa esitetyn kuvauksen ajattelun ajattelusta:

”Ja järki ajattelee itseään, koska se osallistuu siihen, mikä on ajateltavaa; sillä olemalla kosketuksissa asioiden kanssa ja niitä ajattelemalla siitä tulee se, mikä on ajateltavaa, joten järki, ja se, mikä on ajateltavaa, ovat sama. Se näet, mikä voi vastaanottaa sen, mikä on ajateltavaa, ja substanssin, on järki.” (*Metafysiikka*, 1072b 19–24.)

Ajattelu on näin ollen aina sekä itsensä että ajateltavien ajattelua. Ajateltavien ajattelussa ajattelusta itsestään tulee ajateltava. Ajattelu on siis ajateltavissa vain ajateltavien ajattelussa. Miten siis voidaan sanoa, että ajattelu kykenee ajattelemaan itseään, omaa voimaansa ajatella?

Jos ajattelu käsitetään vastaanottavuudeksi ja ajateltavien vastaanottamisen vaikuttamana olemiseksi, on ajattelun ajattelu käsitettävissä ajattelun vastaanottavuuden vaikuttamana olemiseksi (ks. KP, 15, UB, 210). Ajateltavien vastaanottamisen vaikuttamana oleminen on ajattelua aktuaalisena ja ajattelun vastaanottavuuden vaikuttamana oleminen on ajattelua potentiaalisena. Näin voidaan sanoa, että ajattelu on samanaikaisesti sekä aktuaalista että potentiaalista. Ajattelu on ihmisen opittu toimintavalmius, *hexsis*, jossa ihmisen potentiaalisuus on järjestynyt tietyllä tavalla vastaanottamaan ajateltavia ja tulemaan niiden vaikuttamaksi. Samalla tämä toimintavalmius on aina aktuaalinen, koska vaikka ihminen ei aktiivisesti ajattelisikaan mitään, hän tulee oman ajattelunsa vastaanottavuuden vaikuttamaksi. Näin voidaan todeta ajattelun olevan I aktuaalisuutta eli *entelekheiaa*. Tässä ”täydellisessä toteutuneisuudessa” ihminen käyttää ajattelua ja tulee ajattelun käyttämäksi, ja konstituoi itsensä tässä käytössä.

Ajattelun vastaanottavuus, sen potentiaalisuus toteutua ajateltavien vastaanottamisena ja niiden vaikuttamaksi tulemisena on Agambenin mukaan sidoksissa, joka konstituoi elämänmuodot erottamattomaan kontekstiin, elämä-muotoon (UB, 210; myös KP, 15):

”Vain jos toiminta ei ole koskaan täysin erotettu potentiaalisuudestaan, vain jos eleyissä kokemuksissani ja ymmärryksessäni olen aina tekemisissä elämisen ja ymmärtämisen itsensä kanssa – eli jos siinä on ajattelua – silloin elämänmuoto voi faktisuudessaan ja olioisuudessaan tulla elämä-muodoksi, josta ei ole koskaan mahdollistaa erottaa sellaista kuin paljas elämä.” (UB, 211; myös KP, 16.)

Agamben siis väittää, että ajattelu purkaa elämänmuotojen ja paljaan elämän välisen erottelun, koska ajattelussa koetaan elämänmuotojen käytön potentiaalisuus. Jos palataan kysymykseen eleistä, joissa ilmenee ihmisen voima toteuttaa elämänmuotoja, niin voidaanko ajattelu itsessään käsittää eleeksi,

vai onko ajattelu toimintavalmiutta, jota käyttämällä voidaan erottaa toiminta päämäärästä ja tarkastella sitä pelkkänä eleiden kantamana keinona? Agambenin mukaan ajattelu on nimenomaan voimaa yhdistää elämä sen muotoon. Missä eleessä tämä voima ilmenee? Ilmeneekö se missä tahansa eleessä? Agambenia tulkiten vastaus voisi olla, että ajattelun voima ilmenee eleessä, joka on samalla toiminnan kontemplaatiota.

4.5.2 Kontemplaatio

Kontemplaation käsitettä Agamben selventää Spinozan *Etiikan* IV kirjassa esittämällä kuvauksella ”myöntyvyydestä itseen”: *acquiescentia in se ipso* ”on mielihyvää, joka nousee yksilön itsensä ja oman toimintakykynsä [voimansa; potentiaalisuutensa] kontemplaatiosta” (Spinoza: *Ethics*, sit. UB, 62). Agambenin mukaan kontemplaatio on käytön paradigma. Kontemplaatiolla kuten käytölläkään ei ole subjektia, koska kontemplotija on täysin sulautunut ja kadonnut kontemplaatioon. Sillä ei myöskään, niin kuin ei käytölläkään, ole objektia, koska se kontemplotoi vain omaa potentiaalisuuttaan. (UB, 63.)

Kontemplaatio on lähellä ei-tietoista ja siinä se tulisi Agambenin mukaan myös pitää. Tavanmukainen käyttö on itse-käyttöä ja sellaisena se on aina ei-tietoisien rajalla. Tavanmukaisessa itse-käytössä se, miten itse tulee käytön synnyttämäksi, ei ole välttämättä eikä kokonaan tietoista. (UB, 63–64.) Mikä tavanmukaisessa käytössä on ei-tietoista, ei ole kuitenkaan mitään ”mystistä utua”, vaan ”tavanmukainen asumus, jossa elävä olento tuntee olonsa mukavaksi ennen mitään subjektivointia” (UB, 64). Tätä ei-tietoisien mukavuutta Agamben vertaa eläinten eleiden sujuvuuteen ja sulokkuuteen: ”mikään eläin ei ole neuvoton itse-käytössään”, koska eläimelle mikään ele tai teko ei ole työtä, jonka tekijäksi ja tietoiseksi luojaksi se vastuullisena asetettaisiin (UB, 64).

Jotta itse-käyttö pysyisi läheisessä suhteessa ei-tietoiseen, on kärsivällisesti purettava kaikki toimintavalmiuksiin ja niiden käyttöön liitetyt historian ja tradition kantamat merkitykset. Toisaalta Agambenin mukaan ei pidä tehdä ongelmaa siitä, että kaikessa itse-käytössä törmätään aina töiden ja subjektien historiaan ja traditioon. Ei-tietoisien vyöhyke on kirjoitettu jokaiseen traditioon ja jokaiseen muistoon. (UB, 64.) Tämä voidaan tulkita niin, että ihmisen tavat ovat tradition ja historian kantamia ja merkityksellistämiä. Tapoja käyttäessään ihminen tulee niiden subjektiksi ja tekee erilaisia töitä. Mutta näiden tapojen käytön ytimessä on aina ei-tietoisien vyöhyke, jossa ihminen elävänä olentona tuntee olevansa kotonaan, tulee itsekseen. Agamben toteaa: itsen käyttäjä on todistaja, ”joka kantaa todistusta työstä eleessä, jossa hän, kontemplaatiossa, herättää sen ja asettaa sen jatkuvasti takaisin käyttöön” (UB, 64).

Tavanmukaista käyttöä tarkastellessaan Agamben mainitsee eleen kahdesti: ensin eläinten eleet, jotka ovat eläinten ongelmatonta itse-käyttöä ja toiseksi ihmisen eleen, joka on kontemplaation kohta. Eleessä ihminen kantaa todistusta tavoista, joita hän käyttää ja joiden käyttämäksi hän tulee. Samalla hän kantaa todistusta noiden tapojen ja niiden subjektiksi tulemisen historian ja tradition mukaisesta merkityksellisyydestä. Mutta itse eleessä hän ei ole tavan subjekti, vaan kokee voimansa eli potentiaalisuutensa toimia, tavan mukaisesti. Ele on siten kohta, jossa ihminen voi kokea itseytensä ja itseksi tulemisensa tapojen käytössä ja potentiaalisuudessaan käyttää niitä. Näin ollen sen voidaan sanoa olla muodostaan erottamatonta elämää, elämä-muotoa.

Kontemplaation tarkastelun yhteydessä Agamben nostaa esiin erityisesti Plotinoksen *Enneadeissa* ilmaisunsa saaneen myöhäisantiikin käsityksen kaikesta elämästä kontemplaationa, jossa elämä tuottaa itse itseään. Myöhäisantiikissa klassiseen ajatteluun kuulunut *zoe* ja *bioksen* välinen erottelu alkoi kadota ja kaikkeen elämään alettiin viitata yhdellä sanalla, *zoe*. Kun Aristoteles oli vielä asettanut kasvien ja eläinten elämän ja vain ihmiselle kuuluvan *logoksen* toisistaan erilleen, niin Plotinos käsittää kaiken elämän ”loogiseksi”. Elämän loogisuus tai teoreettisuus tarkoittaa Plotinoksella sitä, että elämä artikuloituu, levittäytyy ja monimuotoistuu sille ominaisen kontemplaation mukaisesti. Elämä ja sen ajateltavuus ovat siis pohjimmiltaan erottamattomia. Tämä ajatus periytyy myöhäisantiikista kristilliselle teologialle ja sen kautta moderniteettiin. (UB, 214–216.)

Vaikka näyttäisi siltä, että myöhäisantiikissa *bioksen* ja *zoe* välinen hierarkia kääntyy päinvastaiseksi kuin mitä se oli klassisessa ajattelussa, niin tosiasiaa tuolloin vain lakattiin viittaamasta omalla elämää merkitsevällä sanallaan yhteisössä toteutuviin ihmisten elämäntapoihin. Länsimaiseen ajatteluun ja politiikkaan jäi piileväksi erottelu luonnolliseen elämään ja sille perustuviin elämänmuotoihin (ks. KP, 11). Myöhäisantiikin käsitys itseään kontemloimalla tuottavasta elämästä muuntui länsimaista tieteellistä ajattelua luonnehtivaksi käsitykseksi elämän ymmärtämisestä ja selittämisestä teoreettisesti. Tieteellinen käsitys elämästä asettaa siis jälleen luonnon ja *logoksen*, elämän ja sen käsitettävät muodot, toisistaan erilleen.

Plotinoksen käsitys itseään kontemloivasta elämästä puolestaan pitää elämän ja sen käsitettävät muodot erottamattomina toisistaan. Plotinoksella elämä ei ole erittelemätön substraatti, johon voidaan lisätä määrättyjä laadullisuuksia, vaan jakamaton kokonaisuus, jonka hän määrittelee ”elämän muodoksi”, *eidos zoes*. ”Elämä” ei ole *synonyymi* (termi on sama kuin sen määritelmä ja niillä on yhteinen referentti) vaan *homonyymi* (samalla termillä on useita eri määritelmiä ja referenttejä) (TY, 69), joka jokaisessa elämän muodossa saa manifestoitumisensa perusteella erottuvan merkityksen. Elämä on siis Plotinoksella yksi substanssi, mutta se on aina homonyymisesti jakautunut elämän

muotojen moninaisuuteen. Niissä elämää ei voi erottaa sen muodosta ja niissä elämä on aina olemisen modaliteetti. (UB, 218.)

Klassisessa kreikkalaisessa ajattelussa vain *bioksesta*, eli *poliksessa* toteutuvista elämänmuodoista, voitiin kysyä mitä on hyvä elämä (HS, 1). Plotinosta tulkiten hyvä elämä on onnellista elämää, joka ei omista muotoaan osana tai laatuna, vaan *on* tämä muoto, on täysin siirtynyt siihen. Tässä *zoe-bios* -erottelu menettää merkityksensä. Jos elämä käsitetään tällä tavoin erottelemattomana, niin jollain on *bios*, poliittinen elämä, vain jos hän on *zoensa*, on täysin elämä-muoto. (UB, 219.) Elämä-muoto ei siis ole mitään elämistä edeltävää, joka antaisi elämälle substanssin ja reaalisuuden. Elämä-muoto tuotetaan elämässä. Sen tuottaa se, jonka muoto se on. (UB, 224.)

4.5.3 Tyylin ontologia

Jos ”elämä” on homonyymi eli sanalla on useita määritelmiä ja referenttejä sen mukaan millaisen muodon se kussakin elävässä saa, niin elämän kohdalla on aina kyse ensinnäkin tavasta elää, joka ilmenee elämän muotona ja toiseksi tyylistä, jolla elävä tulee itsekseen tavan käytössä. Elävän olennon oleminen on aina elämistä jonkinlaisena, jonkin tyyllisenä. Elämä on olemista, joka voidaan määritellä jokaisen elävän olennon ainutkertaiseksi tyyliksi olla elämän muodon käytön synnyttämä.

Agamben hahmottelee tyylin ontologiaa eli olemisen käsittämistä tavalla, joka ei kysy ”mitä on?” tai ”mitä oleminen on?”, vaan ”miten on?”. Agamben väittää, että jos ontologiassa on kysymys *miten olemisesta*, niin tällöin se käy yksiin etiikan kanssa. (UB, 231.) Tätä voidaan perustella palaamalla sanan ”etiikka” etymologiseen juureen, kreikan *ethokseen*, joka tarkoittaa paitsi tavanmukaista asuinpaikkaa myös luonnetta, käytöstä ja luonteen ilmenemistä puheessa (ks. luku 1.2). Luonteen ja käytöksen voidaan kenties biologis-psykologisen subjektikäsitteen mukaisesti ajatella kumpuavan yksilön ainutkertaisista ominaisuuksista. Agambenia tulkiten näin ei kuitenkaan ole, vaan yksilön luonne ja ulospäin ilmenevä käytös ovat pikemminkin tulosta siitä kuinka hän tapojen mukaisessa itse-käytössä tulee itsekseen. Näin yksilön luonne, *ethos*, ilmenee siinä tyyllissä, jossa hän tulee itsekseen tapojen käytössä ja niiden käyttämäksi tulemisessa, niiden mediumissa.

Agamben analysoi käytön aktiivisuuden ja passiivisuuden, käytön ja käyttämäksi tulemisen samanaikaisuutta tyylin ja maneerin käsitteiden avulla. Tyyli on haltuunottamisesta luopumista ja maneerin on luopumisen haltuunottamista. Edellinen tarkoittaa, että suhteessa käyttämäänsä tapaan, esimerkiksi kieleen, yksilö hylkää opitut kielen käytön tavat ja pysyy siinä, mikä on hänelle ominaista ja sopivaa kielen käyttöä. Jälkimmäinen tarkoittaa, että yksilö tuo itsensä esiin vain itsensä

ulkopuolelta oppimissaan kaavamaisissa ja kuluneissa kielen käytön tavoissa. Agamben toteaa, että käyttö on aina jännitettä tyylin ja maneerin välillä. Käyttäessään kieltä, kehoaan tai jotain oppimaansa kykyä tai tapaa, yksilö pyrkii ottamaan tavan haltuun omalla tyyllillään, tekemään sen itselleen sopivaksi. Toisaalta yksilö kadottaa itsensä ja tulee väkisin tavan haltuun ottamaksi ja tavan mukaisena esille tuoduksi. (UB, 87.)

Vaikka maneeereissa ilmenevä ja koettu itsen kadottaminen ja haltuun ottamaksi tuleminen saattaa kuulostaa negatiiviselta, asettaa Agamben sen kuitenkin ihmisen ”toiseksi ja kaikkein onnellisimmaksi luonnoksi” (TY, 37). Tämä tarkoittaa, että ihminen syntyy itsensä ulkopuolelta omaksumissaan toimintatavoissa ja niiden käytössä. Vaikka nuo tavat ovat yksilölle epäsopivia, vaikka ne ottavat yksilön käyttöönsä niin, että yksilö syntyy jatkuvasti omassa maneerissaan, väittää Agamben tämän maneerinsa synnyttämänä olemisen olevan ihmiselle sopivinta ja onnellisinta olemista. Maneerissa syntyvä oleminen ei edellytä itseään kätkeytyneenä olemuksena, joka tapojen käytössä saisi tai tuottaisi itselleen ominaisuuksia. Maneerissa syntyy itse, joka on jäännöksettä se, miten se tavan käytössä on. (TY, 36–37.) Tässä tulee ilmaistuksi toisin sanoin Agambenin siteeraama Plotinoksen käsitys itseystä ”jonain sellaisena”, ei siis ominaisuudettomana olevana, joka itsensä käytössä saisi ominaisuutensa, vaan itse-käyttönä, joka synnyttää itsen aina jo jonkin tavan mukaisena (ks. UB, 55–56).

Agamben huomauttaa, että länsimaisessa ajattelussa kysymystä olevan esiin tulemisen tyylistä on pidetty eettisenä tai esteettisenä ongelmana. Eettisesti käsitettynä tyylin on ajateltu koskevan tapaa, jolla yksilö tai ryhmä elää. Esteettisesti käsitettynä tyyli voi viitata siihen, kuinka tekijä jättää jälkensä teokseen. (UB, 233.) Jälkimmäinen tapa käsittää tyyli tulee lähelle Agambenin määritelmää tyylistä tavan haltuun ottamisena ja itselle sopivaksi tekemisenä. Voidaan väittää, että vain tavat itselle sopivaksi tekemällä, niitä kokeilemalla ja niillä leikkimällä voidaan tuottaa teoksia, joissa tekijän ainutkertainen jälki, siis tyyli, näkyy. Tämä ei päde vain teoksiin, vaan esimerkiksi puhumiseen, tanssimiseen, tai ylipäätään kehon käytön tapoihin, joissa yksilö tunnustelee ja tutkii tapoja ja tekee niitä itselleen sopivaksi. Maneerin eli tapojen haltuun ottamaksi antautumisen Agamben kuitenkin asettaa ihmisen toiseksi ja onnellisimmaksi luonnoksi. Tästä voidaan löytää ajatus, jonka Agamben toisaalla muotoilee niin, että tavanmukainen itse-käyttö on tiedostamatonta ja sellaisena mukavaa ja mielihyvää tuottavaa. Voidaan olettaa, että juuri maneerissa, tapojen tavanmukaisessa käytössä ilman mitään yritystä tehdä niitä itselle sopivaksi, tulevat esiin tavat sellaisenaan, *ethoksena*, ja samalla tapojen mediumissa olevien ainutkertaiset tyyliä olla mediumissa ja tulla siinä olemisessa itseksensä.

Elämä voidaan siis käsittää yhdeksi substanssiksi, joka on aina jakautunut elämän muotojen moninaisuudeksi. Ihmisissä elämän muodot ilmenevät tyyleinä olla ihmisten jakamien tapojen

käytössä. Agamben toteaa, että filosofian historiassa vastaavan yhden substanssin ja sitä ilmentävien muotojen ongelman on asettanut averroismi kysymyksenä yleisen intellektiin ja singulaarisen yksilön yhteydestä. Averroëen vastaus on, että singulaarinen on yhteydessä intellektiin kuvittelukykyensä kautta. Jotta singulaarisen liittyminen intellektiin olisi mahdollista, on intellektiin erotettava fantasmat materiaalisista elementeistään puhtaiksi kuviksi. Kun yksilö liittyy omassa kehollisessa olemassaolossaan intellektiin, se tulee puhtaiden kuvien vaikuttamaksi. Kun yksilö kontemploi jotain kuvaa, omassa singulaarisessa kehossaan, se tulee erottamattomaksi tuosta kuvasta. Kysymyksille ”kuka kontemploi?” ja ”mikä yhtyy mihin?” ei ole yksiselitteistä vastausta. (UB, 233.) Tyylin ontologiassa on kyse samankaltaisesta tapahtumasta: elämä saa muotonsa singulaarisessa elämämuodossa, joka puolestaan tulee elämä-muodoksi eläessään tapojensa mukaisesti ja tullessaan omissa manereissaan omien tapojensa vaikuttamaksi. Elämä-muoto ”nimeää tavan, jossa singulaarisuus kantaa todistusta itselleen olemisessa ja oleminen ilmaisee itsensä singulaarisessa kehossa” (UB, 233). Muulla tavalla singulaarinen elämä ei voi olla eikä elämä voi olla muulla tavalla kuin singulaarisissa elämä-muodoissa.

5. Johtopäätökset

Tämän tutkielman lähtökohtana oli hypoteesi, että *ele* sellaisena kuin Giorgio Agamben sen käsittää voisi olla olemista, jossa elämä ja sen muoto ovat toisistaan erottamattomat.

Jotta *ele* olisi olemista, jossa elämää ja sen muotoa ei voi erottaa toisistaan, sen tulisi purkaa länsimaiseen ajatteluun ja politiikkaan kuuluvat erottelut *zoen* ja *bioksen*, paljaan elämän ja elämänmuodon, potentiaalisuuden ja aktuaalisuuden, äänen ja kielen, elävän olennon ja puhuvan olennon välillä.

Jotta *ele* voisi purkaa *zoen* ja *bioksen* välisen erottelun, sen tulisi olla elämää, jonka *bios* on sen oma *zoe*. *Ele* voidaan ajatella tällaiseksi elämäksi Agambenin hahmotteleman tyylin ontologian avulla. Eleessä ilmenee ainutkertainen yksilöllinen tyyli, jolla tavan käyttäjä tulee tavan käyttämäksi eli tulee itseksensä tavan mediumissa. *Ele* on täten yksi lukemattomista tavoista, joilla elämä saa muotonsa. Eleeseen ei sisälly eikä siitä ole ulossuljettu mitään paljasta elämää, joka olisi olemassa eleen ulkopuolella, ennen tai jälkeen eleen, vaan ihmisen elämä on aina aktuaalisesti jonkin tavan mukaisesti muotoutunutta potentiaalisuutta. Tämä potentiaalisuus ilmenee ja sitä kontemploidaan eleessä. *Ele* näin ajateltuna purkaa paitsi *zoen* ja *bioksen*, myös paljaan elämän ja elämänmuodon sekä potentiaalisuuden ja aktuaalisuuden välisen erottelun.

Jotta *ele* voisi purkaa erottelun äänen ja kielen ja elävän ja puhuvan olennon välillä, olisi eleen avulla voitava käsittää, että ihmisen kieli ja ääni ovat samaa ja että elävää ja puhuvaa olentoa ei voi ihmisessä erottaa toisistaan. Kieli itse on tapa, joka on olemassa potentiaalisena silloin kun sitä ei käytetä. Se on olemassa niin, että ihmisellä on voima ja samalla voimattomuus käyttää kieltä. Voimaa voimana pitävä voimattomuus on puhekyvyttömyyttä, *infantiaa*. Puhuessaan puhuja kokee omassa puheessaan oman voimansa puhua. Hän voi kontemplaatiossa kokea kodikkaan ja sopivan tavanmukaisuuden omassa puheessaan ja mielihyvän siitä, kuinka hän puhuessaan sekä käyttää omaa voimaansa käyttää kieltä että tulee kielen käytön käyttämäksi niin, että hän ikään kuin katoaa kieleen, tulee kielen pakkolunastamaksi ja samalla syntyy omassa maneerissaan. Agamben ei sano, että kieli olisi ihmisen ääni, vaan että ihmisen olisi koettava oma äänettömyytensä, jolloin hän voisi kohdata kielen jaettuna, infantiilista avoimuudesta lähtöisin olevana tapana. Kieli ja ääni eivät siis ole erottamattomat kielen käytössä eli puheessa, vaan puhetta edeltävässä *infantiassa*, äänettömyydessä, kokemuksessa elävän olennon puhekyvyttömyydestä ja puhuvan olennon kyvystä tehdä itsensä kielen subjektiksi. Puheessa puhuva olento todistaa elävän olennon puolesta eli kommunikoi singulaarista olemista tavoilla, jotka sysäävät singulaarisen olemisen noiden tapojen ulottumattomiin. Toisaalta singulaarinen oleminen

näyttäytyy kielen käytön eleessä, ja siinä ainutkertaisessa tyyliässä, jolla puhuva olento tulee kielen käytön tavan vaikuttamaksi. Tässä tyyliässä elävä ja puhuva olento ovat toisistaan erottamattomat. Ja siinä elämä on erottamaton sen muodosta.

Tämän tutkielman aihetta rajattaessa yksi mahdollinen tutkimuskysymys oli, voisiko taide olla ihmisen ääni eli voisiko taide olla toimintaa, joka kumpuaa ihmisen äänettömyydestä, ja jolla ihminen korvaa äänen puutetta. Tutkimuksen valmistuttua on kuitenkin käynyt selväksi, että ihminen on syntyjään paitsi äänetön myös ”tavaton” eli hänellä ei ole tapoja, joilla itseään, kehoaan ja maailmaa käyttää. Hänen on opittava kaikki tapansa itsensä ulkopuolelta. Itse-käytössään ihmisen voidaan jopa katsoa olevan oma teoksensa, koska oppimiaan tapoja käyttämällä hän tulee itsekseen ja saa oman elämä-muotonsa ja lisäksi vielä omalla ainutkertaisella tyyllillään, omien taipumustensa mukaisesti. Kysyttäväksi jäävät kuitenkin vielä tavat itsessään ja niistä ihmiselle ehkä läheisimpänä ja siksi vaikeimmin nähtävänä kieli. Agamben toteaa tapojen ja kielen olevan historiallisesti periytyviä ja muotoutuvia. Niiden muodolla ei ole mitään ”luonnollista” perustaa. Ne ovat olemassa yhteisöllisinä tapoina, *ethoksena*. Mahdollisen jatkotutkimuksen aihe voisikin olla, onko taide ihmisen tapa tutkia omia tapojaan.

Agamben on lähestynyt kysymystä taiteesta tapojen tutkimisena tarkastellessaan provensaalinkielistä trubaduurirunoutta kielen tapahtumisen kokemisen ilmaisuna ja modernin eurooppalaisen runouden alkuna (LD, 67–69). Kuvataiteesta Agamben on kirjoittanut eleen tarkastelun yhteydessä ja todennut kuvataiteen jäljentävän ja tallentavan ihmisen eleitä, jotka voidaan käsittää ihmisen kehon käytön tapojen käyttämäksi tulemisen ilmentyminä. Kuvataide voisi siis eleitä kuvatessaan tutkia ihmisen kehon käytön tapoja. Nykytaiteessa pinnalla oleva taiteellinen tutkimus voidaan käsittää juuri tapojen ja niiden tavanmukaisen käytön tutkimiseksi. Tutkiva taide on usein tapahtumaluonteista ja yhteisöllistä. Se siis kokoaa ihmiset yhteen kokeilemaan tapoja tavoilla, jotka jokapäiväisessä käytössä jäävät huomaamatta tai joiden käytön mahdollisuutta ei tulla ajatelleeksi. Nykytaide käyttää myös usein hyväkseen uutta teknologiaa, kuvan ja äänen sähköisiä tallennus- ja toistomahdollisuuksia ja digitaalista mediaa. Näin se tulee tutkineeksi ajankohtaisia vallan järjestelmien tuottamia tapoja, joilla käytämme itseämme ja joiden käyttämäksi tulemme.

Sitä miten tavat syntyvät ja miten niitä omaksutaan, voitaisiin tarkastella *mimesiksen* käsitteen avulla. Agamben ei mainitse *mimesistä* omien eleen tarkasteluidensa yhteydessä. Syynä saattaa olla, että Agamben ei käsittele sitä, miten ihminen tavat oppii ja miten tavat periytyvät. Ehkä kiinnostavampi tapoja koskeva kysymys onkin, miten ne ovat olemassa ja miten ne muuttavat muotoaan. Näitä

kysymyksiä saattaisi olla mahdollista lähestyä aluksi *poiesiksen* ja *praksiksen* käsitteiden avulla. Agamben tarkastelee niiden avulla modernia taidekäsitystä. Hän määrittelee vanhan maailman taiteen *poiesikseksi* eli esille saattamiseksi, joka on samalla *tekhnetä* eli tietoa esille saattamisen syistä. *Tekhne* on totuuden modaliteetti, joka avaa maailman ihmiselle asuttavaksi, tutuksi ja inhimillisen toiminnan mahdollistavaksi. (MC, 69, 72–73.) 1700-luvulta alkaen taide on alettu käsittää *praksikseksi*, toiminnaksi, jonka päämäärä sisältyy siihen itseensä. Samalla taiteesta on tullut taiteilijan tahdon liikkeelle laittamaa luomista. Taideteos siis kumpuaa suvereenin subjektin voimasta luoda ei-mistään jotain uutta ja omaperäistä. *Praksis* on kuitenkin olemassa olevan tavan mukaista toimintaa, joten voidaan ajatella, että luova taiteilija luo teosta tehdessään myös oman tapansa, johon hänen teoksensa tavanmukaisen toiminnan päämääränä sisältyy. (MC, 76–78.)

Nykytaide tuntuu jossain määrin irtautuneen luovan taiteilijan ideasta ja suuntautuvan sen sijaan tutkimaan *praksista*, olemassa olevien tapojen mukaista toimintaa, irrottamalla sen päämääristään ja tarkastelemalla sitä puhtaina keinoina. Tällainen taide voidaankin käsittää toiminnaksi, jolla spektaakkelin tuottamia elämän muotoja ja kuvia ”maallistetaan” eli irrotetaan vaihdon ja kulutuksen sfääristä ja otetaan uudelleen vapaaseen käyttöön. Tässä maallistamisessa voidaan käyttää tapojen mukaisten eleiden jäljittelyä, *mimesistä*. Jäljittely saattaa olla astetta tietoisempaa ja etäisempää suhdetta tapoihin kuin kontemplaatiossa koettu oma potentiaalisuus tapojen käytössä. Jäljittelyssä ihminen kokee voimansa jäljitellä, käyttää jäljittelyn tapaa. Tällöin hän voi ehkä kokea myös sen, kuinka hänen itse-käyttönsä perustuu hänen voimalleen oppia tapoja, joiden tavanmukaisessa käytössä hän voi konstituoitua itsenään. Jos hän voi kokea voimansa jäljitellä tapoja pelkkinä eleinä, niin voiko hän myös muunnella noita eleitä ja siten muuttaa myös niitä tapoja, joiden mukaisesti toimitaan? Olisiko *mimesis* siis paitsi kyky, jolla tavat opitaan, myös tapa tai kyky, jota käytettäessä tavat voivat syntyä, saada muotonsa ja muuttaa muotoaan?

6. Kirjallisuus

Agamben, Giorgio:

- B "Bartleby, or On Contingency". Käänt. Daniel Heller-Roazen. Teoksessa Agamben, Giorgio: *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Stanford: Stanford University Press, 1999. 243–271. ["Bartleby o della contingenza", 1993]
- DR "Difference and Repetition: On Guy Debord's Films." Käänt. Brian Holmes. Teoksessa Tom McDonough (toim.): *Guy Debord and the Situationist International: Texts and Documents*. Cambridge, Mass. & Lontoo: The MIT Press, 2002. 313–319.
- EL "Experimentum Linguae". Käänt. Liz Heron. Johdanto teokseen Agamben, Giorgio: *Infancy and History: The Destruction of Experience*. Lontoo & New York: Verso, 2007/1993. 1–11. ["Experimentum linguae", 1989.]
- HP *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*. Käänt. Adam Kotsko. Stanford: Stanford University Press, 2013. [*Altissima povertà: Regole monastiche e forma di vita*, 2011.]
- HS *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Käänt. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998. [*Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, 1995.]
- HSI *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- IH *Infancy and History: The Destruction of Experience*. Käänt. Liz Heron. Lontoo ja New York: Verso, 2007/1993. [*Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, 1978.]
- IP *Idea of Prose*. Käänt. Michael Sullivan & Daniel Whitsitt. Albany: State University of New York Press, 1995. [*Idea della prosa*, 1985.]
- K "Kommerell, or On Gesture". Käänt. Daniel Heller-Roazen. Teoksessa Agamben, Giorgio: *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Stanford: Stanford University Press, 1999. 77-85. ["Kommerell o del gesto", 1991.]
- KI "Kielen idea". Suom. Juhani Vähämäki. Teoksessa Agamben, Giorgio: *Keinot vailla päämäärää. Reunamerkitöjä politiikasta*. Helsinki: Tutkijaliitto, 2001. 46–57. ["L'idea del linguaggio", 1984.]
- KP *Keinot vailla päämäärää. Reunamerkitöjä politiikasta*. Suom. Juhani Vähämäki. Helsinki: Tutkijaliitto, 2001. [*Mezzi senza fine. Note sulla politica*, 1996.]
- LD *Language and Death: The Place of Negativity*. Käänt. Karen E. Pinkus & Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999. [*Il linguaggio e la morte: Un seminario sul luogo della negatività*, 1982.]

- LH “Language and History: Linguistic and Historical Categories in Benjamin’s Thought”. Käänt. Daniel Heller-Roazen. Teoksessa Agamben, Giorgio: *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Stanford: Stanford University Press, 1999. 48–61. [“Lingua e storia: Categorie linguistiche e categorie storiche nel pensiero di Benjamin”, 1983.]
- MC *The Man Without Content*. Käänt. Georgia Albert. Stanford: Stanford University Press, 1999. [*L’uomo senza contenuto*, 1994.]
- ME *Means without End. Notes on Politics*. Käänt. Vincenzo Binetti ja Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000. [*Mezzi senza fine. Note sulla politica*, 1996.]
- MF *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.
- N *Nudità*. Rooma: nottetempo, 2009.
- O *The Open: Man and Animal*. Käänt. Kevin Attell. Stanford: Stanford University Press, 2004. [*L’aperto: L’uomo e l’animale*, 2002.]
- P “On Potentiality”. Käänt. Daniel Heller-Roazen. Teoksessa Agamben, Giorgio: *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Stanford: Stanford University Press, 1999. 177–184. [Esitelmä 1986.]
- Pa “Pardes: The Writing of Potentiality”. Käänt. Daniel Heller-Roazen. Teoksessa Agamben, Giorgio: *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Stanford: Stanford University Press, 1999. 205–219. [”Pardes: l’écriture de la puissance”, 1990.]
- Pl “In Playland: Reflections on History and Play”. Käänt. Liz Heron. Teoksessa Agamben, Giorgio: *Infancy and History: The Destruction of Experience*. Lontoo & New York: Verso, 2007. 73–96. [”Il paese dei balocchi: Riflessioni sulla storia e sul gioco”, teoksessa *Infanzia e storia*, 1978.]
- Pr *Profanations*. Käänt. Jeff Fort. New York: Zone Books, 2007. [*Profanazioni*, 2005.]
- PT ”The Power of Thought”. Käänt. Kalpana Seshadri. *Critical Inquiry*, 40:2 (2014), 480–491. [“La potenza del pensiero”, 2005.]
- RA *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*. Käänt. Daniel Heller-Roazen. New York: Zone Books, 1999. [*Quel che resta di Auschwitz. L’archivio e il testimone*, 1998.]
- SE *State of Exception*. Käänt. Kevin Attell. Chicago & Lontoo: The University of Chicago Press, 2005. [*Stato di eccezione*, 2003.]
- ST *The Signature of All Things: On Method*. Käänt. Luca D’Isanto & Kevin Attell. New York: Zone Books, 2009. [*Signatura rerum: Sul metodo*, 2008.]
- TI ”The Thing Itself”. Käänt. Daniel Heller-Roazen. Teoksessa Agamben, Giorgio: *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Stanford: Stanford University Press, 1999. 27–38. [”La cosa stessa”, 1984.]

- TR *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Käänt. Patricia Dailey. Stanford: Stanford University Press, 2005. [*Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, 2000.]
- TY *Tuleva yhteisö*. Suom. Jussi Vähämäki. Tampere: Tammer-Paino Oy, 1995. [*La comunità che viene*, 1990.]
- UB *The Use of Bodies*. Käänt. Adam Kotsko. Stanford: Stanford University Press, 2016. [*L'uso dei corpi*, 2014.]
- UC *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza, 2014.
- VV "Vocation and Voice". Käänt. Kalpana Seshadri. *Critical Inquiry*, 40:2 (2014), 492–501. ["Vocazione e voce", 2005.]
- WA "What is an Apparatus?". Käänt. David Kishik & Stefan Pedatella. Teoksessa Agamben, Giorgio: *What is an Apparatus? and Other Essays*. Stanford: Stanford University Press, 2009. 1–24. [*Che cos'è un dispositivo?*, 2006.]
- WM "The Work of Man". Käänt. Kevin Attell. Teoksessa Matthew Calarco & Steven DeCaroli (toim.): *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*. Stanford: Stanford University Press. 2007. 1–10. ["L'opera dell'uomo", 2005.]

Muu kirjallisuus:

Abbott, Mathew (2012). "No Life is Bare, the Ordinary is Exceptional: Giorgio Agamben and the Question of Political Ontology". *Parrhesia*, 2012:14, 23–36.

Abbott, Mathew (2014). *The Figure of this World: Agamben and the Question of Political Ontology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Aristoteles: *Metafysiikka*. Suom. Tuija Jatakari, Kati Näätäsaari ja Petri Pohjanlehto. Aristoteles: *Teokset VI: Metafysiikka*. Helsinki: Gaudeamus, 2012.

Aristoteles: *Sielusta*. Suom. Kati Näätäsaari. Teoksessa Aristoteles: *V: Sielusta, Pieniä tutkielmia*. Helsinki: Gaudeamus, 2006.

Aristoteles: *Tulkinnasta*. Suom. Lauri Carlson. Teoksessa Aristoteles: *Teokset I: Kategoriat, Tulkinnasta, Ensimmäinen analytiikka, Toinen analytiikka*. Helsinki: Gaudeamus, 2012.

Attell, Kevin (2015). *Giorgio Agamben: Beyond the Threshold of Deconstruction*. New York: Fordham University Press.

Bartoloni, Paolo (2011). "Benveniste, Emile". Teoksessa Alex Murray & Jessica Whyte (toim.): *Agamben Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 35–36.

Benjamin, Walter (1989). *Messiaanisen sirpaleita. Kirjoituksia kielestä, historiasta ja pelastuksesta*. Suom. Raija Sironen. Helsinki: Tutkijaliitto. [*Gesammelte Schriften*, 1972, 1977, 1978.]

Brown, Nahum (2013). "The Modality of Sovereignty: Agamben and the *Aporia* of Primacy in Aristotle's *Metaphysics* Theta". *Mosaic*, 46:1, 169–182.

Clemens, Justin & Heron, Nicholas & Murray, Alex (2008). "The Enigma of Giorgio Agamben". Teoksessa Justin Clemens & Nicholas Heron & Alex Murray (toim.): *The Work of Giorgio Agamben: Law, Literature, Life*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 1–12.

De la Durantaye, Leland (2008). "Homo Profanus: Giorgio Agamben's Profane Philosophy". *Boundary 2*, 35:3, 27–62.

De la Durantaye, Leland (2009). *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*. Stanford: Stanford University Press.

DeCaroli, Steven (2011). "Paradigm/Example". Teoksessa Alex Murray & Jessica Whyte (toim.): *Agamben Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 144–147.

Derrida, Jacques (1967). *De la grammatologie*. Pariisi : Les éditions de minuit.

Derrida, Jacques (1973). *Speech and Phenomena: Introduction to the Problem of Signs in Husserl's Phenomenology*. Käänt. David B. Allison. Teoksessa Jacques Derrida: *Speech and Phenomena And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Evanston: Northwestern University Press. 3–104. [*La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, 1967.]

Derrida, Jacques (2008). *Séminaire: La bête et le souverain*. Volume I (2001–2002). Toim. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet, Ginette Michaud. Pariisi: Galilée.

Faulkner, Joanne (2010). "Innocence, evil and human frailty: Potentiality and the child in the writings of Giorgio Agamben". *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 15:2, 203–219.

Foucault, Michel (1989). *Seksuaalisuuden historia*. Suom. Kaisa Sivenius. Helsinki: Gaudeamus. [Histoire de la sexualité, 1976–1984.]

Heidegger, Martin (2000). *Oleminen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen. Tampere: Vastapaino. [*Sein und Zeit*, 1993/1953/1927.]

Heller-Roazen, Daniel (1999a). "Editor's Note". Teoksessa Agamben, Giorgio: *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Stanford: Stanford University Press. ix–x.

Heller-Roazen, Daniel (1999b). "Editor's Introduction: 'To Read What Was Never Written'". Teoksessa Agamben, Giorgio: *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Stanford: Stanford University Press. 1–25.

Kafka, Franz (2010). *Kootut kertomukset*. Suom. Aarno Peromies, Eeva-Liisa Manner, Kristiina Kivivuori, Markku Mannila. Toim. Hannu-Pekka Lappalainen. Helsinki: Otava.

Kishik, David (2012). *The Power of Life: Agamben and the Coming Politics*. Stanford: Stanford University Press.

- Knuuttila, Simo (2012). ”Selitykset”. Teoksessa Aristoteles: *Teokset VI: Metafysiikka*. Helsinki: Gaudeamus, 2012. 269–321.
- Levitt, Deborah (2011a). ”Gesture”. Teoksessa Alex Murray & Jessica Whyte (toim.) *Agamben Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 79–82.
- Levitt, Deborah (2011b). ”Spectacle”. Teoksessa Alex Murray & Jessica Whyte (toim.) *Agamben Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 182–184.
- Liddell, Henry George & Scott, Robert (1940). *A Greek-English Lexicon*. [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057 (käyty 12.9.2016)]
- Mackenzie, Adrian (2008). ”Suspended Animation: Thinking and Animality in Neurocultural Selfhood”. *South Atlantic Quarterly*, 107:1, 145–163.
- Melville, Herman (1999). *Bartleby*. Suom. Juhani Lindholm. Helsinki: ai-ai. [*Bartleby, the Scrivener*, 1853.]
- Mills, Catherine (2005). ”Linguistic Survival and Ethicality: Biopolitics, Subjectification and Testimony in Remnants of Auschwitz”. Teoksessa Andrew Norris (toim.): *Politics, Metaphysics and Death: Essays on Giorgio Agamben’s Homo sacer*. Durham & Lontoo: Duke University Press. 198–221.
- Mills, Catherine (2008). *The Philosophy of Agamben*. Stocksfield: Acumen
- Morgan, Alistair (2009). ”’A Figure of Annihilated Human Existence’: Agamben and Adorno on Gesture”. *Law Critique*, 2009:20, 299–307.
- Nancy, Jean-Luc (1998). *Heideggerin ”alkuperäinen etiikka”*. Suom. Kaisa Sivenius. Helsinki: Loki-kirjat. [Esitelmä L’”*éthique originaire*” de Heidegger, 1996.]
- Platon: *VII kirje*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Teoksessa Platon: *Teokset VII*. Helsinki: Otava.
- Prozorov, Sergei (2010). ”Why Giorgio Agamben is an Optimist”. *Philosophy and Social Criticism* 36:9, 1053–1073.
- Prozorov, Sergei (2014). *Agamben and Politics: A Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Salmi, J. W. & Linkomies, Edwin (1979). *Latinalais-suomalainen sanakirja*. Helsinki: Otava.
- Seshadri, Kalpana (2014). ”Agamben, the Thought of *Steresis*: An Introduction to Two Essays”. *Critical Inquiry*, 40:2, 470–479.
- Sihvola, Juha (2006). ”Selitykset: Sielusta”. Teoksessa Aristoteles: *V: Sielusta, Pieniä tutkielmia*. Helsinki: Gaudeamus, 2006. 171–215.
- Torvinen, Juha (2005). ”Matkalla Heideggerista musiikkiin”. Teoksessa Juha Torvinen & Alfonso Padilla (toim.): *Musiikin filosofia ja estetiikka. Kirjoituksia taiteen ja populaarin merkityksistä*. Helsinki: Yliopistopaino. 83–105.

Vähämäki, Jussi 1995. "Huone Jumalan mielelle. Suomentajan alkusanat." Teoksessa Agamben, Giorgio: *Tuleva yhteisö*. Suom. Jussi Vähämäki. Tampere: Tammer-Paino. 5–15.

Weber, Samuel (2007). "Going Along for the Ride: Violence and Gesture – Agamben Reading Benjamin Reading Kafka Reading Cervantes". Teoksessa Simon Morgan Wortham & Gary Hall (toim.): *Experimenting: Essays with Samuel Weber*. New York: Fordham University Press. 218–230.

Whyte, Jessica (2013). *Catastrophe and Redemption: The Political Thought of Giorgio Agamben*. Albany: State University of New York Press.