

Esko Harni

## PROFANAATIO JA LEIKKI GIORGIO AGAMBENIN AJATTELUSSA

*Eräs näkökulma kulttuurin poliittiseen merkitykseen tietotaloudessa*

### ***Profanation and play in Giorgio Agamben's thought***

*In this article, I analyze concepts of profanation and play in Italian philosopher Giorgio Agamben's oeuvre. The aim is not, however, to systematize Agamben's use of these concepts or to analyze their explicit meanings, but rather to conceptualize and to sketch "positive" elements and tensions in Agamben's political thought (which is traditionally perceived as pessimistic and even nihilistic). Moreover, concepts of profanation and play are reflected to a contemporary ethos of knowledge economy, and especially tendency to create economic value from creativity, play, communication and collaboration.*

*Keywords: Agamben, profanation, play, knowledge economy*

*Nimenomaan vailla pelastusta on itse asiassa elämä, jossa ei ole mitään pelastettavaa, ja sitä vastaan haaksirikkoutuu kristillisen oikonomian mahtava teologinen kone.*

*– Giorgio Agamben (1995, s. 20).*

Italialainen filosofi ja oikeus- sekä kirjallisuustieteilijä Giorgio Agamben (s.1942–) on epäilemättä eräs viitatuimmista ja luetuimmista eurooppalaisista nykyajattelijoista. Agambenin laajaa tuotantoa, joka leikkaa niin kirjallisuus- ja oikeustiedettä, poliittista filosofiaa ja teologiaa kuin dim-sukkahousuja ja keskitysleirejä, on hyödynnetty etenkin filosofissa, yhteiskuntatutkimuksessa ja kulttuurintutkimuksessa. Agambenin ajattelussa – kuten myös tässä artikkelissa – teologisilla käsitteillä on keskeinen rooli. Kyse ei kuitenkaan ole siitä, että teologia olisi Agambenille ainoastaan yksi erillinen tutkimuksen kohde, tai siitä, että Agambenilla olisi jollain tavoin nostalginen tai krypto-uskonnollinen kiinnostus teologiaa kohtaan. Teologia ja

uskonto ovat Agambenille keskeinen osa länsimaaista poliittisen ajattelun biopoliittista, erottamiseen ja pyhittämiseen pyrkivää struktuuria, jonka analysoimiseen ja kritisointiin hänen koko tuotantonsa tavalla tai toisella asettuu.

Agambenille länsimainen poliittinen ajattelu on lähtökohtaisesti paitsi uskonnollista, myös eksklusiivista. Se perustuu logiikalle, joka pyrkii eristämään ja erottamaan asiat niiden vapaasta, yhteisestä, ei-intentionaalista ja leikillisestä käytöstä. Tämän logiikan vastavoimaksi Agamben nimeää profanaation ja leikin toimet, jotka pyrkivät palauttamaan asiat niiden *vapaaseen käyttöön* (engl. *free usage*, ital. *al libero uso*). Leikillinen ja huoleton suhde pyhään, siis asioihin, jotka ovat tavalla tai toisella irrotettu niiden vapaasta käytöstä, on Agambenin mukaan poliittinen tehtävä *par excellence*. (Ks. myös. Durantaye, 2008, s. 3.)

Voidaan kuitenkin kysyä, että eivätkö juuri leikki ja siitä peräisin olevat taide ja kulttuuri ole eräät tietotalouden<sup>1</sup> keskeisimmistä voimava-

---

roista? (ks. esim. Kavanagh, 2011). Eivätkö konsultit ja yritysvalmentajat ole jo pitkään kysyneet ”sisäisen lapsemme” perään. Entä yritysten järjestämät tiimiharjoitukset, toimistojuhlat tai esteettisesti simuloivat työympäristöt, eivätkö kaikki nämä pyri saamaan ihmisen leikkimään ja näin löytämään kadonneen potentiansa. Ja jos näin on, kuinka leikkiä ja siitä lähtöisin olevaa taidetta tai kulttuuria voidaan ajatella vastalogiikkana Agambenin kritisoimalle länsimaiselle biopoliittiselle, asioiden ja esineiden erottamiseen pyrkivälle ajattelulle – eikö Agamben tässä tapauksessa ajaudu itse asettamansa ongelmanasettelun kohteeksi? Entä voidaanko ajatella puhtaasti ei-intentionaalista leikkiä: leikkiä, kulttuuria ja taidetta ilman niiden välitöntä taloudellista hyödyntämistä?

Tässä artikkelissa tarkastellaan edellä esitettyjä kysymyksiä Agambenin ajattelussa esiintyvien profanaation ja leikin käsitteiden kautta. Tarkoitus ei ole systematisoida näiden käsitteiden käyttöä tai niiden eksplisiittisiä merkityksiä, vaan pyrkiä ymmärtämään niiden avulla Agambenin ajattelun uutta poliittista ajattelua luovia tendenssejä sekä kontekstualisoimaan ja konkretisoimaan profanaation ja leikin teomien merkitys suhteessa tietotaloudelle tyypilliseen tendenssiin luoda ihmisten yhteistyöstä, luovuudesta ja leikistä taloudellista arvoa.

Artikkelissa käsitellään aluksi Agambenin ajattelun kahta keskeistä osa-aluetta: länsimaisen poliittisen ajattelun biopoliittista ja erottavaa luonnetta sekä Agambenin tulkintaa Aristoteleen potentiaalisuuden käsitteestä ja siitä käsin kehiteltyä voimattomuuden voiman ontologiaa. Seuraavaksi siirrytään tarkastelemaan profanaation ja leikin käsitteiden keskeisiä sisältöjä sekä ilmentymiä Agambenin ajattelussa. Tämän jälkeen artikkelissa analysoidaan profanaation ja leikin – laajemmin ymmärrettynä kulttuurin ja taiteen – poliittista merkitystä kahdesta eri näkökulmasta käsin: 1) profanaation ja leikin merkitys Agambenin kokonaisprojektin, länsimaisen biopoliittisen ja uskonnollisen ajattelun kritiikin kannalta; sekä 2) leikin, kulttuurin ja taiteen problemaattinen merkitys kulttuurisena vastavoimana tietotalouden kontekstissa.

Artikkelin lopussa hahmotellaan muutamia

suuntaviivoja profanoivalle kulttuurille tietotalouden kontekstissa, sekä tullaan samalla esittäneeksi syitä sille, miksi Agamben tarjoaa tärkeitä välineitä kulttuurin poliittista merkitystä koskevalla nykykeskustelulle.

## Erottaminen ja toimettomuus

Kenties tunnetuimmassa teoksessaan *Homo sacer: Sovereignty and Bare Life* Agamben (1998) käsittelee elämän politisoitumisen eli biovallan kysymystä. Agamben jakaa Michel Foucault’n hyvin tunnetun huomion siitä, että nykyään politiikka koskee ihmistä siinä määrin kun ihminen on elävä olento. Kuten Foucault *Tiedontahdossa* (1998, s. 102) kirjoittaa:

*Vuosituhausien ajan ihminen oli sellainen kuin hän oli Aristoteleelle: elävä eläin, jolla oli lisäksi poliittisen olemassaolon kyky. Nyt kuitenkin olemme eläimiä, joiden hallinnassa ja poliittisuudessa on kyse juuri tämän erottelun katoamisesta.*

Foucault ja Agamben ovat yhtä mieltä siitä, että nykyään meillä ei enää ole mitään käsitystä tästä erottelusta: ihmisen poliittinen oleminen on nykypäivänä erottamaton osa hänen elävyyttään. Tämän jälkeen heidän tiensä kuitenkin eroavat (ks. esim. Ojakangas, 2005). Siinä missä Foucault’lle biovalta sai ensimmäiset muotoilunsa modernin ajan kansallisvaltioissa ja poliisitieteissä, Agamben (1998, s. 6) esittää elämään sinänsä kohdistuvan biovallan olleen itse asiassa aina suvereenin vallan perustana. Biovalta ei Agambenin mukaan synny moderneissa kansallisvaltioissa tai niin kutsutuissa poliisitieteissä, vaan se on suvereenin perustava teko, joka ainoastaan hävittää kätkeyn perustansa ottaessaan kohteekseen väestötason poliittiset ilmiöt.

Biovallan historiallisia juuria Agamben (1998, s. 47–49) etsii klassisen Rooman lainsäädännöstä löydetyn *homo sacerin* hahmon avulla. *Homo sacer* on Agambenin mukaan ensimmäinen suvereenin, ja samalla siis biopoliittisen vallan logiikan ruumiillistuma. Roomalaisessa lainsäädännössä *homo sacer* oli pyhä ihminen, joka voitiin murhata syyllistymättä rikokseen, mutta jota ei kuitenkaan voitu uhrata rituaali-

sesti. Pyhä ihminen oli suljettu ulos sekä maallisen että jumalallisen järjestyksen piiristä. Agambenin mukaan alkuperäisen poliittisen suhteen pohjalla on aina tämä paljas elämä, joka erotetaan poliittisesta elämästä sisällyttämisen ja ulossulkemisen kaksisuuntaisessa liikkeessä: paljas elämä liitetään poliittiseen järjestykseen sulkemalla se ulos. (Emt.)

*Homo sacer*in elämä on aina poikkeus. Se kuuluu tiettyyn luokkaan, poliittiseen yhteisöön, todellisuudessa kuulumatta siihen. Agambenin (1998, s. 24–25, käännös EH) sanoin: ”poikkeus on se, mitä ei voida sisällyttää kokonaisuuteen, jonka jäsen se on, eikä se voi olla sen kokonaisuuden jäsen, johon se on jo sisällytetty.” Elämä, politiikka ja biopoliittinen valta yhdistyvät tässä paljaan elämän tuottamisessa, jonka esimerkillinen hahmo *homo sacer* on.

Agambenille länsimaisen poliittisen ajattelun biopoliittinen luonne ei kuitenkaan viittaa ainoastaan kysymykseen *elämästä*, vaan se on eräänlainen laatumääre, johon sisältyvä erottamisen logiikka voidaan asettaa minkä tahansa kahden asian väliin. Esimerkiksi *The Open*-teoksessaan Agamben (2003) kuvaa tätä sisällyttävää ulossulkemista *antropologisen koneen* käsitteen avulla, jolla hän pyrkii selvittämään sitä logiikkaa, jonka kautta länsimainen ajattelu on pyrkinyt luomaan erottelua ihmisen ja eläimen välillä: korostamalla ihmisen erityisyyttä luoden eroa ei-inhimilliseen, jääden kuitenkin ihmisyyteen sisään ja muodostaen biopoliittisen jännitteen. Toisaalta Agambenille myös kieli itsessään, minkä Aristoteles tunnetusti määritteli ihmistä määrittäväksi tekijäksi *per se*, on jännite, joka paikantuu äänen ja puheen välille. Agambenille ratkaisu ei ole se, että ihminen elää kielessä ja eläin äänessä, vaan se, että ihminen elää kielellisyyden kokemuksessa, kielen kynnyksellä. (Ks. esim. Koivusalo, 2001.)

Tämän sisällyttävän ulossulkemisen logiikkaa vastaan Agamben rakentaa ajattelussaan voimattomuuden tai toimimattomuuden (*inoperative*) ontologiaa. Aristoteleen *Metafysiikan* teemoja seuraten Agamben (1999) esittää, että voimme ajatella kahdenlaista potentiaalisuutta: geneeristä ja efektiivistä. Geneerinen potentiaalisuus viittaa potentiaalisuuteen, joka aktuali-

soituu: pianonsoittajan kyky aktualisoituu kun hän soittaa. Kuten Aristoteleelle, myös Agambenille geneeristä potentiaalisuutta tärkeämpää on efektiivinen potentiaalisuus, mikä selittää sen, että ihminen voi oman voimattomuutensa.

Tämän ihmisluonnolle tyypillisen mahdollisuuden paradigmaattinen hahmo on Agambenille (1995, s. 40–44) Melvillen *Bartleby*-novellin kirjuri, jonka klassiseksi muodostunut lausuma ”mieluummin ei” (”I rather not”) ei kiellä eikä myönnä vaan on puhdas mahdollisuus voimien ”olla” ja ”ei-olla” välillä. Se näyttää kohdan, jossa kieli vetäytyy aktuaalisesta määreestään ja on kykenevä ilmaisuun sen kautta, ettei se sano mitään, kuten Koivusalo (2001, s. 97) esittää. Efektiivinen potentiaalisuus symbolisoi Agambenille (1995, s. 41) ihmisen vapauden kokemusta, esimerkiksi vapautta ei ei-soittaa:

*Se [voimattomuuden voima] merkitsee, että mikäli jokaisella pianistilla on välttämättä voima soittaa ja olla soittamatta, Glenn Gould on kuitenkin ainoa, joka voi ei ei-soittaa, ja suunnatesaan voimansa, ei ainoastaan tekoon, vaan myös voimattomuuteensa, hän soittaa niin sanotusti voimallaan olla soittamatta.*

Miksi efektiivinen potentiaalisuus, tai kyky kokea oma voimattomuutensa on Agambenille niin tärkeää? Koska sen kautta ihminen kykenee näkemään ja tavoittamaan vapautensa. Voima olla tekemättä tätä tai tuota asiaa, kyky olla aktualisoitumatta tämän tai tuon teon muodossa, muodostaa eräänlaisen ei-intentionaalisen alueen, joka asettuu länsimaisen ajattelun biopoliittista ja erottavaa luonnetta vastaan. Agamben näkee tässä välitilassa, eräänlaisessa limbossa, eettisyyden perustan, sillä ”on olemassa jotakin mitä ihminen on ja mitä hänellä on olemassa, mutta tämä jokin ei ole mikään olemus eikä myöskään nimenomaisesti mikään asia: se on yksinkertainen tosiasia omasta olemassaolosta mahdollisuutena tai voimana” (Agamben 1995, s. 46). Tästä syystä Agamben (emt., s. 20) kirjoittaa todellisen ilon olevan tavoitettavissa elämässä ainoastaan ”vailla kohtaloa”.

Voimattomuuden voima ei merkitse Agambenille negatiivista toimettomuutta ja kyvyttömyyttä, vaan tämän kyvyttömyyden kautta saavutettavaa politiikkaa, mikä kykenee vas-

---

tustamaan länsimaisen poliittisen ajattelun biopoliittisen struktuurin omaavaa erottamiseen pyrkivää ajattelua. Agambenin ajattelussa länsimaisen politiikan suuret representatiiviset ja symboliset hahmot korvataan perinteisen politiikan esittämisen rajoja kyseenalaistavilla hahmoilla ja toimilla, kuten bosnialaisnaisella, pakolaisella tai aivokuolleella, kuten Koivusalo (2011, s. 112–113) esittää. Lista voidaan lisätä leikkivä lapsi, asioilla kokeilu ja näpräily, taide tai vaikkapa parodia, jotka ovat esimerkkejä tämän kaltaisesta voimattomuudesta ja ei-intentionaalista profanoivasta toimesta, kuten tämän artikkelissa tulevissa luvuissa tullaan tarkentamaan.

## Profanaatio

Agamben (2007, s. 73, käännös EH) aloittaa profanaation poliittista merkitystä käsittelevän esseensä toteamalla roomalaisten juristien tienneen hyvin mitä tarkoitti, että jokin asia oli profaani:

*Pyhiä tai uskonnollisia olivat asiat, jotka jollakin tapaa kuuluivat jumalille. Sellaisinaan ne eivät olleet vapaasti ihmisten käytettävissä: niitä ei voitu ostaa, niillä ei voitu käydä kauppaa eikä niitä voitu säilyttää [...] Ja jos pyhittäminen oli termi, joka viittasi asioiden poistamiseen ihmislain piiristä, niin profanaatio päinvastoin tarkoitti niiden palauttamista ihmisten vapaaseen käyttöön.*

Pyhitettyjä olivat siis Agambenin mukaan esineet ja asiat, jotka olivat tavalla tai toisella poistettu ihmisten vapaasta käytöstä. Profanaatio on puolestaan toimi, joka palautti nämä esineet tai asiat ihmisten keskuuteen ja vapaaseen käyttöön. Esimerkkinä Agamben käyttää pyhiin esineisiin koskettamista, jotka eivät enää niihin ”kajoamisen” jälkeen voineet olla pyhiä: koskettamisen jälkeen ne palautuivat ihmislain piiriin. (Emt.)

Profanaatiolla ja vapaalla käytöllä on symbolioittainen suhde Agambenin ajattelussa. Vapaa käyttö ei ole käyttöä missään luonnollisessa, alkuperäisessä merkityksessään, vaan ainoastaan yhteydessä profanaatioon, leikilliseen

suhtautumiseen pyhiin asioihin. Se, että jonkin asian tai esineen käyttö profanoidaan, ei tarkoita Agambenin mukaan, että se palautuisi johonkin sille luonnostaan kuuluvaan positioon. Profanaatio päinvastoin osoittaa ja näyttää, ettei mitään alkuperää ole: on vain käyttöä. (Agamben, 2007, s. 73–93.) Tämä käyttö vailla alkuperää ja intentiota on Agambenin mukaan leikki, ja siitä kumpuavat kulttuuri ja taide, kuten tulen myöhemmin artikkelissa esittämään.

Toinen keskeinen huomio Agambenin profanaatiota käsittelevän tekstin taustalla on uskonto-käsitteen etymologia. Agambenin mukaan termi *religio* ei etymologisesti pohjautu verbiin *religare*, jolla viitataan ihmisten ja jumalan välisen maailmaan ylläpitämiseen ja yhteensitomiseen, vaan verbiin *relegare*, joka tarkoittaa huolenpitoa siitä, että jumalien ja ihmisten maailmat pysyvät erillään toisistaan. *Relegare* viittaa siis toimiin, jotka pitävät huolta pyhän ja profaanin välisestä erosta. Tästä etymologisesta huomiosta käsin Agamben esittää uskonnon itse asiassa olevan aina erottamiseen – tämän tai tuon asian pyhittämiseen – tähtäävä aktiviteetti: ”Uskonto ei ole jotain, mikä yhdistää ihmisen ja jumalat, vaan se, mikä takaa niiden pysyvän erillään toisistaan” (Agamben, 2007, s. 75, käännös EH). Agamben kuitenkin tarkentaa, että sen lisäksi, että uskonto on erottamiseen tähtäävä toimi, myös kaikki erottamiseen tähtäävät biopoliittisen struktuurin omaavat toimet ovat uskonnollisia ja sellaisinaan pyhittäviä<sup>2</sup>.

Palaten saksalaisen valtiosääntöoikeuden ja kansainvälisen oikeuden teoreetikon Carl Schmittin (1922/1997) tunnettuun ajatukseen siitä, että kaikki merkittävät poliittiset käsitteet ovat sekularisoituneita teologisia käsitteitä, Agamben (2007, s. 77) esittää, että meidän tulee erottaa profanaatio ja sekularisaatio toisistaan. Sekularisaatio ei tyhjennä pyhää, sitä minkä uskonto erottamisen toimeensa luo, vaan säilyttää sen erilaisessa muodossaan. Tästä syystä esimerkiksi Schmittille Jumala sekularisoituu poliittisessä kielessä maallisen suvereenin termin. Schmittin huomioon pohjaten Agamben esittää, että profanaatio on jotain täysin muuta kuin sekularisaatio: profanaatio neutralisoi pyhän, tekee sen toimeettomaksi. Tästä syystä

---

Agamben (2007, s. 77, käänös EH) kirjoittaa:  
*Molemmat [sekularisaatio ja profanaatio] ovat poliittisia toimia. Ensin mainittu takaa val-  
lan käytön palauttamalla sen pyhän logiikkaan.  
Jälkimmäinen neutralisoi vallan apparatuurin  
palauttaen yhteiseen käyttöön sen minkä valta  
on kerran pyhittänyt.*

Profanaatio on Agambenille uskonnon vastakohta, sillä se neutralisoi pyhän, ei sen vuoksi, että se kieltäisi sen. Profanaatio on huoletonta, vapaamielistä, hajamielistä ja leikillistä suhtautumista jumalien ja ihmisten väliseen eroon, siis pyhään, kuten esimerkiksi Vähämäki (2009, s. 169) on esittänyt.

Politiikan tutkija Sergei Prozorov (2013) on soveltanut mielenkiintoisesti Agambenin profanaatio-käsitettä punk-ryhmä Pussy Riotin toimintaan moskovalaisessa kirkossa. Prozorovin mukaan Pussy Riotin toiminnassa – niin kutsutussa ”punkrukouksessa” – ei ollut keskeistä niinkään se, että ryhmä olisi halventanut kirkkoa ja sen kantamaa sekä edustamaa konservatiivista auktoriteettia, vaan pikemminkin se, että ryhmä käytti kirkkoa ja raamatullista liturgiaa hyväkseen. Pussy Riot suhtautui leikkimielisesti kirkkoon (pyhään) ja performoi sen omalla kielellä poliittisen viestinsä: ”Mother of God, Drive Putin Away.”

## Leikki

Profanaatiota käsittelevässä esseessään Agamben (2007, s. 77) esittää paluun leikkiin sen profaanissa muodossa olevan poliittinen tehtävä. Noin kolme kymmentä vuotta aiemmin, *Infancy and History* -teoksessaan (Agamben 1978/1993) hän puolestaan esittää leikkivän lapsen olevan paradigmaattinen hahmo onnelliselle ja profaanille elämälle. Miten leikki on sidoksissa politiikkaan ja länsimaiselle poliittiselle ajattelulle tyypilliseen biopoliittiseen struktuuriin? Kuinka ja miksi leikki profanoi?

Agambenin mukaan lekillä on tiivis suhde pyhään ja pyhästä polveutuviin rituaaleihin, sillä ”suurin osa nykyisistä peleistä polveutuu muinaisista ja pyhistä seremonioista, rituaaleista, jotka olivat pitkään kuuluneet uskonnolli-

seen sfääriin” (Agamben, 2007, s. 85–86, käänös EH). Esimerkkinä tästä Agamben (emt.) käyttää pallopelejä, joiden pyhä tai uskonnollinen funktio oli esittää ja symbolisoida jumalten välistä taistelua auringosta. Kun tämä pyhä merkitys profanoidaan tai maallistetaan, on tuloksena esimerkiksi jalkapallo.

Leikin ja siitä peräisin olevan taiteen poliittinen merkitys perustuu Agambenin mukaan siihen, että leikki asettuu keinojen ja päämäärien väliin ja kykenee näin neutralisoimaan vallan erottamiseen pyrkivän apparatuurin. Leikki antaa uusia merkityksiä jokapäiväisille asioille ja esineille. Leikki on Agambenin (2007, s. 76) sanoin ”profanaation orgaani”, joka poistaa asiat niiden biopoliittisesta ja pyhästä merkitykseltään palauttaen ne vapaaseen ja kokeilevaan käyttöön.

Leikkissä on ensinnäkin kyse ajan varastamisesta pyhästä – leikki on ajan käyttöä vailla päämäärää. Määritellessään leikin poliittista merkitystä Agamben (1993, s. 73) palaakin Herakleitoksen tunnettuun fragmenttiin: ”Aika lapsi leikkivä, kuningaskunta lapsen kädessä.” Lapsen leikki on *aeon*-aikaa, kun historia ei ole vielä päättynyt eikä maailma ole vielä valmis. Bernstein (2011, s. 50) on Agamben tulkinnassaan esittänyt, että lekillä on suhteessa historiaan kaksi keskeistä yhteenkietoutunutta funktiota: 1) leikki käynnistää historian ja 2) leikki säilyttää lupauksen historiallisesta sosiaalipoliittisesta uudelleenmuotoilusta. Agambenin (2007, s. 75–96) mukaan kalenteri, joka rytmittää, jaksottaa ja sitoo ajan pyhiin rituaaleihin (työaika, vapaa-aika, ”oma aika” ja niin edelleen) on biopoliittisen struktuurin keskeinen elementti. Tämän biopoliittis-temporaalisen elementin leikki pyrkii katkaisemaan vapauttamalla ajan sen rituaalisista merkityksistä.

Toinen leikin poliittinen merkitys Agambenille on, että leikki ei sulje tai käytä loppuun ihmisen potentiaalisuutta. Leikki on aktiiviteetti, joka muodostaa ei-intentionaalisen tilan *praksiksen* ja *poiesiksen* väliin. Lekillä ei tosin sanoen ole päämäärää siinä itsessään, eikä mitään siitä erillistä päämäärää. *In the Praise of Profanation* -esseessään Agamben (2007, s. 76) esittääkin lasten kykenevän leikkimään ”millä

tahansa roskalla, joka heidän eteensä sattuu”. Lelut tai ”roska” ovat esimerkiksi aseita tai autoja, eräänlaisia pyhiä asioita, joille lapsi leikkiesseenä keksii mitä tahansa tarkoituksia: aseella kaivetaan nenää, auton renkaista tulee ravintoa ja raha syttyy tuleen. Pyhitettyjen asioiden ja esineiden toimeksi tekeminen, niiden profanointi, muodostaa Agambenille lupauksen tulevasta politiikasta ja elämästä, jossa ei ole keskeistä tämän tai tuon asian hylkääminen, vaan niiden radikaali uudelleenmäärittely ja toisin käyttö.

Kolmanneksi leikki ja siitä peräisin oleva taide on kokeilua, hajamielisyyttä ja rituaalien unohtamista. Agamben (1993, s. 71, käänös EH) kirjoittaa: ”Leikkimaailma on maa, jonka asukkaat ovat kiireisiä juhliessaan rituaaleja ja käsitellessään objekteja sekä pyhiä sanoja, joiden tarkoituksen ja merkityksen he ovat kuitenkin unohtaneet.” Tämä juhliminen ilman syytä on keskeinen esimerkki profanoivasta toimesta. Vaikka leikki pohjautuu pyhään, sen rituaaleihin ja myytteihin, profanoiva leikki pyrkii katkaisemaan tämän yhteyden ja luomaan radikaalisti uusia suhteita pyhiin asioihin

## Profanaatio ja leikki länsimaisen poliittisen ajattelun kritiikkinä

Walter Benjamin – joka on epäilemättä eräs keskeisimmistä Agambenin ajatteluun vaikuttaneista kirjoittajista – ehdottaa *The Critique of Violence* -esseessään, että saattaisi olla huomionarvoista tutkia alkuperäistä elämän pyhittämisen dogmia. Tätä ehdotusta seuraten Agamben (1998, s. 42, käänös EH) kirjoittaa seuraavasti:

*Yhteiskunnissa, kuten klassisessa Kreikassa [...] elämä sinänsä ei ollut pyhää. Elämästä tuli pyhää vain rituaalien kautta, joiden tarkoitus oli erottaa elämä sen profaanista yhteydestään.*

Tämän lyhyen, mutta sitäkin ilmaisuvoimaimman sitaatin kautta voidaan kytkeä artikkelin alussa esittämäni länsimaisen poliittisen ajattelun biopoliittinen strukturi yhteen profanaation ja leikin teemojen kanssa. Pyhän ja profaanin välinen ongelma on läsnä jo itse elämässä,

jonka pyhittäminen puolestaan on Agambenin (1998; 2001, s. 11–19) mukaan paradigmaattinen esimerkki länsimaisen poliittisen ajattelun biopoliittisesta struktuurista. Adjektiivin ”pyhä” alkuperäinen merkitys viittaa suvereenin valtaan päättää elämästä. Se, mikä on pyhitetty, poistettu vapaasta käytöstä ja tuotu osaksi valan apparaattia, on suvereenin vallan ensisijainen seuraus. Puolestaan se, kuinka voisimme ajatella profaania elämää, jota ei ole pyhitetty tai eristetty lukuisista olemisen tavoista, on Agambenin ajattelua ja tuotantoa läpileikkaava kysymys, johon hän pyrkii esimerkiksi profanaation ja leikin käsitteillään vastaamaan.

*Reunamerkitöjä politiikasta* -esseessään Agamben (2001, s. 79) tiivistää poliittisen filosofiansa perusajatuksen pohjaten sen juuri pyhän ja profaanin väliseen eroon: ”Onnellinen elämä, jolle poliittisen filosofian tulisi perustua, ei voi olla paljas elämä, jonka suvereniteetti edellyttää tehdäkseen siitä oman subjektinsa [...]” Profaanin ja onnellinen elämä ovat Agambenin mukaan saavutettavissa vain niiden pysyessä potentiaalisena, välillisinä ja siten profanoivina. Kuten edellä on esitetty, profaani tai onnellinen elämä syntyy ennen kaikkea leikkisistä suhtautumisista pyhään ja sen dogmeihin. Tästä syystä Agamben (2001, s. 81) mukaan ”omaksi ottamisen (omaksumisen) ja oman pakkoluovuttamisen käsitteiden sijaan on pikemminkin ajateltava vapaan käytön mahdollisuuksia ja modaliteetteja”. Oman ja ei-oman dialektiikka, jonka välissä poliittinen ajattelu Agambenin mukaan nykyään liikkuu, on korvattava käytöllä:

*Mikäli sen sijaan kutsumme yhteiseksi (tai kuten jotkut haluavat samanlaiseksi) oman ja ei-oman erottamattomuuden kohtaa, siis jotakin, joka ei ole koskaan käsitettävissä omaksi ottamisen tai oman pakkoluovuttamisen termien avulla, vaan ainoastaan käyttönä [...].*

Käyttö on toimi, joka ei palaudu oman ja ei-oman väliseen dialektiseen jännitteeseen: juridiikka on käytölle täysin vierasta. Vähämäki (2012, s. 340) on osuvasti tiivistänyt tämän logiikan seuraavasti:

*Pelkässä yksinkertaisessa käytössä ei ole kyse omaisuudesta, hallinnasta tai edes käyttäjän oikeudesta, vaan pelkästä käytöstä, joka sijoittuu*

*kokonaan oikeuden piirin ulkopuolelle. Pelkkä käytön tosiasia, simplex facti usus, ei anna käyttäjälle mitään juridista asemaa. Käyttö on käyttöä ei omana, ja käyttö, asioiden käytettävyys on omaisuuden ja oman vastaista.*

Esimerkiksi Agambeninkin kritisoimille pyhille tiloille, kuten tempeleille tai ostoskeskuksille, ei ole tässä mielessä mitään oikeampaa ja alkuperäisempää funktioita kuin niiden pyhittämiseen ja kulutukseen pyrkivät tendenssit. Pyhiä asioita, kuten tempeleitä, ostoskeskuksia tai vaikka rahaa, voidaan kuitenkin käyttää toisin. Niillä ja niiden hegemonisilla funktioilla voidaan leikkiä.

Se, että Agamben ehdottaa (lapsen) leikin olevan paradigmaattinen toimi emansipoivalle poliittiselle ajattelulle, kertoo Agambenin ajattelusta erään olennaisen seikan. Agambenille voimattomuus, heikkous ja ei-toimivuus ovat voimaa ja toimivuutta keskeisempiä poliittisia toimia. Pikemminkin ihmisen kyvyttömyys kuin kyvykkyys on Agambenin emansipoivan poliittisen ajattelun ontologinen ydin. Ontopoliittisella tasolla Agambenin argumentti on epäilemättä tärkeä ja kekseliäs, mutta sitä kohtaan voidaan esittää kritiikkiä etenkin poliittisen toimijuuden näkökulmasta. Voidaan kysyä, kenellä on lopulta varaa olla kyvytön, tehdä itsensä tarpeettomaksi, tai kenellä on enää varaa leikkiä?

En aio tässä yhteydessä pureutua tähän problematiikkaan laajemmin. Tyydyn tässä vaiheessa ainoastaan toteamaan, että profanaation ja leikin sekä vähintäänkin välillisesti kulttuurin ja taiteen merkitys on Agambenin kokonaisprojektin kannalta merkittävä. Leikillinen ja profanoiva suhde pyhitettyihin asioihin ja esineisiin, mutta myös elämään itseensä, on keskeinen länsimaista poliittista, biopoliittisen struktuurin omaavaa ajattelua purkava toimi. Profanaani elämä ja leikillinen suhde pyhiin asioihin muodostavat radikaalisti uusia merkityksiä jo olemassa oleville asioille, eivät niinkään pyri purkamaan tai hylkäämään niitä sinänsä. Ne pyrkivät asioiden ja esineiden toisenlaiseen käyttöön.

## **Eräs näkökulma kulttuurin poliittiseen merkitykseen tietotaloudessa**

Profanaatin elämän saavuttamisen ongelma on Agambenin (2007, s. 76) mukaan se, ettei ihminen osaa enää leikkiä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, ettei leikkejä ja pelejä enää olisi. Päinvastoin: leikkejä ja pelejä on Agambenin mukaan todennäköisesti enemmän kuin koskaan aiemmin, mutta niiden profanoiva merkitys on unohdettu. Nykyiset leikit ja pelit pyrkivät Agambenin sanoin ”epätoivoisesti palaamaan kadonneisiin festivaaleihin: palaamaan pyhään ja sen rituaaleihin” (2007, s. 76–77, käänös EH). Tästä syystä esimerkiksi nykyiset massoille suunnatut televisoidut pelit ovat Agambenin mukaan vain osa uutta liturgiaa, joka tiedostamattaan sekularisoi uskonnollisia, ja täten myös taloudellisia intentioita.

Leikki on jo kauan ymmärretty pitkälle teollistuneissa länsimaissa työn vastakohtaksi. Työ on monotonista pakertamista ja puhtaan intentionaalista ajankäyttöä, leikki taas luovaa ja ei-intentionaalista puuhastelua. Teollisessa yhteiskunnassa ja sitä mukailevissa yhteiskuntatieteellisissä teorioissa tämä erottelu näkyy jakona tuottavan ja ei-tuottavan työn tai reproduktion välillä. Esimerkiksi Theodor Adornolle lapsen leikki merkitsi vastakohtaa työvoimaansa myyväälle työläiselle. *Minima moralia* -teoksessa pohtiessaan mikä karkottaa elämän taian vuosien myötä Adorno (1978, s. 228, käänös EH) kirjoittaa seuraavasti:

*Näissä räikeissä ja vääristyneissä marioneteissa näemme sen pyörivän sylinterin, joka saa ne liikkumaan ja juuri tästä syystä elämän kiehtova monimuotoisuus taantuu puisevaksi yksitoikkoisuudeksi. Lapsi, joka näkee nuoralakävelijöiden laulavan, pillien soivan, tyttöjen hakevan vettä, ajureiden ajavan, ajattelee kaiken tämän tapahtuvan puhtaasta tekemisen ilosta.*

Adornon kuvaus kertoo leikin roolista teollisessa yhteiskunnassa. Se elämän taika tai ilo asioiden niiden itsensä vuoksi, jonka lapset kokevat leikkiessään, muuttuu Adornon mukaan työnteon myötä puiseksi monotoniaksi, välineelliseksi ja ilottomaksi pakertamiseksi.

---

Adorno ei tietenkään ole ainoa, joka on korostanut leikin ja työn välistä eroa. Tämä ero voidaan löytää vähintään implisiittisesti ajattelijoilta kuten Hannah Arendtilta ja Max Weberiltä, jotka painottivat työn ja poliittisen toiminnan eroa korostamalla juuri työn mekaanista ja monotonista luonnetta. Mieleen voidaan palauttaa tietenkin myös työn organisaatiota pohtineet ajattelijat, kuten Frederic Taylor ja hänen unelmansa ”tuotannon katkeamattomasta linjasta”. Toisaalta työn ja (lapsen) leikin välinen erottelu on ollut historiallisesti merkittävä koko länsimaaisessa kulttuuriperinnössä. Esimerkiksi Platonille leikki ei ollut sopivaa toimintaa filosofi-hallitsijoille, sillä leikki ei ole todellista: leikillä ei ole *ideaa*. Tuomas Akvinolainen puolestaan korosti, ettei ”leikkivällä lapsella ja tyhmällä eläimellä” ollut kykyä hallita itseään. Lukuisia muitakin esimerkkejä voitaisiin esittää. (Ks. Kavanagh, 2011.)

Adornon ja monien muiden teollisuusyhteiskuntaa analysoivien teoreetikoiden luoma kahtiajako leikin ja työn välillä ei ole kuitenkaan enää ongelmaton tietotaloudessa, jossa juuri leikki, luovuus ja esimerkiksi taide ovat nousseet keskeiseen asemaan niin taloudellisen arvonmuodostuksen kuin esimerkiksi työvoiman hallinnan ja organisoinnin kannalta (ks. esim. Kavanagh, 2011). Leikistä ja siitä peräisin olevista taiteesta ja kulttuurista on toisin sanoen tullut osa työtä. Paulo Virno (2006) onkin esittänyt, että kahtiajako, jonka esimerkiksi Arendt (2002) muotoili työn ja politiikan välillä on hämärtynyt nykyisessä kapitalismin vaiheessa. Se, mitä on kutsuttu politiikaksi – kommunikatiivinen toiminta julkisesti organisoidussa tilassa sekä kyky reagoida ympäristön jatkuviin muutoksiin – on ainakin jossain määrin korvannut monotonisen ja puhtaasti intentionaalisen työnteon. Virno (2006, s. 60) jatkaa analyysia ehdottamalla, että kulttuuriteollisuudesta, jota esimerkiksi Adorno ja ainakin jossain määrin Walter Benjamin kritisoivat, voidaan löytää nykyisen kapitalismin vaiheen keskeiset tendenssit.

Leikin, kuten myös taiteen, kokeilun ja itseilmaisun astuminen tuotannon piiriin ja työvoiman organisointiin voidaan tulkita Gilles

Deleuzen ja Félix Guattarin ajatuksia mukaillen eräänlaisena – deterritorialisaation ja territorialisaation – kaksoisliikkeenä, jossa kapitalismi muuttaa sitä kohdistuvan kritiikin sen omaksi voimavarakseen (ks. Deleuze & Guattari, 2007). Tätä saman liikkeen logiikkaa ovat tarkastelleet taiteen ja kulttuurin osin myös Boltanski ja Chiapello (2007) tunnetussa teoksessaan *The New Spirit of Capitalism*. Boltanskin ja Chiapellon keskeinen väite – joka mukailee myös Agambenin esittämää jakoa pyhän ja sekulaarin välisestä dialektisestä suhteesta – on, että uusi kapitalismin henki rakentuu etenkin 1960-luvun lopun vastaliikkeiden hyödyntämien ”taiteellisten metodien” kaappaamiseen. Näin esimerkiksi tayloristiselle työn organisaatio opeille lähtökohtaisesti vastakkaiset toimet, kuten itseilmaisuus, kokeellisuus, luovuus ja kommunikaatio, astuvat nykykapitalismissa keskeiseen asemaan.

Kulttuuria ja taidetta pidetäänkin nykyään eräänä keskeisimpänä taloudellisen kasvun tekijänä. Sen lisäksi, että kulttuuri ja taide paitsi työllistävät, niille ominainen toiminta ja logiikka on levinnyt myös muille talouden alueille. Taiteilijoille ja kulttuuritoimijoille tyypilliset menetöt ja työnteon tavat ovat tärkeitä etenkin niin kutsutun ”huomio- tai bränditalouden” tendensseissä, joissa juuri erottautuminen, kokeilu, leikki ja havaituksi tuleminen on tärkeää. (Vähämäki, 2009, s. 169.) Leikin, luovuuden ja taiteen merkitystä nykyisessä kapitalismin vaiheessa on puolestaan korostettu etenkin organisaatiotutkimuksen kentällä. Kuvaavana tapausesimerkkinä voidaan nostaa esille Googlen *20 percent of time* -ohjelma, jossa työntekijöille tarjottiin mahdollisuus viettää kaksikymmentä prosenttia työajastaan haluamallaan tavalla: lukea kirjoja, maalata, urheilla – sanalla sanoen, leikkiä. Googlen viesti oli selvä: ollakseen tuottavia ja innovatiivisia, työntekijöiden oli pidettävä mielensä virkeänä, vaikututtava, ”leikkittävä”.

Mikäli leikin – ja laajemmin kulttuurin – merkitys on, kuten olen edellä esittänyt, muuttunut keskeiseksi tekijäksi niin talouskasvun kuin esimerkiksi työvoiman organisoinnin kannalta, voidaan kysyä, miten Agambenin



leikin ja profanaation käsitteet eroavat esimerkiksi Adornon pyrkimyksistä määritellä leikki ei-intentionaaliseksi toiminnaksi ”pakertavan” ja ilottoman työn vastakohtana? Eikö Agamben myös korosta leikin uutta luovaa merkitystä tärkeänä toimena sinänsä – ja eikö Agamben tässä tapauksessa ajaudu itse artikuloimansa ongelmanasettelun kohteeksi?

Tavallaan, mutta vain tavallaan, sillä kun leikin merkitys Agambenin ajattelussa tulkitaan hänen laajemman filosofiansa kautta, voidaan nähdä, että leikillä ja profanaatiolla on Agambenin tulkinnassa erityinen ontologia. Niissä ei ole kyse toimista, jotka ovat tärkeitä sinänsä, eikä toimista, jotka ovat tärkeitä niiden päämäärien kannalta. Ne ovat tärkeitä pysyessään välillisinä, ja siten profanoivina. Vähämäki (2009, s. 173) esittääkin leikin ja taiteen olevan tässä mielessä vastakkaisia eristämisen, tuotteistamisen ja yksityistämisen tekniikoille. Tästä syystä paluu leikkiin sen profaanissa muodossa on epäilemättä poliittinen tehtävä, mutta kuten Vähämäki (emt.) huomauttaa, se vaatii myös samalla leikillistä politiikkaa, ”kokeilua, kosketusta ja pyhien asioiden haltuunottoa”.

On totta, että tämänkaltainen ontologinen väite on jokseenkin triviaali käytännöllisen toiminnan kannalta, mutta kenties sen kautta kytetään ajattelemaan ja luomaan sekä kokeilevaa ja leikillistä (kulttuuri)politiikkaa, joka ottaisi huomioon tietotaloudelle tyypillisen tendenssin käyttää leikkiä ja siitä peräisin olevia luovuutta ja taidetta puhtaasti taloudelliseen arvonn muodostuksen luomiseen. Kenties sen kautta kytetään ajattelemaan kulttuurin ja taiteen poliittista merkitystä oman ja ei-oman dialektiikan, keinojen ja päämäärien ulkopuolelta.

### **Profanoiva kulttuuri: eli kuinka liikkua keinojen ja päämäärien ulkopuolella?**

Mitä tämä välillisuus tai profanoiva kulttuuri voisi sitten tarkoittaa? Kuinka ajatella kulttuuria ja politiikka oman ja ei-oman välisen jännitteen ulkopuolelta? Agamben itse ei anna näihin kysymyksiin selkeitä konkreettisia vastauksia,

mutta joitain esimerkillisiä suuntaviivoja voidaan hahmotella.

Kaupunkimaantieteen tutkimuksen kentällä on esimerkiksi korostettu kaupallisen, yksityisen tai puolijulkisen tilan hyödyntämistä uusiin tarkoituksiin: kulutuksen tilojen palauttamista julkiseen ja yhteiseen käyttöön asukkaalle ja ohikulkijoille. Kysymys on jo olemassa olevien tilojen radikaalista uudelleenmäärittelystä, niiden leikillisestä käytöstä, ei niinkään niiden kieltämisestä tai hylkäämisestä. Huomion taustalla on Guy Debordin (jolle Agamben omisti *Keinot vailla päämäärää* -esseekokoelmansa) ja situationistisen liikkeen muotoilut kaupunkitilaa koskien: ”Ihmiset joutuvat kyllä vielä pitkään kestämaan vieraantuneita tavarakaupunkeja. Mutta asenne, jolla ihmiset suhtautuvat niihin, voidaan muuttaa välittömästi.” (Kotány & Vaneigem, 1961/2014.) Tämä tilojen uudelleenmäärittely, asenne niitä kohtaan ja niiden käyttö mihin tahansa tarkoituksiin, kuten vaikka lapsi käyttää leikkiessään asetta nenänkaivamiseen, on Agambenin esittämässä mielessä hyvä esimerkki profanoivasta kulttuurisesta toimesta.

Toinen hahmotelma profanoivalle kulttuurille voidaan löytää Agambenin käyttämän parodian käsitteen kautta. Agamben (2007, s. 37–53) korostaa, että parodia on fiktion täydellinen vastakohta, sillä se ei kutsu esiin objektiaan. Parodia alkuperäisessä ja laajemmassa merkityksessään ei pyri ”parodioimaan” kohdettaan vaan irtaantumaan ja etäännyttämään itsensä siitä. Parodian genealogiassaan Agamben palaa klassiseen kreikkalaiseen ymmärrykseen musiikista, jossa melodia korreloi aina puheen rytmin kanssa. Homeerisessa runoudessa tämä yhteys kuitenkin rikotaan: puhe irtaantuu melodiasta ja asettuu sen rinnalle (tästä polveutuu myös parodia termin laajempi merkitys: *para* = rinnalla). (Agamben, 2007, s. 37–53.) Tämän yhteyden – tai pikemminkin yhteyden katkeamisen – kautta voidaan ymmärtää laajemminkin puheen, tekstin tai vaikka kuvan irtaantumista sen välittömistä ja konventionaalisista yhteyksistään. Eräs – hyvin kuvaava ja konkreettinen – esimerkki tällaisesta profanoivasta parodiasta on Kulttuurihäiriköt-ryhmän tuottama antimainonta (ks. Voima, 2011), jois-

---

sa tuttua, Agambenin artikuloimassa mielessä pyhää brändiä tai slogania käytetään toisin. Näissä antimainoksissa kuva irtoaa – tai ainakin se pyritään irrottamaan – alkuperäisestä yhteydestään menettämättä kuitenkaan sen kantamaa ”voimaa”. Näin esimerkiksi Battery-yhtiön energiajuoma mainoksen slogan ”Keeps you going” muuttuu muotoon ”Keeps you boing”. (Ks. Voima, 2011.)

Kolmas hahmotelma profanoivalle kulttuurille puolestaan määrittyy maailman ”museofikaatiota” koskevaa keskustelua vasten. Agambenin (2007, s. 83) mukaan ”maailman museofikaatio on toteutunut tosiasia”. Tässä yhteydessä museo ei tarkoita ainoastaan fyysistä rakennusta, *museota*, kokoelmiseen ja näytteilyineen, vaan eräänlaista maailmasta erotettua ulottuvuutta, jonka ainoa tarkoitus on pyrkiä asioiden ja esineiden pyhittämiseen.

*Museon myötä kapitalismin ja uskonnon välinen analogia muodostuu selkeäksi. Museo valtaa sen tilan ja funktion, joka oli kauan varattu pyhittämiseen tarkoitetuille tempeleille. (Agamben 2007, s. 84, käännös EH.)*

Museofikaatiota koskevien huomioiden taustalla on myös selvästi Guy Dedordin (1967/1995) teesi speaktaakkelin yhteiskunnasta, jossa ”kaikki välittömästi eletty muuttuu representaatioksi”, tai marxilaisittain ilmaistuna tavaraksi. Speaktaakkelin yhteiskunnassa tai *museossa* taiteen ja kulttuurin kokeminen on niin sanotusti ”lasin alla”. Niissä taidetta tarkastellaan kuin pyhää esinettä, johon ei ole kykyä tai lupaa ”koskea”, jolla ei ole lupaa leikkiä, mutta jota voidaan, ja jota täytyy kuluttaa<sup>3</sup>. Agambenin intentio profanaation ja leikin osin ei ole palauttaa taideteoksen alkuperäistä kadonnutta ”auraa” tai löytää autonomista (välineetöntä) taidekokemusta, vaan pikemminkin esittää kriittinen kysymys siitä, voidaanko taidetta ja kulttuuria käyttää leikkiläisesti ilman sen pyhittämistä ja kuluttamista. Tai laajemmin: voimeko muuttaa suhteemme asioihin, kuten taiteeseen ja kulttuuriin, muuttamatta itse asiaa, kokemuksemme kohdetta?

Nähdäkseni juuri edellisten kaltaisten kysymysten ja teemojen kartoittaminen on oleellista kulttuurisen poliittista merkitystä koskevan

keskustelun kannalta tietotalouden kontekstissa, jossa leikin, kulttuurin, taiteen, työn ja kulutuksen rajat ovat muuttuneet entistä häilyvimmiksi. Tietotalouden kontekstissa on entistä vaikeampaa löytää ulkopuolta johon palata, tai josta löytää (oletettua) välineetöntä kulttuuria. Agambenin esittämästä näkökulmasta tämän oletetun ulkopuolen katoaminen ei kuitenkaan tarkoita kulttuurin tai taiteen loppua, kuten useissa konservatiivisissa kulttuurikritiikeissä on tavattu esittää, vaan pikemminkin positivistista mahdollisuutta käyttää kulttuuria toisin ja näin hylätä sen ”uskonnolliset” ja taloudelliset funktiot.

## Lopuksi

Tämän artikkelin taustalla on ollut hypoteesi siitä, että kulttuurin, taiteen ja leikin merkitys emansipoivalle poliittiselle ajattelulle ja toiminnalle on muodostunut ongelmalliseksi tietotalouden kontekstissa. Tästä viestii esimerkiksi taiteen, leikin, kulttuurin ja työn sekoittuminen ja niveltyminen toisiinsa.

Artikkelissa on esitetty, että Agambenia mukaillen kulttuurille voidaan tietotaloudessa löytää kaksi vastakkaista poliittista merkitystä: 1) *pyhä*: leikin, kulttuurin, taiteen ja leikin hyödyntäminen esimerkiksi taloudellisen arvomuodostuksen luomiseen työvoiman organisointiin tai vaikka kaupalliseen kuluttamiseen; sekä 2) *profaani*: leikin, kulttuurin ja taiteen emansipoiva merkitys, joka pyrkii vastustamaan uskonnollisia (omistuksellisia) tai taloudellisia (kulutuksellisia) pyhittämiseen pyrkiviä tendensejä. Agamben itse tunnistaa ensimmäisen merkityksen ajankohtaisen ongelmallisuuden, mutta asettuu jälkimmäisen kannalle. Hänen mukaansa leikistä, kulttuurista ja taiteesta voidaan niiden ongelmallisesta asemasta huolimatta löytää keinoja vastustaa biopoliittista, eksklusiivista ja erottamiseen pyrkivää poliittista ajattelua.

Agambenin keskeisin anti kulttuurin poliittista merkitystä koskevan keskustelun kannalta on nähdäkseni se, ettei hän pyri ymmärtämään leikkiä, kulttuuria tai taidetta välineellisyiden



tai päämäärällisyyden dikotomioiden kannalta. Agamben ajattelee kulttuurin poliittista merkitystä pikemminkin voimattomuuden, toimittomuuden ja leikillisyyden teemojen kautta. Agamben pyrkii luomaan kulttuurista teoriaa tai kokemusta, joka kykenisi pitämään taiteen, kulttuurin ja leikin merkityksen potentiaalisena, käytettävänä, kokeiltavana ja eräällä tavalla arkipäiväisenä.

On totta – ja tämä on epäilemättä Agambenin argumentaation kannalta keskeinen ongel-

ma – ettei hän tyypilliseen tapaan anna suoria vastauksia tai konkreettisia ehdotuksia kokeilevalle kulttuurille tai potentiaaliselle taiteelle. Agamben pikemminkin tarjoaa ontologisen tai filosofisen pohjan, josta käsin kulttuurin ja taidetta poliittista luonnetta voidaan lähestyä tuoreesta näkökulmasta. Kysymys ei ole siitä, onko taide tai kulttuuri välineellistä vai välineetöntä, vaan siitä kuinka kulttuuria ja taidetta käytetään.

## Kirjallisuus

- Adorno, T. (1978). *Minima Moralia: Reflections From Damaged Life*. London: Verso.
- Agamben, G. (1993). *Infancy and History*. London: Verso.
- Agamben, G. (1995). *Tuleva yhteisö*. Helsinki: Gaudeamus.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, G. (1999). *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, G. (2001). *Keinot vailla päämäärää: reunamerkitöjä politiikasta*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Agamben, G. (2007). *Profanations*. New York: Zone Books.
- Arendt, H. (2002). *Vita Activa: Ihmisenä olemisen ehdot*. Tampere: Vastapaino.
- Benjamin, W. (2014). *Keskuspuisto. Kirjoituksia kapitalismista, suurkaupungeista ja taiteesta*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Bernstein, J.-A. (2011). Reflections on Agamben's Conception of Contemporary Historical Exigency and its Winnicottian Dimension. *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, 16 (1), 49–64.
- Boltanski, L & Chiapello E. (2007). *The New Spirit of Capitalism*. London/New York: Verso.
- Debord, G. (2005). *Spektaakkelin yhteiskunta*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Summa 2005.
- Deleuze, G & Guattari, F. (2007). *Anti-Oidipus*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Durantaye, L. de la (2008). "Homo profanus": Giorgio Agamben's profane philosophy. *Boundary 2*, 35 (3), 27–62.
- Foucault, M. (1998). *Seksuaalisuuden historia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kavanagh, D. (2011). Work and play in management studies: A Kleinian analysis. *Ephemera. Theory and Politics in Organization*, 11 (4), 336–356.
- Koivusalo, M. (2001). Jälkisanat: Ihminen vailla ääntä. Teoksessa G. Agamben, *Keinot vailla päämäärää* (83–121). Helsinki: Tutkijaliitto.
- Laclau, E. (2007). Bare Life or Social Indeterminacy. Teoksessa M. Calarco & S. DeCaroli (toim.), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life* (81–91). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ojakangas, M. (2005). Impossible Dialogue on Biopower: Agamben & Foucault. *Foucault Studies*, 2, 5–28.
- Prozorov, S. (2011). Pornography and Profanation in the Political Philosophy of Giorgio Agamben. *Theory, Culture & Society*, 28 (4), 71–95.
- Prozorov, S. (2013). Pussy Riot and the Politics of Profanation: Parody, Performativity, Veridiction. *Political Studies*, 62 (4), 766–783.
- Schmitt, C. (1997). *Poliittinen teologia*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Virno, P. (2006). *Väen kielioppi*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Voima (2011). *Vastamainokset Fifissä!* URL: <http://uusi.voima.fi/vastamainokset/5/> (Haettu 27.2.2015)

- 
- Vähämäki, J. (2009). *Itsen alistus: työ, tuotanto ja valta tietokykykapitalismissa*. Helsinki: Tutkijaliitto / LIKE.
- Vähämäki, J. (2012). Viran arkeologiaa. *Tiede ja Edistys*, 4, 339–444.

### Loppuviitteet

1. Olen valinnut käyttää tietotalous-termiä kompromissina. Artikkelin teemaa lähellä tulevia termejä – sekä ainakin osittain sitä eksplisiittisemmin kuvaavia termejä – olisivat olleet esimerkiksi affektiivinen kapitalismi, postfordismi, myöhäiskapitalismi, tietokykykapitalismi tai huomio- ja bränditalous. Näen kuitenkin, että tietotalous yleisempänä ja laajemmin käytettynä terminä palvelee tämän artikkelia tarkoituksena.
2. Tässä kohdin on syytä huomauttaa, että Agamben (2007, 73–93) palaa uskonnon käsitteen kohdalla tulkintaan Walter Benjaminin *Kapitalismi uskontona* -esseestä. Benjaminin mukaan kapitalismi ei ole uskonnon sekularisaatiota, kuten esimerkiksi Weber ehdotti *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki* -teoksessaan, vaan kultti, uskonto sellaisenaan. Benjamin (1921/2014, 211) kirjoittaa esseessään seuraavasti: ”[...] kapitalismi on kulttiuskonto, kenties kaikkein ankarin koskaan olemassa ollut sellainen. Kaikella siinä on merkityksensä vain välittömässä suhteessa kulttiin eikä sillä ole mitään erityisiä dogmeja, minkäänlaista teologiaa.”
3. Walter Benjaminin vaikutus Agambenin profanaation käsitteeseen on selvä myös tässä kohden. Benjamin (2014, 48) aloittaa *Pariisi, 1800-luvun pääkaupunki* -esseensä toisen fragmentin toteamalla, että ”[m]aailmannäyttelyt ovat tavarafetissin pyhiinvaelluskeskuksia”, sekä jatkaa myöhemmin: ”Maailmannäyttelyt olivat koulu, jossa ostovoimansa menettäneet massat tulevat tavaroiden lävistämiksi siinä määrin, että samastuvat siihen” (emt., 49).