

Ethos ja politiikka

MIKA OJAKANGAS

ABSTRACT
Ethos and politics

The individual is not the point of departure of politics. Politics is not an intercourse between individuals, for the intercourse is in every respect *before* the individual. In a sense politics ends with the individual. It takes place only in *community*. However, this community of the political, is not, for example, a community of citizens or of men. For every community which unites human beings to the one humanity, fuses singular wills to the one general will, signifies destruction of the very possibility of politics. The political community is not a fusion of its parts, for it is nothing but its parts. It is a multiplicity without unity. It is an exposition of the singularities *without essence*, singularities as they happen. This article examines this event of the political, which, at the same time, is the condition of ethics.

Kreikkalaisille *ethos* merkitsi ennenkaikkea oman *elämänmuodon* perustamista, siis jotakin omaa. Kuitenkaan tämä oma ei ollut erossa yhteisestä. Oma ja yhteinen, yksityinen ja julkinen kohtasivat politiikan alueella. Poliitiikka oli hyvän elämän, eettisen elämän ehto. Modernissa maailmassa politiikka ja etiikka ovat kuitenkin menettäneet niille elintärkeän kosketuskohtansa. Tämä menetys ei johdu niinkään siitä, että ne olisivat peruuttamattomasti etäänntyneet toisistaan, vaan siitä, että ne ovat sekoittuneet tunnistamattomaksi möykyksi. Kysymys ei kuitenkaan ole ollut politiikan voitosta etiikasta, vaan itseasiassa näiden molempien tuhoutumisesta valtion hallinnollisten toimenpiteiden ja kapitalistisen tarvetuotannon tieltä.

Asiat muuttuvat. Tällä vuosisadalla politiikka on epäilemättä kokenut eräänlaisen renessanssin. Enää kysymys ei kuitenkaan ole ollut *poliksen* politiikkasta, *poliksen*, jossa vapaat miehet kisailivat keskenään naisten ja orjien tehdessä työt. Mutta kysymys ei ole myöskään ollut, kuten modernin politiikan kriitikot ovat esittäneet, pelkän

ylisuuren *oikoksen*, yhteiskunnan, ja sen elämänprosessiin liittyvien välttämättömyyksien hallinnoinnista. Ennemmin modernin politiikka, varsinkin sen myöhäisessä vaiheessa, on ottanut sen paikan, joka perinteisesti on kuulunut etiikan ja politiikan välimaastoon. Se on ottanut välittäjän paikan, sillä politiikasta on tullut näyttäytymisen ja piiloutumisen peli, esille nostamisen ja kätke-misen toisiinsa punoutuva liike. Myöhäisessä modernissa ei mikään eikä missään ole ollut turvassa politisoitumiselta.

Tämä politiikan radikalisoituminen ei kuitenkaan tarkoita sitä, että etiikka olisi menettänyt kokonaan merkityksensä. Päinvastoin. Juuri tämä radikalisoituminen ja sen aiheuttama poliittinen vastareaktio ovat nostaneet etiikan takaisin omille jaloilleen (kun se aikaisemmin oli ollut ainoastaan politiikan kainalosauva). On kuitenkin turha väittää, että nämä jalat olisivat ne samat, joilla se oli aikaisemmin seisonut, sillä modernin maailman tuhoamaa oman ja yhteisen, etiikan ja politiikan rajaa ei voida saattaa entiselleen. Mutta tämä ei tarkoita, että niiden erottaminen, tai yri-

tys uuden rajan vetämiseksi, olisi tuomittu epäonnistumaan. (Epäonnistua se saattaa, mutta sitä ei tarvitse *tuomita*.) Kysymys ei olisikaan enää niinkään rajasta, joka erottaa alueen toisesta, yksityisen julkisesta ja päinvastoin, vaan eräänlaisesta rajan itsensä ajattelemisesta, rajan, joka ei asetu esille absoluuttisena, vaan *rimpsuuntu-neena*. Tämä raja olisi etiikan ja politiikan kosketuspiste, niiden kommunikaation edellytys eli kohta, jossa eettinen ja poliittinen paljastavat oman olemassaolonsa ehdot toisilleen (ja itselleen).

Juuri tästä näkökulmasta on luettava myös viimeaikaista etiikan esiintuloa poliittisen filosofian alueella ja ilmeisestikin juuri tämän takia esimerkiksi Michel Foucault, poliittisen ja hallinnollisen vallan tutkija, alkoi viimeisissä töissään tarkastella etiikkaa, ihmistä eettisenä olevana. Tämä käänne ei kuitenkaan ole ollut käännös pois päin politiikasta, ennemminkin päinvastoin, sillä se voidaan mielestäni tulkita yritykseksi etsiä sellaista inhimillistä voimaa tai muotoa, joka kykenisi vastustamaan tai olemaan ainakin välipitämätön suhteessa biovaltaan ja valtioon, toisin sanoen niihin moderneihin politiikan muotoihin, jotka takertuvat kysyn hampain jokaiseen elämänmuotoon ja jokaiseen kokemukseen tyhjentäen ne puhtaan elämänprosessin ja elämysten hallinnoitavaan säiliöön.

Moraalin historia

Länsimainen moraaliperustui pitkään Jumalan transsendentille laille. Tämä laki oli transsendentti, koska ihmiset eivät olleet sitä laatineet – sillä oli jumalallinen alkuperä. Se oikeutettiin yhteisön ulkopuolelta. Immanuel Kant oli yksi niistä ensimmäisistä filosofeista, jotka ymmärsivät, että ihminen ei voi turvautua lakeihin, jotka säädettiin hänelle hänen ulkopuoleltaan. Hänen mukaansa lait pitäisi säätää ihmisestä itsestään käsin, hänen puhtaan Järkensä avulla: »Puhdas järki» yksin »antaa (ihmiselle) yleisen lain», toisin sanoen siveyslain (Kant 1990, 202). Mutta sikäli kuin Kantilla järki itse säilyi lopullisena arvostelun perusteena, se otti Jumalan paikan. Järjestä itsestään tuli transsendentti. Friedrich Nietzsche mukaan juuri tämän takia Kantin kriitikit olivat ainoastaan oikeuttamisen muotoja: »Kantin menestys on ainoastaan teologin menestystä» (Nietzsche 1908, 15). Nietzsche mukaan

Jumalaa ei voida ainoastaan tappaa, myös hänen paikkansa on tuhottava. Moraalinen vallankumous oli vietävä päätepisteeseensä. Oli tuhottava myös ne jumalalliset olemukset, kuten järki, totuus, hyvä, päämäärä tai oikeus, jotka yrittivät vallata paikaltaan suistetun Jumalan paikkaa. Näin siksi että Nietzsche mukaan moraalia ei pitäisi tarkastella transsendentista näkökulmasta, sikäli kuin transsendenssi on tämän maailman ulkopuolinen yhteinen nimittäjä, vaan immanenssin perspektiivistä, ja siis, *elämän* näkökulmasta.

Tämä on tarkalleen se, mitä 1800-luvulla syntyneet ihmistieteet, nämä epäpoliittisuuden modernit sanansaattajat lääketieteestä biologiaan ja sosiologiaan (toisin sanoen Bichatista Cuvieriin ja Galtonista Spenceriin), ovat aina halunneet sanoa. Mutta kun Nietzsche piti elämää metaforana (tai vitsinä) viitaten olemisen pettävään luonteeseen (»elämä perustuu näennäisyyteen, taiteeseen, petokseen, näkökulmaan ja perspektiivien ja virheen välttämättömyyteen» [Nietzsche 1967a, 23]), niin ihmistieteet ovat ottaneet elämän vakavasti. Niille elämä ei ole ollut elämänmuotojen moninaisuus sellaisena kuin se ilmenee, vaan moninaisuus, jonka ykseydestä pitävät huolta elämän *immanentit normit*. Ihmistieteet ovat torjuneet transsendenssin ja tarjonneet uudentyyppiset moraaliperiaatteet, jotka eivät ole transsendenteja vaan, kuten moderni tieteellinen maailmankuva edellyttää, puhtaasti immanentteja. Näiden tieteiden mukaan ainoa lainsäätäjä on elämä ja ainoita lakeja sosiaalisen ja biologisen elämän immanentit normit. Näiden normien järjestys ei ole ihmisten tahtoma järjestys (se ei siis ole poliittinen), ennemminkin, kuten ihmistieteet ovat esittäneet, se on asioiden välttämätön järjestys. Se on järjestys, joka saa alkunsa yhteiskuntaelämän säännönmukaisuuksista, sen todennäköisistä vaihteluista ja ennustetuista prosesseista. Ihmistieteet ovat tässä suhteessa eronneet radikaalisti 1700-luvun poliittisista teorioista ja jopa 1600-luvun luonnonoikeusteorioista. Ihmistieteet eivät ole enää halunneet asettaa rationaalista oikeutta luontoon kuten luonnonoikeusteoreetikot tekivät, päinvastoin, ne ovat halunneet asettaa luonnollisen normin itse *ratioon*, järkeen ja tahtoon. Ihmistieteiden aikakaudella, toisin kuin valistuksen ja siis järjen aikakaudella Descartes'ista Kantiin ja Hegeliin, inhimillinen intelligenssi tai järki ei ole ollut paljon muuta kuin älykkyystestin osoittama pistemäärä.

Michel Foucault oli ihmistieteiden ja niiden immanenttien normien ankara kriitikko. Hän kuvasi huolellisesti kuinka nämä normit toimivat käytäntöjen tasolla ja osoitti, kuinka ne eivät ole ainoastaan harmittomia standardeja, joita ihmisen ja hänen maailmansa ymmärtäminen edellyttää, vaan vallan välineitä, joita ylläpidetään ja edistetään ihmistieteiden normalisoivilla teknologioilla. Mutta kuinka normin valta oikeastaan toimii? Ennen kaikkea on huomattava, että ihmistieteiden normi ei ole rajaviiva kahden toisistaan eristetyin alueen välillä. Se ei ole juridinen laki, joka erottaa toisistaan hyvän ja pahan tehden kuitun sallitun ja kielletyn, sisäpuolen ja ulkopuolen välille:

»Laki viittaa aina miekkaan. Mutta valta, jonka tehtävänä on pitää huolta elämästä, tarvitsee jatkuvia, sääteleviä ja korjaavia koneistoja. Kysymys ei ole enää kuoleman asettumisesta pelipanoksena suvereenin vallan alaisuudessa, vaan elävän aineksen jaottelusta arvon ja hyödyn alueella.» (Foucault 1976, 189.)

On kuitenkin huomattava, että laki itsessään ei aina ole välttämättä juridinen suvereenin vallan ilmaus, sillä se voi olla myös normatiivinen. Niinpä vastakohta tässä ei ole niinkään lain ja normin vaan ennemminkin juridisen ja normatiivisen välillä. Toisin kuin juridinen laki normi ei tunne ulkopuolta, kuten Francois Ewald on osoittanut (Ewald 1989, 201–202). Mikään ei ole vierasta normille, koska vieras (kääpiö tai jättiläinen) ei ole *toinen*, vaan *saman* muunnelma. Vieras tai kummallinen, paha tai väärä, ne eivät ole normin vastakohtia, vaan sen äärimmäisiä tapauksia. Normin raja on absoluuttinen. Normista on turha yrittää vapautua, sikäli kuin vapaus merkitsee rajojen poistamista, niiden ylittämistä. Normin rajaa ei voida ylittää, sillä normin raja on loppuun asti joustava, absoluuttisen joustava. Se ulottaa itsensä aina viimeisimpään sovelluskohteeseensa. Siksi siitä ei voida myöskään neuvotella. Normi on kaiken etiikan tuolla puolen, sen *à priori*.

Normin valta, sen kyky niellä kaikki mihin se koskee, edellyttää modernia käsitystä elämästä. Toisin kuin meillä, joilla on ainoastaan yksi käsite viittaamaan elämään, kreikkalaisilla oli niitä kaksi. Heillä oli *zoé* joka merkitsi kaikille eläville olennoille yhteistä elämää ja *bios*, joka merkitsi elämän muotoa tai tapaa, joka oli ominai-

nen kullekin erityiselle olevalle tai joukolle. Elämää koskeva peruskysymys ei ollut, mitä elämä yleensä on, vaan mikä niistä. Modernit kielet unohtivat tämän perustavan eron ja yksi ainoa termi korvasi ne molemmat. Tämä termi saa meidät uskomaan, että elämä, puhtaan elämän paljas tosiasia, on mahdollista erottaa elämän moninaisista muodoista. Mutta juuri tämä erotus ja immanentilla normilla varustetun puhtaan elämän paljaan tosiasian ylivalta, levittäytyneenä yli koko sen väestön, jonka se on tehokkaasti luonut, on se, joka tekee elämänprosessiin kiinnittyvän politiikan ja vallan, biopolitiikan ja biovallan mahdolliseksi: »Normalisoiva yhteiskunta on elämään keskittyneen vallan teknologian historiallinen tulos», kuten Foucault kirjoittaa (Foucault 1976, 190). Ja biopolitiikka, kaikkein modernein ja kaikkein kauhein vallan muoto ja ylivalta, joka lisää ja kehittää elämää kansakunnan, rodun tai ihmiskunnan voimakkuuden tähden, on modernin thanatopolitiikan, joukkomurhien politiikan oivallinen seuralainen. Elämä, normalisoitu elämä, on kaikkein tiivistetyimmässä muodossaan Auschwitzissa, sillä biovallan olemassaolon ehto on aina poikkeustila, josta se saa voimansa ja mahtinsa:

»Sotia ei käydä enää suvereenin nimissä, suvereenin, jota täytyy puolustaa; niitä käydään jokaisen olemassaolon puolesta; kokonaisia väestöjä liikutellaan toistensa tappamista silmälläpitäen, tappamista, joka suoritetaan heidän elämänsä välttämättömyyden nimissä; verilöylyistä on tullut elintärkeitä» (mt. 180).

Poikkeustila, joka vetoaa elämän puhtaaseen tosiasiaan, eristää ihmisen hänen yhteisöstään ja tekee hänestä voimattoman olion, pelkän yksilön. Ihmisen oma tahto, joka saa voimansa juuri siitä tosiasiaasta, että hän on yhteisöllinen olento, pakkoluovutetaan valtiolle, joka kokoaa näistä erityisistä tahtoista yhden suuren yleistahdon.

On kuitenkin huomattava, että elämä, jolle normi on immanentti, ei itse jää immanentiksi, sikäli kuin immanenssi, niin pian kuin se on immanenttia *jollekin*, tämä jokin muuttuu välittömästi transsendentiksi, kuten Gilles Deleuze huomauttaa (Deleuze ja Guattari 1993, 54). Elämä itse, puhtaan elämän abstrakti tosiasia, irrotettuna jokaisesta muodostaan, astuu Jumalan asemaan. Tämä on totta kuitenkin ainoastaan osittain, sillä vaikka elämä onkin modernissa kaiken

»olemassaolon juuri« (Foucault 1966, 291), ei se kuitenkaan ole ikuinen ja pysyvä. Enemminkin se on historiallinen ja muuttuva eli eräänlainen näennäistranssendentti elementti. Elämä on näennäistranssendentti, koska se ei yritäkään vallata paikaltaan suistetun Jumalan transsendenttia paikkaa. Elämän voima on nimenomaan siinä, että sillä ei ole paikkaa lainkaan. Elämä levittäytyy kaikkialle eikä mihinkään. (It is now-here and no-where.) Se on ei-paikka, johon kaikki muu, jokainen yksittäinen elämänmuoto, suhteutuu, mutta joka itse on suhteeton. Elämä on modernin maailman *näkyvätön suvereeni*.

Absoluuttinen immanenssi

Mutta mitä voisi olla immanenssi tai elämä ilman transsendenttia lakia tai immanenttia normia, elämä puhtaana immanenssina? Jean-Luc Nancyn mukaan elämä ilman transsendenssia merkitsisi olevaisen yhteensulautumista, jolla ei olisi mitään muuta logiikkaa kuin itsemurhan ja kuoleman logiikka (Nancy 1990, 35–37). Tosin tämä ei tarkoita, että Nancy haluaisi pystyttää uuden objektin tai tuoda keskuuteemme uuden uhrin, sillä hänelle transsendenssi ei merkitse mitään muuta kuin absoluuttisen immanenssin, yhteensulautumisen vastustamista (ks. mt. 88). Deleuze'in mukaan on kuitenkin väärin olettaa, että transsendenssi pelastaisi meidät immanenssin yöltä, kuolemalta ja itsemurhalta. Enemminkin meidän on etsittävä voimaamme juuri tästä immanenssista ja sen äärettömistä liikkeistä, puhtaista hitauksista ja nopeuksista, eli immanenssista, jossa

»ei ole enää mitään muotoja tai muotojen kehittymisiä, ei subjekteja tai subjektien muodostumisia. Siellä ei ole sen enempää rakennetta kuin syntymistäkään. Siellä on ainoastaan liikkeen ja levon suhteita, muodottomien osasten, kaikenlaisten molekyylien ja partikkeleiden välisiä nopeuksia ja hitauksia.« (Deleuze ja Guattari 1980, 326.)

Immanenssin absoluuttisuus ei merkitse sitä, että kaikki vajoaisi yhteen, sillä immanenssin ajattelu ilman transsendenssia merkitsee ennemminkin moninaisuuden ajattelemista *ilman* yhtä tai ykseyttä. (Tosin on huomattava, että se transsendenssi, joka Nancyn mukaan pelastaa meidät absoluuttiselta immanenssilta ja jota hän kutsuu singulaarisuudeksi, muistuttaa hyvin pal-

jon Deleuze'in individuaation eli *heccéitén* käsitettä, heccéitén, josta immanenssi itseasiassa koostuu. Sen sijaan ne asiat, jotka pelkkinä asioina näyttävät olevan Nancyn immanenssin perustana, ovat Deleuze'ille vuorostaan transsendentteja.) (Asioiden ja immanenssin suhteesta ks. Deleuze ja Guattari 1993, 160.)

Nietzsche antaa tälle immanenssille toisen nimen. Hänelle puhdas immanenssi, elämä ilman lakia ja normia, on nihilismia. Mutta millaista nihilismia? Nietzsche erotti toisistaan, sanokaamme, ainakin kahdenlaista nihilismia eli transsendentin ja negatiivisen, ja immanentin ja reaktiivisen. Molemmille näille nihilismin muodoille on yhteistä, että ne halveksivat elämää. Elämä on niille jotakin täysin epätodellista. (Deleuze 1962, 169–170.) Yhtäältä meillä on siis nihilisti, joka halventaa elämää korkeampien arvojen nimissä, sellaisen kuten Jumala, totuus tai hyvä. Toisaalta meillä on nihilisti, joka halventaa näitä korkeampia arvoja itseään. Kun edellinen kieltää elämän paremman elämän toivossa (universaalin rakkauten takia kuten kristityt uskonveljet tai absoluuttisen vapauden takia kuten vallankumoukselliset joukot kautta aikojen), niin jälkimmäinen kieltää sen koska mikään ei ole totta, mikään ei ole hyvää, koska Jumala on kuollut. Kuitenkin nämä molemmat nihilistit tukeutuvat samaan perustaan. He molemmat ovat, kuten Nietzsche kirjoittaa, vilpillisiä jokaista perinnettä kohtaa, jopa heidän omia muistojaan kohtaan. Aivan kuten puu »menettää lehtensä» he antavat näiden muistojen pudota. Ja mitä he tekevät itsellensä, he tekevät sen »koko ihmiskunnan menneisyydelle»: he antavat sen pudota. (Nietzsche 1967b, 17.) Niinkuin ratsastaja eteenpäin kiitävän ratsunsa selässä he jättävät »äärettömyyden edessä ohjaketset valtoimiksi» (Nietzsche 1984, 129). He uhraavat kaiken vanhan kokemuksen uuden ja ennenkokemattoman puhdistavaan tuleen. He ovat kuin ne sarjakuvahahmot, jotka pystyvät kävelemään tyhjän päällä niin kauan kun he eivät huomaa sitä, ja kun he tajuavat oman tilanteensa, kun he kokevat pohjattomuutensa, he putoavat. (Kokemuksen pakkolunastuksesta modernissa ks. Agamben 1993a, 13–61.) Kreikkalaiset käyttivät *hybriksen* käsitettä kuvaamaan tällaista ajattelua sen tuhoavan vaikutuksen takia. Se on tuhoavaa, koska se sisältää uskomuksen, että kaikki on mahdollista eikä mikään todellista – sillä jos kaikki on mahdollista, mikään ei ole todellista. Tai kuten Nietz-

sche asian ilmaisee; koska tällainen ajattelu väistämättä kohoaa tasolle, »minne minkäänlainen todellisuus ei enää ulotu» eli tasolle, jossa voidaan halveksia kaikkea, mikä on »kiinteää, mikä on tapaa, laitosta, kirkkoa» (Nietzsche 1908, 40). (Tänäpäivänä vain harvat ovat kristittyjä tai valankumouksellisia, mutta olemattomuuden kutsu ei sijaitsekaan enää rakkaudessa tai vapaudessa, vaan kielessä, jolle jokainen merkki on ainoastaan *itsensä* naamio. Se sijaitsee loputtomassa merkitysten ketjussa, kummunkaatioissa ilman mitään sisältöä. On kenties pelkkää ironiaa, että tämä on juuri se, mitä Nietzsche löytää myös kristillisyyden ytimestä. Niinpä näyttääkin siltä, että kaikkein vanhin nihilismin muoto, jossa »kielellä itsellään», kuten Nietzsche kirjoittaa, on ainoastaan »merkin arvo, vertauskuvan arvo» [mt. 44], on hyvin lähellä sen kaikkein uudenkaisinta muotoa. Todellisuudessa kieli ja sen käsitteet eivät ainoastaan symboloi, ne eivät ole jonkin muun symboleja, sillä kieli seisoo omilla jaloillaan, ja sen vaikuttavuus sijaitsee juuri sen kyyvyssä olla. Käsite on ennen kaikkea *asia*.)

Nietzschen filosofian tarkoituksena oli viedä loppuun tämä nihilismin historia, täydellistä perinne, joka tuhoaa kaikki vakauden ja pysyvyyden illuusiot. Mutta hänen nihilisminsä ei ole niinkään transsendenttia ja negatiivista tai immanenttia ja reaktiivista, sillä se perustuu absoluuttisen immanenssin ideaan ja on läpikotaisin positiivista. Nietzsche jokainen yksittäinen elämänmuoto on ilmausta näissä muodoissa, ja ainoastaan näissä, läsnäolevasta olemassaolon absoluuttisesti immanenteista voimista, Vallantahdosta. (Tässä suhteessa hän on täydellinen spinozisti, ja siis, »ateisti».) Hänen nihilisminsä ei ole enää epätäydellistä, sikäli kuin se ei nosta transsendentteja velvollisuuksien tauluja, vaan täydellistä. Kuitenkin ainoastaan tällainen nihilismi, täydellinen nihilismi, joka ilmenee muodottomuutena ja voimattomuutena, on viimekädessä jokaisen todellisen etiikan lähtökohta, josta sen on »ponnistettava», ottamatta sitä kuitenkaan perustaksi, kohti muotoa ja voimaa. Juuri tästä näkökulmasta on tarkasteltava esimerkiksi Foucault'n viimeisiä teoksia, sillä ne eivät ole vallan kritiikkiä, vaan sellaisen oman voiman etsintää, joka kykenee olemaan välinpitämätön suhteessa biovaltaan, suhteessa poikkeustilasta mahtinsa ammentavaan moderniin länsimaiseen valtion.

Tavan voima

Ihmistieteet ovat tehneet valtavan yrityksen ratkaista ihmisen ongelmaa. Ne ovat halunneet saada selville, mikä ihminen on. Mutta ihmisen ongelma (jos ongelmasta voidaan puhua) ei ole niinkään *tiedon* ongelma, vaan *etiikan*, siis eettisen *käytännön* ongelma. Jos on totta, kuten Foucault on sanonut, että »mikään moraalii ei ole mahdollinen modernille ajattelulle» (Foucault 1966, 339), eli aikakaudelle, jolloin ihminen astuu eteemme antropologisena hahmona, niin on varsin ymmärrettävää, miksi hän juhlisti voimakkaasti ihmisen kuolemaa. Ihmisen kuolema (täydellinen nihilismi) on jokaisen etiikan ensimmäinen ehto, tai kuten Foucault kirjoittaa: »Meidän päivinämme ei ole enää mahdollista ajatella muuten kuin ihmisen jättämässä tyhjyydessä» (mt. 353).

Foucault'n muotoilu ihmisen kuolemasta ajattelun ja siis etiikan ehtona vastaa Giorgio Agambenin ajatus, jonka mukaan jokaisen etiikkaa käsittelevän esityksen tulee lähteä siitä, että »ihminen ei ole eikä hänellä ole olemassa tai toteutettavanaan mitään olemusta, mitään historiallista tai henkistä kutsumusta, mitään biologista kohtaloa» (Agamben 1993b, 43).¹ Jos nimittäin olisi niin, että ihminen olisi tai hänellä olisi olemassa tämä tai tuo substanssi, tämä tai tuo kohtalo, minkäänlainen eettinen kokemus ei olisi mahdollinen, sillä tällöin olisi ainoastaan tehtäviä toteutettavaksi. Ilmeisestikin juuri tämän seikan kirkaasti oivaltaneena Immanuel Kant vaati Tapojen metafysiikan johdannossa (hänen kirjansa yritti olla vastaus tähän vaatimukseen), että meidän tulisi esittää sellainen »puhdas moraalifilosofia, joka on täydellisesti vapaa kaikista yksistään kokemuseräisestä [siis empiirisestä] ja antropologiaan kuuluvasta» (Kant 1990, 71). Kun ihmistieteet ovat lakkaamatta etsineet vastausta kysymykseen, mikä on ihmisen todellinen sisältö moraalista huolimatta, niin Kant kysyi, mikä on moraalin puhdas muoto ihmisestä huolimatta. On kuitenkin yhtä väärin väittää, että ihminen *ei olisi*, että hänet olisi yksinkertaisesti tuomittu olemattomuuteen ja hän voisi tästä syystä mielensä mukaan päättää olevansa tai olla olematta tai hän

¹ Kaikki kyseisen teoksen lainaukset Jussi Vähämäen italiankielisestä alkuperäisteoksesta tekemästä vielä ilmeystymättömästä käännöksestä *Tuleva yhteisö* (Gaudeamus 1994).

voisi osoittaa tai olla osoittamatta itselleen tämän tai tuon kohtalon. Todellisuudessa ihminen on jotakin, mutta tämä jokin ei ole olemus tai edes mikään asia: »Se on yksinkertainen tosiasia omasta olemassaolosta mahdollisuutena tai voimana (*potenza*)» (Agamben 1993b, 43). Pikeminkin kuin olemuksena tai ehdottomana, transsendentaalina minänä, ihminen, joka kykenee etiikkaan (ja sikäli kuin hän kykenee etiikkaan, hän on ihminen), on siis nähtävä mahdollisuutena tai voimana.

Myös Spinozalle kunkin olemassaolon muodon olemus on voima (*potentia* tai *conatus*). Tämä voima, jonka avulla jokin asia kestää (*perseverare*) omassa olemassaolossaan, inhimilliselle olenolle kuuluvana on sama asia kuin hyve (*virtus*). (Spinoza 1988, prop. 7, osa II; def. 8, osa IV, ja korollaari, prop. 22, osa V). Näin hän ensinnäkin erottaa puutteen, velan ja velvollisuuden etiikasta ja korvaa ne voimalla (perustaltaan kyse on eräänlaisesta »voimapolitiikasta» tai voiman politiikasta). Toiseksi hän asettaa koko etiikan kysymyksen kysymyksenä elämäntavasta (*modus*). Hän erottaa etiikan elämästä yleensä (oli kysymys sitten transsendentista tai immanen-tista elämästä) ja korvaa sen tavalla. Etiikka ei ole huolissaan elämästä vaan elämäntavasta. Etiikassa on kysymys ihmisen voimasta tai ihmisestä voimana, joka perustuu tavoille, elämänmuodoille ja totumuksille, toisin sanoen, elämälle, joka on olemassa ainoastaan omassa tavassaan ja omassa muodossaan. On siis selvää, että ihmisen mahdollisuus tai voima tai ihminen mahdollisuutena tai voimana ei perustu jollekin identiteetille tai yhteiselle ominaisuudelle (olla musta tai valkoinen, olla kommunisti tai liberaali, olla muslimi tai serbi), mutta se ei perustu myöskään näiden identiteettien poissaololle, negatiiviselle identiteetille ja olemattomuudelle. Sillä identiteetti (fragmentoitunut tai ei) ei ole mitään muuta kuin heikkojen yksilöiden piilopaikka eli sija, joka vähentää ihmisen voimaa toimia ja katkaisee häneltä tien vapauteen.

On kuitenkin huomattava, että tämä tapa ei pystytä uutta perustaa, se ei perusta meitä tai tapahdu meille, ennemminkin se, kuten Agamben korostaa, *synnyttää* meidät (Agamben 1993b, 27–29). Elämäntapamme ei viittaa elämään vaan tapaan ja siis maneeriin, sen omassa ylössuihkuamisessaan, singulaariseen elämänmuotoon sellaisena kuin se on. Kun Spinoza kirjoittaa, että

»täydellinen hyveellinen toiminta ei ole mitään muuta kuin toimintaa oman luonnon lakien mukaisesti» (Spinoza 1988, prop. 24, osa IV), tämä luonto pitäisi ymmärtää tottumuksena, toisin sanoen, meidän *toisena* luontonamme. Ainoastaan tämä luonto, joka on myös meidän onnellisempi luontomme, voi taata meille paikan, jossa elää ja asua, jossa me voimme tuntea olevamme kotona. Sillä jokainen tapa (*habitus*), kuten käsite osoittaa, jokainen *ethos* on, totta puhuaksemme, asumus. Meidän tapamme on meidän tupamme (»we inhabit our habit»).

Tapautuva yhteisö

Oleellisinta on kuitenkin huomata, että tämä maneerii, tämä olemisen tapa tai muoto, sikäli kuin se on singulaarinen, ilmaantuu ainoastaan *yhdessä*. Singulaarisuus ei viittaa koskaan yksilöön. Ennemminkin singulaarisuus asettuu esille siellä missä yksilö katoaa. Singulaarisuus asettuu esille siellä missä on yhteisö. Ei ole olemassa singulaarisuuksia ilman yhteisöjä. Me synnymme yhteisöön, meidät kasvatetaan yhteisössä, me elämme yhteisössä. Ei ole olemassa sellaista asiaa kuin yksilö, individi, koska yksilö, kuten sana osoittaa, on atomi ilman suhdetta, jakamaton ja kykenemätön kommunikoimaan (siis *un-divided*). Ilman suhdetta ei kuitenkaan ole mitään. Atomit eivät riitä, sillä me tarvitsemme, Lucretiuksen sanaa käyttäaksemme, *clinamenia*, joka on minä tahansa olemassaolon ehto. Lucretiuksen mukaan mitään ei olisi olemassa, jos atomit eivät muodostaisi »kimppeja», siis atomien kasaantumia, ja kimput eivät olisi mahdollisia ilman »syrjähdystä» (*clinamen atomorum*), joka saa alunperin suoraan alaspäin putoavat atomit kimpuuntumaan, siis kommunikoimaan keskenään. Individualismi esittää, että jokaisen ihmistä tai yhteisöä koskevan tarkastelun tulee lähteä yksilöstä, että yksilö ja hänen kokemuksensa on kaiken perusta, sillä ainoastaan yksilö voi olla varma omasta olemassaolostaan (ajattelen, siis olen olemassa ja tästä voin olla varma). Mutta todellisuudessa yksilö ei voi olla varma mistään muusta kuin omasta kuolemastaan. Ja kuolemaa ei tässä tule ymmärtää minään fenomenologisena tapahtumana, jota kohti rajallisuutensa ymmärtävä ihminen kulkee (aivan kuten individualismi myös mikä tahansa helppo fenomenologia sortuu tässä omaan mahdottomuuteensa), vaan tosi-

asiana, että ihminen ei elä ikuisesti, että hän todellakin kuolee.

(Edes yksinollessani en ole yksin, sillä toinen ilmaantuu aina eteeni siitä huolimatta, että läsnä ei olisi ketään muuta kuin minä, sillä minä on toinen: »Je est un autre...», kuten Rimbaud kirjoittaa ja Deleuze mukailee, sillä minuudelle, tiedon passiivisena objektina, minä, aktiivisena ajattelijana, on aina toinen, sikäli kuin minä ajattelee, mutta ei voi olla tiedon kohteena [Deleuze 1992, 70–71].) On kuitenkin huomattava, että tätä yhteisöä, joka konstituoitui minut ja joka asettuu esille pelkkänä yhdessäolemisena, ei sido yhteen jokin asia, joka olisi kaikille yhteinen. Se ei ole esimerkiksi kansalaisten yhteisö tai ihmisyhteisö. Yhdessäolemista (*être-en-commun*, kuten Jean-Luc Nancy kirjoittaa) ei nimittäin ole lisätty minun olemiseeni. Se ei siis ole jokin, joka tulee yksilön jälkeen, vaan ennemminkin, se on samaan aikaan minun kanssani. Mutta tämä ei tarkoita, että se olisi jokin substanssi, joka on asetettu erillisten yksilöiden alle yhdistävänä tekijänä. (Ihminen ei ole ihmiskunnan jäsen, puhumattakaan yhteiskunnasta.) Eikä se ole jokin, joka voidaan jakaa muiden yksilöiden kanssa aivan kuin se olisi jokin jaettavissa oleva aines. (Ihmiskunta, tai yhteiskunta, ei ole mikään leipä, josta jokainen voisi lohkaista osansa, tai paikka, jossa jokaiselle olisi varattu oma kohtansa ja kohtalonsa. Ihmisellä, eettisenä ja poliittisena olevana, ei ole kohtaloa.) Ennemmin tällainen yhteisö, joka asettuu esille pelkkänä yhdessäolemisen tosiasiana merkitsee ilman olemusta olevien singulaarisuuksien esille asettumisen tapaa. Se merkitsee jaettua olemassaoloa, joka ainoastaan ilmaantuu yhdessä (tai *com-parait*, kuten Nancy asian esittää viitaten, samalla kertaa, yhdessä ilmaantumisen tosiasiaan sekä jakamiseen, siis yhdistämiseen ja erottamiseen, toisin sanoen, kommunikaation tapahtumaan [Nancy 1989, 72–74].) Yhteisö, joka synnyttää meidät, on yhdessä esille asettuvien singulaarisuuksien verkko tai solmuuntuminen, joka on ainoastaan oma esille asettumisensa. Mutta tämä verkko tai solmu ei ole side, ei sosiaalinen eikä taloudellinen side, sillä yhdessä ilmaantumisen tapahtuma on paljon sidettä alkuperäisempi:

»Se ei aseta itseään, se ei perusta itseään tai ilmaannu kahden etukäteen annetun subjektin (objektin) välissä. Se on välin sellaisenaan il-

maantumisessa [parution]: sinä ja minä (meidän välissä) – muotoilu, jossa ja [le et] ei ilmaise yhteenliittymistä vaan esille asettumista.» (mt. 74.)

Kun valtio yrittää asettaa jokaisen ihmisen suoraan suhteeseen itsensä kanssa, toisin sanoen yrittää abstrahoida ihmisen omasta yhteisöstään erilliseksi voimattomaksi saarekkeeksi, yksilöksi, tai sulauttaa hänet tehtävillä kyllästettyyn suurempaan henkiseen kokonaisuuteen, kansakuntaan, niin yhteisö olemuksettomana ja ainoastaan esille asetettuna merkitsee aina tällaisen abstrahoinnin ja sulauttumisen vastustamista: »Yhteisö on annettu meille olemisen kanssa ja olemisena ennen kaikkia projekteja, tahtomisia tai tehtävänasetteluja» (mt. 87). Juuri tällainen yhteisö antaa paikan poliittiselle, tai pikemminkin, sen paikka on poliittisen paikka (sikäli kuin poliittinen ei merkitse yhteisten asioiden hoitamista tai eduista taistelua, vaan konfliktin itsensä esille asettumista ja siis yhteisön tapahtumista). Muuta paikkaa sillä ei ole. Ja tämä paikka ei ole olenainen ainoastaan sikäli, että se on samalla vapauden tapahtumapaikka, vaan myös siksi, että se synnyttää itsen olemassaolon, oman olemisen, ja siis etiikan (sillä ainoastaan yhdessäoleminen mahdollistaa erillään olemisen, itsen olemassaolon).

Yhteisö ja poliitiikka

Poliitiikka ei siis missään tapauksessa ala yksilötasolta, yhtä vähän kuin se alkaa kollektiivista, joka on aina enemmän kuin osiensa summa. Poliitiikka ei ole yksilöiden kanssakäymistä, sillä kanssakäyminen (ja siis poliitiikka) on joka suhteessa ennen yksilöä. Kanssakäyminen, toisin sanoen poliitiikka (sikäli kuin kanssakäymisellä ei tarkoiteta yhteensulautumista) on aina jo perustavampaa kuin yksikään yksilö. Poliitiikka ei ala yksilötasolta, sillä ennemminkin on niin, että poliitiikka loppuu yksilöön. Silloin kun ihmisestä on abstrahoitu pelkkä yksilö, itseriittoinen olento (joka jokatapauksessa on pelkkä fiktio) on poliitiikka saapunut päätepiesteeseensä. Sillä tällöin ihmisestä on tullut, Aristoteleen Poliitiikkaa lainatakseni, villipeto, joka ei kykene poliitiikkaan, tai jumala, jonka itseriittoisuutensa takia ei sitä tarvitse (Aristoteles 1992, 1253a). (On esitetty, että poliitiikassa ryhmätoiminta tulee tarpeelliseksi vasta silloin kun yksilö tarvitsee ryh-

mää omien päämääriensä läpiviemiseksi. Tosi-asiassa tämä on kuitenkin vain yksi versio atomismista, toisin sanoen yksilön itselleenriittävyys-
den metafysiikasta, individualismista, jonka taipumuksena on unohtaa, että ainoa atomi, joka on, on maailma. Subjektin metafysiikka on pelkääntään itseensä kääntyneen itselleen riittävän valtiometafysiikan oivallinen seuralainen.)

Mutta on yhtä väärin sanoa, että politiikka alkaisi kollektiivista, yksittäiset ihmiset ylittävää ihmisten kokonaisuudesta. Sillä jokainen kollektiivi, jokainen yhteisö, joka on muuttunut yhdeksi subjektiksi tai yleistahdoksi, joka kokoaa yhteen erityiset tahdot, tuhoaa täydellisesti minikä tahansa politiikan mahdollisuuden. Jokainen kollektiivi, jokainen tahto erityisten tahtojen yläpuolella (aivan kuten jokainen elämä erityisten elämänmuotojen alla) tuo nimittäin mukanaan transsendenssin, joka jumalan tavoin esittää olemassaololle vaatimuksen. Jokainen transsendenssi, aivan kuten jokainen uskonto, merkitsee vuorostaan kaiken politiikan kuolemaa – sikäli kuin transsendenssi on jokin, joka yhdistää moneuden, toisin sanoen, vaimentaa keskustelun, totuuteen tai mihin tahansa muuhun yleiseen tai yhteiseen vedoten.

Länsimaissa erityisesti kristillistä ajattelua (ja ajattelua ylipäätään sikäli kuin länsimainen ajattelu on pitkälle ollut ja on edelleenkin »kristillistä») on leimannut yltiöpäinen viehtymys tuonpuoleiseen ja tämän viehtymyksen mukana siihen on tarttunut perustava vihamielisyys politiikkaa kohtaan. Poliitiikkaa on pidetty ainoastaan taakkana, välttämättömänä pahana, josta mahdollisimman nopeasti on päästävä eroon. Tosin on totta, että kristinusko on korostanut lähimmäisestä huolehtimista, mitä voitaisiin pitää sen »politiikkana», mutta tämä huolenpito on ollut aina paimenen huolenpitoa laumastaan, perheen pään huolenpitoa alaisistaan, ei poliittista toimintaa julkisuudessa (ks. esim. Arendt 1958, 60). Aivan samanlaisen ajatuksen politiikasta taakkana voi löytää Marxin kommunistisesta utopiasta, jossa valtio, toisin sanoen poliittinen alue, on kuoleutunut pois. Tosin sosialismi ei ollut politiikan ja poliittisen kannalta huono ratkaisu ainoastaan teoriassa – se oli sitä myös käytännössä. Kun se teoriassa hävitti valtion, toisin sanoen julkisen alueen niin käytännössä se hävitti myös kodin, yksityisen alueen, tekemällä omaisuudesta varkaita ja varkaudesta ainoastaan hallinnon omai-

suutta. Sosialismi politisoi ja viimekädessä hallinnoi perheen läpikotaisin jättämättä sille mitään omaa ja oman puuttuessa ei voi olla myöskään mitään yhteistä, ei mitään politiikkaa, sillä politiikka on ensikädessä oman ja yhteisen kommunikaatiota, jatkuvaa oskillaatiota julkisen ja yksityisen välillä.

Aivan kuten kristillisyyden ytimessä tai sosialismin utopioissa niin myös modernin länsimaisen poliittisen ajattelun perustassa lepää perustavanlaatuinen vihamielisyys moninaisuuden ajattelua, ja siis, politiikkaa kohtaan. Tämän vihamielisyyden alkupisteessä seisoo kuolema. Moderni poliittinen teoria, Hobbesista Rousseauhon, lähtee liikkeelle lähes poikkeuksetta kuolemasta. (Sen lähtökohta näyttäisi siis olevan toinen kuin moderneilla yhteiskuntatieteillä, jotka lähtevät liikkeelle elämästä. On kuitenkin huomattava, että tämä elämä ei ole kuin kuoleman abstrakti oppositio ilman minkäänlaista todellista sisältöä. Aivan kuten kuolema se ei itse asiassa ole mitään, tai pikemminkin, se on ei-mitään.) Moderni poliittinen teoria esittää, että kuolema, tai paremminkin, kuolemanpelko saa ihmiset kokoontumaan ja tekemään sopimuksen, jolla he alistavat omat tahtonsa yhteisen tahdon alaisuuteen, tahdon, joka kohoaa kaikkien erityisten tahtojen yläpuolelle absoluuttiseksi suvereeniksi. Kun Hobbesille tämä sopimus merkitsee kansalaisten poliittisten oikeuksien luovuttamista Leviathanille, niin Rousseaulle se on ainoastaan merkki politiikan alkamisesta. Näin Rousseau kansalaisten yhteisö on, ainakin periaatteessa, vielä poliittinen (sikäli kuin sen olemassaolon ehtona on, että jokainen kansalainen osallistuu politiikkaan, toisin sanoen lakien säätämiseen). Kuitenkaan kyse ei ole poliittisesta yhteisöstä, toisin sanoen yhteisöstä, jossa moninaisuus ilmaantuu yhdessä ilman ykseyttä (singulaarisuuden »lain» mukaisesti), sillä Rousseau tekee ainoastaan tietyn silmäkääntötempun asettamalla Leviathanin paikalle suvereenin (mutta abstraktin) *kansan*, jonka yhteinen minä (*moi commun*) ilmaisee »järkähättömän, muuttumattoman ja puhtaan» yleistahdon (Rousseau 1988, 166), joka määritelmän mukaisesti on kaikkien tahto yleensä eikä siis kenenkään tahto erityisesti. Aivan kuten moderneille ihmistieteille elämästä ja sen immanenteista normeista tuli paikattomia hallitsijoita, eräänlaisia luonnosta itsestään käsin toimivia näkymättömiä käsiä, niin Rousseau koh-

dalla (eikä pelkästään Rousseau'n vaan ylipäättään silloin kun puhutaan länsimaisesta demokratias-
ta) juuri kansasta tulee suvereeni näkymätön,
joka operoi kaikkialla eikä missään. Ja tähän kan-
saan, tähän »suurempaan kokonaisuuteen», jolta
ihminen saa »elämänsä ja olemuksensa» (*sa vie
et son être*) (mt. 76), hänen on säilyäkseen, ja siis
välttääkseen kuoleman, kuuluttava (mt. 42).

Toisin kuin Rousseau, tai Hobbes, Aristoteles
näki sopimuksen, siis sopimuksen siitä, että poli-
tiikkaa voidaan harjoittaa ja että se itseasi-
assa on koko yhteisön konstituiva tosiasia, kyt-
keytyneenä hyveeseen eikä pelkoon: »Enemmis-
tö, johon kuuluvista kukaan ei ole erityisen hyvä
mies, voi yhdessä olla parempi kuin yksittäiset
hyvät miehet. He eivät ole sitä yksilöinä vaan
yhteisönä, aivan kuten yhdessä järjestetyt juhlat
ovat yhden kustantamia päivällisiä parempia.»
(Aristoteles 1992, 1281b.) Yhdessäoleminen, eri-
laisten aineiden ilmaantuminen yhdessä, ja siis
politiikka, ei Aristoteleen mukaan ole välttämä-
tön paha, joka tapahtuu silloin kun ihminen al-
kaa pelätä, vaan ehdoton hyvä, joka tapahtuu kos-
ka ihmiset haluavat niin. Niin on heistä muka-
vampaa.

Hyvä

Kuitenkaan tämä yhteisö, singulaarisuuksien yhe-
tisö ja siis ainoa mahdollinen poliittinen yhteis-
ö, ei ole utopian täydellinen tai edes hyvä yhe-
tisö, koska hyvä ei tapahdu jossakin, joka on
toisaalla. Päinvastoin, hyvä, kuten Agamben kir-
joittaa, on jokaisen asian tapahtuminen sinänsä.
Madon matona oleminen, kiven kivenä oleminen,
se on hyvä. (Agamben 1993b, 15.) Hyvä on asia
niin kuin se on, korjaamattomana. Tämä on sin-
gulaarisuuden etiikan ja siis minkä tahansa todel-
lisen politiikan lähtökohta, sikäli kuin oleminen
on singulaarinen ja singulaarinen on mikä tahan-
sa. Paha sen sijaan on asioiden tapahtumisen pa-
lauttamista samanlaiseksi tosiasiksi kuin muut-
kin, asioiden singulaarisuuden, niille ominaisen
olemisen tavan unohtamista.

Mikäli haluamme puhua vallan tai voiman ter-
mein, siis voiman, joka ihminen eettisenä ja poli-
ittisena olevana on, paha ei ole meidän kyvyt-
tömyyttämme, se ei kuulu meidän mahdollisuu-
teemme ei olla (nihilismi ei ole pahaa), vaan ai-
noastaan meidän kohtuuton reaktiomme tämän
kyvyttömyyden edessä, joka on ainoastaan mei-

dän voimamme heikoin osa, sen *demoninen* ele-
menti. Paha on pelästynyttä vetäytymistä tämän
demonisen elementin edestä käyttämään jotakin
voimaa olla. Paetessamme oman voimattomuus-
temme edessä tai pyrkiessämme käyttämään sitä
kuin asetta, luomme pahan voiman, jonka avul-
la sorramme kaikkia meille heikkoutensa näyt-
täviä. Ja eettinen tehtävä, kuten Agamben kirjoit-
taa, ennemminkin kuin yrittää paeta tätä demoni-
sta elementtiä, tätä kyvyttömyyttä, tai yrittää
ottaa se omaksi tai omaksua aseena, on pitää
huolta siitä (mt. 32). Tämä kyvyttömyys, joka
jokaisessa voimassa on, sikäli kuin se on eetti-
nen eikä »sokea», on se, joka kaikkein eniten tar-
vitsee meidän apuamme ja rukouksiamme, kos-
ka ainoastaan voima, joka »kykenee omaan voi-
mattomuuteensa» (mt. 36), on ylimmäinen voi-
ma, toisin sanoen voima, joka kykenee *tulemaan
toimeen itsensä kanssa omassa tavassaan*. Ai-
noastaan tällainen voima eli voima, joka samal-
la kertaa voi tehdä ja olla tekemättä ja joka viihtyy
tässä sille ominaisessa konfliktuaalisessa ti-
lassa, tai kestää tämän päättämättömyyden, jon-
ka se on ottanut omaksi kodikseen, on vapaa.
Mutta se ei ole vapaa ideassa tai oikeutena, vaan
sikäli kuin se on olemassa, luovutettuna olemas-
saololle. Vapaus on oman voiman mahdollisuus-
luonteen kestämistä, siinä pysyttelemistä (ilman,
että vaivutaan täydelliseen kyvyttömyyteen tai
rynnätään suinpäin tekoon) ja todellinen etiikka
on tämän vapauden käyttöä.

Lopuksi

Biovalta, joka modernin politiikan perustana lop-
pujen lopuksi on, kykenee tarttumaan jokaiseen
yksilöön (ja tekemään ihmisestä pelkän yksilön
vailla yhteisöä) vain siksi, että sen perustana on
puhtaan elämän idea, elämän ilman muotoa. Pa-
latessaan antiikin Kreikkaan ja Roomaan ja mi-
nätekniikoihin Foucault ei suinkaan tehnyt paluuta
subjektiin, vaan sellaisen voiman äärelle, joka
ei ole enää suorassa yhteydessä puhtaaseen val-
taan (oli tässä vallassa sitten kyse suvereenin val-
lasta tai normalisoivasta vallasta tai niiden yh-
disteistä). Sillä, kuten Foucault kirjoittaa, rooma-
laisessa »monimutkaisessa valtaverkostossa ku-
kaan ei ole koskaan yksin vihollisiaan vastassa»
(Foucault 1984a, 113). Minätekiikoiden avulla
kreikkalaiset ja roomalaiset eivät hakeneet omaa
syvintä minuuttaan, alkuperäisintä elämystään,

vaan omaa muotoaan, joka olisi heidän vapaasti käytettävissään. Kysymys oli »itsensä muotoilemisesta eettisenä subjektina» (Foucault 1984b, 19) ja oman *ethoksen* perustamisesta. *Ethos* voitaisiinkin lukea eräänlaiseksi suojaksi, joka suojaa julkisen häikäisevältä valolta, siitä huolimatta, että ihminen astuu sen piiriin. Foucault'lle minätekniikoissa on kyse yrityksestä koota ne rippeet siitä vanhasta tapaan ja kokemukseen – kokemus ymmärrettynä käytännöllisenä eikä missään tapauksessa elettyinä kokemuksena tai elämyksenä, *Erfahrungina* ennemminkin kuin *Erlebniksenä* – perustuvasta elämänmuotojen moninaisuudesta (yhteisöstä), jonka moderni poikkeustilaan perustuva ja elämän puhtaaseen tosiasiaan kiinnittyvä poliittinen valta on vuosisatojen saatossa yrittänyt tuhota ja pitkälle siinä onnistunutkin. Kysymys ei kuitenkaan ole tavan ja kokemuksen sokeasta hyväksymisestä, vaan sen muistamisesta ja tämän muiston kanssa elämisestä, muiston, jota meidän tulee vaalia – ei ainoastaan siksi, että se on muistamisen arvoista, vaan siksi, että se on meidän toisen luontomme, oman itsemme todellinen muoto. On lähes yhden-tekevää, miten me tähän muistoon suhtaudumme, sillä keskeisintä on, että meillä on tämä suhde, että me emme »pudota lehtiämme» ja astu »ohjakset valtoimenaan» typeryyden pohjattomaan kuiluun.

LÄHTEET

- Agamben, Giorgio (1993a): *Infancy & History, Essays on the Destruction of Experience*, Verso.
- Agamben, Giorgio (1993b): *The Coming Community*, University of Minnesota Press.
- Arendt, Hannah (1958): *The Human Condition*, University of Chicago Press.
- Aristoteles (1992): *Politiikka*, Gaudeamus.
- Deleuze, Gilles (1992): »Neljä poeettista muotoilua, jotka saattaisivat koota yhteen kantilaisen filosofian», teoksessa *Autioma*, Gaudeamus.
- Deleuze, Gilles (1962): *Nietzsche et la philosophie*, Puf.
- Deleuze, Gilles ja Guattari, Felix (1993): *Mitä filosofia on?* Gaudeamus.
- Deleuze, Gilles ja Guattari, Felix (1980): *Mille plateaux*, Minuit.
- Ewald, Francois (1989): »Un pouvoir sans dehors» teoksessa *Michel Foucault, philosophe*, Seuil.
- Foucault, Michel (1984a): *Le souci de soi*, Gallimard.
- Foucault, Michel (1984b): *L'Usage des plaisirs*, Gallimard.
- Foucault, Michel (1976): *La volonté de savoir*, Gallimard.
- Foucault, Michel (1966): *Les mots et les choses*, Gallimard.
- Kant, Immanuel (1990a): *Käytöllisen järjen kritiikki*, teoksessa *Siveysopilliset pääteokset*, WSOY.
- Kant, Immanuel (1990b): *Tapojen metafysiikka*, teoksessa *Siveysopilliset pääteokset*, WSOY.
- Nancy, Jean-Luc (1990): *La communauté désouvrée*, Burgois.
- Nietzsche, Friedrich (1984): *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, Otava.
- Nietzsche, Friedrich (1967a): »Attempt at a self-criticism», esipuhe teoksen *The Birth of The Tragedy* toiseen osaan, Vintage.
- Nietzsche, Friedrich (1967b): *The Will to Power*, Vintage.
- Nietzsche, Friedrich (1908): *Antikristus*, Kosonen.
- Rousseau, Jean-Jacques (1988): *Yhteiskuntasopimukselta*, Karisto.
- Spinoza (1988): *Ethique*, Seuil.