

EPÄIHMISEN ETIIKKA

ETHICA MORE AUSCHWITZ DEMONSTRATA

GIORGIO AGAMBEN: *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Bollanti Boringhieri 1998. (Ilmestynyt myös ranskaksi *Ce qui reste d'Auschwitz*, Éditions Payot & Rivages, 1999 ja englanniksi *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, Zone Books, 1999.)

”Mikä on pahempaa kuin Muslimi?

Onko tällä edes oikeutta elää?

Eikö hän ole täällä poljettavana, murrettuna ja lyötävänä?

Hän vaeltaa pitkin leiriä kuin kulkukoira

Jokainen ajaa hänet tiehensä, mutta krematorio on hänen pelastuksensa

leirin hoitola hoitaa hänet päivittäin” (leirilaulu).

”Miten tahansa sota tulee loppumaan, me olemme voittaneet sodan teitä vastaan. Yksikään teistä ei jää todistamaan ja vaikka jos joku selviytyisikin, ei maailma uskoisi häntä. Tulee kenties olemaan epäilyjä, keskusteluja, historiallisia tutkimuksia, mutta ei varmuutta, koska me tuhoamme todisteet yhdessä teidän kanssanne. Ja vaikka jokin todiste jäisiikin ja jotkut teistä selviytyisivät, ihmiset tulevat sanomaan, että tapahtumat, joita te kuvaatte ovat liian hirveitä uskottavaksi... Me olemme ne, jotka sanelevat leirin historian.” (SS:n upseerin puhe leirin vangeille Primo Levin mukaan.)

”Was bleibt? Die Muttersprache bleibt” (Hannah Arendt).

”Was bleibt, stiften die Dichter” (Hölderlin).

Auschwitzin tuhoamisleirin erisnimestä on tullut käsite, jossa kulminoituu koko kansallissosialismin toimeenpanema juutalaisten kansanmurha. Mutta kyse ei ole vain

käsitteen abstraktiudesta vaan tapahtumasta, joka asettaa meille ”hyville eurooppalaisille” ongelmallisen suhteen traditioomme. Jacques Derridan sanoin ”Me kannamme vastuun tästä perinnöstä, jota emme valinneet vaan, joka asetti itsensä yllemme” (Derrida 1992, 28). Vaikka Auschwitz on historiallisesti singulaarinen tapahtuma, muodostuivat sen olemassaolon ehdot tiettyssä kulttuurisessa, historiallisessa ja poliittisessa traditiossa, joka myös mahdollisti meidät ”hyvät eurooppalaiset”. Auschwitz ei ole vieras arkaainen myytti, vaan eurooppalainen traditio itsessään kuten jo Adorno ja Horkheimer asian ilmaisivat *Valituksen dialektiikassaan* tai kuten Lacoue-Labarthe hieman eri näkökulmasta toteaa: ”Auschwitzin apokalypsissä ei mikään vähempi paljastanut itseään olemuksessaan kuin itse Länsi” (Lacoue-Labarthe 1990, 35). Kyse ei ole siitä, etteikö massamurhia olisi tapahtunut läpi historian ja etteikö yhteiskuntia olisi aina perustettu väkivallalla.

”Tällä puhtaasti hygieenisellä ja sanitarisella operatiolla (joka ei ollut vain sosiaalinen, poliittinen, kulttuurinen tai rodullinen vaan myös symbolinen) ei ole vastavuotta historiassa. Missään muualla ja minään muuna aikakautena ei sellainen halu siivota ja totaalisesti hävittää ”tahrta” ole ollut niin pakonomaista... Operaatiossa – jossa maksimaalisen tehokkuuden ja taloudellisuuden (ei koskaan hysteerisen tai houreisen) kylmän laskelmoinnin kohteena oli puhdas ja yksinkertainen eliminoiminen – ei ollut mitään ’uhrauksellista’. Eliminoiminen ilman jälkeä tai jäännöstä. Ja jos on totta että aikamme on nihilismin

täydellistymisen aikaa, niin juuri Auschwitzissa tämä loppuun saattaminen tapahtui kaikkein puhtaimmalla muodottomassa muodossaan.” (Lacoue-Labarthe 1990, 35.)

Toiset haluaisivat jo unohtaa Auschwitzin ja saattaa tämän hiljaisen lopullisen ratkaisun lopultakin hiljaisuuteen, ja kuitenkin jokin Auschwitzissa näyttää yhä uudestaan palaavan ajattelun kohteeksi. Sodan jälkeen Auschwitz vaikutti laajasti yhteiskuntatieteisiin, jotka miittivät millä ehdoin ihmisistä tulee teloittajia tai miten ääriolosuhteet vaikuttavat ihmisen käyttäytymiseen. Myöhemmin on myös kysytty Auschwitzin asettamaa vastuuta koko yhteiskuntatieteelliselle ohjelmalle (Bauman 1989). Auschwitzin on nähty myös saastuttavan koko länsimaisen ajattelun ja kulttuurin. Adornon kuuluisien lausumien mukaan ”runous ei ole enää mahdollista” ja Auschwitzin jälkeen kaikki kulttuuri on roskaa. Pahimmillaan Auschwitzista on tullut jo eräänlainen kiristyskeino: ”jos ajattelet noin olet jo valmistelemassa uutta Auschwitzia”. Jean Baudrillard onkin piruillut kansallissosialismin ja Auschwitzin ongelman ikuista setvimistä nähdessä sen oireellisena ajalle, jonka omat hirmuteot näyttävät *simulacrumina* ja jonka täytyy sen tähden etsiä menneestä vielä ”aitoa” historiaa ja hirmutekoja. Yhdysvalloissa on luotu kokonainen uusi Auschwitzin muistoteollisuus ja lukuisia museoita muistuttamaan tästä vuosisatamme hirveästä tapahtumasta. Mutta sen sijaan, että se muistuttaisi omasta aikalaisvastuustamme nykyisistä hirmutekoista, amerikkalainen Auschwitz-kulttuuri lähinnä

epäpolitisoi tapahtuman historiallisten hirviöiden teoksi. Ja vaikka Auschwitzissa olisi kysymys koko ihmiskunnan rikoksesta, niin kuitenkin Yhdysvalloissa ei ole sen omien rikosten museoita. Olisiko ajateltavissa, että saksalaiset perustaisivat museoita muistuttamaan vain amerikkalaisten toimeenpanemista ihmiskunnan hirmutöistä ja unohtaisivat itse Auschwitzin?

Vaikka Adorno myöhemmin laimensi kantojaan hän säilytti periaatteen, jonka mukaan Auschwitzin jälkeen kaiken ajattelun oli ajateltava itseään vastaan.¹ "Hitler on asettanut uuden kategorisen imperatiivin epävanaan ihmiskunnan päälle: järjestä ajatukset ja teot niin ettei Auschwitz toistaisi itseään, ettei mitään samanlaista tulisi tapahtumaan" (Adorno, 1973, 365).

Nykyään varsinkin ranskalaisessa filosofiassa on kysytty Auschwitzin asettamaa vastuuta ajattelulle erityisesti suhteessa Heideggerin ajatteluun ja tämän Olemisen unohtamisen muistiinpalauttajan omaan Auschwitzin unohtamisen vastuuseen.² Lacoue-Labarthe tuhoamisessa ei ollut kyse ainoastaan tavantomaista poliittis-taloudellismilitaristisista logiikoista tai edes vain tuhoamisen teknologisesta luonteesta, vaan se liittyy henkis-historialliseen logiikkaan ja metafyyseen valintaan. Vaikka Auschwitzin ongelma voidaan nähdä suhteessa siirtymään traagiselta "näyttämöltä" teknologiaan, vihollisesta teollisuustätteeseen, alistamisesta eliminoimiseen, niin Lacoue-Labartheille tämä eliminoiminen on ymmärrettävä suhteessa *tekhmèn* kysymykseen taiteen kohtalona ja natsismin olemuksessa olevaan kan-

sallistettuihin prosessiin, jossa kyse on juuri länsimaiseen politiikkaan kuuluvasta yhteisön *auto-poesiksesta* hyperbolisena välittömyyden halun todellistamisena. Tämän logiikan jäännös eliminoidaan Auschwitzissa. Jean Francois Lyotard on seurannut tätä Lacoue-Labarthen analyysiä, mutta samalla kritisoinut Hegelin ja Heideggerin jalanjäljissä (tosin kriittisesti) kulkevaa Lacoue-Labarthea filosofian kreikkalaisella maaperällä (ja näin lopulta kuitenkin traagisella alueella) pysymisestä (Auschwitz näyttäytyy ei-traagisena tapahtumana, mutta juuri traagisella näyttämöllä), missä kreikkalainen Olemisen ongelma on aina jo syrjäyttänyt juutalaisen Lain ongelman. Vaikka Lacoue-Labarthe korostaa juuri juutalaisten tuhoamista, tämä näyttäytyy vain länsimaisen ei-juutalaisen ajattelun kohtalon näkökulmasta. Vaikka heideggerilais-dekonstruktiviin ajattelu korostaa olemisen unohtamisen muistamista, se itse unohtaa kuitenkin sen, mikä ei ole asettunut suhteessa olemisen alkupeirään vaan suhteessa velkaan Laille. Kantin ja Levinaksen jalanjäljissä kulkevalle Lyotardille Auschwitzin kysymys ei siten palaudu vain länsimaisen metafysiikan muuttamiseen teknologiaksi tai edes kreikkalais-kristilliseen olemisen ongelmaan, vaan hän haluaa kysyä, miksi juuri juutalaiset olivat tuhon kohteena. Todellisille juutalaisille on ominaista, ettei länsi ole koskaan tiennyt mitä tehdä heille. Heitä on yritetty kääntää, karkottaa, assimiloida ja tuhota. Juuri tässä suhteessa aina lain panttivankeina olevat todelliset juutalaiset ovat todistaneet siitä, mitä Lyotard kutsuu "juutalaisiksi" ja mikä

jokaikassa haltuunotossa, kielessä, kuvauksessa ja perustamisessa pyritään unohtamaan. Auschwitzin sanoin kuvaamaton tapahtuma on juuri pyrkimystä täydellisesti kieltää sanoin kuvaamaton, ilmaisematon. Kansallissosialismin äärimmäinen absoluuttisen unohtamisen politiikka pyrki unohtamaan sen mitä ei voida unohtaa, tuhoamaan tuhoamattoman, itse termin.³ Myös Lyotardin *Le Différend*-teos ja sen analyysi riidasta, vääryydestä, jolle ei löydy sanoja, alkaa Auschwitz-problematiikalla Lyotardin pyrkiessä purkamaan kaasukammioiden olemassaolon kielteivien usuoikeistohistorioitsijoiden Auschwitz-logiikkaa: kaasukammioilla ei tuhattu miljoonia juutalaisia, koska kukaan ei nähnyt tätä käytännössä ja ainoaksi todistajaksi voisi kelvata vain kaasukammiossa tuhattu todistaaja, joka juuri ei voi todistaa (Lyotard 1988). Auschwitzin tapahtuma onkin liitetty itse representaation ongelmaan sekä historiallisen verifikationin että kokemuksen ilmaisemisen ongelmallisessa muodossa. Tässä piilee aiheen "suosio" ns. "ranskalaisessa filosofiassa", joka on pohtinut juuri ilmaisemisen ehtoja ja kaikessa ilmaisemisessa läsnä olevaa ilmaisemattomuutta. Miten sanoin kuvaamaton voidaan ilmaista? Tulisiko se ilmaista? Mitä kaikessa ilmaisussa jää ilmaisemattomaksi? Miten esittää tapahtuma, jota todistajien mukaan "ihmiskieli on kykenemätön kuvaamaan"? Siinä missä erikoistehosteiden ihmelmänsä Spielbergin Hollywood-spektaakkeli (Adornolle Auschwitzin vastuu merkitsi juuri sensationaalisen kulttuurin kritiikkiä) nosti Auschwitzin esityksen jälleen esiin – ja tarjosi meille puhdistaa-

van *katharsiksen*, jonka jälkeen palasimme kotiin tyytyväisen tietoisena siitä, että ainakin yksi saksalainen liikemies koki eksistentiaalisen herätyksen ja nousi lähes traagiseksi sankariksi pelastaen juutalaisia joltakin pahalta toiseudelta –, pyrki Claude Lanzmann käsittelemään juuri esittämisen ja erityisesti esittämättömän esittämisen ongelmaa “dokumentissaan” *Shoah*. Dokumentti ei tarjoa minkäänlaista helpottavaa sovitusta, vaan siinä pyritään antamaan tila ilmaisemattomalle. Tämä esittämisen sekä kielen rajojen eettisen ongelman asettaminen itse asiassa tuo esiin suuren osan ranskalaisen filosofian teemoista.⁴

Kielen rajoja ja todistamisen mahdottomuutta koskettaa myös Giorgio Agambenin uusin kirja “Auschwitzin jäänteet. Todistaja ja arkisto”.⁵ Kirjassaan *Keinot vailla päämääriä* Agamben analysoi keskitysleirejä ja näki näissä kaupungin ja sen kansalaisten poliittisen paradigman takaa paljastuvan modernin biopolitiikan salatun *nomoksen* (Agamben, tulossa). Teoksessaan *Homo Sacer* (1998) hän yhdisti Foucault’n toisistaan erottamat biopoliittisen ja suvereenin ruumiin juuri pyhän ja paljaan elämän analyysin kautta. Hän korosti uudestaan Foucault’n jo menneenä muotona hylkäämää poliittis-teologisen vallan kriittikin ajankohtaisuutta eräällä lailla universalisoiden uudestaan Foucault’n historiallistaman ongelman. *Homo Sacerin* analysoima paljas elämä ei ole luonnollinen, tosiasiallinen elämä tai poliittinen, juridinen elämä vaan näiden erottelemattomuuden vyöhyke. Agambenin mukaan luonnollinen elämä on tradi-

tiössämme voinut ilmetä poliittisessa järjestelmässä vain poikkeustilassa kuolemalle pakkolunastettuna paljaana elämänä. Leirit taas ovat ääri-ilmaus modernista poikkeustilan tulemisesta säännöksi, tämän täydellinen materialisaatio, jossa *quaestio facti* ja *quaestio iuris* yhtyvät erottamattomiksi. Uusimmassa *Homo Sacerin* kolmanneksi osaksi nimitetyssä kirjassaan Agamben pureutuu suoraan Auschwitzin modernille etiikalle ja politiikalle aiheuttamaan ongelmaan. Raul Hilbergin massiivinen teos *Euroopan juutalaisten tuhoaminen* ja muut historialliset Auschwitz-tutkimukset ovat valottaneet tuhoamisen historiallista, materiaalista, teknistä, byrokraattista ja oikeudellista luonnetta, mutta Agamben haluaa vielä tutkia tuhoamisen eettistä ja poliittista merkitystä ja ymmärtää tältä kannalta Auschwitzin vieläkin arvoituksellista ajankohtaista merkitystä ja siihen sisältyviä aporioita asettaen peliin koko länsimaista ajattelua, etiikkaa ja politiikkaa hallinneet aporiat. Näin Agamben jatkaa ja kiteyttää jo yli kolmekymmentä vuotta käsittelemäänsä aihetta kielen ja kokemuksen rajoista sekä varsinkin kysymystä siitä mitä merkitsee, että länsimaisessa ajattelussa, politiikassa, taiteessa ja etiikassa ihminen on määritelty aristoteelisesti elävänä olentona, joka omaa kielen. Mitä tuo omata tarkoittaa?

Auschwitzin singulaarisen kärsimyksen asettaminen loogisten paradoksien kenttään varmasti raivostuttaa useita. Toiset taas voivat ohittaa teoksen toistamalla Carl Schmittin sanat, että kyse on vain romanttisesta mieltymyksestä paradokseihin. Mutta ne, jotka eivät voi paeta länsimai-

sen metafysiikan (Agambenille ennen kaikkea kielen) ongelmia ja paradokseja vain kääntämällä niille selkensä (ja siten toistamalla ne toisessa näivimmassa muodossa), löytävät tästäkin kirjasta ajatteleminen aihetta. Toisaalta Agamben pyrkii juuri kritisoimaan tapaa, jolla Auschwitzin käsittelemättömyys pyritään eettisesti ja moraalisesti käsittelemään käyttämällä hyvän ja pahan, syyllisyyden ja syyttömyyden vastakohdilla pelaavia ikivanhoja abstrakteja käsitteitä. Auschwitzin tapauksessa nämä käsitteet tulevat ongelmallisiksi, ja juuri tätä ongelmallisuutta Agamben lähestyy lukemalla ja kommentoimalla Auschwitzista selviytyneiden todistajien kuvauksia. Keskeisimpänä todistajana on Primo Levi, jonka todistuksista Agamben kaivaa esiin puolia, joita Levi ei itse eksplisiittisesti tuonut esiin.

Mutta jos Agamben hylkää Auschwitzin “liian nopean” käsittelemisen, hän Adornon tapaan hylkää myös ajatuksen, että siitä mistä ei voi puhua (joukkotuho) on vaiettava. Agamben ei halua vain kieltää hiljaisuuteen liittyvää unohtamista vaan myös siihen liittyvän ylevän pyhittämisen. Kirjoitettuaan artikkelin keskitysleireistä ranskalaiseen sanomalehteen Agambenia syytettiin muiden rikkosten ohella “Auschwitzin ainutlaatuisen ja sanomattoman luonteen pilaamisesta”. Mutta miksi sanomaton? “Miksi antaa tuhoamiselle mystinen maine?”; Agamben kysyy muistuttamalla, että Jumalaa on aina ylistetty parhaiten puolustamalla tämän käsittelemättömyyttä ja että mystisessä traditiossa Jumalan ihailtava olemus on juuri sanojen tavoittamattomissa. Kreikan termi hiljai-

selle ihailulle on *eufemein*. Tästä juontuu myös moderni *eufemismi* eli sellaisten sanojen korvaaminen, joita ei voida lausua häveliäisyyden tähden. Auschwitzin määrittäminen käsittämättömäksi ja sanomattomaksi on verrattavissa Jumalan hiljaiseen ihailuun. Huolimatta puhujan intentioista se lisää aina kohteen mystistä loistoa. Myös *Holocaust*-termi on samalla tavalla ongelmallinen, sillä kirkkoisat käyttivät sitä ilmaisemaan Raamatun monimutkaista uhrioppia. Sillä myös viitattiin kristittyjen marttyyrikuolemiin sekä Kristuksen uhrukseen ristillä, kunnes se tuli merkitemään ”ylintä uhrausta täydellisen pyhälle ja ylimmille motiiveille omistautumisen alueella”. Termi, joka liittyy yhteen keskitysleirit ja täydellisen uskoutumisen pyhille voimille, kaasukammiot ja alttarit, voi kuulostaa vain huonolta pilalta.⁶

Auschwitzin käsittämättömyyden hylkääminen ei tarkoita, että Auschwitz olisi loppuun käsitelty. Agambenin mukaan natsseja vastaan käydyt oikeudenkäynnit auttoivat osaltaan luomaan tällaisen illuusion, vaikka olivatkin tarpeellisia. Eichmannin ajatus siitä, ettei tämä ollut oikeudellisesti vaan ainoastaan moraalisesti ”Jumalalle” vastuussa, on tapa välttää juridista vastuuta. Kun maallistunut etiikka oli nostanut oikeudelliset kategoriat ylimmiksi eettisiksi kategorioiksi ja hajottanut erotte-
lun maallisen syyllisyyden ja Jumalan edessä olevan syyllisyyden välillä, se kuitenkin halusi vielä säilyttää tämän eron. Siinä missä juridisen vastuun kantaminen syyttömänäkin on aina ollut jalo ele, on moraalisen syyllisyyden myöntäminen ilman juri-

disia seuraamuksia taas ollut mahtavien ylimielisyyden ele. (Sivumennen sanoen edelleen hyvin yleinen ele.) Mutta vaikka syyllisten tuominen oikeuden eteen on tärkeää, ei yksikään oikeusjuttu tai laki voi tyhjentää Auschwitzin varsinaista eettistä ongelmaa. Se asettuu juuri lain ulkopuolella, harmaalla vyöhykkeellä, jossa todistajien mukaan itse teloittajat ja teloitettavat sekoittuivat ja jonka jälkeen mikään puhtaanseen lakiin perustuva etiikka ei voi enää toimia. Agambenin mukaan yleisin virhe onkin sekoittaa juridiset ja eettiset kategoriat, tai mikä vielä pahempaa, sekoittaa juridiset ja teologiset kategoriat uuden *teodikean* nimissä. *Teodikea* on oikeusjuttu, joka etsii ihmisen vastuullisuuden sijaan Jumalan vastuullisuutta. Miksi Jumala salli sen tapahtua? Oliko se Jumalan tahto? Tai onko kyse vain jumalan vetäytymisen lahjoittamasta vastuullisuudesta, jossa jumala oman voimattomuutensa takaa tirkistelee voimattomien ihmisten tyhjälle tai vaalle suuntaamaa itkua: ”Älköön näin koskaan tapahtuko uudestaan?” Vastakohtana *teodikealle* tai maallisen lain ”*juridikealle*” juristin koulutuksen saanut Agamben haluaa hylätä lain ylimpänä kategoriana. Laki on juridinen käsite, joka ei suinkaan ole vaatimatta mitään vaan vaatii aina tuomiota. Lakia ei ole tarkoitettu oikeudenmukaisuuden asettamiseksi tai totuuden verifioimiseksi vaan tuomion asettamiseksi. Ongelma on että vastuullisuuden, syyllisyyden, viattomuuden, tuomion ja anteeksiantannon käsitteet, lähes kaikki moraaliseen tai teologiseen tuomioon käytetyt kategoriat ovat lain saastuttamia. Agam-

benin mukaan yksi Levin keskeinen ”löydös” Auschwitzissa koski tämän ”harmaaksi vyöhykkeeksi” kutsumaa laista ja vastuusta itsenäistä, ”vastuuttomuuden” aluetta, jossa teloittajien ja uhrien asemat vaihtuivat. Tämä ali-ihmisen alue ei asettu hyvän ja pahan tuolle puolen kuten Nietzschen kristillisen etiikan tuhoava yliihminen, vaan edeltää näitä länsimaisen etiikan peruskäsitteitä. Tämän alueen hahmo on toisaalta epäihminen, muslimi, toisaalta *Sonderkommando*, SS:n eufemismin mukaan juutalaisista koottu erikoisryhmä, jonka vastuuna oli hoitaa kaasukammioita ja jonka suhteen vastuullisuuden ja vastuuttomuuden käsitteistä tulee ongelmallisia.

Myös todistajan käsite etymologiassa latinan *testis*-merkityksessä viittaa lakiin ja oikeusjuttuun. *Testis* asettuu kahden osapuolen väliin edustamaan kolmatta (*terstis*). Keskitysleirien todistajat eivät kuitenkaan ole *testiksiä* vaan selviytyjiä, pikemmin latinan sanan *superstes* merkityksessä. Jälkimmäisellä määritellään henkilö, joka on elänyt jonkin läpi, kokenut tapahtuman alusta loppuun ja voi todistaa siitä. Selviytyjien todistukset eivät liity tuomioon tai armahdukseen eikä niiden tarkoitus ole tuottaa ”neutraaleja” tosiasioita oikeudenkäyntiin. Levin sanoin: ”en koskaan esiinny tuomarina” ja ”minulla ei ole auktoriteettia suoda anteeksiantoa”. Kuitenkin juuri tarve todistaa oli vankien suurin motiivi selviytyä, ja tähän selviytymisen ja todistamisen yhtymiseen liittyy kirjan käsittelemä todistamisen paradoksi. Todistajat nimittäin ovat määritelmänsä mukaan selviytyjiä ja tässä suhteessa etuoikeutet-

tuja: “Me selviytyjät emme ole todellisia todistajia [...] Me emme käyneet pohjalla. Ne, jotka kävivät, jotka näkivät Gorgon, eivät palanneet kertomaan siitä [...] kukaan ei ole kertonut tavallisen vangin kohtaloa, koska tälle ei ollut mahdollista selvittää [...] olen kuvannut tavallisen vangin puhuessani Muslimista mutta Muslimi ei puhu.” Muslimi on “todellinen” ja täydellinen todistaja, mutta muslimi ei puhu, ei todista. Yleensä todistaja todistaa oikeuden tai totuuden nimiin, jotka täydellistävät tämän puheen, mutta leirien selviytyjätodistajan todistuksen arvo lepää siinä mikä siltä puuttuu. Se sisältää ytimessään sen mitä ei voida todistaa ja mikä samalla siis kumoaa todistajan auktoriteetin. Todistaminen lähtee mahdotto- muudesta todistaa, ja jos kieli (selviytyjä) haluaa todistaa, on sen hylättävä itsensä eikielilliselle (muslimille) näyttäkseen tämän mahdotto- muuden todistaa. Mutta jotta ei sorruttaisi hiljaisuuden pyhittämiseen, on tuo eikielinen käännettävä kieleen, todistettava siitä mitä ei voi todistaa. Kielen puhe alkaa sieltä, missä kieli ei ole enää perustassa vaan on langennut olemuksestaan yksinkertaisesti todistaakseen eikiel- lisestä.

MUSLIMI ETIIKAN UUTENA HAHMONA

Todistamattomalla, joka muodostaa leirien todistamisen taakan, on siis erinimi. Se ei ole Lyotardin ilmaisemattomaan viittaava “juutalaiset” vaan *Muselman*, kirjaimellisesti muslimi. Vangit kuvasivat tällä termillä “alhaisimmalle” olemassaolon tasolla pudonneita eläviä kuolleita.

(Agamben ja todistajat eivät itse asiassa viittaa termin sisältämään rasismiin kammottavaan “logiikkaan”, jossa pahimman rasistisen tuhon kohteeksi joutuneet juutalaiset alkavat nimittää kaasukammioihin joutuvia “epäihmisiä” kuin eufemismina muslimiksi. Tai kun valtioton, laille pakkolunastettu “epäkansa”, “juutalaiset”, saa taas oman maan Israelin ja “muuttuu” Kansaksi, “kreikkalaisiksi”, he alkavat tuhota valtiottomia muslimi- meja, arabeja.) Termin selitystä on etsitty muslimi- sanan etymologiasta, jossa se tarkoittaa “kyseenalaistamatta alitumista Jumalan tahoon” tai Islamiin oletettua fatalismia käsittelevistä legendoista. Ensyklopedia *Judaica* näkee termin juontuvan maahan tuijottavasta asennosta, jossa jalat on taivutettu orientaalisella tavalla. Onpa termin esitetty juontuvan jopa itseensä sulkeutuneesta simpukkamiehestä, *Muschelmanista*. Vaikka joillakin leireillä käytettiin sanoja “apinat”, “kretiinit”, “rammat”, “kame- lit” tai “väsyneet sheikit”, oli muslimi kaikkein yleisin nimi. Lääketieteellisesti muslimin hahmoa on etsitty aliravitsemuksen aiheuttamista oireista, jossa vähitellen katse muuttuu sumoiseksi, iho harmaaksi, kasvolut työntyvät esiin ja kasvot saavat mekaanisen surullisen ilmeen. Ihmisestä tulee välinpitämätön kaikelle mitä hänen ympäril- lään tapahtuu. Hän sulkee itsensä ulos kaikesta ympäris- tön suhteista ja laahustaa eteen- päin itseensä sulkeutuneena. Todistuksissa muslimit kuva- taan muumioiksi, tyhjinä tui- jottaviksi laahustaviksi ruu- miiksi, eläviksi kuolleiksi, puhtaiksi fysiologisten toi- mintojen ryppäiksi, jotka ovat kadottaneet kyvyn kommu-

nikoida. He ovat “antaneet jo periksi” ja joutuneet tove- riensakin hylkäämiksi. Heillä ei näytä enää olevan tietoi- suutta hyvästä tai pahasta, arvo- kkuudesta tai arvottomuudesta, ylevästä tai alhai- sesta, järkevästä tai järjettö- mästä. Heissä luonto ja nor- mi on asettunut yhteen, ei- vätkä he pysty erottamaan SS-miehen käskyä kylmän tunteesta. Toisaalta muslimin sanotaan olevan jo kuollut eläessään, toisaalta taas se, joka ei voi enää tajuta kuole- maansa. Leireillä kukaan ei halunnut nähdä muslimia, ei SS eivätkä toiset vangit, jotka halveksuivat ja hylkivät musli- meita suurimpana pelko- naan muuttua heidän kaltai- sikseen. Kuolleiden ruumiiden röykkiö on ollut vallan- pitäjille aina “kaunis” spek- taakkeli, mutta muslimin hah- mo oli jopa SS:lle vasten- mielinen näky. Auschwitz- dokumentista ruumisröykkiötä kuvaava kamera osuu yhtä- kiä muslimiin vain kääntyäk- seen välittömästi takaisin kuol- leiden ruumiiden kuvaami- seen. “Muslimin näkeminen on [...] kestämaton ihmiskat- seelle.” Kuolemanleirin kyn- nyksellä, elämän ja kuoleman erottelemattomuuden vyöhyk- keellä, ennen elävien muuttu- mista kuolleiksi, tapahtuu juu- talaisen muuttaminen musli- miksi, ihmisen epäihmiseksi. “Me emme ymmärrä Auschwitzia ennen kuin ymmärräm- me mikä muslimi on – jos emme opettele katsomaan hän- nen kanssaan Gorgoa.”

Muslimia on siis käsitelty niin lääketieteellisestä (alira- vitsemus), moraalisesta (ar- vokkuuden menetyks) kuin myös poliittisesta (vallan nol- lapiste) näkökulmasta, mutta Agambenille muslimi on ta- paus, jossa oppiaineiden jaot hajoavat. Muslimi on määrit-

tämätön olento, kolmas alue, jossa ihmisyyden ja epäihmisyyden, vegetatiivisen olemassaolon ja elämänsuhteen, psykologia ja etiikka, lääketiede ja politiikka, elämä ja kuolema jatkuvasti kulkevat toistensa läpi ilman kiinteän jatkumollisuuden ratkaisua. Muslimi näyttää menettäneen kaikki piirteet, joilla länsimainen ihminen on määrittänyt itsensä: arvokkuuden, itsekunnioituksen, kommunikaatio-kyvyn, hyvän ja pahan erottamisen jne. Mutta jos suljemme muslimin ihmisyyden ulkopuolelle, emmekö vain toista teloittajien elettä? Muslimiin on älytöntä soveltaa moraaliseettisiä käsitteitä, mutta onko etiikka, joka sulkee osan ihmisyydestä ulkopuolelleen, oli tämä kuinka epämiellyttävä tahansa, todellista etiikkaa? Vai ovatko moraalikäsitteemme sittenkin ainoastaan juridisia käsitteitä, eivät todella eettisiä? Auschwitzissa etiikka alkaa pisteessä, jossa muslimi tekee mahdolliseksi koskaan erottaa ihminen ja ei-ihminen. Agambenille muslimi ei ole (kuten Bettelheimille) ihmisyyden kynnys, jonka jälkeen ei ole paluuta, moraalinen kuolema, jota vastaan on taisteltava kaikin voimin. Ennemminkin se on kokeen paikka, jossa moraalista ja ihmisyyttä itsessään asetetaan kyseenalaiseksi, raja, jossa moraaliset kategoriat ja itse ajatus eettisestä rajasta kyseenalaistetaan. Lähes mitään eettisiä periaatteita, joihin aikamme luuli uskovan, eivät läpäise muslimin ja Aushwitzin testiä.

Kaikki kommunikatiivisesta velvoitteesta etiikan transsendentaalia ehtoa etsivät etiikat löytävät rajansa Auschwitzissa. Kysymys ei ole siitä, että yritys kommunikoida Ka-

pon tai SS:n kanssa päätyi hakkaamiseen tai että nahkaruoskaa kutsuttiin ironisesti "tulkitusajaksi" (tulkinnaan etiikan ollessa nahkaruuskan etiikka) vaan että kommunikointiin kykenemätön muslimi suljetaan tämän etiikan ulkopuolelle. "Kuvitelkaamme hetken, että voisimme johdattaa ihmeellisen aikakoneen avulla professori Apelin leirin sisään ja pyytäisimme tätä verifioimaan kommunikaatioetiikkansa muslimin edessä." Mutta muslimin edessä myös kaikki sankarilliset kunnian ja arvokkuuden etiikat kaatuvat kuten myös kaikki velkaa ja syyllisyyttä korostavat etiikat. (Sekä "kreikkalainen" että "juutalainen" etiikka kohtavat rajansa muslimissa.) Myös arvokkuuden (*dignitas*) käsite on juridinen käsite, joka edellyttää tietyn autonomian kantajastaan sekä juridisena (ulkoinen kuva) että tästä johdettuna moraalisenä (sisäinen kuva) käsitteenä, mutta elämän ja normin yhdistämissä äärimmäisyysolosuhteissa ihminen palautetaan paljauseen elämään, joka ei vaadi eikä täytä mitään normia. Se on itsessään ainoa normi, absoluuttisen immanentti. Siksi yritys soveltaa arvokkuuden menettämisen, riistämisen tai säilyttämisen käsitteitä ei ole tässä paikallaan. Muslimi on uuden etiikan kynnys, joka alkaa sieltä missä arvokkuus loppuu.

Myös oppi kuoleman kohtaamisen arvokkuudesta kaatuu ruumiiden massatuotannossa. Todistajien mukaan leireillä ei ollut kyse vain elämän arvokkuuden vararivista kuoleman tai selviytymisen nimissä vaan myös kuoleman arvokkuuden mahdollisuudesta. Mutta Agambenille leirien haaste etiikalle ei tyhjene tähän kuoleman

arvokkuuden kieltämiseen tai traagisen kuoleman kaatumiseen teknologiseen kuolemaan, jota voitaisiin vastustaa joko kuoleman uudella arvokkuudella tai kuoleman arvottomuuden omaehtoisella ymmärtämisellä. Niinpä kun Heideggerin kuolemaa kohti olemisen etiikassa "vieraantumisen" muutetaan omaehtoiseksi, epävarsinainen varsinaiseksi, niin leireillä, joissa vangit olivat jatkuvasti kohti kuolemaa, epävarsinainen kuolema on jo kokonaan ottanut varsinaisen kuoleman paikan. Siellä missä kuolemasta on tullut triviaalia, arkipäiväistä byrokraatia, ei ole mahdollista enää erottaa kuolemaa ja pelkkää häviämistä, "omaehtoista ihmistä" ja "eläintä", vaan näistä on tullut erottamattomia. Jos kuolemaa kohti olemisen kokemus mahdollisuudesta (omasta kuolemasta) luo "eksistentiaali-etiikassa" omaehtoisen mahdollisuuden kentän, leireillä mahdollisuus (kuoleman massatuotanto) tuotetaan kokemalla täysin mahdollinen. Göbbelsin politiikka, mahdollottoman tekeminen mahdolliseksi, aktualisoidaan näin täysin ja niinpä selviytyjä Grete Saulus kirjoitti: "ihmisen ei koskaan täytyisi kestää kaikkea, jonka tämä voi kestää". Jokainen leirillä oli joutui kestämään kaiken mikä on mahdollista kestää ja kuitenkin todistajat kirjoittavat vielä siitä mitä olisi voitu kestää, mitä olisi voitu tehdä. Itse asiassa epäinhimillinen kyky kestää ja kärsiä enemmän kuin on ihmisen kuviteltavissa oli juuri vankien piirre. Kun taas usein juuri epäinhimillisiksi tuomitut teloittajat taas vetosivat inhimilliseen mahdollisuuteen toimia toisin. Teloittajat toimivat ilman kykyä toimia,

he noudattivat käskyä, jota oli mahdoton olla noudattamatta. Eichmannin sanoin he tottelivat kuten ruumiit. Himmler ylisti SS:ää siitä, että nämä kaikkien ruumisröykkiöiden ja hirveyksien keskellä – muutamaa heikkoja ihmistä lukuun ottamatta – pysyivät lujina ja säädyllisinä. Kiduttamisen, teurastamisen ja tappamisen toimeenpanosta huolimatta he olivat pysyneet “kunniallisina miehinä”. Juuri tämän takia säädyllisillä murhaajilla ei ollut mitään sanomista kunnianttomasta muslimista, jossa elämän ja kuoleman arvokkuuden tai pyhyiden opit romahtavat. Muslimi, jonka elämä ei ole “todella” elämää ja jonka kuolema ei ole “todella” kuolemaa, on sija, jossa elämä kirjataan kuoleman ja kuolema elämän alueelle. Samalla ihmisyysyden määritteenä olleet kuoleman ja elämän pyhyiden opit hajoavat.

Näin Auschwitz myös hajottaa etiikan traagisen paradigman ja siihen modernissa tragiikkatulkinnessa sisältyvän samanaikaisesti syyllisen ja viattoman hahmon ongelman. Hegelistä lähtien modernille tragediatulkinnalle traaginen konflikti ei koske niinkään subjektiivisen viattomuuden ja objektiivisen syyllisyyden vastakohtaa vaan traagista on, kun ilmeisen viaton subjekti ottaa kantaakseen ehdottomasti objektiivisen syyllisyyden. Agambenille mikään ei ole kauempana Auschwitzista kuin tämä malli. Todistajien häpeä ja tunne syyllisyydestä ovat kyllä leirikirjallisuuden *locus classicus*, mutta leireillä vankien kokema kuilu sen välillä, mitä itse teki ja mistä olisi voinut tuntea vastuuta, laajenee niin suureksi, ettei voi tuntea vastuuta teoistaan. Selviytyjä tuntee viattomuut-

ta juuri siitä mistä traaginen sankari tunsi syyllisyyttä (objektiivisesta tapahtumasta), syyllisyyttä siitä mistä traaginen sankari tunsi viattomuutta (subjektiivisesta toiminnasta). Objektiivinen elementti, joka kreikkalaiselle sankarille oli ratkaiseva kysymys, teki leireillä ratkaisun mahdottomaksi. Jälleen juuri teloittajat ovat ottaneet esiin traagisen mallin. Vaikka en voinut subjektiivisesti tehdä muuta (olin viaton), olen kuitenkin vastuussa koska (objektiivisesti) aiheutin miljoonien kuoleman. Eichmannin asianajan sanoin: “Asiakkaani tuntee syyllisyyttä Jumalan, ei lain edessä”. Traagisista teloittajista ei ole todistajiksi, kreikkalainen sankari ja etiikan traaginen paradigma on jättänyt meidät lopullisesti.

Mutta jos vastuun etiikka vankien suhteen ei näytä toimivan niin entäpä nietschzeläinen etiikka, joka ylittää syyllisyyden, huonon omatunnon ja viattomien kaunanhengen? Vastakohtana tahdon kyvyttömyydelle ja kaudalle mennytä kohtaan Zarathustra opettaa ihmisiä tahdotaan taaksepäin, siirtämään “niin se oli” muotoon “niin tahdoin sen olevan”. Kristillis-juutalaisen moraalin kritiikki täydellistetään kykynä ottaa menneisyys täysin haltuun ikuisen paluun *amor fatin* voittaessa niin syyllisyyden kuin kaunanhengenkin. Mutta entäpä jos Nietzschen demoni hiipisi selviytyjän viereen kysyen, haluatko Auschwitzin jokaisen yksityiskohdan palaavan lukemattomia kertoja, pitäisikö selviytyjän iloisesti affirmoida demonin sanoma? Ajatuksen absurdus ei tietenkään vielä riitä kumoamaan Nietzschen *amor fatia*, johon sisältyy juuri kaikkein hirveimpien-

kin tapahtuminen voittamisen, eikä *amor fati* -etiikan hylkääminen myöskään tarkoita yksinkertaista kaunanhengen etiikan palauttamista. Näin Agamben hylkää Jean Améry'n antinietzscheläisen asenteen, joka syyttää Leviä liiallisesta anteeksiannosta, puolustaen kaunaansa ja kieltäytymistään hyväksymästä tapahtunutta. “Sitä mitä tapahtui [...] ei voi antaa anteeksi.” Mutta myös Levi hylkää anteeksiannon, ei sen tähden, ettei voi antaa anteeksi, vaan sen tähden ettei hänellä ole tapahtumien suhteen auktoriteettia anteeksiantamiseen. Agamben väittää tämän syyllisyyden ja anteeksiannon ongelman tuoden esiin Levin unen, jossa tämä perheensä kanssa syödessään tuntee äkkinaistä ahdistusta heräten lopulta vierasiin Auschwitzin sanoihin *Wstawa!* – Nouse ylös! Todistaja ei voi haluta Auschwitzin palaavan ikuisesti, koska totuudessa se ei ole koskaan lakannut tapahtumasta, se aina jo toistaa itseään. Demoni palaa jatkuvasti, eikä kyse ole halusta voittoa mennyt ja kauna tai halusta takertua menneeseen ja kaunaan vaan tapahtuman ikuisesta paluusta tuolla puolen hyväksynnän tai hylkäämisen, menneen ja tulevan, tapahtumana, jota ei voida juuri tämän tähden omaksua. Tämän ajallisen rakenteen “virittyneisyys” ilman syyttömyyttä, syyllisyyttä tai aikaa, on häpeä. Selviytyjien tunteessa, joka usein kuvataan viattoman syyllisyyden tunteeksi on Agambenille enemmän kyse häpeästä. Punassa, joka nousee Bolognalaisen opiskelijan poskille, SS:n valitessa tämän yhtäkkiä ammuttavaksi, ei ole kyse syyllisyydestä valinnan tai

siihen saakka tapahtuneen selviytymisen edessä, vaan yhtäkkisestä intiimistä punastumisesta murhaajansa ja kuolemansa edessä. Kuoleman edessä ihminen ei löydä muuta merkitystä kuolemalleen kuin tämän häpeän. Tuo häpeä on se, joka jää elämään Bolognalaisesta opiskelijasta, kuten K:n häpeä jää elämään Kafkan oikeusjutussa, kuten häpeä jää jäljelle kaikkien Auschwitzia koskevien oikeusjuttujen jälkeen. Se mikä jää jäljelle traagisen kuoleman jälkeen on intiimi punastuminen.

HÄPEÄN ONTOLOGIA

Häpeän analyysin kautta Agamben tuo kirjaan kaikki tutut aiheensa kielen ja sen rajojen ongelmasta. Heidegger antoi häpeälle ontologisen aseman olemisen itsensä kantamassa mukanaan häpeää. Hän johti tästä myös inhon käsitteen. Benjaminille taas inhossa kauhu, joka kuohuu syvällä ihmisessä, muodostuu hämmentävästä tietoisuudesta siitä, että ihmisessä elää jotakin niin elämellistä, että se voidaan tunnustaa. Agambenin mukaan häpeä ei johdu tietoisuudesta omasta epätäydellisyydestämme tai puutteellisuudestamme, kuten moraalifilosofit uskottelevat. Agamben siteeraa Levinasta, jonka mukaan ”se mikä ilmaantuu häpeässä on juuri itseensä kahliutumisen tosiasia, radikaali mahdollisuus paeta itseämme salaamaan itseämme itseltämme, sietämätön itsemme läsnäolo itsellemme [...] Se mikä on häpeällistä on intiimiteettimme, läsnäolomme itsellemme.” Häpeä perustuu kyvyttömyyteen irtaantua itsestämme. Jos tunnemme häpeää alastomuudessa johtuu tämä

siitä, ettemme voi piilottaa näöltä jotakin, jota emme haluaisi näyttää. Näin häpeässä olemme jonkun halussa, jota emme voi omaksumaa, mutta tämä ei ole jotakin ulkoista vaan se syntyy meille kaikkein intiimeimmästä. Häpeässä ylitämme itsemme, minän, sen omassa passiivisuudessaan, ja kuitenkin tämä desubjektivaatio on samalla minän äärimmäisin läsnäolo itselleen. Häpeässä subjektilla ei ole muuta sisältöä kuin oma desubjektivaationsa. Tämä samanaikaisen subjektivaation ja desubjektivaation kaksoisliike on häpeä, eli subjekti itse. Häpeä on näin perustava subjektina olemisen tunne, sekä alamaisuuden *subjectumin* että suvereenisuuden samanaikaisessa merkityksessä. Näin häpeä vastaa filosofian itseaffektiota, itsetunnetta, joka Kantista lähtien on liitetty ajan kokemukseen. Kantille ”intuitio itsestämme ja sisäisestä tilastamme” muodostuu siitä, että ”ymmärrys [...] suorittaa tämän teon passiivisen subjektin suhteen, jonka kyky se on”, ja ajassa ”itseemme intuitio tapahtuu ainoastaan kuin olemme sisäisesti itsemme toimesta affektoituja.” Passiivisuus ei tässä tarkoita vain vastaanottavuutta, pelkkää ulkoisen aktiivisen periaatteen vaikuttamista. Koska kaikki tapahtuu subjektin sisällä, aktiivisuuden ja passiivisuuden täytyy langeta yhteen. Passiivisen subjektin täytyy olla aktiivinen suhteessa omaan passiivisuuteensa, sen täytyy käyttäytyä itseään kohtaan passiivisena. Itse-affektiivisuus on vastaanottavuutta toisessa ”potenssissa”, jota liikuttaa oma passiivisuutensa. Näin Heideggerin Kant-luennassa aika määrittäytyä puhtaana itseaffektiona, jossa liikkuminen

itsestään jotakin kohti on samalla katsomista taakse. Ainoastaan tässä itsensä katsomisessa, itsensä itsestään erottautumisessa voi muodostua subjektiviteetin muotona on siten murtunut aina vastaanottavaan (muslimi) ja aktiivis-passiiviseen osaan (todistaja) niin, ettei tätä repeämää voida koskaan kokonaan ylittää. Itse on se mikä muodostuu jäännöksenä autoaffektin aktiivisen ja passiivisen kaksoisliikkeessä, ja häpeä on jäännös, joka jokaisessa subjektivaatioissa pettää siihen liittyvän desubjektivaation, jokaisessa desubjektivaatioissa todistaa subjektista.

Agambenin mukaan tästä juontuu myös modernien runoilijoiden runoutteen liittä-mä häpeän kokemus, Danten suuri häpeä, Rimbaudin ”en voinut jatkaa, olisin tullut hulluksi [...] se oli pahaa”, tai Keatsin runollinen kokemus häpeän kokemuksena. Kirjallisessa traditiiosamme runollisen luomisen teko kuten jokainen puheteke sisältää nimittäin desubjektivaation kokemuksen, runoilijoiden muusan. Uskonnollisessa traditiiossa on taas kyse kielillä puhumisen tapahtuman, *glossolalian*, kokemuksesta, jossa puhuja puhuu tietämättä mitä sanoo. Kielessä puhuu jokin barbaarinen, kieleen kykenemätön, joka ei todella tiedä miten ymmärtää tai puhua. *Glossolalian* kokemus on kieleen liittyvän desubjektivaation äärimmäinen muoto, joka kuitenkin on läsnä jokaisessa puheteossa. Agamben valaisee ongelmaa ottaen esiin modernin kieliteorioiden asetaman eron kielen ja puheen välille. Jos kielen maailma on suljettu merkkien maailma, kuinka tämä maailma

voidaan tuoda puheeseen, kuinka vaihtaa vaihdetta ja ylittää kielen ja puheen *hiatus*? Agambenin mukaan kielessä on joukko tällaisia ”vaihtajia”, kuten pronominit ”minä”, ”sinä”, ”tämä” ja adverbit ”täällä”, ”nyt”, jotka mahdollistavat sen, että yksilö omaksuu kielen. Muista merkeistä poiketen näiden merkitys nousee puhtaasti viitteenä siihen diskurssin tapahtumaan, jossa niitä käyteenään. Benvenisten mukaan minä viittaakin ainoastaan henkilöön, joka ilmaisee nykyisellä hetkellä diskurssia, joka sisältää sanan minä. Näin yksilö voi saada kielen toimimaan vain identifioidumalla itse sanomisen tapahtumaan, joka subjektivaatiossaan kuitenkin edellyttää desubjektivaation. Psykosomaattisen yksilön on hävitettävä itsensä todellisena yksilönä tullakseen lausuman subjektiksi, jolta puuttuu kaikki muu substanssi kuin pelkkä viite diskurssin tapahtumaan. Mutta muodostuttuaan lausuman subjektiksi, kielen riistettyä häneltä kaiken kielen ulkoisen todellisuuden viitteen, yksilö ei ole päässyt niinkään sisään puhumisen mahdollisuuden kuin sen mahdollittomuuteen. Heti kun subjekti on diskurssissa kieli puhuu ja ”lihallinen” yksilö vaikenee. Näin ”minä puhun” on yhtä ristiriitainen kuin lausuma ”minä olen runoilija”.

Myös Michel Foucault’lle lausuma ”minä puhun” asetti antiikin valehtelijan paradoksiin vertautuvan modernin kirjallisuuden kokemuksen paradoksin. Foucault’n arkeologisessa projektissa voidaan nähdä pyrkimys kielitäytyä kielen tapahtumisen käsittämisestä ”minän” kautta, oli tässä sitten kyse transsen-

dentaalista tietoisuudesta tai oletetusta psykosomaattisesta itsestä. Agambenin mukaan Foucault’n arkeologia voidaan nähdä Benvenisten lausumien semantiikalle perustuvan metasemantiikan ohjelman toimeenpanona. Arkeologian metasemantiikassa tutkimuksen kohteeksi tulee lausumien positiivinen järjestelmä, sääntöjen kokoelma, joka määrittää diskurssin tapahtumisen ja jossa subjektilta riistetään kaikki substanssi, siitä tulee puhdas funktio tai positio. Foucault’n ”arkisto” historiallisena *a priorina* muodostuu näin mahdollisten lauseiden muodostamisen järjestelmän ja itse puhumisen mahdollisuuden, siis historiallisen arkiston (se mitä on sanottu) ja Baabelin arkiston (se mitä mahdollisesti voidaan sanoa) väliin. Foucault’n tekijän käsitteen kritiikki yhtyi tähän pyrkimykseen rakentaa kirjoituksen immanentti etiikka, jossa subjekti hukkuu anonyymiin muminaan: ”mitä väliä on sillä kuka puhuu”. Mutta kun subjektin ongelma sulkeistetaan tällä tavoin puhtaaksi tyhjäksi paikaksi tiedon järjestelmissä, samalla arkeologiassa poistetaan kysymys tuon tyhjän paikan haltuun ottamisen merkityksestä subjektille. Tämän tähden subjektin arkeologia ei ole samassa mielessä mahdollista kuin tiedon arkeologia. Agamben ei halua kritisoida arkeologiaa, jonka ongelma ei ollut todistaminen vaan tiedonmuodot, eikä myöskään palauttaa vanhaa Foucault’n hylkäämää ongelmaa ”kuinka subjektin vapaus voidaan yhdistää kielen sääntöihin”. Arkeologiassa on mahdollista sulkeistaa subjekti pois, koska puhe on jo tapahtunut. Sen sijaan todistajan

hahmon tutkimisessa, sen käsittämisessä miten todistaminen on mahdollista, juuri tästä subjektin tyhjästä tilasta tulee ratkaiseva kysymys. Vastakohtana ”arkistolle”, joka määrittää suhdetta diskurssin ja sen tapahtumisen välillä, todistus koskee puhtaan kielen, puhumisen tapahtumisen suhdetta sen olemassaoloon, suhdetta itse kielen ja sen ulkopuolen, sen kyvyn ja kyvyttömyyden välillä, *kesuraaa*, johon subjekti asettuu samanaikaisessa desubjektivaation ja subjektivaation prosessissa. Todistus voi olla olemassa vain suhteessa puheen mahdollittomuuteen, sen kontingenttisuuteen, kykyyn ei-olla eli tapaan, jolla potentiaalisuus on olemassa sellaisenaan. Se on potentiaalisuuden tapahtuma, *kesurana*, kyvyn olla ja ei-olla välillä. Kielessä tällä tapahtumisella on subjektiviteetin muoto. Todistaminen on potentiaalisuus, joka aktualisoituu puheen kyvyttömyyden kautta ja kyvyttömyys taas antaa itselleen olemassaolon puheen kyvyn kautta. Näiden erottamaton intimitteetti on todistaminen. Tämän tähden subjekti ilmaantuu todistajana, sen tähden se voi puhua niiden puolesta, jotka eivät voi puhua.

Kyse on intimitteettistä selviytyjän (puhuu ilman sanottavaa) ja muslimin (on kykenemätön sanomaan sanottaansa) välillä. Ihmisessä todistaa juuri epäihminen, jolle ihminen vain lainaa äänen. Agambenille todistaminen on astumista huimaavaan liikkeeseen, jossa jotakin tippuu pohjalle, tulee kokonaan desubjektivoiduksi ja hiljennetyksi, ja jokin taas tulee subjektiksi puhuen asioista, joita todistajan sanoin ”en todella itse kokenut.”

Todistaminen tapahtuu siellä missä puhumaton asettaa puhuvan puhumaan, missä puhuva kantaa omassa puheessaan mahdollittomuutta puhua. Ihmiset ovat ihmisiä vain siinä määrin kuin he todistavat epäihmisestä. Jo 1970-luvun esseessään ”Lapsuus ja historia” Agamben esitti juuri *infantian*, lapsuuden kieleen kykenemättömyytenä, muodostavan kaiken puhumisen mahdollisuusehdon. Näin hän käänsi ympäri aristoteelisen ajatuksen, jossa ihminen eroaa muista elävistä olennoista juuri kielen omaamisen kautta. Agambenin mukaan juuri eläimet ovat välittömästi kielessä, kun taas kaikkien kielten äänneet omaavan, baabelin *tät-tät, ishi, ishi*-kieltä mumisevan lapsen on astuessaan kieleen omaksuttava vieras kieli ulkopuoleltaan. Omaksua kieli on juuri omaksua jotakin koskaan täysin omaksuttamattomissa olevaa, omata ei-omaa. Kenties tästä syystä itse kieleen astuminen on traumaattinen tapahtuma. Alkaessaan puhua ja sanoessaan ”minä” ihminen muodostaa tietoisuuden, joka pyrkii ykseytenä ylittämään kaikkien elettyjen kokemusten moninaisen totaliteetin, itselleen läsnäolevan keskuksen, johon koko aistimusten ja psyykkisten tilojen valtameri voitaisiin kiinnittää. Mutta samalla hän menettää sen yhtymisen avoimuuteen, jonka Rilke näki eläinten katseessa. Tämän takia myös jokainen yritys omaksua minä, nykyisyyden instanssi, on aina negatiiviteetin määrättämä. Elävä olento, josta tulee itselleen läsnäoleva vain lausumisen teossa, joutuu työntämään oman eletyn kokemuksensa rajattomaan menneisyyteen pystymättä koskaan täysin löytämään itseään,

pystymättä koskaan todella ilmaisemaan itseään. Subjekti ilmaantuu näin samanaikaisen subjektivaation ja desubjektivaation keskuksena, jossa kumpikin termi voi astua jäänteiden paikalle, todistamaan. Tämä jäänteet muistuttaa lukijaa Derridan *differancen* käsitteestä, mutta Agamben haluaa tehdä eron dekonstruktion, nähden (oikeutetusti tai ei) edellisen tekevän tästä jäänteestä eräänlaisen läsnäolon metafysiikkaa rikkovan eristetyn epäperustan, kun taas Agambenille kyse on integraalisesta aktualisuudesta, samanaikaisen eriävyyden intimitteetistä. Agambenille länsimainen metafysiikka ei perustu äänen läsnäololle vaan (Aristoteleesta lähtien aina Hegeliin, Heideggeriin ja Derridaan asti) juuri negatiiviselle perustalle, negatiiviselle ”peruutetulle” äänelle, joka voidaan ilmaista vain negatiivisen *gramman* muodossa. Metafysiikan ylittäminen merkitsee siten tämän *gramman* ajattelun ylittämistä.⁷

Desubjektivaation ja subjektivaation liikkeeseen perustuva todistaminen ei voi taata arkistoihin turvautun lausuman faktista totuutta, vaan ennemmin tämän arkistoitamattomuuden, ulkoisuuden välttämättömyyden, jolla se – kuten kielen olemassaolo – pakenee sekä muistia että unohtamista. Leireissä itse ajallisuuden rakenne litistyy kasaan ja menneisyyden korjaamattomuus saa absoluuttisen läheisyyden uhkaavuuden muodon. Heideggerilaisesti edeltäkäynti ja periytyneisyys litistyy vasten toisiansa tehden kaiken ajallisuuden halkeamaa koskevan päätöksen mahdolltomaksi ja merkiten näin omaehtoisen ajallisuuden loppua, mahdotto-

muutta perustaa ajallisesti singularista tilallista asemaa, Heideggerin *data*. Menneen ahdistavassa tulevaisuudessa – ”kohta kuulemme taas vieraan käskyn *Wstawack!*” – herääminen tulee vedetyksi ikuisesti unen sisään kun unessa ikuisesti palaava herätys, vieraan ja oudon kielen *Wstawack*, piirtää unen ja valveen kahdentuman selviytyjän ikuisesti palaavassa kokemuksessa.

IHMINEN ON SE, JOKA SELVIYTYY IHMISESTÄ

Wstawack – herää! Ludwig Biswanger vertasi unen ja valveen kahdentumaa eroon psykosomaattisen organismin toiminnallisen modaliteetin ja elämän sisäisen historian välillä. Unessa ihminen on elämän toimintojen seuraus, herättyään hän luo elämän yksilöllisen historian. Toisaalta on vitaalisten toimintojen (verenkierron, ruuansulatuksen jne.) virta, toisaalta kielen ja itsetietoisuuden virta, jossa kokemukset järjestyvät yksilölliseksi historiaksi. Mutta onko olemassa pistettä, jossa nämä virrat käyvät täysin yhteen? Missä pisteessä kielellinen subjekti voidaan johdattaa biologiseen virtaan? Missä absoluuttisessa intimitteetissä elävä olento tulee puhuvaksi olennoiksi ja puhuva eläväksi, muslimi todistajaksi ja todistaja muslimiksi? Xavier Bichatille taas unenäkö-herääminen, elämän toimintojen keskeytyksenä, asetui erilliseksi orgaanisten toimintojen (verenkierron, hengityksen, yhteyttämisen, erittämisen) jatkumollisuudesta. Bichatin suuri ”löydös” oli, että elämä sisältää useiden elämien ja kuoleminen moninaisuuden ja että elämä on alusta asti repeytynyt kah-

teen samanaikaiseen elämään. Hän erotti orgaaniseksi kutsumansa ja kasveihin vertaamansa “elämän sisällä” ulkoisen maailma suhteen kautta määrittyvästä “elämästä ulkona”. Murtuma näiden kahden “elämän” välillä kulkee läpi koko yksilön elämän. Kuten sikiön orgaaninen elämä alkaa ennen tämän ulkoista elämää, niin samoin vanhuudessa ja kuolemassa “sisäinen orgaaninen” elämä selviää ylitse ulkoisen elämän. Bichatin sanoin: “Luonnollinen kuolema on uskomaton siinä, että se lopettaa lähes täysin eläimellisen elämän kauan ennen kuin orgaaninen elämä lakkaa [...] Miksei niiden päätyminen ole yhtäaikaista? [...] En pysty täysin ratkaisemaan tätä arvoitusta.”

Bichatin jälkeen lääketieteellinen teknologia on mahdollistanut orgaanisen elämän vielä selvemman selviytymisen ja erottamisen ulkoisen elämän kuolemasta. Agambenin mukaan elämän arvosta päättävä biovalta ja sen asettamat eettiset keskustelut operoivat nykyään juuri tässä orgaanisen ja ulkoisen elämän jakamisen pisteessä. Kun Foucault erotti biovallan (elämän tuottamisen tai hylkäämisen kuoleman omaksi) suvereenista vallasta (kuoleman tuottamisesta tai hylkäämisestä elämän omaksi), Agamben haluaa asettaa näiden kahden väliin kolmannen vallan kaavan, joka muodostuu epävakaasta ja virtuaalisesta äärettömän selviytymisen tuottamisesta. Kyse on “kahden elämän” erottamisesta kunnes saavutetaan geopolitiikan suuntaviivat piirtävien rajojen tapainen biovallan poliittisen rajan muodostava, kuitenkin aina teknologioiden mukana liikkuva kynys, joka mahdollistaa kahden

elämän erottamisen toisistaan. Leirien kuvaus muslimista muistuttaa niin nykyaikaista aivokuollutta kuin myös Bichatin kuvausta vanhuudessa tapahtuvasta aistien rappiosta ja intiimistä etääntymisestä maailmasta. Agambenille muslimissa biovalta kohtaa rajansa ja tämänkin “läpinäkyvän” vallan salattu *arcanum imperii* astuu valoon. Muslimi on näkymätön koska hän on tyhjä, muslimi on ihmiselämästä erotettu tyhjä elämä, natsien elintilan mahdollistama *volkloser Raum*, kansasta tyhjänä oleva alue leirin keskellä, jossa elämän tapa (*bios*) erotetaan pelkästä elämästä (*zoe*) ja jossa kansalaisesta tulee valtioton, valtiottomasta karkotettu ja karkotetusta muslimi, todistamaton ja tyhjä elämä.

Sen sijaan todistaminen hylkää elämien erottamisen, selviytymisen erottamisen muslimista. Selviytyminen viittaa johonkin, joka on selviytynyt, mutta ihmisen ollessa kyseessä myös juuri selviytymiseen suhteessa omaan elämänsä. Näin ihmisen elämä sisältää *kesuran*, joka voi muuttaa kaiken elämän selviytymiseksi ja kaiken selviytymisen elämäksi. Leireillä se voi viitata epäinhimilliseen kykyyn selvitä ihmisestä tai ihmisen kykyyn selviytyä epäihmisestä näiden kummankin yhtyessä muslimissa, jossa ihmisyyden selviytyminen ilmenee kaiken ihmisyyden tuhoamisen kautta. Tällä pyöryksellä (joka saa sympaattisinkin lukijan hieman puistelemaan päätään ja kysymään, alkaako tämä paradoksien logiikka läheta abstraktiudessaan jo vastakohtaansa eli analyttisen kolmannen poissulkevan logiikan abstraktiutta teh-

den näin Agambenista analyttisen filosofian ympäri-käännetyn karikatyyrin, Agamban) Agamben yrittää käsittää Levin paradoksia, jonka mukaan “ihminen on se, joka selviää ihmisestä”. Paradoksi on, että jos ainoa joka voi todella todistaa ihmisestä on se jonka ihmisyyden on täydellisesti tuhattu, niin ihmisen ja epäihmisen identiteetti ei ole koskaan täydellinen eikä ole mahdollista koskaan täysin tuhota ihmistä – vaan jotain jää. Todistaja on tämä jäännös. Tämä ei johdu siitä, että jossakin syvällä ihmisessä olisi olemassa tuhoamaton ihmisen olemus (jonka puute oikeuttaisi tietysti tuhoamisen) vaan että ihmisyyden itsessään on vain tämä murtuma epäihmisen ja ihmisen välillä, epäpaikka olion ja *logoksen*, äänen ja puheen välillä, joka takaa ihmisen olemuksen potentiaalisuuden. Niinpä sillä hetkellä kun ihmiset luulevat saavuttaneensa ihmisen olemuksen sen äärettömässä tuhoamisessa, ilmaantuu jokin muuta, sellaista ihmisyyttä, jossa ei ole enää mitään inhimillistä. Auschwitzin jäänteet – todistajat – eivät ole siten kuolleita tai selviytyjiä vaan näiden välinen jäännös. Se mikä jää on todistus. Kirja loppuukin siihen mitä se Leviä seuraten on pitänyt mahdollisena – muslimien todistuksiin. Nyt se, joka ei voi todistaa, ilmaantuu todistuksen ensimmäisenä persoonana ja aktualisoi näin Levin paradoksin äärimmäisessä muodossaan. Viimeinen sana ei jää SS:lle vaan muslimille:

“Omassa ruumiissani, elin leirin kaikkein epäinhimillisimmän elämän, muslimina olemisen kauhun [...] Vaelsin leirissä kuin kulkukoira, vä-

lipitämättömänä kaikelle [...] Kaikki halveksivat muslomia. Hänen aistinsa ovat tylsistyneet ja hänestä tulee täysin välinpitämätön kaikelle ympäröivälle. Hän ei voi enää puhua mistään, ei edes ruukoilla, koska hän ei enää usko taivaaseen tai helvettiin. Hän ei enää ajattele kotia, perhettä tai muita leirin ihmisiä. Lähes kaikki muslimit kuolivat leireillä, ainoastaan pieni osa kykeni pakenemaan tuota tilaa. Hyvän onnen tai johdatuksen avulla jotkut vapautettiin. Tämän tähden voin kertoa teille kuinka minulle oli mahdollista irtaantua tuosta tilasta [...]” (Bronislaw Goscinki).⁸

Markku Koivusalo

viitteet

1. “Ajattelun on ajateltava itseään vastaan. Jos ajattelua ei mitata sellaisen äärimmäisyyden mukaan, joka välttää käsitteen, se on alusta alkaen tuon musiikkialaisen säestyksen kaltainen, jolla SS peitti uhriensa äänet.” (Adorno, 1973, 365.)
2. Lacoue-Labarthe Heideggerin lyhyt rinnastus kaasukammioiden ruumiiden tuotannon, motorisoidun ruuan tuotannon, nälänhätää kärsivien maiden eristämisen ja vetypommin tehtaillen välillä, joka sinänsä on “oikea rinnastus”, on kuitenkin skandaalimaisen riittämätön suhteessa tämän muuten sietämättömään hiljai-

suuteen juutalaisten joukkotuhoon “erityisyyden” edessä.

3. Lacoue-Labarthein tulkintaa kritisoivan Lyotardin mukaan abstraktille ja ilmaisemattomalle laille aina velassa oleminen, juutalaisten uskonnollinen asema, symboloi eurooppalaisessa traditiossa sitä mitä ei voida ilmaista. (Lyotard 1990).
4. Lannzmanin dokumentti esitettiin myös Suomen televisiossa vuonna 1994. Erityisesti Shoshana Felman on kommentoinut dokumenttia (ks. esim. Felman 1992). Suomessa Ilona Reiners (1995) on analysoinut dokumenttia hienolla tavalla.
5. Tosin Agamben ei ota lainkaan kantaa hyvin samankaltaisia teemoja käsitteleviin mainittuihin Lacoue-Labarthen ja Lyotardin luentoihin ja viittaa ainoastaan Lyotardin *Le Différend*-teokseen.
6. Tämän lisäksi termillä on myös antisemitistinen perintö. Kirkkoisät käyttivät sitä myös juutalaisia vastaan tuomien veriuhrien hyödyttömyyden, ja keskiajalla termiä on käytetty antisemitistisena eufemisminä ilmaisemaan juutalaisten teurastusta.
7. Ks. erityisesti Agamben 1991.
8. Huomaa tässä siirtyminen ensimmäisestä persoonasta kolmanteen kun alkaa puhe muslimina olemisen kokemukselta ja siirtyminen takaisin ensimmäiseen persoonaan kun on puhe muslimina olemisesta irtaantumisesta.

KIRJALLISUUS

- Adorno, Theodor 1973: *Negative Dialectics*. Routledge.
- Agamben, Giorgio 1991: *Language and Death*, University of Minnesota Press.
- Agamben, Giorgio 1998: *Homo Sacer*. Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio, tulossa: *Keinot vailla päämääriä*. Tutkijaliitto.
- Bauman, Zygmunt 1989: *Modernity and Holocaust*.
- Derrida, Jacques 1992: *The Other Heading*. Indiana University Press.
- Felman, Shoshana 1992: “In an Era of Testimony: Claude Lanzmann’s Shoah”, *Yale French Studies*, 79.
- Lacoue-Labarthe, Philippe 1990: *Heidegger, Art and Politics*. Basil Blackwell.
- Lyotard, Francois 1988: *The Différend*. University of Minnesota Press.
- Lyotard Jean-Francois 1990: *Heidegger and “the jews”*. University of Minnesota Press.
- Reiners Ilona 1995: “Shoah - Hävinneiden historia”, *Tiede & Edisty*s 3/1995.