

Janar Mikhelsaar

**Agambeni teos *Homo sacer* ja selle kriitika
Heideggeri mõtlemise horisondilt**

Magistritöö

Juhendaja: lektor Eduard Parhomenko

Tartu 2008

Tartu Ülikooli Filosoofia ja Semiootika Instituut

Sisukord

Sissejuhatus	3
1. Martin Heideggeri polisekäsitus	8
1.1 „πόλις ei lase ennast „poliitiliselt“ määratleda.“	8
1.2 Inimene kui “pelutavast pelutavaim”	10
1.3 Polis kui <i>hypsipolis</i> ja <i>apolis</i>	14
Esimese osa kokkuvõte	18
Üleminek Heideggeri mõtlemiselt Agambeni omale	19
2. Agambeni teos „Homo sacer: suveräänne võim ja paljas elu“	25
2.1 Agambeni arusaam Vana-Kreeka polisest ja erakorraline seisukord	26
2.1.1 Agambeni polisekäsitus	26
2.1.2 Vana-Kreeka polis ja suveräänsus	29
2.1.3 Agambeni erakorralise seisukorra teooria	33
Vahekokkuvõte	37
2.2 Homo sacer	38
2.2.1 Seaduse poolt hüljatud elu	39
2.2.2 <i>Homo sacer</i>	41
2.2.3 Suveräänne võim ja <i>homo sacer</i> : suveräänne <i>Bann</i>	43
Vahekokkuvõte	46
2.3 Modernne biopoliitiline paradigma	47
2.3.1 Benjamini Schmitti kriitika	48
2.3.2 Koonduslaager kui modernne biopoliitiline paradigma	50
2.3.3 Foucault` ja Agambeni biopoliitika	53
Vahekokkuvõte	56
Teise osa kokkuvõte	57
3. Agambeni poliitiline filosoofia Heideggeri mõtlemise horisondilt	58
3.1 Metafüüsika negatiivne alus?	58
3.2 Kas polis kui avatud koht on poliitiline?	65
Kolmanda osa kokkuvõte	69
Lõppsõna	70
Abstract	74
Kasutatud kirjandus	75

Sissejuhatus

Kas demokraatia kaitse õigustab kõik vahendid? Kas piinamine äärmise vajalikkuse korral on kooskõlas demokraatlike väärtustega? Mis juhtub, kui demokraatia kaitseks kehtestatud erakorralised meetmed muutuvad püsivaks? Nende küsimuste olulisus ilmneb tänapäeva poliitikas, näiteks USA Guantánamo Bay „vangla“ puhul. Guantánamos viibivad kinnipeetavad *Patriot Act*’i alusel, mis võimaldab kinni hoida isikuid, kes ohustavad USA julgeolekut. (Agamben 2005: 15) Asjaolu, et osade Guantánamo Bay „vangilaagris“ viibivate „inimeste“ kinnipidamiseks puuduvad tõendid ja reaalne õiguslik alus, tõestab Saksamaal palju kära tekitanud ja tekitav Murat Kurnazi juhtum. Saksamaal sündinud ja kasvanud türklast Murat Kurnazit hoiti Guantánamos neli aastat, kuigi USA olevat väidetavalt välja pakkunud võimaluse Kurnazi Saksamaale tagasi saatmiseks. (Olesk 2007) Saksa valitsus ei nõustunud. Praegune Saksamaa välisminister Frank-Walter Steinmeier kommenteeris oma otsust sõnadega: „Tuleb ainult ette kujutada, mis oleks juhtunud, kui oleks korraldatud terrorirünnak ja pärast oleks selgunud, et seda saanuks takistada.“ (Olesk 2007)

Nende võib-olla väheste isikute seas, kes eelmainitud küsimustega tegelenud on, on itaalia üks tuntumaid tänapäeva filosoofe Giorgio Agamben (sünd 1942). Agamben analüüsib poliitilis-filosoofilisi probleeme oma *homo sacer*’i-projekti teostes, millest siinkohal võiks nimetada kolme: „*Homo sacer*: suveräänne võim ja paljas elu“ (*Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, 1995), „See, mis jääb Auschwitzist“ (*Quel che resta di Auschwitz*, 1998) ja „Erakorraline seisukord“ (*Stato di eccezione*, 2003). Käesolevas uurimuses keskendun eelkõike Agambeni teosele *Homo sacer*.

Kaasaegsete poliitiliste probleemide mõistmiseks tuleb Agambeni arvates kõrvale heita traditsioonilised poliitilis-filosoofilised kategooriad, nagu „*suveräänsus, õigus, rahvus, rahvas, demokraatia ja üldine tahe*, sest praeguseks osutavad [need mõisted] reaalsusele, millel enam ei ole mitte midagi pistmist sellega, mida need mõisted enne tähistasid“. (Agamben 2000: 110) Teoses *Homo sacer* üritab Agamben kriitiliselt ümber mõtestada vanad tähenduse kaotanud poliitilised mõisted, selleks et avada nende tõeline metapoliitiline ja metafüüsiline põhi ja tähendus, ning samas ka nende tähenduse kaotuse põhjus tänapäeval. *Selleks on meil tarvis paremini mõista Vana-Kreeka polist*. (Agamben 2000: ix)

Suveräänsuse¹ ja poliitika juured asuvad Vana-Kreeka polises, mitte aga kristlikus teoloogias, nagu väitsid teiste hulgas Carl Schmitt ja Hannah Arendt. Milles näeb Agamben poliitika alget polises? Polises leiab esimest korda aset Lääne tsivilisatsiooni olemust määrav *lõhe* „elu“ (*zèn*) ja „hea elu“ (*eu zèn*) vahel. (Agamben 1998: 7) Loomulik elu (*zoè*), mis jäetakse reproduktiivse eluna „kodu“ (*oikos*) sfääri, jääb kreeklastel väljapoole polist, avalikku poliitilist elu (*bios*), mille eesmärgiks oli õnn ja õigus. (Agamben 1998: 2) Poliitika defineerib ennast algupäraselt läbi opositsiooni loomuliku ehk „palja eluga“, so sellega, mis ta *ei ole*. Poliitika peab ennast üha uuesti määratlema ehk ennast eristama loomulikust elust.

*Uurimuse üheks eesmärgiks on teose Homo sacer põhjal anda ülevaade Agambeni poliitilise traditsiooni kriitikast. Uurimuse teiseks ülesandeks on Agambeni seisukohti allikakriitiliselt analüüsida Martin Heideggerile (1889-1976) toetudes. See pole meelevaldne, sest Agambeni mõtlemine tõukub Heideggerist. Väide, et Agamben on Heideggeri õpilane, leiab ajaloolist kinnitust: Agamben võttis 1966. aastal osa Heideggeri *Le Thori* seminarist. Sidemele Agambeni ja Heideggeri vahel viitab veel hulk artikleid, mida Agamben on Heideggeri kohta kirjutanud. Pealgi pühendas Agamben oma teose *Stanze* (1977) Martin Heideggeri mälestuseks. Oma hilisemates teostes ja artiklites kritiseerib Agamben Heideggeri üha enam. Essees *L'aperto* (2002) polemiseerib Agamben Heideggeri inimese ja looma suhte analüüsiga. Teoses *Homo sacer* arvab Agamben, et tema *homo sacer*-i-projekt aitab (kriitiliselt) mõista Heideggeri (mõtlemise) ja natsismi (poliitika) suhet. (Agamben 1998: 150)*

Milline on täpsemalt Agambeni Heideggeri kriitika? Küsimusele vastab Agambeni teos *Il linguaggio e la morte* (1982), kus ta mõtleb keele ja surma seose üle, millele Heidegger vihjab essees *Das Wesen der Sprache*: „Olemuslik suhe [*Wesenverhältnis*] keele ja surma vahel sähvatab esile [*blitzt auf*], jääb aga veel mõtlemata.“ (Heidegger 2003a: 215) See Heidegger mõtlemata jäänud side põhineb Agambeni arvates „negatiivsusel“; negatiivsus põhjab ja avab inimese päristise koha

¹ Suverään, vanakreeka keeles *basileus*, tähendab isikut, kellel on *auctoritas* (autoriteeti), mis erineb ränges mõttes magistraatide *imperium* ist. Seda, mis *auctoritas* täpselt on ja kuidas see seostub erakorralise seisukorraga, uurib Agamben täpsemalt oma teoses „Erakorraline seisukord“. (Agamben 2005: 74-84). Traditsioonilised suveräänsuse teooriad peavad suveräänsust modernse riigi atribuudiks, millega kirjeldatakse uusaja algul tekkinud poliitilist reaalsust. Agamben arvates ei ole suveräänsus riigi atribuut, vaid see on sfäär, kus „õigus ja vägivald, loodus ja *logos*, päristine ja mittepäristine“ muutuvad eristamatuks. (Agamben 2000: 112)

keelelise ja sureliku olendina. (Agamben 1991: xii) Heidegger, kes oma loometeel küsis pidevalt metafüüsika „olemuse“ järele, ei mõistnud Agambeni meelest metafüüsika „negatiivset põhja“ ehk põhjata olekut. Heideggeri mõtlemine jääb Agambeni arusaamade horisondilt paratamatult metafüüsiliseks.

Seejuures jõuab Agamben seisukohale, et „loogika ja eetika asetsevad ühel negatiivsel alusel, nii et nad on metafüüsika horisondil lahutamatud“. (Agamben 1991: xiii) Heideggeri poolik metafüüsikakäsitlus tuleb „ületada“, arvestades loogika ja eetika metafüüsilise seosega: „Lääne filosoofia ontoloogilise traditsiooni kriitikat ei saa lõpetada, kui see ei ole samal ajal ka eetika traditsiooni kriitika.“ (Agamben 1991: xiii) Võiks öelda, et Agamben tegeleb eetika kriitikaga poliitilise traditsiooni kriitika näol teoses *Homo sacer*, mille põhiväide on, et „poliitika paistab tõesti lääne metafüüsika fundamentaalse struktuurina, kuivõrd see hõivab läve, milles realiseerub suhe elava olendi ja *logos`e* vahel“. (Agamben 1998: 8) Vana-Kreeka polis on teisisõnu koht, kus ilmneb kontakt metafüüsika ja poliitilise vahel. Asjaolu, et inimene viibib polises, viitab *metafüüsika poliitilisusele* ja *poliitilise metafüüsilisusele*: „Metafüüsika (mõte) muutub, tooduna puhta olemise piirini, poliitikaks (reaalsuseks), nii nagu poliitika astub palja elu lävel teisele poole iseennast teooriasse.“ (Agamben 1998: 182) Polisliku ehk kõneleva olendina on inimene metafüüsiline ja poliitiline ühte aegu, *mistõttu metafüüsika traditsiooni destruktsioon eeldab poliitilise traditsiooni destruktsiooni, sest mõlema algupära lasub Vana-Kreeka polises*. Lõppude lõpuks peame endalt tahes-tahmata küsima: kas Agambeni Heideggeri kriitikal on alust? Ehk teisisõnu: *kas Heideggeri mõtlemine lasub ikka sarnaselt metafüüsikaga negatiivsel alusel? Kas polis on poliitilis-metafüüsiline (negatiivne) koht või mitte?*

Käesoleva uurimuse võimuses ei ole anda ülevaade Heideggeri mõtlemise teest kui sellisest, selle asemel keskendun Heideggeri polisekäsitusele. Agamben ise *ei analüüsi* detailselt Heideggeri polisekäsitust, kuigi ta kritiseerib Heideggeri mõtlemist kui sellist. Kuidas mõistab Heidegger polist? Heideggeri polisekäsituse juhtlõnga leiame artiklist *Brief über den „Humanismus“* (1946), kus Heidegger tõlgendab Herakleitose fragmenti *êthos anthrôpôi daimôn*¹. Selles fragmendis tähendab sõna *êthos* „viibimise kohta“, „avatud ala, kus inimene elab“. (Heidegger

¹ Herakleitose fragment *êthos anthrôpôi daimôn* tõlgitakse tavaliselt lausega „Iseloom on inimese jumalus.“ (vt lähemalt <http://www.ut.ee/klaskik/eelsokraatik/herakleitos/b119.shtml>)

2004: 354) Sealjuures mainib Heidegger, et *êthos*’e algupärase mõtte avavad Sophoklese tragöödiad. (Heidegger 2004: 354) Tõenäoliselt peab Heidegger silmas oma Sophoklese tragöödia „Antigone“ tõlgitsusi, millest üks põhjalikumaid on 1942. aasta loeng *Hölderlins Hymne „Der Ister“*, milles ta süvendab juba 1935. aasta loengus *Einführung in die Metaphysik* öeldusse. Meie lähtume peamiselt loengust *Hölderlins Hymne „Der Ister“*, sest seal arutleb Heidegger pikemalt ja põhjalikumalt polise olemuse üle.

Heideggeri mõtlevas Sophoklese tõlgitsuses on Antigone asetatud polisesse kui „avatud kohta“ (*offene Stätte*). (Heidegger 1993: 107) Avatud kohas, kus olev avaneb olemises, on Antigone „väljaspool seda, kus kogu olev on, väljaspool olemist“. (Heidegger 1993: 93) Teisisõnu: olemise avatuses viibivana on inimene justkui olemise avatust mitte „nägev“ ehk olemist unustav. Minu arvates peab Agamben näitama, et Heideggeri seesugune polisekäsitus on olemuslikult metafüüsiline ja poliitiline, *kuigi Heidegger ise tahab näidata polise metafüüsiliste ja poliitiliste tõlgenduste alusetust*. (Heidegger 1993: 98) Kui Agamben seda teha suudab, võib öelda, et Agamben paljastab Heideggeri mõtlemise metafüüsilisuse.

Ka Agamben lähtub oma metafüüsika ja poliitika ajaloo tõlgitsuse Herakleitose fragmendist *êthos anthrôpôi daimôn*. Agambeni interpretatsioonis on *êthos* „inimese harjumuslik elamise koht“, so koht, „mis rebib tükkideks ja jagab“. (Agamben 1991: 93) *Daimon* pärineb etümoloogiliselt verbist *daiomai*, „puruks rebima, jagama, nii et *daimon* tähistab puruksrebijat, seda, kes lõikab ja jagab“. (Agamben 1991: 93) *Ethos*, kus inimene harjumuspäraselt on, on jagatud koht. *Nimetatud jagatud kohaks on Agambeni êthos`na mõistetud polis*. Polis kui jagatud koht on lõhe, mis *lõikab ja jagab elu paljaks ja heaks eluks*. Seda lõhet tahab inimene polislikuna ületada, muutes palja elu heaks eluks, hüljates palja elu väljas poole polist. (Agamben 1998: 7) Kummalisel kombel konstitueerib polise just see polisest välja heidetud loomulik elu. Paradoksaalsemalt sõnastades – hüljatud loomulik elu, mis ikkagi poliitiliselt relevantne, asub üheaegselt nii väljaspool kui ka seespool polist. (Agamben 1998: 11) Meenutuseks: *ka Antigone asub üheaegselt seespool ja väljaspool polist kui avatud kohta*.

Uurimus on liigendatud kolmeks peatükiks. Esimeses osas annan ülevaate Heideggeri polisekäsitusest, et seejärel näidata, mismoodi Agamben Heideggerist tõukudes Heideggeri mõtlemist kui metafüüsikat ületada tahab. Polis ilmub

Heideggerile polisena avatud kohana, mis kätkeb endas inimese kahetist vastupöörduvat viibimise võimalust. Polis kui avatud koht on põhi, milles viibivana olev olevana varjamatusse paistab. Põhjana on see avatud koht ühtlasi põhjatus niivõrd, kui võrd inimene oleva vangis olles eimiskisse jõuab. Uurimuse teises osas analüüsin põhjalikult Agambeni teost *Homo sacer*, kus Agamben mõtleb metafüüsikale omast seest negatiivsust veelgi radikaalsemalt, väites, et Heidegger, kes tahab negatiivsust hoida ja väärtustada, jääb metafüüsikuks. Heideggeri olemishüljatuse ajalugu ilmneb seaduse poolt hüljatud elu ajaloon. Peatükk ise on jaotatud kolmeks osaks, selleks et anda põhjalik ülevaade Agambeni poliitilisest filosoofiast, mis ongi üks uurimusi peamistest eesmärkidest. Viimases peatükis küsin, kas Heideggeri mõtlemine kuulub ikka Agambeni kirjeldatavasse metafüüsika negatiivsesse traditsiooni. Üritan näidata, et Heideggeri mõtlemine ei ole negatiivsel alusel. Agambeni poliitilis-metafüüsiline polisekäsitlus haarab Heideggeri polisekäsitusest mööda, kuigi Agambeni seisukohad võivad olla küllaltki viljakad tänapäeva poliitilis-metafüüsilise maailma mõistmisel.

1. Martin Heideggeri polisekäsitlus

Enne Agambeni poliitilise filosoofia eksplikatsiooni heidame pilgu Heideggeri mõtlemisele, et kolmandas peatükis kritiseerida Agambenit Heideggeri mõtlemise horisondilt. 1942. aasta suvesemestril peetud loengu *Hölderlins Hymne „Der Ister“* küsib Heidegger polise järele. Polise üle arutleb Heidegger Sophoklese tragöödia „Antigone“¹ tõlgitsuse kontekstis. Sophoklese luulelised sõnad lasevad esile paista inimese ja polise olemusel. *Mõtelda* polise üle tähendab seepärast mõtelda *luuletavalt lausutu* üle, sest „olemine ise ilmneb [ehk paistab välja] luuleliselt [*dichterisch*], nii seisab mõtlemine lääne mõtlemise tähenduses alupärases tõmbes olemisele [*ursprungliche Bezug zur Dichtung*]“. (Heidegger 1993: 139) Järgnevalt esitan lühidalt Heideggeri polisetõlgitsuse, et teises peatükis näidata, kuidas Agambeni tahab Heideggeri mõteldut sügavamalt mõtelda. Kuidas avaneb polise olemus Sophoklese luules? Kuidas Heidegger tõlgitseb mõtlevalt luuleliselt lausutut?

1.1 „πόλις ei lase ennast „poliitiliselt“ määratleda.“

Leidub küll arvukalt kirjutisi polisest, kuid need näitavad pigem võimetust alupäraselt küsida polise kui küsimisväärse järele. Sellest suutmatusest annab Heideggeri meeletust tunnistust juba see, kui polist käsitletakse poliitilise ühe varase ajaloolise vormina, riigi eelkäijana. Nõnda luuakse ekslik mulje, et kreeklaste polises oli kõik poliitiliselt määratletud. (Heidegger 1993: 98) Miks modernne inimene ei küsi enam päristiselt polise olemuse järele?

Polise olemuse üle arutleb Heidegger oma Sophoklese tragöödia „Antigone“ tõlgitsuses. Sophoklese teoses luuletavalt lausutut ei suuda me enam kuulda võtta, sest „meie mõtlemine [on] kõikjal veel metafüüsiline“. (Heidegger 1993: 66) Õhtumaa inimene tahab küll metafüüsikast lahti ütelda, kuid jääb tahtmatult metafüüsikasse kinni. Metafüüsika² ei ole Heideggeri arvates rehkendavalt

¹ Sophoklese esimest koorilaulu käsitleb Heidegger kahes loengus: 1935. aasta suvesemestri loengus *Einführung in die Metaphysik* ja 1942. aasta suvesemestril loengus *Hölderlins Hymne „Der Ister“*. Heideggeri loeng *Einführung in die Metaphysik* on kättesaadav eesti keeli Ülo Matjuse tõlkes. Kuna Heidegger oma hilisemas „Antigone“ interpretatsioonis oma tõlget ei muuda, siis kasutan „Sissejuhatus metafüüsikasse“ esitatud Sophoklese esimese koorilaulu tõlget.

² Heidegger arvates on metafüüsika olemuslikuks tunnuseks, et metafüüsika ei küsi olemuse varjatuse enda järele: „[...] metafüüsikale jääb nimelt olemine kui säärane varjatuks, unustusse, ning seda nõnda otsustavalt, et olemise unustus, mis ise unustusse langeb, on metafüüsilise küsimuse jaoks tundmata, aga püsiv tõukejõud.“ (Heidegger 1999b: 36)

planeerival ajastul oma mõjuvõimu kaotanud, vaid pigem saavutab „meie sajandil metafüüsika esimest korda uusaegse masinatehnika näol oma äärmise ja täieliku triumfi“. (Heidegger 1993: 66) Kuidas on metafüüsika triumf seotud poliitilisega?

Metafüüsika äärmiste võimalikkuste täideviidus ja võimsus avaldub Heideggeri meelest poliitikas ja meie püüetes mõista Vana-Kreeka polist. Metafüüsika viib ennast täide planeeriva(te) ja rehkendava(te) riigi(te)na, so tervet olevat korraldava(te) üksus(t)ena. (Heidegger 1993: 117) Kõike planeeriva riigi näol saavutab inimene igatsetud ajaloolise eneseteadvuse tõsikindluse poliitilise tõsikindlusena. Teisisõnu, uusaegse inimene viib metafüüsika ja ajaloo täide poliitiliselt: „„poliitiline“ on ajaloo täideviidus“. (Heidegger 1993: 118) Toimiv riik on planeeriva eneseteadvuse silmis metafüüsika (ja) ajaloo tõsikindel lõpp-produkt, mille tagajärjel poliitilise (võimalikkuse ja põhja) järele enam ei pärita. (Heidegger 1993: 118) Valitsevat meelsust väljendab lihtne vormel: kõik *on kokkuvõttes poliitiline*. Seetõttu pole ka ime, kui metafüüsikat ennast tõlgendatakse poliitilistel alustel ja mõistetakse ka hukka poliitilistel põhjustel. Heidegger võtab eelöeldu kokku nõnda: „Poliitilise“ järele mittepärimine ja selle totaalsus kuuluvad kokku.“ (Heidegger 1993: 118) Asjaolu, et modernne inimene ei suudeta totaalsena mõistatud poliitilise olemuse järele enam küsida, „põhineb ülepea uusaja tegelikkuse metafüüsilises olemuses“. (Heidegger 1993: 118)

Mõista polise olemust on metafüüsika täideviiduse ajastul raske, sest seda takistavad metafüüsilised ja poliitilised *eelarvamused*. (Heidegger 1993: 99) Me eeldame juba enesestmõistetavalt *ette*, et meil on suhe Vana-Kreeka polisega. Pole mitte midagi enneolematut selles, kui polist kujutatakse ette riigina või poliitilise ühe varasema vormina, seejuures aga jäetakse küsimata, kas polis on oma olemuselt üldse poliitiline. (Heidegger 1993: 100) Sellele piinlikule olukorrale näib olevat käepärast lihtne lahendus: meie ei peagi ise mõistatama, mida kreeklased polise all silmas pidasid, selle asemel tuleb keskenduda tekstidele, kus kreeklased ise kõnelevad polisest. Kui tahame teada, mis on polis, tuleb lihtsalt lugeda suuri filosoofe, Aristotelesest ja Platonit. (Heidegger 1993: 99) Seegi näiliselt geniaalne lahendus on umbtee. Meile pole mingisugust alust sinisilmselt eeldada, et hilised kreeka mõtlejad suutsid veel algupäraselt küsida polise kui *küsimisväärse* järele. Heidegger arvates võis olla vastupidi: Platoni ja Aristotelesega algab polise pikk väärtõlgenduste jada.

(Heidegger 1993: 99-100) Teiste sõnadega: metafüüsilised ja selles juurdunud polise poliitilised interpretatsioonid ei tunne enam polise olemust, metafüüsika katab kinni ehk varjab kreekaliku polise kogemuse.

Heidegger kahtleb metafüüsilistes ja poliitilistes poliste seletustes, sest nende näol on pigem tegemist *eel*-arvamustega, mis püüavad polist juba ette oma haardesse saada. Selleks et polise olemust kogeda, tuleb polist mõelda suhtes polise endaga, st asjal, polisel, lastakse ennast näidata iseendana. (Heidegger 1993: 99, 101) Meie poliitilise ajastu kiuste lähtub Heidegger teesist: „*Πόλις* ei lase ennast „poliitiliselt“ määratleda. Polis ja just tema ei ole „poliitiline“ mõiste.“ (Heidegger 1993: 99) Polise olemust mõistetakse vääriti, kui juba olemasolev arusaam poliitilisest (nt Carl Schmitti sõbra-vaenlase eristus) surutakse vägivaldselt polisele peale. Isegi kui väidetakse vastupidi, et poliitilise olemus tuleneb polisest, jääb arusaamatuks, mida asi see polis on. Heidegger annab meile „*eel*-poliitilise“ (sks *Vor-politische*) ja *eel*-metafüüsilise polisekäsituse. (Heidegger 1993: 98, 102)

Suutmatus mõista polise olemust tuleneb sellest, et modernne inimene on metafüüsilise traditsiooni vang. Heidegger avab algupärasema ja kreeklikuma polisekogemuse, mis näitab poliitilis-metafüüsilisi polise tõlgendusi hoopis teises valguses.

1.2 Inimene kui “pelutavast pelutavaim”

Selleks et algupärasemalt aru saada, mis tänapäeval *on*, tuleb tagasi pöörduda õhtumaise mõtlemise algusesse, algupärasse. Metafüüsika rajaneb luuletavalt-mõtleva olemise avatuse „väertõlgendusel“, õigemini öeldes selle mittemõistmisel. Platoniga algav metafüüsika ei suuda „enam kinni hoida ütluse algupärasest tõest“, mida luuleliselt lausub Sophokles. (Heidegger 1999: 187) Heidegger avab taas metafüüsikaga kinnikattunud Vana-Kreeka maailma põhikogemuse. Annan ülevaate, kuidas Heidegger interpreteerib mõtlevalt Sophoklese tragöödiat „Antigone“.

Üks Heidegger tõlgitsetavatest Sophoklese tragöödia värssidest kõlab nõnda: „Rohkekuurmeline on pelutav, ent ei midagi/ pelutavamat liigu väljaspool inimesest kõrgudes [*Vielfältig das Unheimliche, nichts doch/ über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt*].“ (Heidegger 1999: 190) Need värssid lausuvad olemise „mitmekuurmelisust“, milles olev kunati avatud on. See rohkekuurmeline

pelutav on olemine. Inimese pelutavam olemus ei „teki esmalt inimese tõttu, vaid see tuleb pelutavusest ja jääb sellesse – see kõrgub temast välja ja liigutab ennast temas.“ (Heidegger 1993: 89) Pelutavus ei ole inimese omadus, tegemist on pigem „inimese olemuse põhiviisiga“, so sellega, kuidas pelutav inimloomuses „väljakõrguvalt“ on. Valdav olemine tarvitseb inimest, lastes inimesel niiviisi oma olemuses olla. (Heidegger 1993: 112)

Inimese pelutu olemuse avab „ontoloogiline diferents“, oleva ja olemise eristus. Õhtumaine metafüüsika samastab oleva ja olemise, märkamata, et olemine on olevast erinev. (Heidegger 2003: 293) Olemine ei ole olev. Inimene saab oleva keskel viibida ja olevasse suhtuda ainult siis, kui „olemine ennast ülepea inimesele avanenud on“. (Heidegger 1993: 113) Olev saab inimesele olev olla, kuna inimene kuulub olemist mõistvana „olemise avatusse“. „Niimoodi mõistetud avatust „näha“ on inimesele omane.“ (Heidegger 1993: 113) See, et inimene on olemise avatuses seisvana olemise ikkagi unustanud, tuleneb „olemise vastupöörduvast tõmbest inimesele“. (Heidegger 1993: 112) Olemine, mis laseb oleval kui sellisel varjamatusse tulla, hoiab ise varjule, olemine „tõmbub tagasi“. Olemise tagasi-tõmbumist (sks *Entzug*) mõtleb Heidegger „olemishüljatusena“ (*Seinsverlassenheit*). Olemishüljatus on olemise varjatus, mis kuulub olemise avatusele kui põhja enese juurde. Olemise tõde valdab varjule hoidval viisil. (Heidegger 2003: 347) Seetõttu pole ka ime, kui õhtumaises metafüüsikas jääb olemine mõtlemata.

Sellest, et õhtumaine mõtlemine samastab olemise olevaga, tuleneb, et olev on ja eimiskit ei ole. Eimiskit kui mitteolevat ei ole, see on negatiivsus: „Vastavalt sellele mõistetakse eimiskit alati kui mitteolevat ja seega kui negatiivset.“ (Heidegger 2003b: 266) Niisugune arusaam tõlgendab negatiivsust negatsiooni ehk eitusena, mida tuleb mõista inimese seisukohavõtuna. Negatiivsusel on metafüüsikas nihilistlik varjund, see on midagi „paha“. (Heidegger 1993: 96) Olemine paistab olevat olemise suhtes täiesti teine, olevast teine on aga eimiski. Metafüüsika jaoks on olemine eimiski. (Heidegger 1999: 56) Miks ilmneb olemine metafüüsikas eimiskina? Heidegger avab negatiivsuse „olemusalgupära“ (*Wesensursprung*). Alates Platonist pole metafüüsika suutnud olemiseavatust kui põhja mõtelda, st olemiseavatus kui tõde jääb metafüüsikas mõtlemata. „Põhi on tõe olemus.“ (Heidegger 2003b: 379) Olemiseavatus jääb mõtlemata, sest avatus on olemuslikult varjule hoidev, ja veelgi enam, see avatuse varjatus jääb ka ise varjatuks. Olemisel on seega vastupöörduv

suhe inimesse. (Heidegger 1993: 112) Olemise avatus kätkeb kahetist viibimise võimalust, seetõttu ongi inimene olemuses pelutav.

Sophoklese luulelised sõnad lausuvad põhjatust: „Teel olles kõikjale välja jõudes, väljapääsu/ kogemata/ jõuab ta eimiskini [*Überall hinausfahrend unterwegs, erfahrunglos/ ohne Ausweg/ kommt er zum Nichts*].“ (Heidegger 1999: 191) Olevas ringiajades jõuab inimene lõpuks eimiskini, põhjatusse. Inimene saab olla pelutav¹, sest ta on välja heidetud „pelulisest ehk kodusest“: „Sophoklese sõna, et inimene on pelutav [*heimlich*] olevus, lausub, et inimene [on] ainukeses tähenduses peluta ehk kodupaigata [*heimisch*] ja et peluseks saamine [*Heimischwerden*] on tema hool.“ (Heidegger 1993: 87) Eelöeldust ei maksa järeldada, et Sophokles luuletas juba rohkem kui kaks tuhat aastat tagasi uusaegse inimesele olemuse. Sõnad „kodutu“ ehk „pelutu“ ei käi kaaseagse pelgu otsiva kaasaegse seikleja kohta, kelle jaoks on „erinevus peluse ja pelutu vahel ülepea kaotsi“ läinud. (Heidegger 1993: 91) Pelgu otsiv kaasaja inimene „otsib iseennast tulutult, kuna ta ennast otsib endast kaugenemise ja võõrandumise teedel [*auf dem Wege der Entfernung und Entfremdung*].“ (Heidegger 1993: 103) Ennast otsides ei jõua inimene oma olemusele lähemale, vaid hoopis kaugeneb ehk võõrandub iseendast.

Kuidas saab pelgu otsides pelutuks jääda? Põhjus, miks modernne inimene jääb endalegi taipamatult pelutuks, on see, et ta tahab pelgu pääseda keset olevat ja oleva juures: „Ainuüksi sellega, et inimene kõikjale saabuvana ikkagi „millegi“ juurde tuleb, tuleb ta ikkagi eimiski juurde, jäädes niimoodi parajasti oleva vangi, mõistmata olemist ja [oma] olemust.“ (Heidegger 1993: 93) Olevas ringiajav inimene asub „[...] teatud viisil väljaspool seda, milles iga olev olev on, väljaspool olemist [*ausserhalb des Seins*].“ (Heidegger 1993: 93) Missugusel viisil on inimene väljaspool olemist? Inimene, kes saab ainukesena oleva avatust „näha“, ei ole Heideggeri käsitluses ranges mõttes väljaspool olemist nagu loom, mis „on ilma

¹ Heideggeri kandvaks sõnaks tema „Antigone“ tõlgitsustes on *ta deina*, mille Heidegger tõlgib saksa keelde sõnaga *Unheimliche*. Heideggeri „Antigone“ käsitluse edasi andmiseks kasutab Matjus sõnu *pelg* ja *pelutama*, mida ta põhjendab nõnda: „Pelg tähendab algupäraselt pelgu kui varjavat paika, kodupaika, kodu, nt pelgu minema, pelgu pääsema, pelguma. Pelgulinn on üks sääraseid paiku. Siit ka pelgama kui hirmu tundma, kartma. Saladus on muidugi see, mis varjul ja jääbki varju, mis kindlalt varjatud. Peluta käik selle kohta, kes varjava paiga ehk kodupaiga ehk koduta. Pelutu on kodutu. *Pelutama* (ehk sagedamini *peletama*) tähendab õudust tekitades kohutama, s.t. pelgu ajama, ka kaugemale ehk eemale ajama. See, mis peluta ja pelutu, see pelutab, s.t. peletab pelgu. Pelutavus loodub pelutuselt. See käib inimese kohta, kes pelutavaim, *das Unheimlichste*. Inimene on peletis. Nõnda ongi tõlgitud: *heimlich* – peluline, *unheimlich* – pelutav; *heimisch* – pelune, *einheimisch* – pelupaikne, *unheimisch* – pelutu.“ (Matjus 1999b: 288-289)

sõnata“. (Heidegger 1993: 113) Inimene mõistab „olevat kui olevat“, so olemist. Väljaspool olemist saab inimene olla „ainult seeläbi, et *inimene ülepea olemises pelus on*, st mitte ainult ei „näe avatust“, vaid seda nägevana ka selles seisab“. (Heidegger 1993: 113-114) See aga tähendab, et pelutavam saab inimene olla ainult peluses ehk olemise avatuses endas. Pelutavana ei tunne inimene ennast „peluses pelus“ [*Heimischen heimisch*] olevat, sest „pelutus on oleva keskel viibiva inimese põhitõmme“. (Heidegger 1993: 113) Olemise avatuses viibivana „unustab“ inimene olemise, seistes justkui väljaspool olemist. Ühesõnaga – *inimene seisab olemise avatuses, kuid avatuses ei tunne inimene ennast ikkagi pelus viibivana. Väljaspool olemist saab inimene olla vaid olemise avatuses.*

Pelutu on seesugune inimene, kes täidab olemisunustuse olevas ringiajamisega, märkamata oma tegelikku pelutust. Kas inimene on olemuslikult pelune või peluta? Heidegger paistab olevat seisukohal, et inimene „seesmiselt vastupöörduv olemus“ ehk siis „sissepöörduvalt vasupöörduv olemus“ (sks *inwendige gegenwendige Wesen*), so, olemise avatuses olevana jõuab inimene hoopis eimiskisse. (Heidegger 1993: 97) Pelututuna peab inimene olema ka oma „vastuolemus“ (sks *Gegenwesen*), st inimene on olemusest ära keeranud, ta on oma olemusele „vastupöörduv olevus“. (Heidegger 1993: 94) *Kui inimene oleks olemises pelune, ei oleks ta see, kes ta olemuselt on* – pelutav. Olemist mõistva inimese olemuses on n-ö pöörata selg oma olemusele, st jõuda eimiskisse.

Inimene, kelle olemuses on seista olemise avatuses ja seda avatust ka mitte „näha“, „pöörab ära“ oma olemusest, inimese olemuses on olla ühtlasi oma vastuolemus. Kas inimese olemus on seetõttu lõhestatud? Kuna inimene on „oma olemuse vastuolemus, peab seda [oma olemust] koos oma vastuolemusega nende ühtsuse põhjalt kandma ja hindama“. (Heidegger 1993: 104) Inimese olemuse ja vastuolemuse algupära asetseb põhjal, mis valdab „selle kahetisuse ühtsusena“ (*Einheit dieser Zweifalt*). See põhi on olemise avatus. (Heidegger 1993: 107) *Inimese vastupöörduva olemuse algupära on olemise avatuses*, mis kätkeb endas inimese kahetist olemise võimalust. (Vukicevic 2003: 163-164) See tähendab, et inimese vastupöörduv olemus on põhjatud „olemise vastupöörduvast suhtest inimesesse“; *inimene ei tee iseennast pelutavaks olendiks.* (Heidegger 1993: 112)

Sophoklese Antigone ei ole lihtsalt pelutav – Antigone on pelutavast pelutavaim. Erinevalt teistest on Antigone *ainukordne*, sest ta pole lihtsalt pelutu.

Antigone olemuse luuletavad kõige paremini järgnevad värsid, mis Heideggeri tõlkes kõlavad nõnda: *ins eigne Wesen aufzunehmen das Unheimliche, das jetzt/ und hier erscheint*, „oma olemuse peale pelutavaim võtta, mis praegu/ ja siin ilmneb“ (Heidegger 1993: 127) Antigone võtab enda peale pelutu olemise, tema olemuses on olla „päristiselt pelutu“ (sks *eigentlich Unheimische*), mis ei tähenda siiski pelutu olemise „pelka ära kannatamise ja talumise „passiivsust“, vaid selle enda peale võtmist [*Aufsichnehmen*] [...], kuni lõpuni läbi tegemist.“ (Heidegger 1993: 128)

Kas Antigone saab sellega olemises peluseks? Antigone jääb olemist mõistvana olemise *poolt hüljatuks*, kuna Antigonele „on pelutavus kõrgeimal viisil omane“. (Heidegger 1993: 146) Pelutu päristine loomus avaneb „riskis“ (*Wagnis*). Antigone on päristiselt pelutu riskides, milles pole kaalul midagi muud kui tema end *olemus*. (Heidegger 1993: 118) Riskida tähendab panna kaalule oma olemus, selleks et saada peluseks. Riskis avaldub Antigone vastupöörduva olemuse põhjatus, väljapääsuteetus. (Heidegger 1993: 110) Päristiselt pelutu, kes ei tunne ennast erinevalt kaasaegsest inimesest kodus, toob ilmsiks inimese peluta olemuse, *ent* samas ka peluliseks saamise püüdluse. Jõudmaks oma olemuse kohta peab inimene olema see, kes ta ei ole. (Heidegger 1993: 146) Tee sinna, kus juba ollakse, on kõige vaevalisem. Pelgu saamiseks peab inimene minema võõrsile, ekslema olevas väljapääsuteetult. Niimoodi olevas hulkudes võtab inimene „olemises peluliseks saamise [*Heimischwerden*] enda peale“. (Heidegger 1993: 146) Jõuda sinna, kus inimene ringiajamises olemuslikult on, aitab luule: „Inimese olla-võimine tõmbes olemisele on luuleline [*dichterisch*]“. (Heidegger 1993: 150) Luule avab inimese peluliseks saamise võimalikkuse.

Antigone ei ületa päristiselt pelutavana inimloomuse pelutust, Antigone jääb olemise avatuses justkui „väljapoole olemist“. *Antigone asuks samaaegselt nii seespool kui ka väljaspool olemist*. Eelnevalt jäi seletamata, mida Heidegger mõtleb avatud koha all, mida ta nimetab ka poliseks. Peame küsima: mis on polis?

1.3 Polis kui *hypsipolis* ja *apolis*

~ Nägime, kuidas Heidegger püüab vältida polise metafüüsilisi ja poliitilisi määratlusi. Missugune tõlgendab Heideggeri polist mittemetafüüsiliselt ja mittepoliitiliselt? Mis on inimese olemuslik viibimise koht, kuhu ta jõudma peab?

Oma teoses „Poliitika“ esitab Aristoteles paljutsiteeritud inimese määratluse – inimene on *zoon politikon*, „poliitiline loom“. (Aristoteles 2007: 13) Kuidas on inimene poliitiline olend? Aristoteles vastab: inimene saab *zoon politikon* olla *zoon logon echon* na. Õhtumaine filosoofiatraditsioon mõistab *logos*’e all mõistust, so, *zoon logon echon* ina on inimene *animal rationale*, mõistusega loom. (vt Heidegger 1999: 183) Ratsionaalse ehk keelisenä on inimene seega poliitiline olend, kuna mõistuslikuna saab inimene arutleda õigluse ja ebaõigluse üle. Kas Heidegger nõustub Aristotelesega? Ei, sest Aristoteles ei suuda enam kuulda Sophoklese luulelisi sõnu *hypsipolis apolis*. Tõsi küll, poliitiline olend on inimene Heideggeri jaoks tõesti niivõrd, kui võrd inimene on *zoon logon echon*, elusolend, kellel on sõna (*logos*). Sõna (keelt) omavana saab inimene „olevat kui sellist olemises lausuda“. (Heidegger 1993: 102)

Kuidas saab inimene ülepea lausuv olla? Inimloomus, nagu nägime, on olemuslikult *tōmbes olemisele*, st polis ja inimene on „määratletud“ olemise tõelt ehk avatuselt. Inimesest ei tee inimest see, kui ta „saab „mina“ öelda, st omab eneseteadvust“. (Heidegger 1993: 112) Niisugune uusaegne inimesemääratlus tuleb asendada algupärasemaga, mille kohaselt inimene saab üks lausuja olla vaid „on“ öelda suutes. Olevat lausuv olla tähendab suuta mõista olevat kui olevat tema *olemises*: „Ja kuna inimene saab „on“ lausuda – niisiis „on“ *tōmbes olemisele* [*Bezug zum Sein*] –, saab ta ülepea üldse „lausuda“, „on“ tal sõna [*Wort*], on ta *zoon logon echon*.“ (Heidegger 1993: 112)

Inimene on ainukordne, sest ta suhtes olevaga kui olevaga, olevaga tema varjamatuses ja varjatuses, seepärast on inimene „asetatud *πόλις*-sesse“. (Heidegger 1993: 108) Mis on polis? Sophoklese luulelistes sõnades *hypsipolis apolis* nimetatud polise annab Heidegger edasi sõnaga *Stätte* (koht, paik, asupaik). *Asupaigana on polis avatud koht, kus olev tuleb varjamatusesse olevana*: „Ennem tähendab *πόλις* paika, seda kohta ehk ett ehk olem`at [*das Da*], milles ja millena on kohal- ehk ees- ehk olemas-olu [*das Dasein*] ajaloolisena.“ (Heidegger 1999b: 197) Polis, kuhu inimene on seatud, on avatud asukoht: „*Πόλις* on põhjatud [*gegründet*] olemise tõesse ja olemise olemusse, kust terve olev määratletakse [*von wo aus alles Seiende bestimmt wird*].“ (Heidegger 1993: 106) Polisesse asetatud inimene kuulub nõnda olemiseavatusse, milles ilmneb ühtlasi ka polise olemus.

„Πόλις,” kirjutab Heidegger, „ on πόλις, st poolus [Pol], pööris, milles ja mille ümber kõik pöörleb.“ (Heidegger 1993: 100) Kaasaegne inimene, kes kuuleb, et kõik keerleb polise ümber, järeldab kiiresti, et ka polises oli kõik poliitiline. Midagi sellist Heidegger ei väida, pigem vastupidi: polis on poolus, keeris niivõrd, kuivõrd olev selles pöörises varjamatusse astub. (Heidegger 1993: 100) Polise olemuses on olla kogu oleva poolus, pööris. Inimene on olemist mõistvana tõmmatud sellesse pöörisesse, mis polis on. Mismoodi on inimene sellesse pöörisesse tõmmatud? Enne nägime, et Sophokles luuletab inimese vastupöörduva olemuse. Sama lausuvad ka Sophoklese sõnad *hypsipolis apolis*, mis pärinevad esimese koorilaulu stroofist: „Kõrgudes üle asupaiga, ei ole asu/ tal, kellel mitteolev on olles/ alati riski pärast [*Hochüberragend die Stätte, verlustig der Stätte/ ist er, dem immer das Unseiende seiend/ der Wagnis zugunsten*].“ (Heidegger 1999: 192)

Mida tähendab, et polisesse asetatuna on inimene samaaegselt nii *hypsipolis* kui *apolis*? Olemist mõistvana on inimene korruga nii *hypsipolis* kui ka *apolis*. See, et polis on samaaegselt nii *hypsipolis* kui ka *apolis*, viitab polise vastupöördelisele olemusele. Polis on ise vastupöörduv, st polisega koos tuleb mõelda ka selle vastuolemust. Sellele võimalusele viitavad Sophoklese luuletavad sõnad *hypsipolis apolis*: „Selle luulelise sõna järgi varjab πόλις iseendas vastupöörduvat viibimise võimalust: *hypsipolis* – kõrgudes üle asupaiga; *apolis* – ei ole asu.“ (Heidegger 1993: 107) Polisesse asetatuna kõrgub inimene üle asupaiga, ent samas ei ole inimesel polises asu. Viimati öeldu ei tähenda midagi muud kui seda, et polises kui avatud kohas viibib inimene pelutavana, st olemiseavatuses olemuslikult seisvana ei „näe“ inimene avatust, mistõttu asu otsides jõuab inimene väljapääsu kogemata eimiskisse:

„Üksnes sellega, et inimene kõikjale minevana kunati [je] „millegi“ juurde tuleb, jõuab ta ometi eimiskisse, kuna ta parajasti olevasse vangistatuks jääb ja nõnda ei saa aru [*nicht fassen*] olemisest ning olemusest. „Eimiski“, mille juurde ta jõuab, on see, mis inimese (vastupöördeliselt olemisele) mittekaukselt olemisest lihtsalt välja heidab [*ausschlisst*]. [...] Kogu olevas kõigil võimalikel viisidel ringiajavana on ta ühtlasi (nagu) olemisest minema aetud [*vertreiben*] [...]“ (Heidegger 1993: 93)

Ülal sai juba näidatud, et inimene on oma olemusele „vastupöörduv“ (sks *Gegenwendige*). Sama tõika mainivad ka Sophoklese vastupöörduvad värsid

hypsipolis apolis. Kas polis on *hypsipolis apolis* oma olemuse või inimese olemuse tõttu? *Inimene on pelutavalt vastupöördeline olevus polises*, sest polis kätkeb endas ka võimalust jääda asupaigata, olla n-ö peluta ehk koduta. (Heidegger 1993: 107)

Kas inimene on polises vastupöörduv oma ekslike sammude tõttu? Inimene ei eksisteeri pelutuna oma vea tõttu, mille ta saaks parandada: „Pelutavus ei tõuse esiteks inimkonna pärast, vaid see tuleb pelutavusest ja jääb sellesse [...]“ (Heidegger 1993: 89) *Hypsipolis ja apolis* on inimene samalt põhjalt, so sellelt, millelt saab oleva „varjamatusesse ja varjatusse“ kui sellisesse suhtuda. Polis kui avatud koht on põhi, mis kätkeb endas inimese vastupöördelist viibimise võimalust. Polis kui põhi on „põhi selle kahetisuse ühtsuses [*Grund der Einheit dieser Zweifalt*]“ (Heidegger 1993: 107) Teisisõnu – olemine ehk olemise avatus on põhi¹, milles inimene oma olemusele vastupöördvalt polises viibib. Veelgi enam, see põhi on *põhjatus (Abgrund)*, sest oleva keskel ringiajavana jõuab inimene eimiskisse. Inimene hulgub olevas väljapääsuteetult, leidmata oma olemust. Tõsi, isegi siis, kui inimene pelutuna liigub oleva juurest oleva juurde, ei mõista inimene, „[...] et see on seesama olemine, mis talle kõik ukсед avab. Pelutu jääb kogu pelutuse juures olemise ümbruskonda [*Umkreis*]. Pelutu jääb tõmmatuks [*bezogen*] peluse poole.“ (Heidegger 1993: 135) Ühesõnaga – olemise kuuluvana saab võimalikuks inimese pelutavus, tema vastupöördeline viibimine polise kui avatud kohas.

Polis kui avatud koht on põhi. Kas polises saab inimene olla tõsikindlalt? Kas Heidegger püüab meile anda tõsikindlat teadmist? Mitte midagi sellist: inimene ei ole polises olevana kindlal ja küsimatul põhjal, so pelus. Polises, nagu ülal nägime, on inimene ühtlasi ka pelutu. Polis ei ole põhi selles tähenduses, et see annab inimesele seadused ja kõik muu, millest kinni hoida. Polis on „nimelt, see küsimis-väärsem ise ja mida selles väärsuses säilitada ja hoidma peab“ (Heidegger 1993: 100) Polis on „küsimisväärne põhi selle kahetisuse ühtsuses [*fragwürdige Grund der Einheit dieser Zweifalt*]“ (Heidegger 1993: 107) Polisesse kui avatud kohta asetatuna ei saa inimese olemus seatud kindlale alusele, vaid vastupidi – pelgu saamiseks peab inimene

¹ Heidegger ei mõtle põhja kõrgema olevana (nt jumal) ega ka põhjusena (Ursache); põhja olemus on tões: „Põhja olemus [tuleb] algpäraselt tõe olemusest [...]“ (Heidegger 2003: 307) Seejuures ei käsitle Heidegger tõe vastavusena või absoluutse tõena; tõe loodub (*geschehen*) olemise varjamatusena, tõe loodumine on ajalugu. Tõe mõtleb Heidegger varjamatusena (*a-letheia*), millele olemusse kuulub seesmiselt ka varjatuse. (vt nt Heidegger 2003: 389) Kuna tegemist on laia teemaga, siis oma uurimuses sellesse ma ruumi puuduse tõttu ei süvene.

riskima (*wagen*). Pelutuna on Antigone peletis, kes riskides paneb kaalule oma olemuse, et peluliseks saada.

Kas polises on inimene poliitiliselt? Meenutame Heideggeri juhtmõtet: „Πόλις ei lase ennast „poliitiliselt“ määratleda.“ (Heidegger 1993: 99) Inimene kuulub polisesse kõnelevana, kuid lausuvana saab inimene olla vaid olemist mõistes, st poliitiline saab inimene olla vaid olemise tões asudes. Seda, kes inimene *on*, ei saa „poliitiliselt“ otsustada, kuna *πόλις* e olemus määratleb ennast tõmbega inimese olemusele“ ja inimene on inimene olemuslikult olemise avatuses. (Heidegger 1993: 102) Avatud asupaigana on polis „eel-poliitiline“ (sks *Vor-politische*) ja poliitilise võimalikkuse tingimus ülepea. (Heidegger 1993: 102) Poliitiline on ülepea võimalik apoliitiliselt. Nüüd selgub, miks Heidegger väldib polise poliitilisi määratlusi ja püüdlusi mõtelda polist kaasaja riiki eeskujuks võttes. Mõteldes polist tõmbes modernsele riigile ja poliitilisele, jääb inimese olemise avatus varjatuks, see kattub kinni. *Poliitilist ja riiki tuleb mõtelda poliselt kui avatud kohalt, mitte aga vastupidi.* (Heidegger 1993: 101)

Polises viibib inimene avatud koht, ent polises viibivana peab ta sinna avatud kohta alles jõudma, sinna tee leidma. Tee leidmiseks tuleb inimesel olla päristiselt pelutu, olla polises asu leidmata. Polis kui avatud koht kätkeb endas niisuguse inimese vastupöörduva olemise võimaluse.

Esimese osa kokkuvõte

Heidegger tõrjub polise poliitilisi käsitusi. Polise mõistmiseks on vaja mõtelda kreekalikumalt kui kreeklased ja loobuda eelarvamustest. Polis on Heideggeri arvates olemuselt *eel*-poliitiline ja *eel*-metafüüsiline. Polise olemuse mõistmiseks annavad viipe Sophoklese luulelised sõnad *hypsipolis apolis*, mis lausuvad inimese vastupöördelist polises olemist. Antigone pelutava loomuse „varjatud põhi on olemise vastupöördavas tõmbes inimesele“, so, „olemine ise laseb inimesel oma olemuses“ olla *hypsipolis* ja *apolis*. Olemine, mis olevat olla lasetes ise varjule hoiab, tõmbub tagasi, lastes inimesel viibida olemishüljatuses. Olemishüljatuses jõuab Heideggeri Antigone eimiskisse. *Olemishüljatuse näol paistab välja olemise negatiivne olemus.* Agambenit silmas pidades tasub meelde jätta, et *olemise avatuses viibivana asub inimene olemist olevaks pidades justkui väljaspool olemist.*

Üleminek Heideggeri mõtlemiselt Agambeni omale

Eelnevalt nägime, kui olulist rolli omab keel Heideggeri arvates polises. Samas ei peatunud me keele loomusel pikalt. Agambeni mõistmiseks peame heitma pilgu Heideggeri keelefilosoofiasse. Annan lühikese ülevaate Heideggeri keelekäsitusest, toetudes artiklile *Die Sprache* (1959). Kuidas suhtub Agamben Heideggeri keelefilosoofiasse?

Heidegger eesmärgiks ei ole anda veel üks ettekujutus keele olemusest ja piiritleda see teiste samasuguste suhtes. Püüdes suruda keele olemust mõne abstraktse mõiste alla, haarame keele olemusest mööda. (Heidegger 1999a: 712) Metafüüsilised ettekujutused keelest annavad märku, et inimene on pelutu. Heidegger tahab meid tuua *kohta*, kus inimene oleks *pelune*. (Heidegger 1999a: 713) Selleks on meil vaja Heideggeri meelest „ükskord päriselt jõuda sinna, kus me juba asume“. (Heidegger 1999a: 712)

Jõuda sinna, kus me juba asume, saab siis, kui mõistame *keelt keele* enda kaudu: „Me ei tahaks keelt põhjendada, lähtudes teisest, mis ta ise ei ole, ega tahaks ka teist selgitada keele kaudu.“ (Heidegger 1999a: 712) Heidegger püüab keelt kui „keelt keelena keelde tuua“ (Heidegger 2003a: 242) Mõteldes keele üle, peame tõdema, et „keel on keel“, st keelt ei tule mõista milleltki muult ja keele ei saa ka ise olla millegi põhi. Heideggeri püüdlus mõista keelt keele enda kaudu viitab sellele, et keel on *Abgrund*, põhjatus. Kui me ei taanda keelt millelegi muule, siis me hõljume „põhjatus kohal“. (Heidegger 1999a: 713)

Mis on see koht, kus meie asu leidma peame? Koht, kus me asume, on *keele kõnelemise koht*. Inimene peab leidma asu keele kõnelemises; inimene peab seega saama „asu keele juures, st *tema* kõnelemises, mitte aga meie omas“. (Heidegger 1999a: 712) Keel on üllataval kombel keelena keeles: „*keel kõneleb*“, *die Sprache spricht*. (Heidegger 1999a: 712) Kuidas keel kõneleb? Mismoodi me kohtame keelt keelena? Heidegger vastab: „*Keel kõneleb vaikuse helana [das Geläut der Stille]*.“ (Heidegger 1999a: 726) Seda, et keel on „vaikuse hela“, ei tohiks tõlgendada niimoodi, et keel on oma olemuselt vaikus. Vastupidi: *keel on vaikuse hela niivõrd, kuivõrd keel vaikuse helana vaikuse murrab*. Vaikuse murdmiseks vajab keel „surelike kõnelemist“. (Heidegger 1999a: 726) *Inimene toob kõneldes keele keelde vaikuse helana*. Inimese kõnelemine on kõnelemisena ainult keele kõnelemisele „vastamine ehk vastukõnelemine“ (sks *Entsagen*). Inimene, kes kuuleb keele

kõnelemist, kuulub „vaikuse kutsesse“. (Heidegger 1999a: 728) Jõuda sinna, kus ollakse tähendab kuuluda „kuuldavõttvalt“ vaikuse kutsesse.

Kuidas saab keel kõnes olla vaikuse helana? Keel kõneleb igas sõnas kaasa vaikuse helana. Vaikuse hela jääb kõnes vaikuse helana alles. Keel kõneleb vaikuse helna niivõrd, kui võrd asjaolu, et *keel on*, jääb kõneldus vaikusesse. Seepärast pole ka imeks pandav, et keele olemuse „unustanud inimene“ peab keelt inimese enda vallatavaks teoks, üheks olevaks teise hulgas, mida tuleb teaduslikult korda seada. Vaikuse helasse kuulvana unustab inimene, et keele *on*.

Pelutuna loob inimene „ettekujutusi“ (*Vorstellungen*) keelest, selleks et saada keel oma haardesse. Metafüüsika ongi säärane mõtlemine, mis keele olemist lausudes keele esemestab, üheks olevaks teiste hulgas teeb. Metafüüsilised sõnad, nagu „logos“, „absoluut“, „jumal“, „mõistus“, vaikivad olemise maha:

„Kõrgem mõtlejalik ütlemine seisneb selles, mitte ütlemises päriselt ütlevat lihtsalt mahavaikida, vaid seda nii ütelda, et see mitteütlemises/ütlematajätmises on nimetatud: mõtlemise ütlemine on üks *Erschweigen*. See vastab ka sügavamale keele olemusele, mil on oma algupära vaikimises.“¹ (Heidegger 1961: 423)

See, mida senised mõtlejad üteldus mahavaikivad, on olemine. Metafüüsika mõtleb olemist seda mahavaikides, näiliselt ütlemata jättes. Asjaolu, et metafüüsika on olemist nimetanud, tuleb välja metafüüsika täideviiduse, lõpetatuse ajastul, mil tuleb välja, et olemise jaoks puudub sõna. Seepärast lausub Heidegger humanismikirjas:

„Kui inimene peaks veelkord leidma ennast olemise lähedalt, siis peab ta kõigepealt õppima nimetus eksisteerima [*im Namelosen zu existieren*]. [...] Enne rääkima hakkamist peab inimene ennast laskma olemisel kõnetada, seda ohus, et temal vähe või harva midagi sellele kõnetusele [vastu]ütelda on.“ (Heidegger 2004: 319)

Sellest, et meile enam sobivat sõna olemise jaoks ei ole, annab märku nihilism. Eimiski on viimane sõna olemise jaoks. Meil, kes me peame keelt üheks olevaks teiste hulgas ja inimese vallatavaks teoks, lihtsalt puudub sõna asjaolule, et keel *on*.

Kuidas Agamben tõlgendab Heideggeri keelekäsitust? Agambeni meelest on sõnad, nagu „mõistus“, *logos*, „jumal“ ja ka „olemine“, *nimed keele enda jaoks*. (Agamben 1999: 45) On hakatud mõistma, et „puudub nimi nime jaoks“, „[...]“

¹ Need read on tõlkinud Tõnu Luik.

„Jumal on surnud“ saab ainult tähendada, et puudub nimi keele jaoks. (Agamben 1999: 45) Metafüüsika, poeesia ning sealhulgas Heidegger on Agambeni arvates tahtnud öelda keelt, mõistmata, et keel asetleidmine „jääb paratamatult öeldus lausumata“, keele asetleidmine on lausumatu ja haaramatu“. (Agamben 1991: 77) Metafüüsika lausub keelt kui sellist, mõistmata, et seesugust keelekogemust läbib negatiivsus. Milline on Agambeni keelefilosoofia täpsemalt?

Teoses *Infanzia e storia* (1978) lausub Agamben, et „oma kirjutatud ja kirjutamata teostes olen ma kangekaelselt järginud ainult ühte mõttekäiku: mida tähendab, et „keel on“? mida tähendab, et „ma kõnelen“?“ (Agamben 1993: 5) Kui lingvistiliste uurimuste lähteaksioomiks on keel, siis filosoofia tegeleb absoluutse eeldusega, et *keel on*, mitte keele grammatiliste omadustega nagu lingvistika. Kommunikatsioon eeldab keelt, st „*keel on midagi sellist, mis peab ennast paratamatult eeldama*“. (Agamben 1999: 41) Keel avab oleva, ent jääb ise seejuures „*varjatuks*“. Inimene ei märka oma argipäevaste tegemiste juures keelt. Kus Agamben öeldut põhjendab? Keele eelduslik struktuur tuleb välja nimede (*onoma*) ja diskursuse (*logos*) eristuses. (Agamben 1999: 107-108) Igasugune diskursus eeldab nimesid, mis teevad artikuleeritud kõne ülepea võimalikuks. Diskursuse eelduseks olevatest nimedest on raske kõneleda, sest pole olemas nime nime jaoks¹: „*Diskursus ei saa öelda, mida nimi nimetab* [...] Nimi on seega lingvistilise eelduse märk, mida diskursus ei saa *lausuda*, ent saab *eeldada* tähendamises.“ (Agamben 1999: 107-108) Teisisõnu: igasuguse keeleline suhtlus eeldab, et keel on juba aset leidnud.

Kuidas kogeb metafüüsika oma piire? Keeld saab keelena „kogeda ainult keeles“, st „keele piire pole võimalik leida väljaspool keelt, selle referentide hulgest, vaid keele kui sellise kogemuses, tema puhtas enesekohases osutuses“. (Agamben 1993: 4-5) *Keele piirid asuvad teisisõnu keeles endas*, keel on niisugune meedium, mis on „üheaegsele seespool ja väljaspool iseennast“. (Agamben 1998: 21) Sellele, et väljaspoole „ei asu väljaspool määratletud ala“, viitavad paljud Euroopa keeled, mis tõlgivad väljaspoole sõnaga „uksel“ või „lävepakul“. (Agamben 1993: 68) Keel on keelena seega „lävi“ (sks *Schwelle*, ingl *threshold*), mis „ei ole selles

¹ Väidet, et nime nimi ei ole nimi, seletab Agamben ka keskajast pärit *intention prima* ja *secunda* eristusega. (Agamben 1999: 69-70) *Intention prima* korral on tegemist osutusega, mil märk osutab objektile, ja *intention secunda* puhul aga osutusega, kus märk osutab teisele märgile. Kui märk osutab teisele märgile, siis ta ei osuta sellele kui tähistajale, *intention* le, vaid kui tähistatavale ehk *intention* ile. (Agamben 1999: 212) Saab küll osutada sõnale, kuid nõnda käsitletakse seda objektina, st „mõiste ei saa millelegi osutada ja samal ajal osutada sellele osutamise faktile endale“. (Agamben 1999: 213)

tähenduse piiride suhtes mingi teine asi; see on teisiti öeldes piiride enda kogemus, *väljaspool-olemise kogemus [the experience of being-within outside]*“. (Agamben 1993: 68) Kogeda keelt keelena tähendab kogeda keele piire keeles endas. Kuidas need keele piirid avalduvad keeles?

Metafüüsikas kogetakse keele piire kõige ehedamalt: „[...] metafüüsika on see keele kogemus, mis igas keeleaktis taipab selle dimensiooni avanemist [...] et keel eksisteerib.“ (Agamben 1991: 25) Metafüüsiline traditsioon jaotab keele kaheks tasandiks: esimene tasand on ontoloogiline dimensioon (jumal, maailm), mis seostub keele asetleidmisega, ja teine ontiline tasand, mis viitab tähendusliku diskursuse väljale. Teisisõnu: „Ainult seepärast – et keele asetleidmine ületab [*trancends*] alati selle, mida selles asetleidmises üteldakse – saab midagi sellist nagu transtsendentsus ontoloogilises tähenduses võimalikuks.“ (Agamben 1991: 86) Metafüüsilised mõisted, nagu „jumal“, „substants“, „olemine“, „mina“, osutavad keele asetleidmise faktile enesele, nendes mõistetes kogetakse keele asetleidmise sündmust, keele transtsendentsust öeldu suhtes. Metafüüsika on keele piiride kogemus, sest „transtsendentsusel [on] päristine lingvistiline struktuur“. (Agamben 1991: 26)

Milline on transtsendentsuse lingvistiline struktuur? Kõik olulisemad metafüüsilised mõisted, nagu *prote ousia*, *mina*, *das Diese nehmen*, *Dasein*, on pronoomenid ehk asesõnad, mis enne „tegelikule objektile osutamist näitavad täpselt, *et keel leiab aset*“. (Agamben 1991: 25) Olulised metafüüsilised mõisted on iseenda indeksid, mis näitavad iseenda ehk keele aset leidmist. *Metafüüsika on Agambeni jaoks keelekogemus*: „[...] metafüüsika on seesugune keelekogemus, mis [...] kogeb keeles ennekõike „imestust“, et keel eksisteerib“. (Agamben 1991: 25) Niimoodi tuleb Agambeni arvates mõista Heideggeri ontoloogilist diferentsi:

„Olemise ja maailma transtsendentsus – see, mida keskaegne loogika käsitles rubriigi *transcendentia* all, ja see, mille Heidegger identifitseerib maailmasolemise fundamentaalse struktuurina – on keele asetleidmise transtsendentsus selle suhtes, mis selles asetleidmises üteldakse ja tähistatakse.“ (Agamben 1991: 26)

Ontoloogiline dimensioon (olemine, maailm) „vastab puhtale keele asetleidmisele kui päristisele sündmusele“ ja ontiline dimensioon (olev, asjad) kattub sellega, mida selles asetleidmises üteldakse.

Milline on metafüüsiline keelekogemus täpsemalt? Lääne metafüüsulist traditsiooni iseloomustab „keele asetleidmise negatiivne kogemus“, negatiivne selles mõttes, et „ keele asetleidmine on üteldamatu ja haaramatu“. (Agamben 1991: 77) Diskursuse põhjab keel, mis on transtsendentne diskursuse ja teadmiste suhtes. Metafüüsikale jääb keel absoluutseks eelduseks, mida diskursuses lausuda ei saa (keele asetleidmist saavad näidata vaid asesõnad), sest puudub sõna sõna jaoks¹. (Agamben 1999: 41) *Keel piirid tulevad esile üteldamatus*. Kuidas Agamben täpsemalt tematiseerib keele negatiivse aluse?

See, mis viitab keele asetleidmise asjaolule enne tähenduslikku kõne, on Agambeni meelest hääle ise. *Hääle näitab, et keel leiab aset*. (Agamben 1991: 32) Kuidas osutab hääle keele asetleidmisele? Agambeni meelest on looma tähenduse tu hääle (*phonè*) ja inimese tähendusliku diskursuse (*logos*) vahel keele asetleidmise koht: „*Mitte enam* pelga heli kogemus ja *mitte veel* tähenduse kogemus, see „mõte häälest endast“ [...] avab mõtlemisele päristise loogilise dimensiooni, [mis] viitab keele puhtale asetleidmisele ilma mingi määratud tähenduseta [...]“ (Agamben 1999: 42) *Phonè* eemaldumise ja *logos`e* vahele jääb keele asetleidmine, mida Agamben nimetab Hääleks (!), mis ei ole paljas heli ega tähenduslik hääle. See ontoloogiline dimensioon, mis *phonè* ja *logos`e* vahele on, viitab sõna „puhtale signifikatsiooni kavatsusele“ ja sellele, et keel leiab aset. (Agamben 1991: 34) Seesugune Hääle, mis viitab keele asetleidmisele, konstitueerib keele negatiivse dimensiooni, kuivõrd sellel on „mitte enam“ (loom hääle) ja „mitte veel“ (tähendus) staatus. Üleminek *phonè`l* *logos`e*le leiab aset palja heli ehk hääle eemaldumisega, mis konstitueerib artikulatsiooni (*arthron, gramma*) kui sellise. (Agamben 1991: 81)

¹ Kuidas aga saab Agambeni arvates kõnelda keeles keelest? Asjaolu, et keel on, annab immanentselt edasi iga lausumine. Agamben püüab vabaneda keelest kui absoluutsest eeldusest, millest metafüüsika kui ütlematust vaikib. Paljastada keel keelena ei tähenda leida mõni uus sõna keele jaoks, vaid see nõuab keele enda ütlemist ja selle piiride eksponeerimist. Seda teha tähendab anda idee keelest, mis „*visioon keelest endast*“. (Agamben 1999: 47) Keel ise aitab meil jõuda keele endani, so „mitte-eeldatud printsiipideni“ (*arkhè anypothetos*): „Keel, mis vahendab inimesele kõiki asju ja teadmisi, on ise vahetu. Kõnelevad olendid ei saa jõuda millegi vahetuni – see tähendab välja arvatud keele enda ehk vahendamise enda kaudu.“ (Agamben 1999: 47) Keel, mis meile kõike vahendab, on inimesele oma vahendamises vahetu. Tuues keele keelde keelena, jõuab inimene mitte-eeldatud printsiipideni. Kuidas kogeda keelt keelena? Sõnu, mida läbi ajaloo on kasutatud keele kohta (nt *lekton, dicibile* jne), iseloomustab see, et nad on adjektiivid, mis väljendavad *võimelisust*. Keel eksisteerib võimena väljendada, teada anda (*mitteilbar*). (Agamben 1999: 13) Keele eksisteerib *potentsiaalsusena*, mõelda keele olemise üle tähendab juurelda potentsiaalsuse üle. (Agamben 1999: 214-215)

Metafüüsika negatiivne loomus tuleb juba välja definitsioonis, mis määratleb inimese *zoon logon echon`na*, olendina, kes omab keelt. Keelt omab aga inimene negatiivselt: inimese artikulatsioon ehk *logos* defineeritakse kui „eemaldunud hääl [*removed voice*], kui olnud loomulik *phonè`*“. (Agamben 1991: 84) Artikulatsiooni konstitueerib üleminek *phonè`lt logos`ele*. Üleminek looma *phonè`lt logos`ele* leiab aset artikulatsioonis, mis on struktureeritud kui Hääl. (Agamben 1991: 84)

Heidegger kritiseerib metafüüsika ettekujutust keelest kui väljendusvahendist: „Kõnelemine on inimlike hingeliigutuste heliline väljendamine ja teadaandmine.“ (Heidegger 1999a: 713) Keelekäsitlus, mis alustab häälest ja peab inimest mõistusega loomaks, on Heideggeri jaoks metafüüsiline, sest võtab keelt elava olendi häälitsusena, artikulatsioonina. Heidegger mõtlemises on inimene *Dasein`ina*¹ radikaalselt erinev „elavast olendist“ (*Lebewesen*). (Agamben 1991: 55) Kas Heidegger ei kuulu seepärast Agambeni kirjeldavasse metafüüsika traditsiooni? *Kuulub küll*: „[...] Heideggeri üritus mõelda teisepool metafüüsika horisonti „häält ilma helita“ langeb tagasi selle horisondi sisse“. (Agamben 1991: 61) Agamben selgitab: „Olemise kogemus on nii Hääle kogemus, mis kutsub mitte midagi ütlemata, ja inimese mõtted ning sõnad sünnivad ainult selle Hääle „kajana“.“ (Agamben 1991: 60) Heideggeri olemismõtlemine on negatiivne, sest vaikuse hela kui „olemise päristine ja vaikne kõne“ kattub keele asetleidmisega sündmusega, milles *inimene keeles rääkida ei saa*. Olemise kogemus on negatiivne, sest seda ei saa diskursuses lausuda, see on üteldamatu. (Agamben 1991: 61)

Metafüüsika olemuse avab negatiivne keelekogemus niivõrd, kuivõrd Hääl on „metafüüsika päristine müüt“. Seda Häält iseloomustab kahetine negatiivsus: esiteks, Hääl on eemaldunud ehk olnud tähendusetu *phonè`*; teiseks, Häälest kui keele asetleidmisest ei saa tähenduslikus diskursuses kõnelda. (Agamben 1991: 84) See Hääl on mitte enam tähendusetu hääl ja mitte veel tähendusega hääl ehk diskursus (*logos*). Hääl on seega kahetasandiline: esiteks, Hääl avab keele asetleidmise dimensiooni, millest ei saa rääkida; teiseks, see on tähendusliku diskursuse tasand. (Agamben 1991: 85) Keele piire saab näidata asesõnadega (nagu *Dasein, prote ousia*) keeles endas, kuid nendest piiridest ei saa tähenduslikult rääkida.

¹ Inimene on Agambeni tõlgenduses *Dasein`ina* asetatud keele asetleidmise kohta, see tähendab, et „negatiivsus saabub *Dasein`i* tema oma *Da`st`*“. (Agamben 1991: 5)

2. Agambeni teos „*Homo sacer*: suveräänne võim ja paljas elu“

Olemisunustus on inimese konstitutiivne seisund, milles „me ise oleme konstitueeritud tõmbes olemisele“. (Heidegger 1999: 71) Olemine, mida peetakse abstraktseks ja üldiseks mõisteks, vaikitakse ajaloo maha. Olemisunustus ei tulene inimese puudulikust loomusest, sest olemine varjab iseennast: „See näitab ennast: see, et olemine oleva hülgab, ütleb: olemine varjab ennast oleva avatusse. Ja olemine määratletakse ise olemuslikult kui see iseennast eemale tõmbuv varjamine.“ (Heidegger 2003: 111) Õhtumaine metafüüsika, mis käsitleb olemist olevana, on olemishüljatuse ajalugu, mil olemine olevast eemale tõmbunud on. Olemine hülgab (*verlassen*) oleva.

Agamben tahab olemishüljatust kui negatiivsust mõelda radikaalsemalt kui Heidegger, kes suutnud metafüüsikast väljuda. Metafüüsika destruktsioonile peab lisama eetilise-poliitilise dimensiooni. (Agamben 1998: 58-60) Hüljatust mõtleb Agamben *seaduses*, sest „filosoofia on alati juba konstitutiivselt suhtes seadusega“ (seaduse all peab Agamben silmas kristlike dogmasid, islami shariaati, positiivset õigust jne). (Agamben 1999: 161) Hüljatuse ilmneb Agambenil erakorralises seisukorras, mis asub õiguskorra piirialal. Erakorraline seisukord on seisund, milles seaduse kehtimine edasi lükkub, *seadus hülgab inimese*. (Agamben 1998: 59)

Hüljatuse mõistmiseks ei piisa olemise ja oleva diferentsi mainimisest, see tuleb Agambeni meelest tagasi viia veelgi algupärasemale eristusele elu ja hea elu vahel. Metafüüsika ja poliitika ajaloo lahtiseletamiseks tuleb pöörduda esmalt Vana-Kreeka polises toimunud elu ja hea elu eristuse juurde. See eristus on jäänud metafüüsikas ja poliitikas mõtlemata ja ütlemita. Seda mõtlemata jäänud püüabki Agamben mõelda, väites, et ka Heideggeri filosoofia kuulub samasse traditsiooni. Agambeni *homo sacer*-i-kontseptsioon peaks avama Heideggeri polisekäsituse veelgi algupärasemalt, mis võimaldaks näha tervet metafüüsika ja poliitika ajalugu hoopis teises valguses. *Annan lühikese ülevaate Agambeni ideedest, et kolmandas peatükis näha Agambeni homo sacer`i-projekti piire Heideggeri mõtlemise horisondilt.*

Selles peatükis, mis on jaotatud kolmeks osaks, on kõne all Agambeni teos „*Homo Sacer*: suveräänne võim ja paljas elu“. Esimeses osas vaatame Agambeni

polisekäsitust. Teises osas analüüsin Agambeni *homo sacer*`i mõistet. Peatüki lõpetab lääne biopoliitilise poliitilise paradigma eksplikatsioon.

2.1 Agambeni arusaam Vana-Kreeka poliseist ja erakorraline seisukord

Heideggeri polisekäsituse metafüüsilisuse ja poliitilisuse peab avama Agambeni veelgi sügavam metafüüsika ja poliitika ajaloo mõistmine, mis mõtleb *negatiivsuse poliitilis-metafüüsilise olemuse radikaalselt lõpuni*. Negatiivset „valdkonda“, mis jäi tähendusetu *phonè* ja *logos*`e vahepeale, nimetab Agamben Hääleks, märkides sellega diskursuses endas ütlematut keele asetleidmist *phone* ja *logos*`e vahel. (Agamben 1991: 84) *Selles peatükis saab negatiivsus poliitilise tähenduse*, kuna lõhe *phonè* ja *logos*`e vahel avab „eetika ja polise ruumi“. (Agamben 1993: 9) Polis asub n-ö kohas, kus „leiab aset üleminek häälelt keelele“, *polis on koht, kus keel aset leiab. Polises viibivana on inimene ühteagu poliitilisena keeleline ja keelelisena poliitiline*. Millised on poliitilise korra piirid ja kuidas need on seotud keelega? Kuidas Agamben tõlgitseb Vana-Kreeka polist? Mismoodi on polis seotud kaasaja poliitikaga?

2.1.1 Agambeni polisekäsitus

Antigone, olles asetatud polisesse kui avatud kohta, on Antigone „teatul viisil väljaspool seda, milles iga olev on, väljaspool olemist“. (Heidegger 1993: 93) Väljaspool olemist ehk olemisehüljatuses saab Antigone olla vaid olemuslikult olemisele kuuludes. Antigone kuulub avatud kohta, olles sellest justkui väljaspool. Kuidas näitab Agamben polise kui avatud koha metafüüsilisust ja poliitilisust? See, mis asub nii seespool kui väljaspool polist kui avatud kohta, on „*paljas elu*“¹. Mis on paljas elu ja kuidas on see seotud poliseiga?

Agamben paljastab Heideggeri ontoloogilise diferentsi metafüüsilisuse, toetudes polist defineerivale elu ja hea elu eristusele. Sõnale „elu“ puudus kreeklastel üks vaste. (Agamben 1998: 1) Elu jaoks oli kreeklastel kaks sõna: *zoè*, mis tähendas

¹ Mõistet „paljas elu“ tarvitab Agamben kahetähenduslikult: üheltpool tähendab see loomulikku elu ja teisalt ka olukorda, mil loomulik elu ja poliitiline elu muutuvad eristamatuks.

„kõigi elavate olendite (loomad, inimesed, jumalad) pelka kooselu fakti“, ja *bios*, mis viitab „indiviidi ja grupi elamise päristisele vormile ja viisile“ (nt *bios politikos*). (Agamben 1998: 1) Vana-Kreeka polis sünnib *poliitilise üksusena* elu (*zèn*) ja hea elu (*eu zèn*) vastanduse läbi. (Agamben 1998: 7) Selle, mis on polise eesmärgiks, märgib Aristoteles ära juba oma teose „Poliitika“ esimese lõigus: „[...] kui kõikide kogukondade eesmärgiks on mingi hüve, siis riigi või poliitilise kogukonna, mis on kõigist kõrgem ja mis hõlmab kõiki teisi, eesmärgiks on [...] kõrgeim hüve.“ (Aristoteles 2007: 11) Selleks kõrgeimaks hüveks on õnn (*eudaimonia*).

Aristoteles polisekäsitlus vastandab elu (*zèn*) heale elule (*eu zèn*): „[...] riik tekib, pärineb elu pelkadest vajadustest, ja see jätkab eksistentsi hüvelise elu pärast.“ (Aristoteles 2007: 13) Niimoodi eristatakse Aristoteelse poliitilises filosoofias *bio`'s zoè`'st*, Agambeni arvates on see kogu järgneva metafüüsika ja poliitika *aluseristus*. *Polis* pidi garanteerima kodanike õnneliku kooselu, kõrgeima võimalikest hüvedest. Loomulik elu (*zoè*), mis jäetakse reproduktiivsena „kodu“ (*oikos*) sfääri, jääb kreeklastel n-ö väljapoole polist, so avalikku poliitilist elu (*bios*), mille eesmärgiks oli õnn ja õiglus. (Agamben 1998: 2) Kreeklastele oleks olnud mõttetu rääkida *zoè politikè`'st*, sest bioloogiline elu *välitatakse* neil ranges mõttes polisest. *Zoè kuulub* Aristotelesel „privaatsesse“ sfääri (*oikos*). (Agamben 1998: 2) *Zoè* tuleb muuta heaks eluks. Inimese inimsus tuleb välja polises, sest just seal saab inimene olla täisväärtuslik „mõistusolend“, *animal rationale*.

Polise asutab eristus, mis teeb vahet ehk välistab loomuliku elu polisest. Missugust laadi on see loomuliku elu välistus? Aristoteelse definitsioon, et polis „tekib, pärineb elu pelkadest vajadustest, ja see jätkab eksistentsi hüvelise elu pärast“, ütleb ühtlasi selgelt, et polis *rajaneb paradoksaalsel kombel* loomulikule ehk paljale elule. Loomuliku elu tuleb muuta heaks eluks: „[...] poliitika on justkui koht, milles elu tuleb ennast muuta heaks eluks, ja see, mis tuleb alati politiseerida, on alati juba paljas elu.“ (Agamben 1998: 7) Eristus, mis välistab loomuliku elu polisest (loomulik elu kuulub kodu ehk oikose sfääri), liidab aga teiselt poolt jälle selle elu poliitilise eluga, sest *poliitiline elu konstitueerib ennast poliitilise eluna just loomuliku elu välistamise teel*. Hüveline elu on teisisõnu defineeritud negatiivselt, selle läbi, mis ta *ei ole*. Loomulik elu, ilma milleta ei saaks olla poliitilist elu, kuulub polisesse kummalisel kombel sellest välistamise teel. (Agamben 1998: 7) Asjaolus, et paljas elu välistatakse eksklusiivselt polisest ning just tänu oma välistuse läbi ikkagi kuulub

polisesse, tuleb Agambeni arvates välja poliitika varjatud ülesehitus: kogu poliitika traditsioon vastab algusest peale *erandi* struktuurile (erandist põhjalikumalt järgmises peatükis). (Agamben 1998: 7)

Eelöeldule lisaks tuleb rõhutada, et eristus elu ja hea elu vahel saab toimuda *ainult keeles*. Polises saab inimene olla Aristotelese järgi ainult *zoon logon echon`na*:

„Elavate olendite hulgas on ainult inimesel keel. Hääli on valu ja lõbu märk, ja sellepärast kuulub see ka teistele elavatele olenditele [...] Kuid keel eksisteerib selle jaoks, et väljendada sobilikku ja ebasobilikku, õiglast ja ebaõiglast. Teada head ja halba, õiglast ja ebaõiglast, ning inimesed, kes seda mõistavad, moodusavad [...] linna.“ (Agamben 1998: 7-8; vt ka Aristoteles 2007: 13)

Keelt omavana eristab inimene endas palja elu. (Agamben 1998: 7-8) Ülal sai öeldud, et üleminek *phonè`lt logos`ele* avab polise ruumi, ent see saab toimuda ainult siis, kui üleminek *phonè`lt logos`ele* on ühtlasi üleminek *zoè`lt bios`ele*. Polis omab otsustavat tähtsus nii loogikas kui poliitikas: „Poliitika ilmneb seepärast Lääne metafüüsika tõelise struktuurina, kuiõrd see okupeerib läve, milles realiseerub relatsioon elava inimese ja *logos`e* vahel.“ (Agamben 1998: 8) Üleminek *phonè`lt logos`ele* ei kuulu pelgalt keelefilosoofiasse, siin ilmneb poliitika ja metafüüsika seos. Kui metafüüsikas jääb selleks kõnelemata eelduseks keel kui selline, siis poliitikas on nimetatud eelduseks paljas elu: „Küsimus „Missugusel viisil omab elav olend keelt?“ vastab täpselt küsimusele „Missugusel viisil on paljas elu polises?““ (Agamben 1998: 8) Metafüüsika ütle mata eelduseks on *phonè`t* omav paljas elu. Üldisemalt öeldes: *poliitilise korra piirid on keele piirid ning keele piirid on poliitilise korra piirid. Need keele ja poliitilise korra piirid langevad negatiivsel kujul keele ja poliitilise korra enda sisse.*

Polis omab metafüüsika ja poliitika traditsioonis otsustavat tähtsust, sest suhe loomuliku ja hea elu vahel on sama suhtega *phonè* ja *logos`e* vahel. *Üleminek phonè`lt logos`ele on ühtlasi üleminek zoè`lt bio`sele. Kõneleva ehk poliitilise olendina saab inimene olla ainult siis, kui ta eristab ennast paljast elust, ainult häälitsevast loomast. Kui Antigone kuulub olemisele, olles olemise poolt hüljatud, siis ka paljas elu kuulub konstitutiivselt polisesse, olles samas polisest eksklusiivselt välistatud.*

2.1.2 Vana-Kreeka polis ja suveräänsus

Metafüüsikas on Agambeni meelest keele kui sellise kogemus. Keele piirid langevad keele enda sisse: keel on nii seespool kui väljaspool ennast. (Agamben 1998: 21) Keele transtsendentsusel enda suhtes on kahetasandiline struktuur: esiteks, keele asetleidmise dimensioon, mis jääb diskursuses ütle mata; teiseks, tähendusliku diskursuse enda tasand. (Agamben 1991: 85) Samale eristusele annab Agamben polisekäsituses poliitilise vormi: (õiguskorra kehtestav) otsus on transtsendentne oma garanteeritava õiguskorra suhtes. Vana-Kreeka polisega algava poliitilise traditsiooni piirid toob Agambeni arvates välja kõige paremini Carl Schmitt. Modernne ajastu on poliitilis-metafüüsilise traditsiooni jätk¹. (Agamben 1998: 8) Kuidas Agamben tõlgendab Schmitti ja tema mõtlemise seost Vana-Kreeka polisega?

Kuidas Schmitt mõistab suveräänsust? Ja kuidas Agamben Schmitti seisukohti oma argumentatsioonis edasi arendab? Schmitt vastandab oma suverääni määratluse teoses *Politische Theologie* (1922) sisuliselt mitte midagi ütlevatele *abstraktsetele* definitsioonidele (nt "suveräänsus on kõrgem, tuletamatu valitsusvõim"), mis võivad kehtima jääda, ilma et "oleks suuremat praktilist või teoreetilist vahet". (Schmitt 1994: 50) Riikliku autoriteedi rahuldavaks mõistmiseks tuleb appi võtta *piirmõiste*, mis "ei tähenda segast mõistet nagu populaarkirjanduse ebapuhtas terminoloogias, vaid kõige äärmisema valdkonna mõistet". (Schmitt 1994: 40) Selleks piirmõisteks, mille abil Schmitt suveräänsuse defineerib, on erakorraline seisukord²

¹ Modernne poliitiline teooria, mis algab Thomas Hobbesi (1588-1679) põhjaneva teosega *Leviathan* (1651), ei ütle Agambeni meelest lahti eelnevast metafüüsilisest traditsioonist. Nimetatud uueaja poliitilise filosoofia põhiteoses püüab Hobbes õigustada riiki, näidata, et miks on iga üksikindiviidi egoistlikust perspektiivist riik ehk *Leviathan* õigustatud. Oma argumentatsioonis toetub Hobbes loodusseisundile/loomuseisundile (ingl *state of nature*), kus kõik inimesed on võrdsed. Võrdsed selles mõttes, et „ka kõige nõrgemal on piisavalt jõudu endast tugevama tapmiseks“. (Hobbes 2006: 87) Loodusseisundis valitseb seetõttu „kõikide sõda kõikide vastu“, mis teeb võimatuks õigluse ja ebaõigluse eristuse. Iga indiviid püüab loodusseisundis, kus „inimelu on üksildane, vaene, vastik, brutaalne ja lühike“, kindlustada oma elujäämise. Lõppude lõpuks viib see selleni, et inimesed soovivad rahu. (Hobbes 2006: 89) „Mõistus,“ kirjutab Hobbes, „soovib mugavat rahu, mille tõttu inimesed võivad kokkuleppele jõuda.“ (Hobbes 2006: 90) Riik, mis inimese poolt rahulepingu ehk ühiskondliku lepinguga rajatakse, koondab enda kätte suveräänse võimu, mille eesmärgiks on kaitsta oma alamaid vägivald ja ka välisvaenlase eest. Märkimisväärne on see, kuidas Hobbes argumenteerib: riik on *ratsionaalselt* õigustatud *egoistlike* omakasu tagaajavate indiviidide hulgas sellega, et riik kaitseb inimest, tagab *julgeoleku*. *Teisisõnu: legitimeerime riik luuakse loomuliku ehk palja elu kaitseks*, millega ainult jätkatakse Vana-Kreeka polisest alates püsivad suhet suveräänse võimu ja pelga elu vahel. (Agamben 1998: 6) Uusajal ei katke antiikaja poliitiline traditsioon, vaid jätkub uuel kujul.

² Saksakeelse sõna *Ausnahmezustand* võib eesti keelte tõlkida „erakorralise seisukorrana“, mis tähendab põhiseaduslikku korda ähvardava ohu korral välja kuulutatavat erikorda. Teiseks võimalikuks tõlkevasteks on „eriolukord“, kuid sisulistel kaalutlustel see sõna minu arvates ei sobi. Eriolukord kuulutatakse välja loodusõnnetuste, nakkushaiguste levimise ja muude katastroofide korral. Anglo-

(*Ausnahmezustand*). Erakorraline seisukord on *erandjuhtum*, mis "lööb ratsionalistliku skeemi ühtsuse ja korra segi". (Schmitt 1994: 54) Niisugune äärmise valdkonna mõiste peaks esile tooma suveräänsuse olemuse, milleks pole võimelised ratsionaalsed mõisteskeemid.

Milline roll on erakorralisel seisukorral suveräänsuse definitsioonis? Oma suveräänsuse teooriaga tahab Schmitt Agambeni meelest öelda, et erakorraline seisukord pole rangelt võttes õiguskorra väline, vaid kuulub ikkagi juriidilisse konteksti, *erakorraline seisukord omab juriidilist tähendust*. (Agamben 2005: 54) Mismoodi Schmitt Agambeni arvates oma väidet põhjendab? Vastuse mõistmiseks, mis Schmitt küsimusele annab, tuleb eristada kahte seaduse iseseisvat elementi. Positivismile, mis eeldab, et "otsus õiguslikus tähenduses tuleb jäagitudult tuletada normi sisust", jääb erakorralise seisukorra tähendus arusaamatuks, sest tegeletakse ainult reeglipärase ehk normiga. Schmittile seevastu ilmutab erandjuhtumil ennast "detsisioon absoluutses puhtuses", st *otsus* (sks *Entscheidung, Dezision*) eristub selgelt normist (*Norm*). (Schmitt 1994: 53; vt ka Agamben 2005: 34) Erakorraline seisukord, milles seaduse kehtimine on edasi lükkunud, paljastub otsuse kui juriidilise elemendi olulisuse. Norm ja otsus on õiguse kaks autonoomset elementi. Otsus seob erandjuhtumi juriidilise korraga, st *erakorraline seisukord pole midagi juriidilise korra välist*: „[...] erandjuhtum jääb juriidilisele tunnetusele ligipääsetavaks, sest et mõlemad elemendid, nii norm kui ka otsus, jäävad juriidilise raamesse.“ (Schmitt 1994: 53) Teisisõnu: suverään, kes Schmitti mõistes otsustab erakorralise seisukorra üle, liidab oma otsusega erandjuhtumi juriidilise korraga. Juriidilis-poliitilise korra piirid jäävad selle juriidilis-poliitilise korra enda sisse, nagu keele piirid jäävad keele enda sisse.

Riikliku suverääni olemus ei seisne sunni- või domineerimis-monopolis, vaid *otsustamismonopolis*. (Schmitt 1994: 53) Schmitt võrdleb otsust, mis murrab „läbi kordusesse tardunud mehaanika koore“, imega teoloogias. (Schmitt 1994: 54) Suveräänil on sarnane positsioon jumalaga, sest suverään on õiguskorra suhtes *transsendentne*. Suverään, kelle võimuses on õiguse kehtimine peatada, asub seetõttu paradoksaalsel kombel üheaegselt nii seespool kui ka väljaspool õiguskorda: „Ta

saksi õigusfilosoofias kasutatakse termineid *martial law, emergency powers* ja *state of exception*. Kolmest variandist sobib Agambeni meelest viimane, sest vastab kõige paremini uuritava fenomeni loomusele ja toimimise loogikale. (Agamben 2005: 4) Mõisted *martial law* ja *emergency powers* on eksitavad, ja võib öelda, et seetõttu ka poliitilised ehk fiktiivsed. Fiktiivse erakorralise seisukorra tähistamiseks uurimuses tarvitan jutumärke erakorralise seisukorra ümber või mõistet „eriolukord“.

seisab väljaspool normaalset õiguskorda ja ometi kuulub selle juurde, sest ta on pädev tegema otsustust, kas põhiseadust saab *in toto* [täielikult] seisata.“ (Schmitt 1994: 51) Suverääni seesugusest positsioonist tulenevalt võib öelda, et erakorraline seisukord on teatavas mõttes nagu *lävi* (sks *Schwelle*), kus pole võimalik eristada sisemist välimisest. Erakorralise seisukorra näol pole tegemist puhtalt faktilise ehk poliitilise situatsiooniga, sest sihuke situatsioon „tekib läbi reegli suspensiooni“, ja samas ei ole tegemist ka juriidilise normiga, sest seaduse kehtimine on peatunud. (Agamben 1998: 18) Erakorraline seisukord on lävi, kus *quaestio iuris* ja *quaestio facti* puutuvad kokku, muutudes seejuures eristamatuks. Niisuguses legaalses vaakumis ei saa enam vahet teha sisemisel ja välimisel, vägivallal ja seadusel, faktil ja normil. Sellises otsustamatuse tsoonis teebki Schmitti suverään *radikaalse otsuse*, mis määrab juriidilis-poliitilise korra ja selle korra välise, st normi ja fakti. Saksakeelne sõna *Entscheidung* osutab sellele üsnagi selgelt, sest selle võib otse eesti keelt tõlkida lahkuasetamisena (*Ent-scheiden*). Eelöeldu põhjal võib öelda, et see lahkuasetamine on ühtlasi ka *liitmine*, sest erand omab juriidilist tähendust niivõrd, kuivõrd see „defineerib ruumi, milles juriidilis-poliitiline kord kehtib“. (Agamben 2005: 105)

Suveräänil on sarnane positsioon jumalaga teoloogias, st suverään on *transsendentne*. (Agamben 2005: 57) *Transsendente* mille suhtes? Enne nägime, et keel *transsendentne* iseenda suhtes, sest keeles ei saa kõneleda keeles endas. Keel on teisisõnu negatiivsel alusel. Sama argumentatsiooni avab ka poliitika olemuse: suverään, mis on otsusega õiguskorra kehtestab, jääb väljapoole iseenda kehtestavat õiguskorda, sest suverään saab ka õiguskorra kehtimise peatada, kuulutada välja erakorralise seisukorra. (Agamben 2005: 54-55) Suverään on immanentse õiguskorra piires lausumatu, nii nagu keelt ei saa keeles lausumatu.

Mis on Schmitti suveräänsuse kontseptsioonil pistmist Vana-Kreeka polisega? Suveräänsus on ju modernsele riigi juriidiline karakteristik, mistõttu polist suveräänsena nimetada näib olevat ajalooliselt ebakorrektned. Schmitti suveräänsuskäsitlus ei löö metafüüsilisest traditsioonist lahku, pigem vastupidi – Schmitti filosoofias ilmneb metafüüsika ja poliitika tegelik struktuur. (Agamben 1998: 28) *Polis ja modernne riik on üles ehitatud sarnasel alusel*. Viisi, mismoodi poliitilis-juriidiline süsteem töötab, iseloomustab Agamben vastandlike mõistepaaridega, nagu „paljas elu/poliitiline eksistents“, „*zoè/bios*“, „eksklusiivus/inklusiivus“. (Agamben 1998: 8) Vana-Kreeka polis sai eksisteerida polisena, kui ta

välistas sellest eksklusiivselt loomuliku elu, inimese poliitiline olemisviis eristas ennast paljast elust. Sama kordub Agambeni meelest uusajal ja ka Schmitti suveräänsuse teoorias. Eristus palja elu ja poliitilise eksistentsi vahel omandab Schmitti käsitluses ainult otsuse kuju; otsustada, nagu juba enne öeldud, tähendab aga just lahku asetamist ehk teisisõnu – eristamist. *Iga otsustamine on eristamine.*

Mille üle Schmitti suverään aga otsustab? Suverään otsustab ehk eristab õiguskorra kaosest, poliitilise elu loomulikust elust. (Agamben 1998: 19) Suveräänsus ei ole Agambeni käsitluses pelgalt juriidiline, poliitiline või antijuuriidiline kategooria; tegemist on algupärase struktuuriga, kus „seadus osutab elule“, ent seda saab seadus teha ainult siis, kui ta kehtimine on edasi lükatud. (Agamben 1998: 28) „Selles tähenduses,“ kirjutab Agamben, „ei oma „seadus iseendas mitte mingisugust eksistentsi“, vaid pigem omab oma olemist inimeste elus.“ (Agamben 1998: 27) Suveräänne võim eksisteerib seal, kus bioloogiline ehk loomulik elu haaratakse inklusiivselt poliitilisse korda seeläbi, et ta seal eksklusiivselt välistatakse:

„Seadus pole mitte midagi muud, kui see, mida ta suudab enda sisse haarata *erandi* inklusiivse eksklusiivsuse läbi: seadus elab sellest erandist ja on ilma selleta tähtsusetu. Selles tähenduses ei oma seadus tõesti „iseendas mitte mingisugust eksistentsi“, vaid pigem saab oma olemise inimeste elust.“ (Agamben 1998: 27)

Schmitti kontseptsioon toob välja suhte, mis eksisteerib suveräänse võimu ja bioloogilise elu vahel. Kusjuures Agamben teeb veelgi radikaalsema järelduse: „*Saab isegi öelda, et biopoliitilise keha produktsioon on suveräänse võimu päristine tegu.* Selles tähenduses on biopoliitika vähemalt nii vana kui suveräänne erand.“ (Agamben 1998: 6) Suveräänsus pole seega ainult modernne poliitiline mõiste, modernse riigi atribuut. Suveräänsus eksisteerib kõikjal, kus ennast ilmutab suveräänne erand.

Erakorraline seisukord toob välja poliitilise korra piirid, see on piirmõiste. Erand omab poliitilise süsteemi ajaloos fundamentaalset tähtsust, seetõttu püüan järgmises peatükis analüüsida erandi struktuuri, mis defineerib suveräänsuse struktuuri alates Vana-Kreeka polisest.

2.1.3 Agambeni erakorralise seisukorra teooria

See, mida Agamben nimetab Hääleks, jääb *phonè* ja *logos`e* vahepeale, Hääli ei ole ei *phoné* ega ka diskursus. See Hääli on negatiivne keele alus, kus keel aset leiab. Kuna keele piirid on juriidilis-poliitilise korra piirid, siis Hääli on tegelikult ka juriidilise korra piir. *Erakorraline seisukord, mis jääb kaose ja poliitilise korra vahele, piiritleb sama sfääri, mida Agamben nimetab keele kontekstis Hääleks.* (Agamben 1998: 19) Avalikus õiguses puudub siiani erakorralise seisukorra teooria. (Agamben 2005: 1) Paljude juristide ja õigusteoreetikute jaoks, kes lähtuvad maksimist *necessitas legem non habet* (häda ei tunne seadust), pole erakorraline seisukord juriidiline probleemgi. Kindlalt võib öelda, et erakorraline seisukord asub *poliitika ja seaduse ähmasel piirimaal.* (Agamben 2005: 1) Milline on Agambeni erakorralise seisukorra käsitlus?

Sõna *Ausnahmezustand* viitab erakorralise seisukorra olemusele. Erakorralises seisukorras on midagi erakordset, erandlikku, mis murrab „elu jõud läbi kordusse takerdunud koore“. (Schmitt 1994: 54) *Ausnahmezustand* on erandjuhtum, erandlik olukordkord, mis vastandub normaalsele, argisele. Mis aga on erand? Milline on erakorralise seisukorra struktuur? Carl Schmitt näitas, et erakorraline seisukord omab paradoksaalsel kombel juriidilist tähendust. (Schmitt 1994: 53) Kuigi erakorralises seisukorras seaduse kehtimine peatub, ei ole ikkagi tegemist anarhia või kaosega. Schmitt omistab teisisõnu juriidilise tähenduse sellele, millel näib esmapilgul õiguskorraga mitte midagi pistmist olevat. Kuna erakorraline seisukord defineerib Agambeni meelest suveräänsuse struktuuri, siis avaldub see erandjuhtumi paradoksaalsus ka suverääni asendis: suverään asub üheaegselt nii *seespool* kui ka *väljaspool* õiguskorda. (Agamben 1998: 15) Ühesõnaga – erakorraline seisukord on väljaspool õiguskorda, kuid ometi kuulub selle juurde.

Erakorralise seisukorra loogiline ülesehitus avaldub Agambeni arvates juba erandis endas. Mis on erand? Erand saab võimalikuks ainult sel viisil, et reegli kehtimine edasi lükkub. Sellegipoolest jääb erand suhtesse reegluga, kuigi suspendeeritud kujul. (Agamben 1998: 22) Sellele viitab sõna *Aus-nahme*, mis tähendab välja võetust (*herausgenommen*), erand on reeglist justkui välja võetud. Võiks öelda, et erand, mis näib olevat reeglist täiesti erinev, kuulub ikkagi reegli juurde. Erand ei ole ranges mõttes reeglist väljapoole jääv: „[...] reegel hoiab ennast

suhtes erandiga suspedeerituse vormis. *Reegel rakendub erandile enam mitte rakendudes, tõmbudes selle juurest tagasi.*“ (Agamben 1999: 162) Agamben võtab paradoksaalse jutu kokku sõnadega: erand haaratakse inklusiivselt klassi seepärast, et ta sellesse ei kuulu, st tegemist on „*inklusiivse eksklusiivsusega*“. (Agamben 1998: 21-22) Klassi mittekuulumist on võimalik järelikult näidata ainult klassis sees.

Erand on sümmeetriline näite¹ struktuuriga, millega ta Agambeni arvates „moodustab süsteemi“. (Agamben 1998: 21) Milline on näite struktuur? Näite struktuur on sarnaselt erandi omale paradoksaalne. Näide on üheltpoolt oma klassi normaalne liige, ent näitena asub see oma klassist justkui väljapool. Öeldu selgitamiseks toon näite. Preformatiivsete lausete hulka saab seletada preformatiivse näitelausungiga „Ma armastan sind!“. See süntagma kuulub performatiivsete lausungite klassi, kuid *näitelausungina* ei saa seda enam süntagmat võtta performatiivse lausungina, so armastusavaldusena. (Agamben 1998: 22) Lühidalt öeldes: performatiivne lausung on oma klassi normaalne liige, kuid hetkel, mil seda kasutatakse näitena, välistatakse see justkui oma klassist. Klassi kuulumist saab näidata ainult klassist väljaspool. (Agamben 1998: 22) Performatiivne näitelausung „Ma armastan sind!“ konstitueerib performatiivsete lausungite klassi ja toob n-ö selle klassi olemuse esile. Teisisõnu: näide on „*eksklusiivselt inklusiivne*“, so näide välistatakse eksklusiivselt klassist just seetõttu, et ta klassi kuulub. (Agamben 1998: 21-22)

Milline on näite ja erandi suhe? Erand ja näide asuvad paradoksaalselt *sisemise ja välimise, kuulumise ja mittekuulumise piiri peal*. Erand kui inklusiivne eksklusiivsus ja näide kui eksklusiivne inklusiivsus on sümmeetrilised ja „korrelatiivsed mõisted, mis on lõppude lõpuks eristamatud“. (Agamben 1998: 22) Sellele, et näide ja erand on kokkuvõttes *eristamatud*, viitab *paradigmaatilise erandi* olemasolu (Agambeni põhimõisted, nagu „erakorraline seisukord“, *homo sacer*, on ühtaegu nii paradigmad kui ka erandid). (Agamben 1998: 23) Tegemist on piirmõistetega, mis *hõivavad ala, kus kuulumine ja mitte kuulumine muutuvad eristamatuks*. Kohta, kus kuulumine ja mittekuulumine eristamatuks muutuvad, nimetab Agamben veel „läveks“ (sks *Schwelle*, ingl *Threshold*). *Schwelle* tähendab

¹ Näide on Agambeni meelest etimoloogilises tähenduses *paradigma*. Sõna „paradigma“ (teiste sõnadega veel *näide, mudel, muster* jne.) tuleneb kreeka keelsest sõnast *parad(e)igmata* (lad *exemplar, exemplum*), mis otseses tõlkes tähendab „ennast kõrval näitama“, „midagi näitab ennast kõrval, *para*“ (ingl *something shows itself beside*). (Agamben 2002) Ka saksakeelses sõnas *Bei-spiel* (see, mis mängib kõrval) on säilinud algupärane tähendus. (Agamben 1993: 9-10)

„maja „põhipalki“ [*Grundbalken*], mis kandva ehitusdetailina ka ukse alt läbi läks“. (Duden 2007: 747) Lävi on uksepakk, millel *seisja ei asu ranges mõttes ei majas sees ega ka väljas* (sama kehtis ka erandi ja näite puhul). Lävel kohtuvad teineteisega seesmine ja välimine, minnes nii-öelda teineteisest läbi. Lävi on „piiri enda kogemine, väljasolemise kogemus“. (Agamben 1993: 68)

Oleme pisut kõrvale kaldunud küsimusest erakorralise seisukorra olemuse järele. Milline on erakorralise seisukorra funktsioon õiguskorras? Sellele küsimustele vastab Agamben oma 2003. aasta teoses *Stato di eccezione*¹ („Erakorraline seisukord“). Agambeni huvitab, kuidas poliitiline süsteem töötab. Süsteemid on tema arvates üles ehitatud dipolaarsustele, nagu privaatne/avalik, kodukolle/linn jne. Need dipolaarsused on vastasstikuses pinges. (Agamben 2005: 86) Teoses „Erakorraline seisukord“ näitab Agamben, et poliitiline süsteem koosneb „kahest heterogeensest, kuid siiski koordineeritud elemendist“ – erandist ja reeglist. Viimane nimetatud elementidest seostub seaduse võimuga, see on „normatiivne ja juriidiline ranges mõttes“; esimene osa – erand – vastandub reeglile, olles pigem seotud seaduse puudumisega, see on anomaalne ja metajuriidiline. (Agamben 2005: 86) Kuidas niisugune dipolaarne süsteem funktsioneerib²?

Erakorralisel seisukorral paistab õiguskorra jaoks olevat ülioluline, sest „iseenda põhjamiseks peab juriidiline kord paratamatult säilitama enese suhte anomaaliaga“. (Agamben 2005: 51) Miks vajab õiguskord erandit? Püüan Agambeni seisukohta seletada Agambeni Kanti kriitika toel. Kanti moraaliimperatiiv (nt „*tegutse nii, justkui [als ob] peaks sinu teo maksimist sinu tahte läbi saama ü l e ü l d i n e l o o d u s s e a d u s*“) on üleüldine ja paratamatu, see ei luba *ühtegi* erandit. Seda

¹ Nimetatud teoses tegeleb Agamben otseselt erakorralise seisukorraga, kuna aga teoses „Erakorraline seisukord“ on Agamben oma vaateid pisut muutnud, siis peatun sellel teosel valikuliselt. Agambeni erakorralise seisukorra kontseptsioon tugineb Schmittile ja Benjaminile, kelle seisukohti ta on edasi arendanud ja täiendanud.

² Agambeni arvates iseloomustavad erakorralist seisukorda kolm tunnust. 1) Seaduse piiresse ja sellest väljapoole jääv muutuvad hädaolukorras eristatavaks. Nimetatud tõik tõuseb esile ka Schmitti suveräänsuse kontseptsioonis, milles suverään „seisab väljaspool normaalset kehtivat õiguskorda ja ometi kuulub selle juurde, sest ta on pädev tegema otsust, kas põhiseadust saab *in toto* [täielikult] seisata“. (Schmitt 1994: 51) 2) Erakorralises seisukorras pole võimalik kindlaks teha, kas seadust järgitakse või mitte. (Agamben 2005: 49-51) Tegusid, mille inimene *iustitium* i kehtides korda saadab, ei saa juriidiliselt hinnata, sest seaduse kehtimine peatub. Tegemist on puhaste faktidega, mis võivad kiitva või hukkamõistva hinnangu saada pärast erakorralise seisukorra lõppemist. Seadus, mis langeb erakorralises seisukorras ühte reaalsusega, „on absoluutselt järgitamatu ja see järgitamatus on normi algupärane vorm“. (Agamben 2005: 105) 3) Seadust, mida ei saa hädaolukorras järgida, pole kokkuvõttes võimalik ka formuleerida. Seesugune seadus, mis ei kirjuta enam midagi ette ja ka ei keela midagi, „jõustab iseennast ainult omaenda formuleerimatusel“. (Agamben 2005: 105-106)

asjaolu, et enesele võetakse vabadus teha erandeid, on Kanti meelest tingitud inimese afektiivsest, empiirilisest küljest, mis hakkab vastu mõistuse häälele. (Kant 2008: 34) Moraalne käitumine lähtub üldisest ja paratamatust reeglist, mille alla subsumeeritakse kõik juhtumid. (Agamben 2005: 39) Kant mõtlemises on reegli ja partikulaari suhe pelgalt *loogiline*. Reegli rakendamisel ehk otsustamisel viiakse üksikjuhtum nii-öelda reegli alla. (Agamben 2005: 39) Agamben näitab, et reegel vajab enda kehtestamiseks erandit, sest reegl ei saa iseennast kehtestada. Seaduse kui sellise peab kehtestama otsus, mis seadusele ei allu.

Öeldut saab seletada keele varal, kus üleminek *langue`lt parole`le* (semiootikalt semantikale) ei toimu *loogiliselt*. (Agamben 2005: 39) Selleks, et probleem rahuldavalt lahendada, tuleb reegli rakendamise probleem üle viia *praktikasse*. Reegli rakendust ei saa tuletada reeglist endast – reegel ja selle rakendus kaks iseasja (vt nt Wittgensteini reegli järgimise küsimust). Agambeni arvates tuleb erinevus reegli ja selle rakendamise vahel selgelt esile erandjuhtumi esinemisel, mil reaalsus ja norm puutuvad teineteisega kokku. (Agamben 2005: 40) Seesuguses erandolukorras konstitueerib „normaalsfäär“: „See tähendab, et normi rakendamiseks on lõppude lõpuks vajalik suspendeerida normi rakendamine, produtseerida erand. Erand märgib igal juhtumil läve, milles loogika ja praktika segunevad teineteisega [...]“ (Agamben 2005:40) Sisuliselt sama väitis Carl Schmitt: „Normaalne ei näita midagi, erand näitab kõik; ta mitte ainult ei kinnita reeglit, reegel elabki üldse ainult erandist.“ (Schmitt 1994: 54) Kokkuvõtvalt: norm vajab¹ enda kehtestamiseks erandit, so erand konstitueerib normaalse olukorra, erandit teeb normi rakendamine normaalses olukorras ülepea võimalikuks. (Agamben 2005: 36)

Kuidas näeb see seos õiguskorra ja keele vahel täpsemalt välja? Agamben vastab: „Rääkida [*dire*] tähendab selles mõttes alati „rääkida seadust“, *ius dicere*.“ (Agamben 1998: 21) Nii seadused kui ka sõnad (sõnad sõnaraamatus ehk leksikaalsed tähendused) kehtivad ehk omavad tähendust, ilma et neid rakendataks. (Agamben 1998: 21) Keel eksisteerib leksikaalsete tähenduste kujul, mis on justkui suspendeeritud. Lingvistilised elemendid hoiavad ennast suhtes denotatsiooniga, ent seesugune relatsioon rajaneb hüljatusel, milles *keelel on pelk potentsiaalsus midagi*

¹ Liberaalses õigustiigis peaks valitsema seadus. Kuidas aga impersonaalne seadus valitseb? Kas seadus rakendab ennast ise? Liberaalne õigusfilosoofia eeldab, et üldistest, avalikest normidest saab ilma probleemideta tuletada üheselt kõik vastused juriidilistele küsimustele. Seesugune mõtteviis läheb tagasi Montesquieu`ni, kelle arvates kohtunik langetab otsuseid mehhaaniliselt, kohtuniku suu läbi justkui räägib seadus ise. Seaduse täideviimine on pelgalt tehniline protsess. (vt Scheuerman 1999: 4-8)

tähistada. (Agamben 1998: 25) Diskursuses, milles mõisted osutavad kindlatele entiteetidele, aktualiseerub keel tähistamise võime. (Agamben 1998: 25) Ülal püüdsin näidata, et keele kohta öeldu kehtib samamoodi õiguskorra kohta. Täendusliku diskursuse ja praktiseeritava õiguskorra teeb võimalikus asjaolu, et nii juriidilised reeglid kui ka lingvistilised elemendid eksisteerivad *potentsiaalsusena*¹, so võimalusena saada rakendatud ja samas ka mitte rakendatud. Õiguskord nimetab niisugust sfääri, milles „norm on jõus ilma reaalsusele osutamata“, erakorraliseks seisukorraks. (Agamben 2005: 36)

Keel ja seadus on immanentselt iseenda suhtes transtsendentsed, tegemist on negatiivse transtsendentsusega, kuivõrd keele asetleidmisest pole võimalik kõneleda keeles ja õiguskorra kehtestamist ei sätesta üksi seadus. Keel ja seadus on struktuurilt paradoksaalsed: need asuvad samaaegselt seespool ja väljaspool iseenda kehtestatud sfääri. See üheaegne seespool ja väljaspool olek iseloomustab transtsendentsust. Suverään lasub: „Mina, suverään, kes ma olen väljaspool seadust, deklareerin, et väljaspool seadust pole mitte midagi [*che non c'è un fuori legge*].“ (Agamben 1998: 15) Suverääni seesugusele asendile vastab keel struktuur: „Keel on suverään, kes deklareerib – olles permanentes erakorralises seisukorras –, et pole mitte midagi väljaspool keelt ja et keel on alati väljaspool iseendast.“ (Agamben 1998: 21)

Vahekokkuvõte

Metafüüsika ja poliitilise juured on Vana-Kreeka polises, kus eristatakse esimest korda *bios`e* ehk poliitiline eksistents *zoè`st* ehk loomulikust elust. Poliitiline

¹ Võib tekkida küsimus: kuidas eksisteerib seadus erakorralises seisukorras potentsiaalsusena? Erakorralise seisukorra iseäralikuks tunnuseks on, et selles eristub „seaduse jõud“ seadusest. (Agamben 2005: 38) Ekstreemsetes situatsioonides on seaduse jõud nagu määratlemata element, millele võivad apelleerida nii revolutsioonilised jõud kui ka valitsus, nii konstitueeriv kui konstitueeritud võim, seadust rajav ja seadust hoidev vägi. Sisuliselt on see „anomaalne ruum, milles on kaalul seaduse jõud ilma seaduseta“. (Agamben 2005: 39) See võib ühel poolt tähendada olukorda, mil norm jääb küll formaalselt jõusse, ent seda normi ei rakendata (nt komissari diktatuuri puhul); ja teiselt poolt saab tähistada situatsiooni, kus teod, millel ei ole seaduse väärtust, saavad sellegipoolest seaduse jõu (nt suverääanne diktatuur). (Agamben 2005: 38) Erakorraline seisukord, milles konstitueeriv ja konstitueeritud võim on eristamatud, põhjab suverääni paradoksaalse asendi (nii seespool kui ka väljaspool õiguskorda). Suverään, kes seaduse kaitsmise eesmärgil konstitutsiooni kehtimise edasi lükkab, asub väljaspool seadust. Ühesõnaga, suveräänsel võimul on nii konstitutiivse kui konstitueeritud võimu jooned, täpsemini öeldes – suveräänsus asub nende kahe võimu eristamatus ristumiskohas. Lühidalt öeldes: *erakorralises seisukorras, kus seadus eksisteerib puhta potentsiaalsusena, on seadus seadust rajava ja hoidva vägivalla meelevaldas.*

elu määratleb ennast juba antiikajast selle kaudu, mis ta ei ole. Polises asub ka keele ja poliitika kokkupuutepunkt: keelelisena on inimene poliitiline ja poliitilisena on inimene keeleline. Üleminek *phonè`lt logos`ele* kaasneb *zoè* eristus *bios`est*. *Veelgi enam, keele ja poliitilise olemus tuleb välja poliitika ja keele piirimail. Keel ja seadus seisavad negatiivsel alus, kuna keele ja seaduse piirid kuuluvad keelde ja seadusesse ütlematul ja mõtlematul kujul. Keel ja seadus on iseenda suhtes transtsendentsed.* Poliitilise piire kompab Schmitti suveräänsuse definitsioon, mille järgi suverään on üheaegselt nii seespool kui ka väljaspool õiguskorda nagu keelgi. Teisisõnu, poliitiline ja keel konstitueerib läve, kus keel ja seadus on suhtes lihtsalt häälitseva palja eluga, keele ja poliitika negatiivse alusega. Polise piirimail avaldub keele ja poliitilise tegelik olemus, nii et polist võiks nimetadagi läveks, so kohaks, kus radikaalse otsusega tuleb eristada seesmine välimisest. Selle otsuse järel saab rakendada seadust ja tähenduslikult kõneleda.

2.2 Homo sacer

Üleminek *phonè`lt logos`el* ehk *zoè`lt bios`ele* leiab aset polises. Selle ülemineku olemuse avamiseks kasutab Agamben Schmitti erakorralise seisukorra teooriat. Eelmise peatüki põhiväide oli, et õiguskord vajab funktsioneerimiseks erandit. Selles peatükis analüüsin seaduse ja elu suhet, mis avaneb erakorralises seisukorras. Agambeni väidab, et „*päriline suhe seaduse ja elu vahel ei ole rakendus vaid Hüljatus*“ (Agamben 1998: 29) „Hüljatus“¹ ilmneb fenomenina *zoè* ja *bios`e* eristuses, palja elu eksklusiivse välistamisega polises. (Agamben 1998: 66) Elu, mis on seaduse poolt hüljatud, nimetab Agamben „pühaks eluks“² ehk *homo sacer`iks*. *Homo sacer* jääb *phonè* ja *logos`e* ehk *zoè* ja *bio`se* vahelisele alale. *Seega, homo sacer on keele ja poliitilise ütlemata ja mõtlemata negatiivne alus, erand, mida keel ja poliitiline vajavad funktsioneerimiseks.* Mida mõistab Agamben hüljatud elu all? Mis või kes on *homo sacer*? Kuidas on *homo sacer* ja suveräänne võim seotud?

¹ Sõna „hüljatus“ (*Abandonment*) laenas Agamben Jean-Luc Nancy`i esseest *Abandoned being*, kus Nancy kasutab seda Heideggeri saksakeelse sõna *Verlassenheit`i* tõlkevastena.

² Püha elu päritolu uurimuseks sai Agamben inspiratsiooni Walter Benjamini esseest *Zur kritik der Gewalt*, mille lõpus väidab Benjamin, et vägivald ja seaduse sideme avab „pelk elu“ (*bloßes Leben*). (Benjamin 1992: 130) Pelk elu on püha elu (*homo sacer*). Kuigi Benjamin väidab, et oleks väärtuslik „uurida elu pühaduse dogma päritolu“, pole seda Agamben meelest rahuldavalt siiani tehtud. (Benjamin 1992: 130) Agamben üritab seda lünka täita.

2.2.1 Seaduse poolt hüljatud elu

Selle, mida Agamben mõtlevalt käsitleb, avab suurepäraselt Fr. Kafka allegooriline lühilugu „Seaduse ees“, mis räägib mõistujutu mehest, kes otsib sissepääsu seaduse juurde, mis „peaks ju alati ja igäihele olema kättesaadav“. (Kafka 2002: 151-152) Sattudes silmitsi seaduse ees seisva vägeva väravavahiga, osutuvad mehe püüdlused pääseda seaduse juurde tulutks. Ja seda hoolimata sellest, et „värav seaduse juurde on pärani nagu alati“. See Kafka lühilugu kirjeldab nüüd kõne alla tulevat seadust, mis kehtib tähendust omamata. Kuidas interpreteerib Agamben Kafka eelpool lühidalt kirjeldatud lühijuttu? Milline on seaduse ja elu suhe?

Inimese suhe keelega on Agambeni arvates analoogne suhtega seadusesse: „Kaasaeg seisab tõesti keele ees samamoodi, nagu mees maalt mõistujutus seisab seaduse värava ees.“ (Agamben 1998: 54) Mis takistab inimese liigipääsu seaduse ja keele juurde? Kõneleva on inimene juba keeles, keel on talle juba avatud, kuid inimene ei saa sellegipoolest keelt lausuda, sest puudub *sõna sõna jaoks*. Keele juurde tõkestab inimesel ligipääsu asjaolu, et inimene on kõnelevana juba keeles. (Agamben 1998: 50) Sama kehtib ka seaduse kohta: Kafka mees maalt ei pääse seaduse juurde seepärast, et „värav seaduse juurde on pärani nagu alati“. Seesugune seadus paistab olevat jõus, ent samas ei kirjuta enam mitte midagi ette. Benjamini sõber Gerschom Scholem kirjeldab niisugust suhet vormeliga *Nichts der Offenbarung*, mis nimetab „astet, milles ilmutus ei tähenda [*bedeutet*], kuid siiski jaatab iseennast sellega, et ta on jõus“. (vt Agamben 1998: 50-51) Kafka mõistujutt presenteerib suurepäraselt, kuidas tähenduse kaotanud seadus *ennast siiski jõuliselt kehtestab*. Võttes arvesse eelmises paragrahvis öeldut, võib öelda, et Kafka kirjeldab oma jutus erakorralist seisukorda, situatsiooni, kus seadus „ei nõua [...] mitte midagi ja ei käse mitte midagi muud peale oma avatuse“. (Agamben 1998: 50) Seadus, mis kehtib tähenduseta (*Geltung ohne Bedeutung*), hülgab inimese.

Kuidas iseloomustada hüljatut elu? Kas hüljatud elu on *bios* või *zoè*? Agamben vastaks vist, et ranges mõttes mitte kumbagi. Hüljatud elu on nii loomulik kui ka poliitiline elu; elu, mis on loomulik, kuid omab sellegipoolest juriidilis-

poliitilist tähendust, nimetab Agamben „paljaks eluks“¹ (ital *nuda vita*). (Agamben 1998: 4) Paljas elu on koht, kus pole võimalik eristada loomulikku ja poliitilist elu, ta on neid mõlemat korraga. Kuidas seostuvad omavahel paljas elu ja *homo sacer*? Paljast elu, mis on suhtes suveräänse võimuga, nimetab Agamben *homo sacer*’iks. *Homo sacer* ei ole ajaloota substants, selle positsiooni *hõivavad ajaloos erinevad persoonid* (nt bandiidid, *muselmann*, poeg Rooma õiguses, immigrandid jne.). *Homo sacer* on teisisõnu paradigma, mille abil Agamben uurib ja kritiseerib poliitilist ja metafüüsilist traditsiooni. Agamben lausub selle kohta nõnda:

„Ma ei ole aga ajaloolane. Ma töötan paradigmadega. Paradigma on midagi näite taolist, eksemplar, ajalooliselt singulaarne fenomen. Nagu seda oli *panopticon* Foucault`le, nii on seda *homo sacer*, *muselmann* ja erakorraline seisukord mulle. Ja siis ma kasutan paradigmat suurema grupi fenomenide konstrueerimiseks selleks, et mõista ajaloolist struktuuri. [...] Seesugust analüüsi ei tohiks segi ajada sotsioloogilise uurimusega.“ (Agamben 2004:)

„Suurema grupi fenomenide konstrueerimiseks“ kasutatav paradigma on singulaarne fenomen, mis ei ole ranges mõttes ei partikulaar ega ka universaal, singular on *üheaegselt nii partikulaar kui ka universaal*². (Agamben 1993: 9-10) *Homo sacer* on paradigma Lääne poliitilise struktuuri mõistmiseks, ent tuleb meeles pidada, et näite loogiline struktuur sarnaneb erandiga. *Homo sacer* on seega üheaegselt nii paradigma kui ka erand, see on *paradigmaatiline erand*.

Miks on metafüüsilisel ja poliitilisel traditsioonil vaja *homo sacer*’it? Metafüüsika ja poliitika püsivad negatiivsel alusel, sest inimene on tegelikult *põhjata*

¹ Agamben on selle mõiste laenanud Walter Benjamini teosest *Zur Kritik der Gewalt*, kus Benjamin kasutab mõistet *bloßes Leben*, „pelk elu“. (Benjamin 1992: 130) Agambeni teose *Homo Sacer* saksakeelses tõlkes on mõiste *nuda vita* (*bloßes Leben*) tõlgitud saksa keelte tagasi mõistega *das nackte Leben*, sest Agamben kasutab sõnapaari *bloßes Leben* natuke teises tähenduses kui Benjamin. (Agamben 2002: 199) Seepärast ei tõlgi ma ka oma töös sõnu *bloßes Leben* „pelgaks eluks“, vaid „paljaks eluks“. Adjektiiv *bloß* tähenduslikud vasted saksa keeli on *nackt*, *unbedeckt*, *unbewaffnet*, *unvermischt*, *rein*, *ausschließlich*, „paljas, mittekaetud, relvitu, mittesegunenud, puhas“; *bloß*’i vananenud vorm on *bar*, nt sõnades *Bargeld* (sularaha, käes olev raha, so „pelk“ raha), *barfuss* (paljajalu). (Duden 2007: 102)

² Oma kirjatöodes ei eelda Agamben uurimusobjekti juba ette, vaid konstrueerib selle paradigma abil. Paradigma funktsioneerimise mõistmiseks tuleb loobuda niisugustest opositsioonidest nagu universaal ja partikulaar, üldine ja individuaalne. (Agamben 2005: 9-10) Paradigma ei ole universaal ega ka partikulaar, see on pigem *singular*, mis produtseerib polaarse pingete välja (nt universaal vs partikulaar). Need polaarsed pinged pole aga opositsioonilised, sest formeeruv otsustamatuse tsoon teeb opositsioonid võimatuks. (Agamben 2002) Agamben kasutab niisuguste mõistete kohta, mis ei ole ranges mõttes ei universaalid ega partikulaarid, terminit „ükskõik-mis-olemine“, mis viitab olemisele *sellisena, nagu see on*. (Agamben 2005. 2) Singulaar paljastab ennast sellisena, nagu see on.

olend, kes peab iseennast põhjama: „Inimene kui selline – loom, kellel on keel – on põhjamata, tema ainuke põhi on tema enda tegu, tema iseenda põhjamine [...]“ (Agamben 1999: 135) Inimesel on keel nõnda, et ta välistab looma häälsuse: „[...] inimese kõne on põhjatud looma hääle, mille keel eksklusiivselt välistab [...]“ (Agamben 1999: 137) Samamoodi on ka poliitikaga. Poliitiliselt ehk keeleliselt põhjab inimene ennast eristades mitteinimesest, looma paljast häälest (*phone*). Inimese keeleline ja poliitiline olemine põhjatakse poliitika ja keele poolt hüljatusse. See inimese negatiivne põhi jääb keeles ja poliitilises korras „ütlemata“. (Agamben 1999: 136) Inimene põhjab poliitilise korra ja iseennast inimesena vägivaldselt, hüljates palja elu, ainult häälitseva mitteinimese. Põhi, millele inimene keelelise ja poliitilisena enda olemise rajab, on negatiivne põhi, st iga põhjamine jääb tegelikult põhjata.

2.2.2 *Homo sacer*

Armastajad, kelle armastus ei tunne reegleid, võib nimetada pühaks (*sacer*), sest „nad on ennast eraldanud teistest inimestest teisele poole jumala- ja inimseaduste sfääri“. (Agamben 1998: 86) Abielul kui sotsiaalsel suhtel peab olema suhe armastusega, mis annab abielule transtsendentsuse ja tähenduse. Seadusel peab ka olema suhe millegi välisega, mis annab õiguskorrale mõtte ja transtsendentsuse. Selleks „väliseks“ on Agambeni arvates seaduse poolt hüljatud elu – *homo sacer*.

Esimest korda nimetati inimelu pühaks arhailises Rooma õiguses, kust leiab esimesi viiteid *homo sacer* ile. (Agamben 1998: 71) *Homo sacer* it kui *püha* inimest iseloomustavad vastuolulised omadused: *imelikul kombel ei või homo sacer* it rituaalselt ohverdada, kuid teda võib siiski karistamatult tappa. (Agamben 1998: 81) Siiani pole suudetud *homo sacer* i vastuolulist loomust seletada. Abi ei ole sellest, kui algsest religioosest kogemusest võõrandunud teadus¹ taandab *homo sacer* i olemuse religioossele kategooriale „püha“ või etnoloogia mõistele „tabu“. (Agamben 1998: 80) Mõiste „püha“, mida teadus Agambeni meelest tõlgendab kokkuvõttes „ähmase ja

¹ Agamben pühendab terve peatüki sõnale *sacer*, kus ta näitab selle sõna tähenduse ambivalentust. (Agamben 1998: 75-80) Agambeni toetub oma analüüsis mitmetele autoritele nagu William Robertson Smith, Marcel Mauss, Emile Durkheim jpt. Nimetatud teaduslikud uurimused, mis on Agambeni meelest võõrandunud religioonist, toovad välja sõna „püha“ (*sacer*) tähenduse ambivalentuse. *Sacer* tähendab ühelt poolt midagi püha ja teiselt poolt ka mittepühast. Piir nende kahe tähenduse vahel pole aga selge. (Agamben 1998: 78)

mõistetamatuna“, „ei suuda seletada juriidilis-poliitilist fenomeni, millele termi *sacer* kõige vanem tähendus viitab“. (Agamben 1998: 80) Miks võib *homo sacer* it tappa, ilma et sellele järgneks karistust? Miks ei või *homo sacer* it ohverdada, kui tegemist on püha eluga?

Homo sacer on paradoksaalne kuju, kelles põimuvad kaks vastandlikku joont. *Homo sacer* ile ei rakendu ei profaansed ega sakraalsed seadused. Ta välistatakse niiviisi nii *ius humanum* ist – sest *homo sacer* it võib tappa ilma, et tegemist oleks seaduslikult karistatava mõrvaga – kui ka *ius divinum* ist, sest püha inimest ei või rituaalselt ohverdada. (Agamben 1998: 82) Agamben käsitleb *homo sacer* it Rooma ühiskondliku korra *piirikategooria*, mille abil on võimalik „paljastada algupärane poliitiline struktuur, mis asetseb sakraalse ja profaanse, religioosse ja juriidilise eristuse eelses tsoonis“. (Agamben 1998: 74)

Homo sacer on üheaegselt eksklusiivselt välja heidetud nii *ius humanum* ist kui ka *ius divinum* ist, nii et tema suhtes ilmalikud ja maised seadused ei kehti. Agamben näeb siin tekkivat analoogiat erakorralise seisukorraga:

„Nii nagu seadus rakendub erakorralises seisukorras erandjuhtumile mitte enam rakendudes ja selle juurest tagasi tõmbudes, nõnda kuulub ka *homo sacer* jumalale ohverdamatuna ja ühiskonda sellisel kujul, et teda võib tappa. *Elu, mida ei saa ohverdada ja võib siiski tappa, on püha elu.*“ (Agamben 1998: 82)

Erakorralisele seisukorrale, mis asub ja ei asu ka juriidilise korras, vastab *homo sacer*, kes on üheaegselt nii *bios* kui ka *zoè*. Sfäär, kust *homo sacer* ennast leiab, ei ole profaanse ega ka sakraalse toimimise valdkond. (Agamben 1998: 82) See on pigem määramatuse tsoon, kus pole enam võimalik vahet teha, kas see asub seespool või väljaspool korda. Paljas elu on teisisõnu *homo sacer*.

Aga miks on paljas elu *homo sacer*? Agamben vastab: „*Mitte lihtsalt loomulik elu, vaid elu, mida ohustab surm (paljas elu või püha elu), on päristine poliitiline element.*“ (Agamben 1998: 88) Vägivald, mida *homo sacer* kogeb, ei ole klassifitseeritav ei mõrvana ega ka ohverdusena. Tegemist on lävega, kus inimene ei eristu loomast¹, seestmist välisest, *physis* st *nomos* est. (Agamben 1998: 105) *Inimene*

¹ Libahunt (lat *garulphus*; sks *Werwolf*; ingl *wargus*; pr *loup garou*) presenteerib hästi seesugust elu, mis „ei ole täpselt *ei inimene ega elajas*“. (Agamben 1998: 105) Rahvauskumus, et inimene võib muutuda hundiks ja jälle tagasi inimeseks, peab libahunti „koletuks inimese ja looma hübriidiks“, kes

põhjab ennast inimesena ehk poliitilise kõneleva olendina oma vägivaldse teoga just selles sfääris. Seda, et paljas elu on juriidilis-poliitilist korda põhjav, näitab Agamben Antiik-Roomas kehtinud olukord, kus isa (*pater*) otsustas poja elu ja surma üle. (Agamben 1998: 87) Isa võim, mis tuleneb „täielikult isa-poja vahelisest suhtest“ ja väljendub vormelis *vitae necisque potestas*, asetseb juuriidilises mõttes perekonna (*domus*) ja linna ähmasel piirialal, kus nimetatud „kaks sfääri ühinevad, muutudes eristamatuteks“. (Agamben 1998: 90) Oluline on, et isa võim ei kuulu lihtsalt privaatsesse sfääri, vaid „defineerib poliitilise võimumudeli üldiselt“. *Vitae necisque potestas* on üks esimesi näiteid, mil ajaloos ilmneb õigus otsustada elu ja surma üle. Isa *patria potestas* meenutab suverääni sarnast õigust, mida rakendatakse ainult kõigi kodanike suhtes. Pole ime, et suverääni nimetatakse mõnikord epiteediga „rahva isa“. (Agamben 1998: 88-89)

Homo sacer, kes on „poliitilise elu esmane vundament“, politiseeritakse seeläbi, et ta nii profaanses kui ka religioosses korrast välja heidetakse. *Homo sacer*´it võib karistamatult tappa, kuid mitte ohverdada. Inimene põhjab oma poliitilis-keelelise olemise suhtes selle lausumata ja mõtlemata *homo sacer*´iga.

2.2.3 Suveräänne võim ja *homo sacer*: suveräänne *Bann*

„Konkreetse elu filosoofia“ peab erandist „ülimal määral huvituma“, sest erakorralises seisukorras „murrab tegeliku elu jõud läbi kordusesse tardunud mehhaanika koore“. (Schmitt 1994: 54) Schmitti suveräänsuse kontseptsioon avab õiguskorra ja elu vahelise seose: „[erakorraline seisukord] on päristine struktuur, milles seadus osutab elule ja haarab selle endasse“. (Agamben 1998: 28) Missugune on Agambeni arvates õiguskorra ja elu suhe erakorralises seisukorras? Kuidas Agamben mõistab suveräänsust?

Eelmises osas sai näidatud, et elu on suhtes poliitilise korraga negatiivselt, elu kui selline ei kuulu polisesse. Poliitiline korda saavutab suhte eluga niimoodi, et ta

on linnast n-õ *banned*, asudes seetõttu kuskil metsa ja linna vahepeal. (Agamben 1998: 105) Saksakeelse sõna *werwolf* eesliide *wer* tähendab inimest. *Werwolf*´i võiks seetõttu täpselt eesti keelde tõlkida sõnaga „inimhunti“ (*Mannwolf, Menschenwolf*). (Duden 2007: 924-925) Inimhundina mõisteti varem ka väljaspool seadust olevaid bandiite, ühiskonda ohustavaid röövleid. Peab aga meeles pidama, et *homo sacer*, kes on ühelt poolt heidetud väljapoole kogukonda, on teiselt poolt ikkagi kõige tihedamas suhtes seaduse ja kogukonnaga. (Agamben 1998: 111)

elu väljapoole poliitilist eksistentsi hülgab. (Agamben 1998: 28-29) Milline on *homo sacer*’i ja suveräänse võimu suhe? Elu ja suveräänsuse suhet kirjeldab Agamben süntagmaga „suveräänne *Bann*“¹. Suveräänne *Bann*, milles seadus rakendub enam mitte rakendudes, hoiab koos „just paljast elu ja suveräänsust“. (Agamben 1998: 109) Paljas elu, mis on erakorralises seisukorras seaduse poolt hüljatud, on tihedas seoses suveräänsuse võimuga. *Homo sacer* viitab lävele, mis asuks justkui väljaspool korda, kuid see välimine on korrale just konstitueerivalt omane. Agamben väidab justkui vastuoluliselt, et „*Bann* on üks relatsiooni vorme“. (Agamben 1998: 28) Missugune relatsioon *Bann* on? „*Bann*,“ kirjutab Agamben, „on puhas osutusevorm millelegi üldisele, so lihtne suhte püstitamine mitterelatsioonilisega.“ (Agamben 1998: 29) Tsitaati aitab mõista võrdlus keelega, sest inimene asub keeles, olles keele poolt juba hüljatud. Keel nagu suveräänne *Bann*’gi on „puhas suhte vorm“, st keel „eeldab iseennast juba alati millegi mitterelatsioonilise kujul“. (Agamben 1998: 50) See mitterelatsiooniline ei asu seejuures keelest väljaspool, vaid keeles endas. Analoogiales tuginedes võiks väita, et õiguskord on defineeritud samamoodi millegi mitterelatsioonilise suhtes, st elu suhtes, mille seadus hülgab. See õiguskorra poolt hüljatud elu pole pelgalt poliitilisest kogukonnast eksklusiivselt välja visatud – seadus on inklusiivses suhtes eluga, mille ta ise hülgab. (Agamben 1998: 28-29) Poliitiline süsteem tugineb elul, mis on heidetud väljapoole seadust. See mitterelatsiooniline elu on konstitueerivalt ikkagi suhtes poliitilise süsteemiga. Elu, mille suhtes seadus ei kehti, on paradoksaalsel kombel ikkagi seaduse meelevallas. (Agamben 1998: 83) Suverään, kes otsustab erakorralise seisukorra üle, „viitab *koheselt* kodanike elule (ja mitte nende vabale tahtele), mis ilmneb päristise poliitilise elemendina, poliitika *Urphänomen*’ina“. (Agamben 1998: 109) See päristine poliitiline elu on paljas elu, *homo sacer*, mis asub loomuliku reproduktiivne elu (Vana-Kreeka *zoè*) ja eluviisi (*bios*) vahelises tsoonis.

¹ Eesti keelde tõlgituna tähendab sõna *Bann* „lummust“, „võimuses olekut“. Agamben tarvitab aga seda sõna etimoloogilise tähenduses, millele viitab näiteks verb *verbannen* (pagendama), substantiiv *Bandit* (bandiit). Vanemas ülemsaksa keeles tarvitati ka substantiivi *ban* (*Gebot, Aufgebot*) ning verbe *bannan* ja *bannen*. (Duden 2007: 68-69) Mida tähendab *Bann*? Keskajal oli *Bann* oluline juuriidiline termin, mis uusajal hakkab tähistama „karistusseadustiku ülimumust“ (*obrigkeitlicher Strafgewalt*). (Duden 2007: 69) On oluline tähele panna, et see sõna esineb ka vormelis *In Acht und Bann*, mis „tähendab täielikku väljaheitmist ilmalikust ja kiriklikust/sakraalsest ühiskonnast“ (*vollständige Ausschluss aus der weltlichen und kirchlichen Gemeinschaft*). (Duden 2007: 69) Kaasajal asendas katoliiklik kirik sõna *Bann* sõnaga „ekskommunikatsioon“. Toetudes sõna *Bann* etimoloogiale, võib öelda, et kui keegi on *Bann*’d, siis on ta välja heidetud (ilmalikust või profaansest) kogukonnast. *Bann* viitab eksklusiivsusele. Nende suhtes, kes ei kuulu „meie“ hulka, ei kehti „meie“ seadused. Bandiidid, immigrandid, koonduslaagris kinnipeetavad – need on vaid mõned näited seaduse poolt hüljatud elust.

See suhe mitterelatsioonilisega on vägivaldne. *Homo sacer*’i võib igaiüks karistamatult tappa. Suveräänne võim näitab ennast võimuna, mis otsustab elu ja surma üle:

„Suveräänne sfäär on sfäär, milles on lubatud tappa, ilma et sooritataks mõrva ja ilma et pühitsetaks ohverdust, ja püha elu – so elu, mida võib tappa, kuid mitte ohverdada – on elu, mis on sellesse sfääri vangistatud.“ (Agambn 1998: 83)

Suveräänse võimu sfäär, mis ei kuulu ei religioossesse ega ka profaansesse sfääri, on „Lääne päristises poliitilises sfääris“, mis avaneb loomuliku ja hea elu eristusega. (Agamben 1998: 84) Poliitiline ehk keeleline eksistents kehtestab ennast suveräänselt ja vaikivalt selle üle, mille ta hülgab ja mida ta karistamatult tappa lubab. Suveräänne võim tugineb teisisõnu *homo sacer*’ile, hüljatud elule: „Võib öelda, et biopoliitilise keha produktsioon on suveräänse võimu päristine tegu.“ (Agamben 1998: 6) Juriidilised ja biopoliitilised suveräänse võimu kontseptsioonid on lahutamatud.

Ülal näitasin, et suverään on õiguskorra piirmõiste, ja sama võib väita ka *homo sacer*’i kohta. Suverääni ja *homo sacer*’i põhinevad sarnasel struktuuril – suveräänsel erandil¹: suverään on õiguskorraga samasuguses suhtes, nagu *homo sacer* on suhtes profaanse ja religioosse korruga. (Agamben 1998: 84-85) Mõlemad figuurid põhinevad inklusiivsel eksklusiivsel: kuigi *homo sacer*’i ja suverääni suhtes reeglite kehtimine peatub, kuuluvad mõlemad figuurid ikkagi korra juurde. Suverääni ja püha elu liidab suveräänne *Bann*, milles väljendub algupärane poliitiline suhe, koosneb kahest sarnase struktuuriga elemendist:

„[...] suverään ja *homo sacer* presenteerivad kahte sümmeetrilist figuuri, millel on sama struktuur ja on korrelatiivsed: suverään on see, kelle suhtes kõik inimesed on potentsiaalselt *hominies sacri*, ja *homo sacer* on see, kelle suhtes kõik inimesed on suveräänid.“ (Agamben 1998: 84)

¹ *Homo sacer*’i ja suverääni struktuuri, nagu ülal öeldud, piiritleb erand. Mõlemad figuurid asuvad määramatuse sfääris, kus sisemist pole enam võimalik eristada välimisest, vägivalda õigusest. Kui suverään ja *homo sacer* on struktuurilt sarnased, siis kerkib paratamatult küsimus: kas pelgal elul tugineval kõrgemal võimul ja *homo sacer*’il saab vahet teha? Või on suverään ja püha elu kokkuvõttes samuti teineteisest eristamatud? Sarnaselt *homo sacer*’iga paikneb suverään tsoonis, mis ei „kuulu ei elavate ega ka surnute maailma“, st suverääni võib nagu püha elugi tappa, ent mitte ohverdada. Seda asjaolu tõestab kas või see, et juriidilis-poliitilised süsteemid ei „klassifitseeri suverääni tapmist lihtsalt mõrvana“, ja mis veelgi enam: „riigipead ei saa anda tavalise kohtu alla“, so suverääni pole võimalik ohverdada. (Agamben 1998: 102-103) Lühidalt öeldes: suveräänse võimu keha, milles on eristamatud nii *bios* kui ka *zoè*, osutub pühaks nii, nagu seda on ka *homo sacer*’i elu.

Suverään, kes peatab erakorralises seisukorras seaduse, produtseerib *homo sacer*’i, keda ei või ohverdada, kuid võib siiski karistamatult tappa. *Püha on see elu, mis on suhtes suveräänse võimuga, mis otsustab elu ja surma üle.*

Suhe suveräänse võimu ja elu vahel *pole ühekordne sündmus*, mis suveräänse võimu rajamise järel kaob. Seda seletab pilguheit Hobbesi poliitilisele filosoofiale. Hobbesi lähte-eelduseks on „loodusseisund/loomuseisund“ (ingl *state of nature*), milles „inimene on inimesele hunt“ (*homo hominis lupus*). (Agamben 1998: 105-106; vt Hobbes 2006: 86-91) Inimest, kes on teisele inimesele hunt, ei saa enam eristada loomast, tegemist on libahundiga/inimhundiga (*Werwolf*). Loodusseisundis on „igäüks paljas elu ja *homo sacer* kõigi teiste jaoks“. (Agamben 1998: 106) Selleks, et pääseda olukorrast, kus elu on „inimelu on üksildane, vaene, vastik, brutaalne ja lühike“, loovad inimesed *tehisliku* monstrumi, korra tagava *Leviathan*’i. Vägivald, mis loodusseisundis valitseb, „õigustab suverääni absoluutset võimu“. (Agamben 1998: 35) Kas suveräänse riigi tekkimise tagajärjel loodusseisund kaob? Millist positsiooni omab suverään riigis? Loodusseisund ei ole riigi rajamisele eelnenud epoch – loodusseisund, mis on lihtsalt teine nimi erakorralise seisukorra jaoks, defineerib konstitutiivselt juriidilis-poliitilise korra struktuuri. Suverään, kellel on „privileeg otsustada surma ja elu üle“, säilitab oma loomuõigused, võime otsustada elu ja surma üle. (Agamben 1998: 109) Poliitilise kogukonna liikmena on inimene juba potentsiaalselt *homo sacer*, saada surmatud suveräänse võimu käe läbi. Poliitiline eksistents eeldab, et suverään saab kogu aeg hüljatud elu üle otsustada. Seos elu ja suveräänsuse vahel loodusseisundis pole Agambeni meelest möödanik, vaid juriidilis-poliitilist korda konstitueeriv printsiip.

Vahekokkuvõte

Homo sacer on paradigmaatiline erand, mille abil Agamben seletab suveräänse võimu ja elu vahelist suhet, mis tekib palja ja poliitilise elu eristusega Vana-Kreeka polises. Püha elu – mida ei või ohverdada, kuid mida võib siiski tappa – on Agambeni jaoks võtmekuju, kes avab laiema ajaloolise struktuuri ja aitab mõista modernse poliitika loomust. (Agamben 1998: 114-115) Agamben rõhutab, et „iga ühiskond seab oma piirid, iga ühiskond – ka kõige modernsem – otsustab, kes on

tema „püha inimene““. (Agamben 1998: 139) Agamben leiab Vana-Kreeka polisest poliitilise olemust defineeriva diferentsi, mis eristab poliitilise elu loomulikust elust. Agambeni nimetab elu, mis on nii poliitiline kui ka loomulik, paljaks eluks ehk *homo sacer*iks. *Paljast elu, mida võib ohverdamata tappa, on suveräänse võimu meelevallas*. Seal, kus eksisteerib suveräänne võim, on ka *homo sacer*; ja seal, kus on *homo sacer*, peab olema suveräänne võim. Suveräänne võim ja *homo sacer* moodustavad süsteemi, mida Agamben nimetab suveräänseks *Bann*iks.

2.3 Modernne biopoliitiline paradigma

Heideggeri olemishüljatus on Nietzsche kuulutatava nihilismi olemusmääratlus. (Heidegger 2003: 119) Nihilism märgib olemisunustust, aega, mil olemine tagasi tõmbub, nii et olemine paistab välja olevana. Agamben arvates tähendab see, et lõpuks tuleb välja, et „puudub sõna sõna jaoks“. (Agamben 1999: 46) Kaasaegne inimene kogeb keele olemust kõige sügavamalt, sest taibatakse, et keel jaoks puudub keel. Selles puudumises avaldubki kaasaja nihilism, see, et inimene on keele poolt hüljatud, keelega üksi jäetud („eimiski on viimane sõna keele jaoks“). (Agamben 1999: 45-46)

Seesama hüljatus tuleb nüüd välja ka juriidilis-poliitilises korras, kuna hüljatus kuulub suveräänsuse ontoloogilisse struktuuri. Erakorraline seisukord, kus seadus kehtib tähenduseta ja on siiski jõus, kogeb inimene äärmist hüljatust seaduse poolt. (Agamben 1998: 59-60) *Poliitiliselt ilmneb tänapäeval nihilism triumf sellega, et erakorraline seisukord muutub permanentseks*. Poliitilise eksistentsi ja loomuliku elu, erandi ja reegli vahel kaovad selged piirjooned. „Kui tänapäeval,“ lausub Agamben „ei ole enam ühtegi selget püha inimese figuuri, siis see on nii võib-olla sellepärast, et me oleme kõik virtuaalselt *homines sacri*.“ (Agamben 1998: 115) Suveräänne võim, mille võimuses on inimesi mehhaaniliselt tappa, võtab *viimase vormi* koonduslaagri kujul. Milline on modernne biopoliitiline paradigma? Mis on koonduslaager? Mis on biopoliitika?

2.3.1 Benjamini Schmitti kriitika

Et erakorralise seisukorra reeglits muutumist seletada võtab Agamben appi Benjamini vaidluse Schmittiga. Seda, kuidas erakorraline seisukord modernsel ajastul reeglits muutub, seletab kõige paremini Walter Benjamini Schmitti kriitika. Benjamin tahtis essees *Zur Kritik der Gewalt* (1921) näidata revolutsioonilise vägivalla olemasolu, mis asub väljaspool seadust, see on teiselpool seadust andva ja seadust rajava vägivalla dialektikat. (Agamben 2005: 53) Schmitt arvustab Benjamini, väites, et suverään otsus seob erakorralise seisukorra õiguskorraga. Benjamin vastab Schmittile omapoolse kriitikaga teoses *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, mida täiendab Benjamini viimane essee *Über den Begriff der Geschichte*. (Agamben 2005: 52-64) Kuidas mõistab Benjamin erakorralist seisukorda?

Schmitti detsisionistlikus suveräänsuse kontseptsioonis on primaarsel kohal otsus, *ekstreemne* otsus erandjuhtumi üle, mis võrdub *imega*. Erakorraline seisukord on primaarne niivõrd, kuivõrd see konstitueerib (õigus)korra:

„Ei ole ühtki normi, mis oleks rakendatav kaosele. Kord peab olema taastatud, et õiguskorral oleks mõte. Tuleb luua normaalne situatsioon, ning suverään on see, kes definitiivselt otsustab selle üle, kas tegelikult valitseb see normaalne situatsioon.“ (Schmitt 1994: 53)

Õiguskord tugineb otsusel, radikaalsel otsusel, mis eristab erandi reeglist, fakti normist. Erakorralises seisukorras, kus seadus ja elu, poliitika ja õigus on teineteisest eristamatud, peab suverään tegema otsuse, mis kehtestab korra. Kas suverään on võimeline seda otsust tegema?

Positivism, mis sellist eristust ei tee, näeb kohtunikus pelka automaati, kes realiseerib seadused mehaaniliselt. Juriidilise ratsionalismi arvates „kehtestab norm või kord end ise“. (Schmitt 1994: 54) Kuna niisugune ettekujutus on Schmitti meelest utoopiline, siis tuleb tunnistada otsuse vajalikust, mis korra asutab ja tagab, st „igasugune kord põhineb otsusel“. (Schmitt 1994: 52) Sellele vastu vaidlemiseks lahutab Benjamin suveräänse võimu ja selle suveräänse võimu rakendamise teineteisest, näidates, et suverään on konstitutiivselt võimetu otsust tegema:

„Vastandus suveräänse võimu [Herrschermacht] ja selle võime vahel seda rakendada [Herschvermögen] viis *Trauerspiel*i omapärase tunnuseni, mis on küll siiski ainult näiliselt üldine tunnus ja mida saab valgustada ainult suveräänsusteooria baasil. See on türanni suutmatus otsustada [*Entschlussunfähigkeit*]. Suverään, kes vastutab erakorralises seisukorras otsustamise üle, paljastab esimesel võimalusel, et tal on peaaegu võimatu otsust langetada.“ (Benjamin 1974: 70-71)

Kuidas toodud tsitaati Benjamini Schmitti debati kontekstis tõlgendada? Otsust, mida Schmitt suveräänilt kui ime nõuab, pole suverään Benjamini arvates võimeline langetama. Otsus ei ole Benjamini arust võimalik, erakorraline seiskord, mille üle suverään otsustada ei suuda, võrdub pigem katastroofiga. (Benjamin 1974: 66) Puruneb Schmitti analoogia transtsendentse suverääni ja jumala vahel maailmas. Suverään ei saa enam olla immanentsus transtsendentsuses, seesugune jõud, mis on iga korra ja tähenduse allikas. Benjamini suverään „on vangistatud loodud maailma; ta on olendite isand, kuid jäädes ka ise olendiks“. (Benjamin 1974: 85)

Miks ei ole võimalik ületada lõhet suveräänse võimu (*Macht*) ja selle suveräänse võimu rakendamise vahel? Benjamini mõtlemises ei saa enam erakorraline seisukord olla lävi, kus otsustatakse „sisemise ja välimise vahel või anomaalia ja juriidilise konteksti vahel“. (Agamben 2005: 57) Tegemist ei ole otsustamise kohaga, vaid *hoopis otsustamatuse sfääriga*, kus kaob erinevus seaduse ja erakorralise seisukorra vahel. Seda väljendab hästi tsitaat Benjamini viimasest esseest „Ajaloofilosoofilised teesid“ (1940):

„Rõhutute traditsioon õpetab meile, et „erakorraline seisukord“, milles me elame, on reegel. Peame jõudma sellele vastava ajaloomõistmiseni. Siis ilmub meie silme ette meie ülesanne, tekitada *tõeline* erakorraline seisukord; ja sellega paraneb meie positsioon fašismi vastases võitluses.“ (Benjamin 2003: 373)

Mida tähendab, et erakorraline seisukord, milles „me elame, on reegel“¹? Selleks et kord saaks kehtida, on Schmitti kontseptsioonis vaja erandjuhtumit, sest „reegel elabki üldse ainult erandist“. (Schmitt 1994: 54) Reegli konstitueerib erand.

¹ Benjamini väide, et erakorraline seisukorrast on saanud reegel, leiab ajaloolise kinnituse. Erakorralist seisukorda, mis kuulutati välja 1933. aastal pärast Hitleri võimule tulekut, ei tühistati alles pärast II maailmasõja lõppu. Saksamaal oli tol ajal konstitutsiooni kehtimine edasi lükkunud. (Agamben 2005: 58) Kusjuures uut konstitutsiooni – millele püüdis nurgakivi rajada ka Schmitt ajavahemikul 1933-1936 kirjutatud artiklitega – aga ei sündinud: kestma jäi välja kuulutatud erakorraline seisukord.

Benjamin kritiseerib Schmitti, väites, et erakorralisest seisukorrast on saanud reegel. Niisuguses situatsioonis, kus erand on reegel, pole enam võimalik eristada reeglit normist, valitseb otsustamatus, mille tulemusena õiguskord ei suuda enam schmittilikult funktsioneerida. (Agamben 2005: 53) Schmitti suverääni otsusest, mis pidi siduma anomaalia reegluga, saab seesuguses määramatuse tsoonis juriidiline fiktsioon, mille Benjamin paljastab „sellena, mis ta on: *fictio iuris par excellence*“ (Agamben 2005: 59)

Schmitt, kes esitab erakorralise seisukorra teooria suveräänsuse teooriana, on Agambeni arvates tegelikult poliitilist ajalugu iseloomustava „fiktiivse erakorralise seisukorra“¹ pooldaja. Missuguse fiktiivsusega täpsemalt tegemist on? Erakorraline seisukord – kus „seesmine ja välimine ei välista teineteist, vaid pigem segunevad teineteisega“ – on fiktiivne just seepärast, et see loob schmittiliku mulje, et erakorraline seisukord omab juriidilist tähendust ja et erandit on võimalik reeglist ajaliselt ja lokaalselt eristada. (Agamben 2005: 23, 59)

Schmitti nõuet, et suverään otsustaks erakorralise seisukorra üle, ei ole Benjamini arvates võimalik täita, sest suverään ei ole võimeline otsustama. Sellega tekib määramatuse sfäär, kus reegel ja erand muutuvad eristamatuks. Teisisõnu: *polises asetleidnud eristust loomuliku ja poliitilise elu vahel pole enam võimalik*. Enne lausumata ja mõtlemata jäänud *homo sacer* ehk paljas elu näitavad nüüd oma tõelist palet.

2.3.2 Koonduslaager kui moderne biopoliitiline paradigma

Erakorraline seisukord on Agambeni arvates meedium, kus õiguskord saavutab suhte eluga, seaduse poolt hüljatud eluga. Mida toob kaasa asjaolu, et

¹ Schmitt kasutab mõistet „fiktiivne erakorraline seisukord“ õigusriigi kriitikas, viidates püüetele tagada erakorralises seisukorras „mingil tasandil individuaalsed õigused ja vabadused“. Eristus tõelise ja fiktsioonilise erakorralise seisukorra vahel pärineb Theodor Reinachi teosest *De l'état de siege*, kus ta vastandab teineteisega sõjaväelise ja poliitilise erakorralise seisukorra. (Agamben 2005: 58-59) Oma raamatus lähtub Reinach Napoleoni 24. detsembril 1811. aastal välja antu dekreedist, mis võimaldas imperaatoril edaspidi välja kuulutada „erakorralise seisukorra“, hoolimata sellest, kas linna ründasid vaenlase jõud või mitte. (Agamben 2005: 4-5) Edaspidine ajalugu näitas, et erakorralist seisukorda, mis muidu kuulutati välja sõja ajaks, hakati üha tihedamini kasutama sisemiste korratuste ja rahutuste kõrvaldamiseks, sellest sai üks politsei meetmetest. Sõjalise ehk tõelise erakorralise seisukorra asemel hakkas seega prevaleerima poliitiline ehk fiktiivne erakorraline seisukord. Oluline on mitte unustada, et „moderne erakorraline seisukord on revolutsioonilis-demokraatliku traditsiooni loomingu“. (Agamben 2005: 5) Fiktiivset erakorralist seisukorda võiks eesti keeles nimetada „eriolukorraks“.

erakorralist seisukorda ei suudeta enam eristada normaalsusest? *Homo sacer*, nagu me eelmises peatükis nägime, on figuur, mille abil Agamben rekonstrueerib metafüüsilise ja poliitilise traditsiooni. Kaasajal, mil erakorralisest seisukorrast saab reegel, paljastab aga eelnevatel sajanditel varjule jäänud põhjatuse. (Agamben 1998: 166) Kuidas Agamben käsitleb koonduslaagrit?

Pindarose *nomos basileus*’e fragment, mis Agambeni meelest iga järgneva suverääni definitsiooni aluseks, väidab, et „suveräänsus on vägivald ja seaduse eristamatuse punkt, lävi, kus vägivaldast saab seadus ja seadusest vägivald“. (Agamben 1998: 32) Suveräänne *nomos* sisaldab kahte vastupöörduvat elementi – seadust ja vägivalda –, mis teatud punktis muutuvad eristamatuks. Läge, kus seadus ja vägivald, reegel ja erand, välimine ja sisemine on otsustamatud, nimetab Agamben Schmittile toetudes ka erakorraliseks seisukorraks. Õeldu tähendab, et *nomos* pole lihtsalt seadus kui positivistlik konventsioonide kogum, kuna *nomos* sisaldab õiguskorda konstitueeriva elemendina erakorralist seisukorda. (Agamben 1998: 36-37) Seesugune erakorralise seisukorra ja *nomos*’e suhe paljastub Esimese maailmasõja järel, mil vana *ius publicum Europeanum* laguneb ja mille tulemusel erakorraline seisukord kaotab oma *ruumilised ja ajalised piirid*, „hakates ühte sulama normaalse korraga“. (Agamben 1998: 38) Mida tähendab permanentne erakorraline seisukord?

Agambeni võtab oma uurimuste aluseks paradigma, mida ta kasutab „suurema grupi fenomenide konstrueerimiseks selleks, et mõista ajaloolist struktuuri“. (Agamben 2004) Tegemist ei ole ajaloolis-sotsioloogilise teadusliku meetodiga. Üks sellistest paradigmatel, millega Agamben töötab, on erakorraline seisukord, mis pärineb „revolutsioonilis-demokraatlikust traditsioonist“. (Agamben 2005: 5) Tänapäeval lubab demokraatlike riikide konstitutsioon kriisisituatsioonis piirata inimõigusi ja demokraatiat, selleks et kaitsta demokraatiat. Teoses „Erakorraline seisukord“ väidab Agamben, et erakorralisest seisukorrast on tänapäeval saanud valitsemise paradigma. (Agamben 2005: 2) Ekstreemne juhtum, mis muidu peaks olema erandlik nähtus, on muutunud pigem reegliks. Võib öelda, et niisugune erakorraline seisukord, mis pole enam seotud sõjaseisukorraga, *on poliitiliselt tahetud ja juhitud*, seda kasutatakse ära poliitilistel eesmärkidel. (Agamben 2005: 2-5) Erakorralised meetmed, mida on enne kasutati hädaolukorraga toime tulekuks, on saanud osaks demokraatlikust valitsemistehnikast.

Modernse riigi määratleb kindel juriidiline kord (*Ordnung*) ja piiritletud territoorium (*Ortung*). Schmitti hilisemas teoses *Das Nomos der Erde* konstitueerib *nomos`e Landnahme* (maa võtmine), mis loob ruumi, kus „juriidilis-poliitiline kord kehtib“. (Agamben 1998: 19) Erakorraline seisukord – nimetatud *Landnahme`na* – loob juriidilis-poliitilise korra koos territooriumiga. Agamben rõhutab, et *nomos`es* sisaldub inkluusiivse eksklusiivsuse erand (*Ausnahme*). Schmittilikult on küll õige väita, et „erakorraline seisukord avab ruumi, milles kindla juriidilise korra ja ühe territooriumi määratlemine saab esmalt võimalikuks“, kuid Agambeni arvates pole sellega öeldud veel kõike. (Agamben 1998: 19) Schmitti kontseptsioonis on erakorraline seisukord ruumiliselt ja ajaliselt piiratud, tegemist on ajutise seaduse kehtimise edasi lükkumisega kindlal maa-alal. (Agamben 1998: 19-20) Arvestades sellega, et õiguskord saavutab eluga suhte erakorralises seisukorras, võime koos Agambeniga tõdeda: „Püha elu pagendamine on iga reeglit tingivalt määrav suveräänne *nomos*, päristine ruumilisus, mis valitseb ja teeb võimalikuks lokaliseerituse ja territoriaalsuse.“ (Agamben 1998: 111) Neid väiteid illustreerib modernne rahvusriikide süsteem, mis „rajanes funktsionaalsel sidemel kindla lokaliseerituse (maa) ja kindla korra (riik) vahel, mida vahendasid automaatsed elu (sünd või rahvas) sissekirjutamise reeglid“. (Agamben 1998: 174-175)

Seesugune rahvusriigil põhineva riikide süsteem, mis tugineb maale, riigile ja sünnile, hukutab asjaolu, et tuleb ilmsiks lõhe sünni ja rahvuse vahel. (Agamben 1998: 131) Sünn ei too alati kaasa rahvusesse kuulumist ja sellega kaasnevat kodakondsust, mistõttu rahvusriik ei suuda enam korrapäraselt funktsioneerida. Paljas elu näitab ennast palja eluna, mida ei saa enam kord sisse kirjutada. (Agamben 1998: 175) Vana *nomos`e* lagunemise tulemuseks on, et erakorralisest seisukorrast kujuneb reegel, erand normaliseerub reeglina. Niisugustes tingimustes saab kaasajal mittelokaalne erand (kord ilma lokaalsuseta) lokaalsuse (*Ortung*), kus puudub kord (*Ordnung*): „*Laager on ruum, mis avaneb siis, kui erakorralisest seisukorrast saab reegel.*“ (Agamben 1998: 168-169) Koonduslaager, mis ilmutab ennast just säärase „permanentse erandi ruumina“, „vastab *nomos`e* algupärasele struktuurile“. (Agamben 1998: 20) Koonduslaager on modernse ajastu päristine *nomos*.

Säärase kontsentratsioonilaageri toimimist ei reguleeri karistusõigus, vaid hoopis erakorralise seisukorra seadus. Laager on seetõttu küll asetatud väljapoole kehtivat normaalset korda, kuid see ei ole juriidilise korra suhtes lihtsalt mingi väline

maa-ala. Koondus laager nii-öelda sisaldub inklusiivselt juriidilises korras seeläbi, et ta sellest eksklusiivselt välistatakse. (Agamben 1998: 170) Niisuguses ruumis pole enam mõtet arutleda sooritavate tegude (il)legaalsuse ja (im)moraalsus üle. Paljas elu, mille üle säärases permanentises erakorralises seisukorras otsustatakse, on seesuguse laagri asukas. (Agamben 1998: 170) Koonduslaager on „kõige absoluutsem biopoliitiline ruum“, kus võim seisab silmitsi palja bioloogilise eluga ehk *homo sacer*’iga, keda võib ilma ohverdamata tappa. Niisugustes laagrites, kus valitsevad ennenägematud ebainimlikud tingimused, tuleb hästi välja poliitika biopoliitiline loomus. (Agamben 1998: 166)

Natsi-Saksamaa laagrid pole Agambeni arvates ajaloolised anomaaliad – need on kaasaja poliitilise *nomos*’e olemuslik osa. Agambeni seisukohast tuleks laager ära tunda kõikjal, kus paljas elu eksisteerib määramatuse ruumis, kus erandit ja reeglit, sisemist ja välimist pole võimalik enam eristada. (Agamben 1998: 174) Prantsuse ja Saksamaa rahvusvaheliste lennuväljade *zones d’attentes*, ida-eurooplastele mõeldud *Konzentrationslager für Ausländer* Weimari vabariigis – need on vaid kaks näidet, milles võib näha realiseerunud kujul modernset biopoliitilist paradigmat.

2.3.3 Foucault` ja Agambeni biopoliitika

Agamben arendab teoses *Homo sacer* edasi Michel Foucault` (1926-1984) seisukohti. Foucault kritiseerib juriidilis-institutsioonilisi asruusaamu suveräänsest võimust. (Foucault 2003: 43) Selle asemel, et eelistada juriidilisi võimukäsitusi, tuleb Foucault` arvates uurida, kuidas „eelarvamusteta analüüsida konkreetseid viise, kuidas võim tungib läbi subjektide kehade ja eluvormides“. (Agamben 1998: 5) Agambeni meelest ei suutnud Foucault selgitada juriidiliste ja konkreetsete võimupraktikate ehk biopoliitiliste võimukontseptsioonide suhet, millele Agamben teoses *Homo sacer* tegelebki:

„Käesolev uurimus teemaks on täpsemalt varjatud lõikumispunkt juriidilis-institutsionaalsete ja biopoliitiliste võimumudelite vahel. See, mille see kirjatöö jäädvustab oma tulemusena, on täpselt see, et neid kahte analüüsi ei saa lahutada [...]“. (Agamben 1998: 6)

Juriidiliste ja biopoliitiliste kokkupuutepunktis avaldub Agambeni meelest suveräänse võimu tegelik olemus. Millised on elu ja suveräänse võimu kokkupuute poliitilised tagajärjed? Kas modernne poliitika erineb varasemast poliitikast või mitte?

„Kaua aega,“ kirjutab Foucault oma uurimuses „Seksuaalsuse ajalugu I“, „oli üks suveräänse võimu privileege õigus otsustada elu ja surma üle.“ (Foucault 2005: 145) Kõrgema võimu õigus otsustada elu ja surma üle on Foucault` arvates asümmeetriline, sest valitseja „kasutab oma õigust üksnes surma kaudu“. Surm, millele suveräänne võim tugineb, omandab niisugustes võimumehhanismides keskse tähtsuse. Ühiskond, kus valitseja peamine õigus on „surma saata või elu jätta“, on „vereühiskond“, „kus võim räägib vere kaudu: sõjamehe au ja näljahirm, surma triumf, valitseja ja tema mõök, timukad ja piinamised“. (Foucault 2005: 158)

Läänemaailmas transformeeruvad modernsel ajastul eelpool kirjeldatud võimumehhanismid täielikult. Suverääni õigus surma saata või ellu jätta asendub õigusega „ellu saata või surma heita“. (Foucault 2005: 148) Võim ja seadus, mille „relvaks *par excellence* oli surm“, hakkab üha enam reguleerima elu ennast, eemaldudes niimoodi järk-järgult surmast. Surmast saab niimoodi „inimese eksistentsi kõige salajasem, „privaatsem“ hetk“. (Foucault 2005: 149) Suveräänne võim, mis hakkab elu valdama ja kontrollima, näeb „[...] ennast nüüd kui täiendust võimule, mis mõjutab elu positiivselt ning on oma ülesandeks võtnud elu korraldada ja optimeerida, selle väärtust tõsta ning rakendada selle suhtes üksikasjalikke kontrollimeetmeid ja üldist reglementeerimist.“ (Foucault 2005: 147) Niisugune uudne võimumehhanism töötab kahel kujul: üheltpoolt distsipliinid, mille eesmärgiks on „keha dresseerimine, selle võimete optimeerimine, sellest jõudude väljapigistamine“ (nt kool, sõjavägi); ja teiselt poolt reguleerivate kontrollimehhanismid, mis tegelevad bioloogiliste eluprotsessidega, nagu paljunemise, sündimise, suremuse, tervisliku seisundi kontrollimise jne. (Foucault 2005: 149-150) Niisuguse „poliitika“ eesmärgiks on „jõudusid luua, neid suurendada ja käsutada, mitte neid tõkestada, allutada või hävitada“. (Foucault 2005: 146) Seesama võim, mis võtab enda sihiks elu korraldada, väärtustada, optimeerida, ohustab paradoksaalsel kombel elu ennenägematul määral. Poliitilised režiimid, mis toodavad aatompomme, surmavaid viirusi ja muidu tapmisvahendeid, presenteerivad küll võimu, mis elu kaitseb ja edendab, kuid teisalt ka võimu, mis on võimeline elu

hävitama. Rahvaid kihutatakse üksteist tapma, „põhjendades seda vajadusega ellu jääda. Tapatalgud muutuvad eluliselt vajalikuks.“ (Foucault 2005: 147)

Foucault asendab juriidilise võimukäsituse konkreetsete viiside uurimisega, kuidas võim mõjutab elu. Kuidas arendab Agamben edasi Foucault` seisukohti? Agambeni arvates on adekvaatseks kaasaja tõlgendamiseks vaja appi võtta nii juriidiline ja biopoliitiline analüüsimudel, eraldamata neid võimu uurimusviise teineteisest. (Agamben 1998: 6) *Õigus ja biopoliitika peavad teatud punktis ristuma*. Need kaks vastandlikku poolust ühinevad Agambenil suveräänse sfääris, kus „palja elu inklusioon poliitilisest sfäärist konstitueerib päristise – kuigi varjatud – suveräänse võimu tuuma“. (Agamben 1998: 6)

Foucault` ajaloolis-sotsioloogiline analüüs peab biopoliitikat uusaegseks nähtuseks, mis tekib seoses võimumehhanismide muutumisega: suverääni õigusest surma saata saab õigus elu saata. Agamben kritiseerib Foucault`d, väites, et biopoliitika pole ainult modernne suveräänse võimu mudel. (Agamben 1998: 9) Lääne poliitika on algupäraselt biopoliitika: „Asetades bioloogilise elu oma kalkulatsioonide keskmesse, ei tee modernne riik midagi muud, kui toob ilmsiks võimu ja palja elu ühendava salajase sideme; jaatades sellega sidet [...] modernse võimu ja kõige iidsema *arcana imperii* vahel.“ (Agamben 1998: 6) Modernse biopoliitika juured lähevad tagasi *zoè* ja *bios`e* eristuseni Vana-Kreeka polises. Avalik elu ehk sotsiaal-poliitiline elu (*bios*) konstitueerib ennast poliitilise üksusena *zoè* eksklusiivse välistamise teel. Seesugune biopoliitiline paradigma leiab oma *täideviiduse* kaasajal, mil vahe *bios`e* ja *zoè* vahel ähmastub täielikult. *Zoè`st* püütakse teha *bios`t*. (Agamben 1998: 9)

Agamben paljastab veel ühe biopoliitika iseloomujoone – biopoliitika on olemuselt tanatoloogiline¹, surma külvav poliitika. (Agamben 1998: 142) See tõsiasi ilmneb ühtviisi nii totalitaarsetes kui ka demokraatlikes riikides, kuna mõlemal juhul politiseeritakse *zoè*. Režiimide jaoks, mis seavad elu kui sellise peamiseks väärtuseks, seisavad teisalt silmitsi väärtuse kaotanud eluga. Millegi väärtustamine tähendab sisuliselt mitteväärtuse negatsiooni. (Agamben 1998: 137) Siit kerkivad elu väärtustava tsivilisatsiooni ette küsimused: kas näiteks lootusetult haigete ja hullude

¹ Tanatoloogia mõiste koosneb etimoloogiliselt kahest Vana-Kreeka sõnast: *thanatos`est*, mis tähendab surma, ja *logos`est*, mis tähendab mõistet, sõna. Tanatoloogia on teadusaru, mis uurib surma tunnuseid ja põhjusi.

elu omab väärtust? mida teha niisuguse „mitteelamisväärse eluga“ (*lebensunwerten Leben*)? kas eutanaasia on lubatav? Agambeni eesmärgiks ei ole argumenteerida eutanaasia poolt või vastu, vaid tõdeda, et modernses biopoliitilises maailmas „otsustab suverään elu kui sellise väärtuse ja mitteväärtuse üle“. (Agamben 1998: 142) Mitteelamisväärse elu näol ilmutab ennast jällegi *homo sacer* – isik, kelle tapmist ei võeta kriminaalse kuriteona ega ka ohverdusena –, millele „suveräänne võim rajaneb“. Natsi-Saksamaal ei viidud eutanaasia programmi läbi mitte majanduslikel kaalutlustel, vaid see sai teoks välja kujunenud biopoliitilise paradigma raames, milles suveräänne võim otsustas palja elu elimineerida. Suverään otsustab, milline elu on poliitiliselt mitterelevantne, väärtusetu. (Agamben 1998: 142)

Lõppude lõpuks aga ei saa Agambeni meelest enam eristada rahva tervise eest hoolitsemist ja vaenlase vastu võitlemist. Juutide hävitamine, mis Natsi-Saksamaal teenis üheaegselt nii rahva tervise kui ka vaenlase vastu võitlemise eesmärgi, tähistab punkti, mil poliitika ja politsei funktsioonid muutuvad teineteisest eristamatuks. (Agamben 1998: 147) Poliitikast (*Politik*), mille ülesandeks on „võidelda välimise ja sisemise riigi vaenlase vastu“, saab politsei (*Polizei*), mis kannab hoolt kodanike elude ja heaolu eest. See asjaolu leiab kinnitust ka tänapäeva kontekstis, kus USA käitub maailmas suveräänse politseina, kes „sõdib“ nn illegaalsete võitlejate (nt rahvusvahelised terroristid) ja valitsejatega. See viib sisuliselt selleni, et suveräänne vägivald hakkab üha rohkem sarnanema terrorismiga. (Agamben 2000: 103-107; vt ka Agamben 2001: 1-2)

Vahekokkuvõte

Lääne tsivilisatsioonis on poliitika olnud algupäraselt biopoliitika, sest sideme eluga saavutab poliitika elu hülgamisega väljapoole poliitilist üksust. Modernsel ajastul, mil erakorralist seisukorda pole enam võimalik eristada normaalsest, politiseeritakse paljas elu täielikult. Meist igäühest saab *homo sacer*, isik, keda võib ohverdamata karistamatult tappa. Kaasaeg, mille varjatud paradigma on koonduslaager, on biopoliitiline epohh *par excellence*. Koonduslaager pole Agambeni silmis mingi ajalooline või loogiline anomaalia, see kirjeldab meie igapäevast suhet suveräänse võimuga. Niimoodi tuleb välja inimese põhjata olek, mida ta on

metafüüsiliselt ja poliitiliselt üritanud kogu aeg põhjamisega kinni katta. Inimene, kes ajaloos ennast tahtnud põhjata metafüüsikas ja poliitikas, ilmneb esimest korda sellisena, nagu ta on – *põhjatuna*. Metafüüsika ja poliitika negatiivne alus, mis on jäänud traditsioonis ütlemata ja mõtlemata, näitab ennast negatiivse alusena nihilismi kujul, palja elu täieliku elimineerimisega koonduslaagris.

Teise osa kokkuvõte

Eelnevast uurimusest võib teha kolm üldist järeldust. Esiteks, erakorralises seisukorras on seaduse kehtimine edasi lükkunud, elu on n-ö seaduse poolt hüljatud niiviisi, et „[...] elu ja seadus, väiline ja seesmine muutuvad eristamatuks“. (Agamben 1998: 28) See teeb problemaatiliseks püüdlused, mis üritavad poliitilist kogukonda rajada rahvuslikule, religioossele või mõnele muule identiteedile, millega rõhutatakse kuulumist. (Agamben 1998: 181) Teiseks, poliitika on algusest peale olnud biopoliitika, eriti hästi tuleb see esile just moodsal ajastul, mil riik võtab enda hoole alla loomuliku elu. Inimõigused toovad poliitilise korra keskmesse vältimatult palja elu ehk *homo sacer*’i, kellele kui bioloogilisele olendile need õigused omistatakse. (Agamben 1998: 181) Kolmandaks, tänapäeva keskseks biopoliitiliseks paradigmatiks on koonduslaager, kus erakorraline seisukord on saanud reegliks. (Agamben 1998: 181) Kongsentratsioonilaager ei ole mitte ajalooline möödanik, anomaalne ajalooline fakt, sest selle juriidilis-poliitiline struktuur prevaleerib siiani.

3. Agambeni poliitiline filosoofia Heideggeri mõtlemise horisondilt

Eelnevas kahes peatükis antud ülevaade Heideggeri Sophoklese teose „Antigone“ tõlgitusest ja Agambeni teosest *Homo Sacer* võimaldab analüüsida Agambeni põhiseisukohti Heideggeri mõtlemise horisondilt. Agamben püüab veelgi radikaalsemalt mõelda negatiivsust“, mida Heideggeri arvates tuleb väärtustada ja hoida: „Negatiivsus hoiab iseenda olemust ja ei seisa selle rollis, mida saab ja peab kõrvale heitma ning ületama.“ (Heidegger 1993: 104) Agamben näeb negatiivsuses hoopis „kurjajuurt“. Metafüüsika negatiivne alus on algupäraselt nii loogiline kui ka eetilise/poliitiline. Kaasaejal ilmneb negatiivsus võimutseva nihilismi näol, so inimese äärmise hüljatuse keele ja seaduse poolt. Ka Heideggeri mõtlemine on Agambeni arvates metafüüsiline: see rajaneb negatiivsel alusel nagu metafüüsika ikka. *Kas Heideggeri mõtlemine asetseb poliitilis-metafüüsilisel negatiivsel alusel, nagu väidab Agamben? Kas polist kui avatud kohta saab agambenlikult tõlgendada poliitilis-metafüüsilise kohana? Arutlen püstitatud küsimuste üle kahes järgnevas peatükis.*

3.1 Metafüüsika negatiivne alus?

„Nihilismi saabumisega“ ilmneb metafüüsika tegelik loomus. Nihilismis ilmub metafüüsika „viimane negatiivne põhi“, mis näitab metafüüsika põhjata olekut („põhjata tähendabki lihtsalt negatiivsel põhjal olemist“). (Agamben 1991: xiii) Põhja puudumine näitab ennast Agambeni arvates kaasaja inimese keelekogemuses: „Seega, me leiame ennast viimaks sõnadega üksi jäetud olevat; esimest korda oleme me tõeliselt üksi keelega, hüljatud ilma ühegi viimase põhjata.“ (Agamben 1999: 45) Inimene tunneb ära metafüüsika negatiivse aluse, enda hüljatuse keele ja seaduse poolt. Inimene seisab hüljatuna seaduse ja keele ees. Kas Heideggeri mõtlemine, nagu eeldab Agamben, seisab samasugusel negatiivsel alusel? Kas Sophoklese Antigone on nihilist *par excellence*?

„Negatiivsusega“ tegeleb Heidegger 1929. aasta ettekandes *Was ist Metaphysik?*, kus Heidegger küsib eimiski järele. Olevas ringiajava inimese jaoks ei

ole eimiski küsimisväärne, tegemist on pseudoprobleemiga. Heidegger on vastupidisel seisukohal:

„End eimiskisse sisse hoides on *Dasein* kunati juba olevast tervikuna üle. Seda olevast üleolemist nimetame me transtsendentsiks. Poleks *Dasein* oma olemuse põhjas transtsendeeriv, so nüüd, ta ei hoiaks ennast eelnevalt eimiski sisse, siis ei suudaks ta mitte kunagi ei olevasse ega ka iseendasse suhtuda.“¹ (Heidegger 2004: 115)

Tänu sellele, et inimene eimiski sisse hoidub, saab võimalikuks ka olevas ringiajamine ja teaduslik tunnetus. *Dasein`ina* on inimene transtsendentne, so olevast kui sellisest üleastuv, mille tõttu saab ta suhtuda ka olevasse kui olevasse. Teisisõnu: „Eimiski võimaldab oleva kui sellise avatuse inimlikule *Dasein`ile*.“ (Heidegger 2004: 115) Inimene saab olla inimene ja suhtuda olevasse, kui ta on n-ö „eimiski kohahoidja [*Platzhalter des Nichts*]“. Paistab olevat tõsi, et ka Heideggeri mõtlemine asetseb negatiivsel alusel. (vt ka Agamben 1991: 3) Inimene on inimesena ehk *Dasein`na* olevast üle astuvalt, konstitutiivselt eimiskisse hoiduv.

Kas 1942. aasta loengus muudab Heideggeri meelt? Kaasaegne seiklev inimene, kes tunneb ennast olevas peluselt, ei mõista oma loomust. Teisiti on Sophoklese Antigonega, kes „päristiselt pelutuna“ „näeb“ inimese olemuse põhjatust. (Heidegger 1993: 91) Olevas ringiajav inimene „unustab“ eimiski ja seob oma tegemised eelkõike olevaga. Antigone näol avaneb meile olevas ringiajava inimese päristine pelutavus, nii et kõikjale minevana ja kunati „millegi“ juurde jõudvana, „jõuab ta ikkagi eimiski juurde“. (Heidegger 1993: 93) Antigone on pelutav, sest olevas „kohtab“ ta eimiskit, mis modernse inimese jaoks kipub varjule jääma. Inimesele, kes *Dasein`ina* viibib olemise avatuses, jõuab vastupöördvalt oma olemusele hoopis eimiskisse. Inimene on teisisõnu „seespool olevat ainuke katastroof“. (Heidegger 1993: 94) Ühesõnaga – „päristiselt pelutuna“ „näeb“ Antigone eimiskit, olemise avatuses viivivana on Antigonele avatud eimiski.

Heideggeri Sophoklese Antigone tõlgitsuses sisalduv olemise ja inimese suhte käsitus erineb varasest loengust *Was ist Metaphysik?*, kus eimiski avaneb „ängis“ (*Angst*). (Heidegger 2004: 112) Äng on inimese üks häälestuse viise, „milles eimiski avaneb ja millest lähtudes selle järele küsima peab“. (Heidegger 2004: 112) Kui äng

¹ Heideggeri teksti tõlkimisel olen lähtunud Leo Luksi Heideggeri loengu *Was ist Metaphysics?* esialgselt tõlkest (vt <http://www.taipia.ee/spekula/?id=79>), kuid olen seda tõlget kohandanud.

„jätab meid sõnatuks“, siis Heideggeri hilisemas mõtlemises vaikib olemine ise, olemine valdab „vaikuse helana“. (Heidegger 1999a: 727) Olemine ise laseb teisisõnu inimesel viibida olemisunustuses ja olevas olles eimiskini jõuda. Olemine, millele inimese „vastates“ artikuleeritult kõneleb, varjab end selles samas artikuleeritud kõnes, olemine hülgab inimese: „Olemise hüljatus [*Seinsverlassenheit*] määratleb ainulaadse ajastu olemise tõe ajaloos. See on olemise ajastu pikk aeg, milles tõe kõhkleb enese olemuse selget andmist [*ins Klar geben*].“ (Heidegger 2003b: 120) Olemisunustus, milles inimene viibib, ei ole inimese teha ja tahta, vaid see on tingitud olemise endast.

*Dasein*ina kuulub Inimene olemist kuulvana olemise avatusse, mis laseb oleval ja inimesel olla nii, et olemise avatus ennast ise varjab. Varjatus on seesmiselt omane olemise avatusele endale: olemine hülgab ehk „tõmbab ennast tagasi“ (*entzieht sich*), hoiab end varjule avatud olevas, nii et inimene olemise „unustab“: „Nõnda näitab ennast: et olemine oleva hülgab, ütleb: olemine varjab ennast oleva avatuses. Ja olemist ise määratletakse olemuslikult kui see ennast tagasi tõmbav varjatus.“ (Heidegger 2003b: 111) Sophoklse Antigone osutabki vist minu arvates olemise hüljatusele, olemise tagasi tõmbumisele. Antigone, kellele päristiselt pelutuna avaneb eimiski, on märk olemise hüljatusest, aga ka olemise põhjatusest. Mõteldes olemist olemise hüljatusest, mõtleb Heidegger varjatust, mis on seesmiselt omane avatusele. (Heidegger 2003b: 389) Antigone, seistes silmitsi olemise tagasi tõmbumisega, seisab silmitsi olemise „põhjatusena“ (*Abgründigkeit*), „negatiivsusega“. Nüüd peaks olema selgem Agambeni seisukoht, et ka Heideggeri mõtlemine asetseb metafüüsikana negatiivsel alusel. (Agamben 1991: xiii) Heideggeri Antigone tõlgitsus presenteerib minu arvates Agambeni jaoks metafüüsika põhjatust, nihilismi. Püüan näidata, et Heideggeri mõtlemine ei asu samal negatiivsel alusel naagu metafüüsika? Kuidas Heidegger mõtleb negatiivsust?

Nii Heidegger kui ka Agamben püüavad mõelda negatiivsuse „algupära“. Negatiivsuse küsimus on Heideggeril esil Antigone tõlgitsuse kontekstis, kus Antigone pelutavust võib võtta kui „negatiivsust“. (Heidegger 1993: 95) Platoniga algav metafüüsika ei kasva välja Sokhoklese tragöödias avatud algupärasema negatiivsuse kogemusest, mis ilmneb just Antigone kehastuses. Traditsioonilise metafüüsika arusaam negatiivsusest „räägib vastu alustavale ja algupärasele kreeklaste inimese olemuse mõistmisele“. (Heidegger 1993: 95) Metafüüsiline

mõtlemine, mis käsitleb negatiivsust „tühja eimiskina“, „sellena, mida ei peaks olema“, takistab meil kuulmast Sophoklse luulelisi sõnu *hypsipolis apolis*. Selle asemel, et mõtelda „negatiivsuse“ olemust algupärasemalt, tahab metafüüsika negatiivsust kui nihilismi „positiivselt mõtelda“, näiteks toob Heidegger saksa klassikalise idealismi. (Heidegger 1993: 95-96) Metafüüsika tahab negatiivsust ületada.

Vastuoksa metafüüsilisele mõtlemisele ei taha Heidegger negatiivsust ületada: „Negatiivsus hoiab omaenda olemust ja ei seisa selle rollis, mis peab ja tuleb kõrvale heita ja ületada.“ (Heidegger 1993: 104) „Seikluslik süda“, kes tunneb ennast olevas pelus olevat, ei märka avalik olevat eimiskit, milles seikluslik süda oleva vangis viibib. Antigone võtab, nagu eelpool öeldud, päristiselt pelutuna peluta olemise enda peal. See peluta olemine seisneb silmitsi seismises eimiskiga, „tundega“, et ei olda pelus. Antigone kogeb inimese olemise põhjatust, eimiskit. Kas Antigone on seega nihilist *par excellence*? Esmapilgul paistabki see nii olevat: Antigone representeerib olemise äärmist hüljatust, nihilismi triumfi. (Heidegger 2003: 119) Üldistatult võib öelda, et Heideggeri jaoks teeb inimesest inimese see, et ta on võimeline kogema eimiskit, kogema olemise hüljatust, olemisest väljaspool olemist.

Kas eelväidetu tõestab, et Heidegger mõtlemine on põhjalt nihilistlik? Sellele küsimusele peab minu meelest vastama eitavalt. Päristiselt pelutuna võtab inimene enda peale peluta olemise olemise hüljatuses. „Negatiivsena“ ehk põhjatuse kohal olevana on inimene *lõplik ja surelik* olend, kes ei saa oma lõplikkust ületada. (vt Heidegger 1993: 146-147) Seejuures lausub Heidegger mõistatuslikud sõnad, et inimesele „omane kuuluvus surmale“ on „esmatl määratletud inimese tõmbe läbi olemisele endale“. (Heidegger 1993: 147) Eelöeldust võib välja lugeda, et olemise hüljatuses ehk põhjatuses viibiv inimene on ikkagi tõmbes olemisele. Kuidas seda mõista? Kas inimese pelutav „negatiivsus“ peidab endas juba „positiivset“?

Heideggeri meelest tuleb „negatiivsuse“ algupära välja Sophokles lõpuvärsides: „Lõppsõna ütleb alles teadmise, millele toetudes lausutakse koorilaulu iga sõna.“ (Heidegger 1993: 133) Heidegger kommenteerib värsse mõtlevalt nõnda:

„Kogu teadmine *deina`st*, pelutavamaist, on kantud, juhutatud, valgustatud ja asetatud sellest teadmisest, mis teab kodukoldest. Kui aga „kodukolle“ peluse määratleb ja *deina* selline on, mis oma kõrgemais kujus [*Gestalt*] kodukoldest välja heidetuks

[*ausgeschlossen*] jääma peab, siis saab *deina* ainult pelutavam olla, kui see olemuse viisilt *pelutu* on.“ (Heidegger 1993: 133)

Need Sophoklese sõnad luuletavad Heideggeri interpretatsioonis seega teadmisest, mis on „teadmine „kodukoldest“, pelus olemise kohast ja sellega pelusest endast“. (Heidegger 1993: 133) Viisi, kuidas need värsid pelusest kõnelevad, iseloomustab Heideggeri arvates „mahavaikiv karakter“ (sks *Charakter des Verschweigens*); need lausuvad olemist olemist nimetamata: „Kodukolle on pelus olemise asupaik [*Der Herd ist die Stätte des Heimische-seins*].“ (Heidegger 1993: 130) Kodukolde all mõistab Heidegger *olemist ennast*. Antigonet, kes võtab enda peale olla päristiselt pelutu, ei paista koorilaulu kodukollet lausuvad lõppvärsid eriti puudutavat – ta jääb olemisest välja tõugatuks. *Päristiselt pelutu jääb olemise poolt hüljatuks*. Kas tegemist ei ole siiski päristise nihilismiga, nagu laseks arvata Agamben?

„Kui nüüd,“ kirjutab Heidegger, „aga see pelutav kodukoldest välja tõugatuks jääb, kui talle koorilaulu lõppsõna ehtne teadmine ei kõnele – kas ta ei seisa siis selle väljatõukamise läbi väljaspool olemist? Mitte mingil juhul [...]“ (Heidegger 1993: 135) Olgugi et Antigone pole pelutavaimana koorilaulu lõppvärssidest puudutatud, ei seisa Antigone „mitte mingil juhul“ (!) väljaspool olemist. See näib olevat paradoksaalne, sest *üheltpoolt inimene pelutavaimana kodukoldest justkui välja tõugatud, kuid selles väljaheidetuses kuulub ikkagi olemise valdamisse*. Heidegger seletab seda sellega, et olevas ringiajavana ja eimiskisse jõudvana jääb inimene ikkagi olemise valda: „Pelutu jääb kogu pelutuse juures olemise ümbruskonda. Pelutu jääb tõmmatuks peluse poole.“ (Heidegger 1993: 135) Teisisõnu: pelutuna eksisteeriv inimene jääb alati tõmmatuks peluse ehk olemise poole, isegi siis, kui ta olemise avatus ennast varjab. Olemise avatusel, mis avatusena ennast varjule jätab, on ennast varjava ehk eemale tõmbuva karakteriga, lastes niiviisi olemisel ilmned a eimiskina: valdav olemine, mis ei ole mitte kunagi olev, paistab sellegipoolest välja olevana, so eimsikna. (Heidegger 1993: 150)

Tõlgendades olemist Häälena, tõlgendab Agamben kogu Heideggeri mõtlemist negatiivselt. (Agamben 1991: 61) Teatud piirini peab Agambeni Heideggeri mõtlemise eksplikatsioon isegi paika. Polisesse kui avatud kohta asetatuna asetseb inimene teatud mõttes tõesti väljaspool olemist, nii võttes paistab polis tõepoolest päristise negatiivse kohana. Sellegipoolest ei pea minu arvates paika Agambeni järeldus, et Heideggeri mõtlemine on metafüüsikaga samal negatiivsel

alusel ja on olemuslikult nihilistlik. Avatud kohas olles on inimene sealt olemuslikult ära, ent „võõrsil olla“ saab inimene ainult avatud kohas endas: *ainult peluses on inimene peluta, ainult avatud kohas on inimene väljaspool avatust*. (Heidegger 1993: 112) „Negatiivsus“ kuulub olemise avatuse juurde. Agambeni kirjeldatav metafüüsika negatiivse aluse algupära asetseb olemises endas, mitte aga eimiskis. Kus teeb Agamben Heideggeri tõlgitsuses vea? Agamben eeldab, et „olemine on põhjata (*das Grundlose*)“. (Agamben 1991: xiii) Heidegger kirjutab mitmes kohas, et olemine on põhjatus (*Abgrund*). Kui *Abgrund* on tõesti seesama, mis *Grundlose*, siis on Heideggeri mõtlemine tõesti negatiivsel alusel ja metafüüsiline. *Abgrund* i ehk põhjatust peab Agamben mõtlema põhja puudumisena, põhja ärajäämisena, põhjatus tähendab seega põhjata olekut. Arvan, et Agamben eksib, sest põhjatust ja põhja puudumist ei saa samastada.

Kuidas mõtleb Heidegger põhja, põhjatust? Polis kui avatud koht kätkeb endas inimese vastupöörduvat polises viibimise võimalust, mis on põhjatud olemiseavatusse. Olemiseavatus on seesugune põhi, mis ennast varjule hoiab ja laseb inimesel olevas väljapääsuteeta ringi ajades eimiskisse jõuda. (Heidegger 1993: 104) Polis kui avatud koht on põhjana põhjatus, ent see ei tähenda veel, et Heidegger oleks nihilist, nagu väitaks vist Agamben. Kuidas Heidegger mõtleb polist kui põhjatut põhja? Vastuse sellele küsimusele saab Heideggeri teoses *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Olemise tõde, mis ennast varjab ja nõnda inimese olemisunustusse jätab, on põhi põhjatuna: „Põhja-tus on algupärane põhja loomumine [*Wesung*]. Põhi on olemise tõde.“ (Heidegger 2003b: 379) See, et põhi loodub algupäraselt põhjatusena, ütleb, et olemise tõde loodub olemise tõe varjule jäämisena, olemise tagasi tõmbumisena. Olemise tõde kui põhi „keeldub“ ehk „tõrgub“ (*Versagen*). (Heidegger 2003: 380) Olemise tõde loodub ennast varjava (*sich verbergen*) põhjana ehk olemishüljatusena, põhi loodub põhjatusena.

Seda võib tõlgenda kui „negatiivsus“, kuid see ei tähenda Heideggeri vaatekohast mitte kuidagi nihilismi ja olemise avatu põhja kui selliseta jäämist, põhja täielikku puudumist (*Grundlosigkeit*). (Heidegger 2003b: 387) Põhjatus ei tähenda põhja puudumist, selle ärajäämist. Põhjatus ei jää põhjana põhjata, põhjatus on põhja loodumise viis: „Põhjatus avatus ei ole põhjata [*grundlos*]. Põhjatus ei ole „ei“ igale põhjale nagu põhja puudumine [*Grundlosigkeit*], vaid „jah“ põhjale tema varjatud avaruses ja kauguses [*Weite und Ferne*].“ (Heidegger 2003b: 387) „Negatiivsus“

kuulub olemise tõe enda loodumise juurde; olemishüljatuse kui nihilismi olemuse äratundmine loob Heideggeri arvates eeldused nihilismi ületamiseks. (Heidegger 2003b: 41) Ühesõnaga, Heideggeri mõtlemine ei ole negatiivsel ehk põhjata alusel, nagu tahab meile näidata Agamben. *Põhjatus ei ole ilma põhjata, põhi ise on põhjatus põhjana.*

Sophoklese koorilaulu lõpuvärsid ei lausu Heideggeri arvates ainult inimese pelutavat olemust, vaid annavad ka viipe „peluta olemises peluseks saamisele“. (Heidegger 1993: 151) Pärastiselt pelutuna saab inimene esimest korda võtta enda peale „pelusena ollavõimise ja peluseks saamise“: „Tegelikult on see väljatõuge kodukolde ümbrusest siiski ainult tõuge peluse märkamiseks ja sinna kuulumise riskiks.“ (Heidegger 1993: 143) Riskida tähendab suuta „lahutada ja otsustada inimese päristise ja mittepäristise peluta olemise vahel“. (Heidegger 1993: 146) Niimoodi riskides võtab inimene ühtlasi „peluseks saamise olemises enda peale“. (Heidegger 1993: 146) Inimese olemise luulelisusele annab viipe Sophoklese koorilaul: „See olemine ja peluses olla-võimine üteldakse siin luuletavalt. Inimese ollavõimine tõmbes olemisele on luuleline. Inimese pelutu pelusus maal on „luuleline“ [*dichterisch*].“ (Heidegger 1993: 150)

Agamben võib selle jutu peale esitada järgmise vastuväite: Sophoklese koorilaulu on, nagu tunnistab ka Heidegger, „mahavaikiv karakter“, st „koorilaulu välja öeldud sõnades peituv teine“ (olemine) jääb mõtlemata ja välja ütlemata. (Heidegger 1993: 132) See ütlematu keeles ongi aga just metafüüsika negatiivsuse ja nihilismi juur. Agamben võiks näiteks viidata ka Heideggeri hilisemale ettekandele „Keel“, kus keel kõneleb „vaikuse helana“. (Heidegger 1999a: 726) Tõik, et keele algupära on vaikus, on märk olemise avatuse varjule hoidumisest, olemise tagasi tõmbumisest. Antigone paljastab olemise eemaletõmbumise, nii et ta eimiski ehk põhjatusega vastamisi seisab. Just nimelt seda nimetaks Agamben päristiseks nihilismiks. Kas seesugune oletatava Agambeni vastuväide läheks läbi? Ma julgen selles kahelda. Heidame pilgu tsitaadile Heideggeri ettekandest „Keel“:

„Keel on: keel. Keel kõneleb. Kui me end langeda laseme põhjatusse, mida see lause nimetab, ei kuku me ära tühjusesse. Me langeme kõrgusesse. Selle kõrgus avab sügaviku. Mõlemad mõõdistavad üht kohta, milles me tahaksime koduseks saada, et leida inimese loomuse jaoks asu.“ (Heidegger 1999a: 713)

Keele kõnelusele vastates langetakse põhjatusse, vaikusesse. Kumalisel kombel aga väidab Heidegger, et põhjatusse langedes ei langeta tühjusesse, vaid hoopis kõrgusesse ja vist alles see kõrgus avab põhjatu sügaviku. Mida see kõik tähendama peaks? Kohaks, kus põhjatus ja sügavik avanevad, on vististi olemise avatuse „koht“, kus inimene peab oma olemusele asu saamiseks koduseks saama, saades nii asu oma „surelikule loomusele“. (Heidegger 1999a: 713) Keele kõnelemises langetakse loomulikult põhjatusse ja nihilismi, kui unustatakse, et põhjatuse avab olemine ise.

Agambeni väites, et metafüüsika ja sealhulgas Heideggeri mõtlemine seisab negatiivsel alusel, võib minu meelest kahelda, eriti aga selles osas, mis puudutab Heideggeri. Metafüüsika saab negatiivsel ehk põhjata alusel olla ainult olemise valdamises, mida saab nihilistlikuks nimetada ainult olemise avatuse varjule hoidumises. Agambeni püüetõlgendada Heideggeri olemisehüljatust *homo sacer*’i hüljatuseks ei lähe läbi.

3.2 Kas polis kui avatud koht on poliitiline?

Loogika ja eetika/politiitika ei ole Agambeni metafüüsika kriitikas kaks täiesti eraldi seisvat distsipliini, nad seisavad metafüüsiliselt „samal negatiivsel alusel“. Seetõttu ei piisa ainult metafüüsika loogilisest kriitikast: „Lääne filosoofia ontoloogilise traditsiooni kriitikat ei saa lõpetada, kui see ei ole samal ajal ka eetikatraditsiooni kriitika“. (Agamben 1991: xiii) Loogika ja eetika kokkukuulumine ei leia Heideggeri mõtlemises kinnitust, sest Heideggeri mõtlemine ei ole negatiivsel alusel. Sõltumata eelöeldust tuleb ikkagi küsida: kas polis kui avatud koht on agambenlikult tõlgendatav poliitilis-metafüüsilise kohana?

Selleks et Agambeni seisukohta kritiseerida, konstrueerin lühidalt Agambeni argumendi, et metafüüsika ja poliitika on teineteisega seotud. Teose *Homo Sacer* lõpus väidab Agamben, et „puhas olemine“ ja „paljas elu“ on fundamentaalsed mõisted, mis põhjavad poliitilis-metafüüsilise traditsiooni. (Agamben 1998: 182) Paljas elu, mille poliitika eraldab „paljudest eluvormidest“, konstitueerib poliitilis-metafüüsilise traditsiooni; samamoodi eraldab metafüüsika „puhta olemise“ paljudest mõiste „olemise“ tähendustest. (Agamben 1998: 182) Metafüüsika ja poliitika struktuurianaloogia viitab mõiste „paljas elu“, mille täiendile „paljas“ vastab kreeka

on haplòs, mis tähendab „puhast olemist“. (Agamben 1998: 182) Milline või kus on kahe konstitueerimisprotsessi (metafüüsika ja poliitika) ristumiskoht?

Agamben väidab minu arvates, et see fundamentaalne ristumiskoht asub Vana-Kreeka polises: „Poliitika ilmneb seega lääne metafüüsika fundamentaalse struktuurina, kuivõrd selle hõivatud lävel realiseerub suhe elava olendi ja *logos`e* vahel.“ (Agamben 1998: 8) Seos elava olendi ja *logos`e* vahel saab teoks polises, mis tähendab, et *keelelisena on inimene üheaegselt poliitiline ning poliitilisena on inimene keeleline*. Olla keeleline ja poliitiline tähendab vastandada ennast tähendusetult häälitsevale paljale elule: „Poliitika on, sest inimene on elav olend, kes keeles eraldab ja vastandab iseennast oma paljale elule, hoides ennast samal ajal suhtes palja eluga [...]“ (Agamben 1998: 8) Teisisõnu: inimese inimsuse üle otsustatakse polises, kus inimene kui poliitilis-metafüüsiline olend vastandub paljale elule ehk *homo sacer`ile*. Polis on „päristine koht“, kus leiab aset „üleminek *phonè`lt logos`ele*“, millega käib kaasas loomuliku ja hea elu eristus.

Metafüüsika ja poliitika on polises olemuslikult ja algupäraselt seotud. Inimene, kes vastandub polises enda paljale elule, realiseerib ennast niiviisi inimesena, st polises toimub antropogeenes, „elava olendi inimeseks saamine“. (Agamben 2004: 79) Polis on „antropoloogiline masin“, kus inimeses avaneb lõhe tema inimliku (poliitiline diskursus) ja loomaliku külje vahel (loomulik hääl): „[...] otsustav poliitiline konflikt, mis valitseb kõigi teiste konfliktide üle, on inimese inimliku ja loomaliku külje vahel.“ (Agamben 2004: 80) Inimene on loom, kes põhjab ennast inimesena poliitiliselt ja keeleliselt, ületades niimoodi endas looma. (Agamben 2004: 79) Inimese ainuke tegu on ennast üha uuest põhjata, katta nii kinni oma tegelik põhjata olek. (Agamben 1999: 135) Kokkuvõtteks: *inimene algupärane poliitilis-metafüüsiline eksistents rajaneb põhjata olekus, mille ületab inimese iseendale põhja andmisega. Endale põhja andmine toimub polises poliitilis-metafüüsilisena*.

Eelkirjeldatud raamistikus tõlgendab Agamben Heideggeri mõtlemist, et avada selle varjatud poliitilised implikatsioonid. Agamben väidab, et „[...] päristine poliitiline konflikt varjamatus ja varjatuse vahel on samaaegselt ja samal määral [konflikt] inimese inimsuse ja loomsuse vahel“. (Agamben 2004: 73) Agambeni arvates paljastab olemiseavatus ja selle avatuse varjule hoidumise loomuse, kui tõlgendame seda varjamatus ja varjatuse „mängu“ konfliktina inimese inimliku ja inimese loomaliku külje vahel:

„Heidegger oli võib-olla viimane heausklik filosoof, kes uskus, et polis (*polos* [poolus], kus valitseb konflikt varjatuse ja varjamatuse, *animalitas`e* ja *humanitas`e* vahel) on veel kohana teostatav [...].“ (Agamben 2004: 75)

Varjule jääb inimese negatiivne poliitika ja keele alus ehk *homo sacer*, kes eksisteerib hüljatuna nii keeles kui ka polises. Sellega Agamben justkui paljastaks metafüüsika ja poliitika varjatud olemuse ja ühtsuse, mida Heidegger näha ei suutnud. Tahes- tahtmata peab küsima: *kas Agamben suudab ikka näida polise kui avatud koha poliitilisust?*

Polis kui avatud koht ei saa Heidegger positsioonilt mitte kuidagi olla poliitiline koht, kus inimene vastandub mitteinimesele, loomale iseendas. Esiteks, polis pole Heideggeri käsitluses lõhestatud, nagu eeldab Agamben. Konflikt varjamatuse ja varjatuse vahel on tegelikult konflikt inimese kahe vastupöörduva olemisviisi vahel polises. Polises on inimene nii *hypsipolis* kui ka *apolis*. Polisesse kätketud vastupöörduvaid olemise võimalusi tuleb, nagu eelnevalt juba näidatud, mõelda „ühtsena kahetisuses“, *hypsipolis ja apolis* on inimene samalt põhjalt. (Heidegger 1993: 107) Teiseks, polises kui avatud kohas olles ei vastanda inimene ennast loomale, kes jääb mittekeeliseks ja mittepoliitiliseks väljapoole polist. Varjatus kuulub polise kui avatud koha juurde. Heideggeri meelest ei tule „negatiivsust“ ületada, vaid „tema ühtsuse põhjalt [avatusega] kanda ja väärtustada“. (Heidegger 1993: 104) Olemiseavatuse varjule hoidumine kuulub olemise avatuse juurde, nii et olemise tagasi tõmbumist kogedes kogeb teatud mõttes inimene ikkagi olemist ennast, mitte aga looma mitteavatust. Kolmandaks, olemise tagasitõmbumises ei avane inimesele looma mitteavatust. Polisesse kui avatud kohta asetatuna saab inimene seda avatust näha, kuid peab inimene seda avatust ka mitte nägema. (Heidegger 1993: 108) Selle olemiseavatuse mitterägemine ei ole looma mitteavatuse kogemus, mille ta loomale vastandumisega ületama peab. See, et inimene avatust ei näe, kuulub olemise enda varjava olemuse juurde. (Agamben 2004: 77) Kokkuvõtvalt: inimese kahetist olla-võimist polises ja selle olla-võimise ühtsust ei saa tõlgendada poliitiliselt, nagu seda teeb Agamben, sest lõhet *animalitas`e* ja *humanitas`e* vahel ei saa mitte kuidagi tõlgendada tülina varjamatuse ja varjatuse vahel. *Avatud kohana ei saa polist agambenlikult tõlgendada poliitiliselt.*

Tehtud järelduses veenab meid ka lühike pilguheit sellele, kuidas Heidegger mõistab looma ja inimese suhet. Kokkuvõtvalt käsitleb Heidegger seda suhet essees *Brief über den „Humanismus“*, lühike pilguheit sellele avab Agambeni Heideggeri tõlegnduse alusetuse. Agambeni arvates otsustatakse inimese inimsuse üle inimeses (*resp.* polises), kus leiab aset lõhe *animalitas`e* ja *humanitas`e* vahel. Selle inimese ja looma „praktilise ja poliitilise eraldamise müsteeriumil“ püsib kogu metafüüsika traditsioon, mis Agambeni arvates hõlmab ka Heideggeri. (Agamben 2004: 16) Polises lahutatakse inimene poliitilis-keeelise olendina loomast. Kas Heideggeri arvates defineerib inimese tema erinevus loomast? Metafüüsika „hoolitseb selle eest, et inimene oleks inimene ja mitte mitte-inimene, „ebainimlik“, st väljaspool oma olemust“. (Heidegger 2004: 319) Metafüüsiline inimesemääratlus piiritleb inimese mitteinimese suhtes, nt roomlased vastandasid ennast barbaritele (*homo barbarus*). Roomalased representeerivad oma voorustes (*virtus*) inimese inimsust (*homo humanus*). (Heidegger 2004: 320) Teisisõnu: metafüüsika on põhjalt humanistlik: „Iga humanism on põhjatud metafüüsikas või humanism teeb iseennast metafüüsika põhjaks.“ (Heidegger 2004: 321) Agamben ja Heidegger paistavad nõustuvat, et metafüüsika määratleb inimese suhtes loomaga. Metafüüsika mõtleb inimest loomana, *animal rationale`na* (mõistusega loomana), ja seda ka siis, kui metafüüsika püüab inimese olemust loomast eristada: „Endale peaks selgeks tegema, et inimene jääb seeläbi lõplikult loomsuse olemussfääri pidama, seda ka siis, kui teda [inimest] ei võrdsustata loomaga, vaid omistatakse talle spetsiifiline diferentsist.“ (Heidegger 2004: 323) Metafüüsika määratleb inimese suhtes loomaga, millest teda eristab mõistus või/ehk keel.

Küsimus on selles: kas Heidegger määratleb polisesse seatud inimese ka suhtes väljaspool polist asuva loomaga? Peaks olema selge, et inimene viibib polises kui avatud kohas, kus „olemine ennast inimesele ülepea avanud on“ ja laseb inimesel olla vastupöörduv oma olemusele. (Heidegger 1993: 113) Inimese inimsust ei defineeri relatsioon loomaga, vaid hoopis see, et inimene on tõmbes olemisele: olemise avatust „näha“ ja sellesse avatusse kuuluda on inimest konstitueeriv tõmme. (Heidegger 1993:113)

Agambeni püüe anda Heideggeri polisekäsitusele poliitiline sisu kukub minu arvates läbi. Antigone polisekäsitus ei ava Heideggeri polisekäsituse poliitilisust.

Inimese inimsuse üle ei saa otsustada poliitiliselt, sest inimene kuulub inimesena polisesse kui avatud kohta.

Kolmanda osa kokkuvõte

Agamben tahab oma teostes anda kriitilise ülevaate metafüüsika ja poliitika ajaloost, väites, et metafüüsika traditsiooni kriitika eeldab eetika/poliitika traditsiooni kriitikat. Seejuures on Agamben seisukohal, et ka Heideggeri mõtlemine kuulub samasse metafüüsika traditsiooni. Eelnevas peatükis püüdsin näidata, et Heideggeri mõtlemine ei asetse negatiivsel alusel. Heidegger mõtleb „negatiivsust“ selle olemusalgupäras, so kuuluvana olemiseavatusse enda juurde. Polis kui avatud koht on küll põhjatu põhi, ent see põhjatus ei seisne põhja kui sellise puudumises. Põhjatus ja põhja puudumine ei ole seesama asi. Agambenil ei õnnestu ka katse anda Heideggeri polisekäsitusele poliitiline sisu. Inimene on vastupöörduvalt *hypsipolis apolis*, ent selles vastanduses ei ole midagi poliitilist. Polis on Heideggeri käsitluses „eel-poliitiline“ koht, sest inimese olemuse üle ei saa otsustada poliitiliselt. Polist kui avatud kohta ei defineeri lõhe *animalitas`e* ja *humanitas`e* vahel.

Lõppsõna

Uurimuses andsin tõlgendava ülevaate Giorgio Agambeni poliitilisest filosoofiast ja selle seosest metafüüsikaga. Seejuures püüdsin Agambeni seisukohti vaadata Martin Heideggeri loengu *Hölderlins Hymne „Der Ister“* valguses, võttes aluseks Agambeni ühe põhiväite: „Lääne filosoofia ontoloogilise traditsiooni kriitikat ei saa lõpetada, kui see ei ole samal ajal ka eetika traditsiooni kriitika“. (Agamben 1991: xiii) Agambeni sellest seisukohast kasvasid välja kaks küsimust: kas Heideggeri mõtlemine lasub nagu metafüüsikagi negatiivsel alusel? Kas polis kui avatud koht on poliitiline?

Esimeses peatükis andsin lühikese ülevaate Heideggeri Sophoklese tragöödia „Antigone“ interpretatsioonist. Antigone toob esile modernse inimese pelutu olemuse, mis on jäänud talle endalegi märkamata. Oma olemusele vastupöörduva olevusena jõuab inimene eimiskisse: „Teel olles kõikjale välja jõudes, väljapääsu/ kogemata/ jõuab ta eimiskini.“ (Heidegger 1999: 191) Inimene loomuses on olla „ülepea olemises pelus, st mitte ainult avatust näha, vaid avatust nägevana ka selles seista“. (Heidegger 1993: 114) Vaatamata oma olemusele olla olemise avatuses, jõuab inimene olevas kõikjal vaid eimiskisse. Sellegipoolest ei saa mitte kuidagi öelda, et inimene ise oma õnnetus olukorras süüdi on, sest olemine laseb inimese olemisel olla, nii nagu ta on. (Heidegger 1993: 112) Olemise avatusse seatuna on inimene vastupöörduv olend, so, tal tuleb ühtaegu olla ka oma olemuse vastuolemus. Jõudmaks sinna, kus olemuslikult ollakse (avatud kohta), peab inimene ära pöörduma oma olemusest, eksima pelutuna. Päristiselt pelutuna on Antigone peletis, olend, kes on olemise tagasi tõmbumise märk, märk, mis osutab põhjatusse.

Agambeni mõtlemine kasvab välja keelefilosoofiast. Metafüüsika põhimõisted alates Aristotelese *prote ousia*`st ja lõpetades Heidegger *Dasein*`iga viitavad kõik keele asetleidmise sündmusele, mis on transtsendentne selle suhtes, mida kõnes öeldakse ja tähistatakse: „[...] metafüüsika on see keele kogemus, mis igas kõneaktis haarab selle [keele asetleidmise] dimensiooni avanemist ja kogeb kõnes ülekõike imestust, et keel eksisteerib.“ (Agamben 1991: 25) Agambeni käsitluses on grammatilised kategooriad olemuslikult seotud metafüüsika ja teoloogiaga; mõisted, nagu *prote ousia*, „jumal“, „mina“, *Dasein*, avavad kõik

ühtmoodi „transsendentsuse algupärase lingvistilise struktuuri“. (Agamben 1991: 26) Seejuures on oluline tähele panna, et „keele asetleidmine on üteldamatu ja haaramatu. Sõna [...] tuleb seesugusel viisil, et *tema saabumine jääb paratamatult ütlemata selles, mida üteldakse*.“ (Agamben 1991: 77) Metafüüsikas, mis tahab keele asetleidmise asjaolu ütelda, jääb sellest hoolimata keel ütlemata (seda asetleidmist saab asesõnadega ainult näidata). Keele piire kogetakse metafüüsikas ütlematuna. Tõlgendades olemist Häälena, võib Agambeni kombel öelda, et Heideggeri mõtlemine on negatiivsel alusel.

Metafüüsika horisondil ei saa Agambeni arvates mitte kuidagi eetikat lahutada keelest, sest mõlemad asetsevad „ühel negatiivsel alusel“. (Agamben 1991: xiii) Eetikas kogetakse samuti keele kui sellise ütlemata ja formuleerimata jäämist. (Agamben 1991: 91) Teoses *Homo Sacer* mõtleb Agamben seda ütlemata ja mõtlemata jäänut poliitikas. Polis paistab Agambeni käsitluses olevat see päristine koht, kus toimub „üleminek häälelt keelele“, tähenduseta häälelt ehk *phonè`lt logos`ele*, millega kaasneb ühtlasi palja elu (*zoè*) eristus heast elust. (Agamben 1998: 7-8) Keelelisena on inimene ühtlasi poliitiline olend. Avalik elu konstitueerib ennast poliitilisena palja elu polisest välistamise läbi.

Polislikuna eristab inimene ennast paljast elust, kuid seda eristust tuleb üha uuesti sooritada. (Agamben 1998: 8) Seda „päristist eksklusiivsust, mille läbi poliitiline dimensioon esimesena konstitueeriti“, käsitleb Agamben *homo sacer`i* näol, kes välja heidetud nii ilmalikust kui ka sakraalsest korrast. (Agamben 1998: 82-83) *Homo sacer`it* võib tappa, kuid mitte ohverdada. Seal, kus on suveräänne võim, on ka *homo sacer*, *homo sacer* asetseb suveräänse võimu meelevaldas: „Suveräänse võimu sfäär on sfäär, kus võib tappa, ilma mõrva sooritamata ja ilma ohverdust pühitsemata, püha elu (so elu, mida võib tappa, kuid mitte ohverdada) on elu, mis on sellesse sfääri vangistatud.“ (Agamben 1998: 83)

Polises, kus toimub üleminek *phonè`lt logos`ele*, leiab sellega aset eristus palja ja hea elu vahel. Polises astub inimene vastu oma loomalikule küljele, püüdes ennast inimesena põhjata: „Inimene (loom, kellel on keel) on kui selline põhjata, tema ainuke põhi on tema enda tegu, iseendale põhja andmine [...]“ (Agamben 1999: 135) Vana-Kreeka polises ei põhjatud inimese inimsust lõplikult, see looma ületus inimeses peab aset leidma ühe uuesti. Inimene jääb suhtesse palja eluga. Inimene, kes põhjab ennast keelelise ja poliitilise olendina, tunnetab poliitika ja keele piirimail

oma põhjatust. Kaasajal, mil välja tuleb keele ja poliitika varjatud eeldus, kogeb inimene oma põhjatust.

Kaasajal kogeb inimene algupäraselt keele varjule jäänud loomust: „[...] me oleme esimesed inimesed, kes on täielikult keelest teadlikud.“ (1999: 45) Teadlik on inimene keele negatiivsest alusest, mis võtab kaasajal nihilismi kuju. Nihilism on „viimane nimi keele jaoks“, eimiski on keele viimane loor. (Agamben 1999: 46) Inimene taipab, et mõisted „jumal“, „absoluut“, „olemine“ jne. olid sõnad keele enda jaoks, kuid tänapäeval puudub sõna keele enda jaoks. *Inimene kogeb ütlematut*. Inimene on keele poolt hüljatu, keelega üksi jäetud. Samamoodi nagu inimene seisab keele ees seisab tänapäeva inimene silmitsi ka seadusega: „Meie aeg seisab tõesti keele ees nii, nagu mees maalt mõistuloos seisab seaduse ukse ees.“ (Agamben 1998: 54) Nii nagu inimene on hüljatud keele poolt, on inimese hüljanud ka seaduse poolt. Modernne inimene seisab seaduse ees nagu Kafka mees maalt, sest erakorraline seisukord, millel ei ole enam ajalisi ja ruumilisi piiranguid, muutub permanentseks (siit ka Agambeni väide, et modernne poliitiline paradigma on koonduslaager).

Püüdsin Agambeni seisukohti hinnata Heideggeri mõtlemise horisondilt, võttes aluseks Heideggeri polisekäsituse tema loengus *Hölderlins Hymne „Der Ister“*. Püstitatud sai kaks juhtküsimust: kas Heideggeri mõtlemine on negatiivsel alusel nagu metafüüsika? Kas polis kui avatud koht on poliitiline? Olles asetatuna polisesse kui avatud kohta, asub Antigone teatud viisil väljaspool seda, millesse ta olemuslikult kuulub. Inimene peab jõudma olemuslikult sinna, kus juba on. Jõudmaks sinna, kus inimene on, peab ta olema vastupöörduvalt oma olemusele. Hulkuma pelutuna oleva juurest oleva juurde. Antigone on peletis, monstrum, kes olemise avatuses seisvana avatust ei „näe“. Inimene ei ole pelutu omal süül – olemine, mis oleval varjamatusse paista laseb, tõmbub ise tagasi, lastes inimesel nii olemiseunustuses ekselda endast kaugenemise teedel. Olemine hülgab oleva. Polis paistab seega päristise negatiivse ehk põhjatu kohana. Selles avatud kohas, kuhu inimene olemuslikult kuulub, jääb inimene ikka väljaspoole seda, kus ta olemuslikult viibib.

Agamben käsitluses kuulub Heideggeri mõtlemine metafüüsikasse, sest see asub negatiivsel alusel. Kolmandas peatükis püüdsin näidata, et Agambeni niisugusel käsitlusel ei ole alust. Polis kui avatud koht on tõesti põhjatu, kuid see põhjatus ehk eimiski kuulub olemise tõe kui põhja enda loodumise juurde: „Tõde kui põhi põhjab

aga algupäraselt kui põhjatus.“ (Heidegger 2003b: 383) Olemise tõde kui põhi loodub ennast varjaval viisil, põhjatus ehk negatiivsus kuulub olemuslikult tõe kui varjamatuse juurde. Heideggeri mõtlemine ei ole negatiivsel alusel, sest Heidegger käsitleb negatiivsust selle olemusalgupäras. Veelgi enam, Agamben samastab *Abgrund*i ja *Grundlosigkeit*i, nii et olemise põhjatus tähendab Agambeni jaoks olemise põhjata olekut. Minu arvates Agambeni niisugune eksiteele viiv samastus ei ole õigustatud. Polis kui avatud koht on põhjatu põhi, mis ei ole põhjata: „Põhja-tuse [*Ab-grund*] avatus ei ole põhjata [*grundlos*].“ (Heidegger 2003b: 387)

Poliitika ja loogika on metafüüsika horisondilt samal negatiivsel alusel, mistõttu poliitikat ei saa kästleda lahus loogikast ja loogikat lahus poliitikast. Agamben tahab Heideggeri polisekäsitusele anda poliitilise sisu, väites, et konflikt varjamatuse ja varjatuse vahel on tegelikult olemuslik konflikt *animalitas*`e ja *humanitas*`e vahel. Heidegger tõrjuks niisugust tõlgendust väidega, et seda, mis inimene on, „ei saa poliitiliselt otsustada“. (Heidegger 1993: 102) Polis ei ole Heideggeri jaoks koht, kus inimese põhjab end inimesena poliitilis-metafüüsilise olendina. Inimesest teeb inimese see, et ta „määratleb ennast olemise tõelt“, mitte diferentsis loomaga. (Heidegger 1993: 102) Agambenil ei õnnestu näidata, et Heideggeri polisekäsitusel on varjatud poliitiline mõõde.

Agamben annab meile omanäolise poliitilis-metafüüsilise ajaloo tõlgenduse, mis lubab näha kaasaja sündmuse hoopis uues valguses. Põhjalikumat uurimist väärib Heideggeri ja Agambeni mõtlemiste vahekord, milles on veel palju lahtisi otsi.

Agamben`s *Homo Sacer* and its evaluation in the light of Heidegger`s thinking

Abstract

Since the beginning of Western philosophy, there has been tension between philosophy and politics. The current paper deals with similar tension in the philosophies of Martin Heidegger and Giorgio Agamben. More precisely, this paper aims to investigate critically Agamben`s claim that “the critique of the ontological tradition in Western philosophy can not be concluded if it is not, at the same time, a critique of the ethical [i.e. political] tradition.” To analyze Agamben statement, I will firstly give a short overview of Heidegger`s lecture course *Hölderlins Hymne “Der Ister”* (1942). Agamben`s intension is to provide an essential account of the nature of metaphysics which should, in Agamben`s view, also include Heidegger`s thinking. Agamben argues in his book *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (1995) that Heidegger did not completely understand the nature of metaphysics. Agamben`s point, stated in essence, is that Heidegger`s philosophy rests on the “negative ground” as every other proper metaphysics. Furthermore, Agamben claims that metaphysics and politics are essentially related, so that “metaphysics (thought) passes over into politics (into reality), just as on the threshold of bare life, politics steps beyond itself into theory.” In the end, I have probably shown that Agamben has misinterpreted Heidegger`s thinking, and that the connection between metaphysics and politics is not so tight as Agamben wants to make us believe. Politics, to put it more exactly, does not have such an original meaning as metaphysics.

Kasutatud kirjandus

Agamben, Giorgio (1991). Language and Death: *The Place of Negativity*.

Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

Agamben, Giorgio (1993). Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture.

Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

Agamben, Giorgio (1998). Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life. Stanford:

The University Press of Chicago.

Agamben, Giorgio (1999). Potentialities. Stanford: Stanford University Press.

Agamben, Giorgio (2000). Means without End: Notes on Politics. Minneapolis,

London: University of Minnesota Press.

Agamben, Giorgio (2003). Der Gewahrsam: Ausnahmezustand als Weltordnung. –

Frankfurt Allgemeine Zeitung, nr 92, lk 33.

Agamben, Giorgio (2004). Interview with Giorgio Agamben. – German Law Journal,

nr 5, lk ??.

Agamben, Giorgio (2004). The Open: Man and Animal. Chicago: The University

Press of Chicago.

Agamben, Giorgio (2005). State of Exception. Chicago: The University Press of

Chicago.

Agamben, Giorgio (2005). The Time that Remains: A Commentary on the Letter to

the Romans. Chicago: The University Press of Chicago.

Aristoteles (2007). The Politics. Cambridge: Cambridge University Press.

Benjamin, Walter (1974). Ursprung des deutschen Trauerspiels. Frankfurt am Main:

Suhkamp Verlag.

Benjamin, Walter (1999). *Walter Benjamin: Selected Writings, Volume 1, 1913-1926*. USA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Benjamin, Walter (1992). *Sprache und Geschichte*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. Stuttgart.

Benjamin, Walter (2000). Tõlkija ülesanne. – *Vikerkaar*, nr 2-3, lk 97-107.

Benjamin, Walter (2002). Ajaloofilosoofilised teesid. – *Ideoloogia ülev objekt*. 2002, lk 369-382.

Calarco, Matthew ja DeCaroli, Steven ed. (2007). *Sovereignty and Life*. California: Stanford University Press.

Dudenredaktion (2006). *Das Herkunftswörterbuch: Etymologie der deutschen Sprache*. Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: Dudenverlag.

Foucault, Michel (2003). „Society Must Be Defended“. New York: Picador.

Foucault, Michel (2005). *Seksuaalsuse ajalugu I*. Tartu: Valgus.

Heidegger, Martin (1961). *Nietzsche I-II*. Stuttgart: Neske.

Heidegger, Martin (1993). Hölderlins Hymne „Der Ister“. Hemsbach: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1999a). Keel. – *Akadeemia*, nr 4, lk 711-729.

Heidegger, Martin (1999b). *Sissejuhatus metafüüsikasse*. Tartu: Ilmamaa.

Heidegger, Martin (2003a). *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag.

Heidegger, Martin (2003b). *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (2004). *Wegmarken*. Pfungstadt: Kolsterman Seminar.

Heidegger, Martin (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Hobbes, Thomas (2006). *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kafka, Franz. (2002). *Hiina müüri ehitamisel*. Tartu: Varrak.

Kant, Immanuel (?). Alusepanek kommete metafüüsikale. Veel avaldamata

Lott, Toomas (2004). Häälestatud mõtlemine Martin Heideggeri "Lisandusis filosoofiale (Omanemisest)". Magistritöö.

Makropoulos, Michael (1989). Modernität als ontologischer Ausnahmezustand: Walter Benjamins Theorie der Moderne. München: wihlem Fink Verlag.

Matjus, Ülo (1999). Juhatus väljumaks metafüüsikast. – Sissejuhatus metafüüsikasse. Lk 275-296.

Nancy, Jea-Luc (1993). The Birth to Presence. USA: Stanford University Press.

Norris, Andrew (2005). Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's *Homo Sacer*. Durham ja London: Duke University Press.

Olesk, Arko (2007). Vanglast pääsenu lõhub Saksa valitsust. – Postimees. 31.01.2007.

Scheuerman, William (1999). Carl Schmitt: The End of Law. Boston: Rowman & Littlefield Publishers.

Schmitt, Carl (1979a). Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitt, Carl (1988). The Crisis of Parliamentary Democracy. London: MIT Press.

Schmitt, Carl (1994). Suveräänsuse definitsioon. – *Vikerkaar*, nr 5, lk 50-54.

Schmitt, Carl (1995). Staat, Grossraum, Nomos: Arbeiten aus dem Jahren 1916-1969. Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitt, Carl (2002). Poliitilise mõiste. – *Kaasaegne poliitiline filosoofia: Valik esseid*. Koostanud ja toimetanud Jüri Liping. Tartu: EYS Veljesto kirjastus, lk 54–62.

Vukicevic, Vladimir (2003). Sophokles und Heidegger. Stuttgart, Weimar: Metzler Verlag.