

En storm blåser från Paradiset

Om hur Judith Butler och Giorgio Agamben läser
Walter Benjamin

Abstract

In recent years essayist and cultural critic Walter Benjamin has enjoyed an increased interest by intellectuals and academics. Benjamin's texts has for many taken the form of a starting point from which to launch a discussion on contemporary political problems such as that of state violence, sovereignty and law. In this thesis I focus on the specific readings of Walter Benjamin's famous essay "On the Critique of Violence" and his "Theses on the Philosophy of History" done by Judith Butler and Giorgio Agamben.

In this essay I aim to show in what way the two contemporary writers interpret, use and incorporate Benjamin's thinking into their own, and the impact it has on their thinking. I argue that Benjamin's thoughts on violence, law and history has fundamental implications for Agamben and Butler but in very different ways. I hope to show in how many ways Benjamin's more than ninety years old text can help us understand and criticize the present. Not as a historical document but as philosophical blasting cap. To better understand how Benjamin's legacy is treated in the contemporary debate is to better understand political philosophy of today.

Nyckelord: Walter Benjamin, Judith Butler, Giorgio Agamben, våld, progression, undantagstillstånd.

Antal ord: 9740.

Innehållsförteckning

1 Inledning.....	1
1.1 Metodologiska överväganden.....	1
1.1.1 Metoden ”Hands On”.....	2
1.1.2 Meningen med idéernas historia.....	3
1.1.3 Materialet.....	4
2 ”Terminologi är tänkandets poetiska moment”.....	6
2.1 Benjamins ”On the Critique of Violence”.....	6
2.2 Benjamins historiefilosofiska teser.....	8
3 Undersökning.....	10
3.1 Historia och progression.....	10
3.2 Lagen, våldet och undantagstillståndet.....	13
3.3 Det nakna livet, skulden och budordet.....	19
4 Avslut.....	22
5 Referenser.....	24

1 Inledning

Under senare tid har litteraturkritikern och filosofen Walter Benjamins verk upplevt ett förnyat och intensifierat intresse så väl inom den akademiska världen som utanför den. Det hålls filosofiska teaterkvällar om honom och vill du ge ditt inlägg i kulturdebatten extra tyngd kläms en referens till Benjamin in.

Hos Giorgio Agambens politiska filosofi är bland Schmitt och Heidegger, Benjamin viktig auktoritet. Och Judith Butler har i flera essäer återvänt till Benjamins skrifter.

Dessa två är minst sagt akademiskt högvilt med högt anseende som genom att de refererar till Walter Benjamin bidrar till hans popularisering både inom och utanför akademien. De jag nämnt är extremt lästa och citerade, och deras inverkan på det akademiska tänkandet kan inte nog understrykas. De används ofta för att tänka kring politik och politikens natur, möjligheter och begränsningar.

Tematiskt är Benjamins texter en djup källa att ösa ur. Han blandar tankar från judisk-messiansk tradition till tysk romantik och mer modernistisk utopism vilket bidrar till hans attraktionskraft för moderna läsare.

Benjamins komprimerade, litterära och inte sällan suggestiva stil tillåter en mängd tolkningsmöjligheter. De politiskt-teoretiska texterna karaktäriseras av viga tankesprång och ett nästintill poetiskt språkbruk vilket gör texterna mångtydiga och svåra. Dessutom förekommer en mängd avancerade begreppsliga distinktioner som behandlas kort varefter författaren går vidare till nästa begrepp vilket inte alltid gör verken särskilt lätta att läsa och tolka. Det är min övertygelse att det är viktigt med en förståelse för hur Walter Benjamin läses och har blivit läst eftersom hans arbeten dessutom dragits in i den referens- och citationskarusell som den internationella akademiska världen är. Att förstå detta är att bättre förstå politisk filosofi av idag.

Dessa påståenden leder mig till frågorna:

- Hur läser och tolkar Judith Butler och Giorgio Agamben Walter Benjamins texter?
- I vilken relation står de till originalet och till varandra?

1.1 Metodologiska överväganden

För att inleda detta avsnitt om de metodologiska övervägningar mitt undersökningsområde föranlett vill jag först diskutera begreppet intersubjektivitet. Därefter följer en diskussion om argumentationens vikt. Jag tar även upp vilken form av analys jag ska genomföra och diskuterar val av material.

Det betonas ofta, att det som är avgörande för all vetenskaplig forskning, är intersubjektivitetskravet. Den kunskap och vetenskap som produceras måste, för att vara meningsfull, vara intersubjektiv. Detta innebär, som Björn Badersten menar, att kunskap ska vara tillgänglig och möjlig att förstå för fler än det kunskapande subjektet självt. För att vetenskaplig verksamhet ska kunna vara meningsfull måste utbytet ske mellan (inter!) subjekt. Detta innebär vidare att ett vetenskapligt arbete ska vara möjligt, dels att kritisera och att reproducera för andra än forskaren själv. Med det menas att resonemangen förs på ett öppet och icke godtyckligt sätt och att forskningsprocessens val och tillvägagångssätt ska vara möjlig att följa. Vi måste alltså öppet redovisa våra metodologiska avväganden och principer för insamling och tolkning av material.¹

Badersten argumenterar även för vikten av god argumentation inom forskningen. Inom vetenskapen är det extra viktigt att argumenten genomförs på ett systematiskt och logiskt konsistent vis. Argumenten måste vara internt relevanta, det får alltså inte finnas några självmotsägelser i argumentationslinjen och de begrepp som används måste vara tydliga. Dessutom bör vi, för att ytterligare stärka våra argument, utsätta våra egna uttalanden för hård prövning och testa motargument på ett ärligt sätt.²

Även om det forskningsområde Badersten diskuterar i det sammanhanget är normativ metod, menar jag att det är lika viktig i annan forskning. Inte ens de vetenskaper som ägnar sig åt mer ”hårda fakta” än samhällsvetenskapen och humanioran gör, kommer undan vikten av att på ett tydligt och konsistent vis argumentera för de forskningsresultat som produceras.

Men när text, i ordets alla betydelser, är ämnet för forskning tycks det mig som att själva argumentationen är en del i själva forskningsmetoden. Argumentationens genomförande blir då en del i ordnandet och systematiseringen av tankarna, idéerna och begreppen. Det gäller såväl som i hur forskningen framläggs i slutresultatet och hur tolkningen fungerar i själva forskningsprocessen.

Forskning blir alltså sällan bättre än de argument som läggs fram. När språket då används som främsta metod är argumentationens tydlighet och stringens av extra stor vikt. Om detta efterlevs tillgodoses även kraven på intersubjektivitet.

1.1.1 Metoden ”Hands On”

De två författarnas texter ska alltså inte läsas enbart utifrån sig själva utan de får stå i relation till Walter Benjamins texter och till varandra. Den metod jag ämnar använda har likheter med det Ludvig Beckman presenterar i sin bok *Grundbok i idéanalys* och vad han där kallar begreppsanalys och beskrivande idéanalys. Den metoden handlar om att identifiera begrepp som är centrala i olika texter, uttalanden och resonemang. Han menar att genom att uppmärksamma hur olika begrepp används och vad de refererar till är avgörande för att förstå en text. Men

¹Badersten, Björn, *Normativ metod: att studera det önskvärda*, Studentlitteratur, Lund, 2006. s. 74-77.

²Badersten, s. 93-104.

som Beckman visar är politiska ord och begrepp ofta mångtydiga eller vaga vilket ger analytikern svårigheter.³

Detta gäller även i högsta grad filosofisk litteratur, trots att man kunde önska motsatsen. Men jag ser dock inte mångtydigheten direkt som ett problem i denna undersökning. En del i min metod är att lyfta fram vissa begrepps mångtydighet eller vaghet. Det blir då centralt att ta tillvara på luddigheterna och visa på de olika möjligheter och svårigheter som begreppen aktualiserar i den text de figurerar. En uppgift blir alltså att redogöra för hur centrala begrepp uppfattas av författarna som undersöks.

Begrepp ingår dock oftast i större komplex som vi här kan kalla teman eller idéer vilka blir viktiga att lyfta fram i textanalysen. Detta aktualiserar en metod som Beckman kallar beskrivande idéanalys. Detta innebär inte, som Beckman också påpekar, att materialet enbart skall återges och refereras. Det är knappast intressant i forskningssynpunkt utan vad som krävs är att materialet behandlas systematiskt så att tankeinnehållet på ett tydligt sätt framträder eller framträder på ett nytt sätt.⁴ Filosofer själva är inte alltid de bäst lämpade att själva förklara sina tankar. Ett faktum som många akademiska karriärer är baserade på.

Ytterligare en del i metoden är att så att säga ställa författarnas texter bredvid varandra och utsätta dem för jämförande analys. De olika författarna avhandlas dock inte enskilt var för sig utan de jämförs snarare tematiskt. Detta är på grund av att Walter Benjamins politiska och filosofi rymmer en stort antal teman eller idéer som är högintressanta i sig. Det ligger också i hans författarskaps natur, eftersom han inte är någon filosofisk systembyggare utan snarare en essäist som behandlar politiken och historien mer fragmentariskt.

Genom att kombinera den begreppsanalys och idéanalys som beskrivs ovan med en jämförande analys är min avsikt att de olika författarnas olikheter och likheter kan komma till dager.

Jag är dock medveten om att de avvägningar som måste göras för strukturens skull får konsekvenser för de urval och sortering av centrala teman, begrepp och idéer vilket i sin tur medför konsekvenser för vad som framträder hos Butler och Agamben. Dock är min förhoppning är att genom att på ett tydligt sätt klargöra för mitt tillvägagångssätt uppnås kravet på intersubjektivitet och argumentationens tydlighet.

1.1.2 Meningen med idéernas historia

Även om jag inte använder en skinnersk metod vill jag ändå ta vara på en viktig poäng som Skinner gör. Genom att studera tankar från andra tider kan vi ifrågasätta vår egen tid menar han.⁵ På det sättet får historiska tankar som fakta ett värde som filosofiskt stoff. Det ger en möjlighet att tänka bortom den specifika

³Beckman, Ludvig, *Grundbok i idéanalys: det kritiska studiet av politiska texter och idéer*, Santérus, Stockholm, 2005. s. 31-35.

⁴Beckman, s. 50.

⁵Skinner, Quentin, *Visions of politics. Vol. 1, Regarding method*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002. s. 88-89 och 125.

samtidens tankebojor eller vad man skulle kunna kalla diskurs. Det är det jag uppfattar att Butler och Agamben gör när de vänder sig mot Benjamin.

Som Skinner dock påpekar tilltalar varje filosof och författare sin samtids egna problem.⁶ Men jag läser alltså inte författarna som historiska dokument vars mening ur en historisk kontext ska förstås eller förklaras. Den uppgiften är en annan. Varför gör jag då detta? Jo, jag vill mena att det är på detta sätt som filosofer läser filosofer. Vi ska inte söka svar hos gamla texter och klassiker på eviga frågor för sådana eviga frågor existerar inte. Men här återkommer jag till Skinners poäng jag refererade till tidigare. Det är genom att läsa äldre texter som vi får syn på oss själva och vår egen samtid. Detta ger en möjlighet att tänka nytt.

Exempelvis Hobbes, vars gestalt Levithan har upplevt en renässans under 2000-talet, läses inte för sin sextonhundratalsitet i detta fall, inte heller för att han formulerat en tidlös sanning. Dock erbjuder tänkare som Hobbes en horisont eller position vid sidan av (och inte nödvändigtvis bakom) vår egen samtida utgångspunkt. Från en sådan position möjliggörs en potentiell ny kritik av och förståelse för samtiden vilken annars ofta ter sig som för evigt fastlagd. Ett synsätt som ofta är lätt att falla ned i när samtiden betraktas.

Fördenskull innebär det inte att vi köper tidigmoderna föreställningar om människans natur eller naturtillståndet eller andra intellektuella fantasier. Det är alltså inte i nostalgiskt tillbakablickande eller upptäckandet av eviga sanningar som idéhistorien har sin betydelse. Utan det är som annorlunda utsiktspunkt som idéernas historia blir användbar.

Ett skinnersk grepp på problemet hade alltså inneburit att författarnas utsagor betraktades som delar i en dialog med sin samtid, som argumentationsinlägg i en debatt.⁷ För att betrakta utsagor på detta sätt måste författarens idémässiga kontext återskapas, vilket är ett digert empiriskt arbete och går alltså utanför mitt egentliga intresseområde. Uppgiften är inte att förstå Benjamins eller någon annans mening med att säga det ena eller det andra utifrån sin historiska kontext.

Den utgångspunkt som beskrivs ovan innebär alltså sammanfattningsvis att jag läser Benjamin, Butler och Agamben som filosof och inte som historiker. Med denna inställning hoppas jag ådagalägga på vilket sätt de två filosoferna använder idéhistoriskt stoff för att tänka om och tänka nytt, beskriva och kritisera.

1.1.3 Materialet

Materialet består av texter som kan klassas som politiskfilosofiska eller historiefilosofiska. De texter av Benjamin som kommer att analyseras är det framförallt "On the Critique of Violence" från 1921. Denna text läses dock sällan enbart utifrån sig självt. Det betyder att andra texter av Benjamin som "Theses on the Philosophy of History" också kommer att beröras. Men fokus hålls genomgående på "On the Critique of Violence". Det beror på att det är den som oftast refereras till och citeras hos de författare jag har valt att ta med i analysen.

⁶Se framförallt Skinner, Quentin, "Meaning and understanding in the history of ideas" i *Visions of politics. Vol. 1, Regarding method*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

⁷Skinner, 2002. s. 115.

Urvalet av verk hos de författare jag valt är grundat på den kanske självklara premisen att benjaminskt tankegods ska framkomma på något sätt i verket.

För Judith Butler gäller texter och artiklar som exempelvis *Krigets ramar* och *Osäkra liv*. Giorgio Agambens verk *Homo Sacer* får stå i centrum, men även den senare utkomna *Undantagstillståndet* är aktuellt.

Varför jag valt dessa har nämnts ovan. De är alla auktoriteter inom ämnet filosofi och politisk teori vilka läses och refereras till i hög grad. Exempelvis menar Stefan Jonsson i *DN* att Agambens bok *Homo Sacer* ”säkerligen präglade 00-talets intellektuella debatt starkast”⁸.

Dessutom läser jag en del kringlitteratur, främst vetenskapliga artiklar som behandlar mitt ämne på ett eller annat sätt som jag anser det viktigt att på något sätt förhålla sig till. De erbjuder alltså ett ramverk eller utgångspunkt som jag kan fördjupa, ta avstamp i eller förkasta.

Något ska också sägas om översättningarna. Benjamins ”On the Critique of Violence” och hans historiefilosofiska teser läses på engelska och inte på tyska. Alla översatta citat och referat ur dem är mina egna. I vissa fall behandlas översättningen av det tyska originalets ordval kort om det anses relevant.

⁸Jonsson, Stefan, ”Åren då vi lärde oss leva med katastrofer”, *DN*, 2009-12-13, hämtat: <http://www.dn.se/kulturoch-noje/essa/aren-da-vi-larde-oss-leva-med-katastrofer>, hämtdatum 2012-11-14.

2 ”Terminologi är tänkandets poetiska moment”⁹

I det avsnitt som följer ska olika viktiga teman och begrepp som Benjamin laborerar med presenteras. Det är essän ”On the Critique of Violence” och de historiefilosofiska teserna som Judith Butler och Giorgio Agamben i första hand hämtar inspiration ur. Därför är naturligtvis de teman och begrepp som presenteras nedan även de som återkommer i texterna av Butler och Agamben. Att terminologi och poesi i filosofin är nära förbundna blir tydlig i detta avsnitt. I detta avsnitt får alltså de förklarande tolkningarna stå tillbaka, för de mer beskrivande för att skapa en överblick över Benjamins tankevärld.

2.1 Benjamins ”On the Critique of Violence”

Benjamin inleder sin essä ”On the Critique of Violence” med att hävda att för att kunna kritisera våldet måste det förstås i sin relation till lagen och rättvisan. ”Gewalt”, den term på tyska som Benjamin ursprungligen använder och som här är översatt till svenskans våld och i essätiteln på engelska ”violence”. Översättaren har infogat en lång slutnot till detta ord i den engelska upplagan. Det tyska ordet har långt mer vidare konnotationer än engelskans ”violence” och svenskans ”våld”. J. A. Underwood menar att betydelsen även inkluderar, förutom våld, auktoritet, makt, kraft och tvång. Det finns även en känsla av ”ostoppbarhet” hos ordet ”Gewalt” vilket saknas i våld som oftast är slumpmässigt och inte nödvändigtvis omöjligt att stå emot.¹⁰ Det är hjälpsamt att ha denna vidare betydelse i åtanke när Benjamins essä och denna uppsats läses.

Benjamin hävdar att våld oftast ses som ett medel och inte ett mål. När kritik av våld, utifrån våld som medel, görs verkar kritiken vara given menar han. Det hela blir då en kritik, en vägning och mätning av huruvida olika mål är rättfärdiga eller ej. Våld kan alltså då bara vara ett medel mot rättfärdiga eller orättfärdiga mål. Men det, menar Benjamin, är att missa poängen med att kritisera våldet. Då hamnar vi fortfarande i ovisshet om våld, som generell princip, är rättfärdigt eller ej, även som medel mot ett rättfärdigt mål.¹¹

Benjamin presenterar tanken på generalstejken som en form av våld. Som en form av rent, absolut medel. Benjamin menar att förutom stater är arbetarefacken

⁹Agamben, Giorgio, *What is an apparatus?: and other essays*, Stanford University Press, Stanford, Calif., 2009, s. 1.

¹⁰Se Benjamin, Walter, *One-way street and other writings*, Penguin, London, 2009, s. 260.

¹¹Benjamin, ”On the Critique of Violence”, i *One-way street and other writings*, Penguin, London, 2009, s. 1.

de enda legala subjekt som har rätt till att utöva våld. Att inte göra något är i denna mening att utöva våld, ett totalt nedbrytande av relationer. Det utgör ett rent ickevåldsamt, okontaminerat medel. Detta icke-våldsamma våld har en möjlighet att omkullkasta rättssystemet varför staten är fullständigt fientlig till ett sådant medel.¹²

Tänkarna om strejken är tydligt influerade av Georges Sorel. Generalstrejken, som han ibland kallar proletariats generalstrejk, är för Benjamin ett ”rent medel” eftersom det inte står i relation till något legalt mål. Dess syfte är att totalt omkullkasta ”statens våld”.¹³

Benjamin använder många begrepp i sin essä som har religiösa eller mysticistiska konnotationer. Sådant språkbruk är ovanligt inom den gängse statsvetenskapen varför de ibland orsakar vissa oklarheter.

Benjamin förser läsaren med än fler distinktioner att hantera när han presenterar en uppdelning av det juridiska våldet i ena sidan lagupprättande och andra sida lagupphållande våld. Detta är en distinktion som har stora konsekvenser för hur Benjamin utformar sin kritik och för hur han senare blir läst. Dessa kategorier tar sig uttryck i statens lagstiftande och de institutioner som sedan ser till att dessa träder i laga kraft och efterlevs. Benjamin tycks dock hysa en stark aversion mot polismakten eftersom han ser att i denna institution, vilken han kallar ”kuslig”, sammanfaller lagupprättande och lagupphållande våld vilket leder till en total godtycklighet i våldet som står polisen till buds.¹⁴

De två kategorierna sammanfaller i en ny kategori som han kallar mytiskt våld. Benjamin liknar det juridiska våldet vid gudarnas manifestation via våld. Han söker illustrera sin tankar med den grekiska myten om Niobe. Enligt myten skryter Niobe för Leto genom att hävda att hennes barn både är fler och vackrare än Letos söner Artemis och Apollon. Leto blir rasande och beordrar sina söner att mörda Niobes alla barn vilket de också gör med sina pilar. Niobe blir självfallet förkrossad av skuld och sorg varpå hon förvandlas till en evigt gråtande stenstod.

Benjamins analys är att Niobe inte bryter mot någon redan existerande lag som sedan kräver ett straff. Utan genom sitt handlande bryter hon mot ödet. Vad som framkommer är att gudarnas reaktion skapar skuld och Benjamin kallar det identiskt med lagupprättande våld i det att gudarnas våld skapar lag.

För att motsätta sig det juridiska våldet, alltså det mytiska våldet, introducerar han ett ”rent direkt våld vilket kan sätta stop för mytiskt våld”.¹⁵ Vi får anta att detta rena våld syftar tillbaka på det rena våld som medel som utgjordes av proletariats generalstrejk. Vidare sätter han likhetstecken mellan ett rent våld och vad han kallar ”gudomligt våld”. Detta är en svår kategori att förstå till fullo i essän eftersom han ogärna ger klara bestämmingar eller tydliga exempel för vad gudomligt våld kan vara. Men i relation till mytiskt våld beskriver han gudomligt våld som gränslöst, försonande och dödligt men oblodigt. Det är heller inte lagupprättande. Benjamin kallar läsaren att jämföra myten om Niobe med den bibliska berättelsen om Guds straff över Kora och hans upprorsmän. Kora och hans släkt gör uppror mot Mose varpå Mose kallar på Gud att visa vem som är

¹²Benjamin, ”On the Critique of Violence”, s. 6-7.

¹³Benjamin, ”On the Critique of Violence”, s. 17.

¹⁴Benjamin, ”On the Critique of Violence”, s. 9 och 12.

¹⁵Benjamin, ”On the Critique of Violence”, s. 23.

den helige och står närmast Gud. Gud förgör Kora och hela hans anhang, deras tält och tillhörigheter genom att låta jorden öppna sig under dem. De stackare som inte ramlade ner i underjorden förintas av eld.¹⁶

Benjamin tolkar det som att det finns ett starkt samband mellan blodlösheten och den expiatoriska dimensionen i detta våld. Blodet verkar här ha en avförande roll för Benjamin. Han menar att blod är symbolen för det nakna livet (vi kommer att få anledning att återvända till det nakna livet). Mytiskt våld, skriver Benjamin, är blodigt våld mot det nakna livet för dess egen skull medan ”gudomligt våld är rent våld mot allt levande för den levande personens skull”. Det gudomliga våldet är alltså inte lagupprättande, men det är helt klart destruktivt, visar Benjamin, dock enbart mot lag, egendom och kroppen, men inte mot själva själen hos den levande.¹⁷

Ett annat viktigt begrepp i Benjamins text är budordet. Benjamin vänder sig trots sin våldsteori mot att det är tillåtet att använda våld mot sina medmänniskor. Det gör han med en referens till budordet ”du skall icke dräpa”. Men Benjamin beskriver budordet som föregripande brottet genom att ”Gud ’förhindrar’ det från att ske”. Däremot hävdar Benjamin att det är ett fel att fördöma varje våldsamt dräpande av en människa. Det föreskriver inte heller budordet utan det är en riktlinje för handling. Det hotar inte med straff utan den enskilda människan eller gruppen måste ”brottas med budordet i ensamhet och i sant fruktansvärda fall måste axla det ansvar som följer med att ignorera det”.¹⁸

Ett koncept som både Butler, men framför allt Agamben plockar upp är Benjamins idé om ”det nakna livet”. Denna idé behandlar Benjamin mycket kort i essän men eftersom det är ett viktigt tema, hos i första hand Agamben, är det ändå viktigt att kort redogöra för det som det framträder i ”On the Critique of Violence”. Benjamin skriver att symbolen för det nakna livet är blodet och det är mot det nakna livet som det mytiska våldet riktar sig. Men det verkar som att Benjamin inte vill att vi ska förväxla det med det mänskliga livet. Det ena är existens medan det nakna livet är ”bara existens”. Människan är inte identisk med det det nakna livet i henne skriver Benjamin. I samband med detta ställer han frågan om vad som är heligt med mänskligt liv. Om livet i sig, det nakna livet är heligt måste plantornas och djurens liv vara heligt. Dock tar inte Benjamin den tanken vidare i essän. Men att livet är heligt kan inte bero på att ”det nakna livet” i sig i det som lever är heligt.¹⁹

2.2 Benjamins historiefilosofiska teser

Sina historiefilosofiska teser skrev Benjamin under sin sista tid i livet. De är en kort samling esoteriska och poetiska fragment där han framlägger sin syn på

¹⁶Fjärde Moseboken 16:1-35.

¹⁷Benjamin, ”On the Critique of Violence”, s. 24-25.

¹⁸Benjamin, ”On the Critique of Violence”, s. 25.

¹⁹Benjamin, ”On the Critique of Violence”, s. 26.

historiens filosofi. De innehåller såväl historiematerialistiska drag som messiansk teologi och är dessutom starkt politiska.

Föremålet för Benjamins kritik i teserna är framför allt progressionen och historicismen. I den mest kända tesen, den nionde, beskriver han en tavla av Klee, *Angelus Novus*, föreställande en ängel med utsträckta vingar, stirrande ögon och öppen mun vilken Benjamin håller för att vara Historiens Ängel med ansiktet vänt mot det förflutna. Han förklarar det som att där vi ser historien som en kedja av händelser ser ängeln det som en enda katastrof. Ängeln önskar stanna och hela världen och väcka de döda.

”Men en storm blåser från Paradiset; den håller fast hans vingar med sådan kraft att ängeln inte kan stänga dem. Denna storm kastar honom obönhörligen in i framtiden mot vilken hans rygg är vänd [...]. Denna storm är vad vi kallar framsteg.”²⁰

I den trettonde tesen återvänder Benjamin till att beskriva att progressionen ses som omöjlig att stå emot, alltså determinerad. Han menar också att framsteget anses inte enbart innefattar människans förmågor och tekniska kunskap utan det är riktad mot mänskligheten, att mänskligheten har en oändlig perfektibilitet.²¹

Detta är intressant om det ställs tillsammans med Benjamins något annorlunda syn på tiden. Han uppfattade sin samtids framstegsovertygelse var behäftad med en felaktig syn på tiden som ”homogen, tom tid”. Han beskriver historien som ”fylld av närvaron av nuets tid”. I anslutning till denna iakttagelse exemplifierar han med att Robespierre såg det antika Rom som laddad med nuets tid och därför ”sprängde ut det ur historiens kontinuum”. Benjamin förklarar att en sådan tid mäts hos kalendrarnas tid och inte med klockor. Kalendern är ett monument av historien som markerar viktiga händelser. Tider som ska ihågkommas och därför ska historien vara närvarande i nuet.²²

Detta att spränga ut något eller spränga upp historiens kontinuum är något som återkommer på flera ställen i olika teser. Jag uppfattar det som att Benjamin ser historiematerialistens uppgift är att lyfta fram de historier som dolts under den universella historiens framfart. Och i dessa se en chans för historiens förtryckta till revolution.

”De förtrycktas tradition”, skriver Benjamin i den åttonde tesen, ”lär oss att undantagstillståndet i vilket vi lever inte undantaget men regeln”. Men Benjamin uppmanar oss att skapa oss en uppfattning om historien som är i linje med detta och att därigenom skapa ett ”verkligt undantagstillstånd”.²³

²⁰Benjamin, Walter, *Illuminations*, Pimlico, London, 1999, s. 249.

²¹Benjamin, *Illuminations*, s. 252.

²²Benjamin, *Illuminations*, s. 253.

²³Benjamin, *Illuminations*, s. 248-249.

3 Undersökning

För att diskussionen om hur Judith Butler och Giorgio Agamben läser, tolkar och låter sig inspireras av Walter Benjamin ordnas den tematiskt enligt de begreppsområden som presenterades under avsnittet ovan.

3.1 Historia och progression

I essän ”Sexualpolitik, tortyr och sekulär tid” söker Judith Butler formulera en kritik och en förståelse av bland annat de övergrepp som fångarna i Abu Ghraib och Guantanamo utsattes för. Detta gör Butler utifrån en kritik av begrepp såsom ”modernitet”, ”sekularitet” och ”framsteg” som hon ser sammankopplade med en västerländsk förställning om tid eller en sekulär tidsuppfattning.

Butler menar att västländer, i hennes exempel USA och Frankrike, sätter sig framför andra kulturer på en tänkt linjär tidsaxel. Det betyder att dessa länder sätter sig i en sådan position att de kan ta sig rätten att formulera sig själva som moderna och andra länder och kulturer som omoderna. Denna modernitetsdiskurs tillåter ett visst handlande gentemot andra samhällen som rättfärdigas genom att de kallas och uppfattas som ”civiliserande” eller dylikt.

Denna syn på tiden som en linjär skala där man antingen kan vara i takt med moderniteten, progressiv och framför eller bakom och förmodern. De värden som ses uppfattas som liberala frihetsvärden, som tolerans mot sexuella minoriteter och så vidare, används för att med våld frånta andra människor deras friheter. De som kommer ifrån andra kulturer som invandrare tillskrivs egenskapen intolerans och därmed som barbarer. Butler lyfter fram exemplet med Nederländerna som konfronterar invandrande icke-europeer med bilder på män som kysser varandra. Här används den moderna friheten att få visa sin kärlek offentligt, en frihet som Butler också gärna åtnjuter, som ett tvångsmedel för att hålla Europa ”vitt, rent och sekulärt”²⁴.

Många politiska debatter är impregnerade av ”problemet med tid”, menar Butler, och framför allt framåtskridandet. Eftersom tid i så stor grad påverkar det politiskt möjliga är en kritik eller ett uppmärksammande av tidens problem nödvändig för Butler som grund för sin kritik av samtiden. Detta exemplifierar Butler med debatter om sexualpolitik, invandring och krig som är beskrivet ovan. Butler skriver:

”Att det inte finns en enda tid, att frågan om vilken tid detta är redan delar oss, har att göra med vilka historier som har visats sig vara formativa, hur de

²⁴Butler, Judith, ”Sexualpolitik, tortyr och sekulär tid”, i *Krigets ramar: när är livet sörjbart?*, Tankekraft, Stockholm, 2009, s. 104.

korsas – eller inte korsas – med andra historier, och således med en fråga om hur temporalitet ordnas längs spatiala linjer.”²⁵

Det som Butler ser som det problematiska med en västerländsk framstegstanke är att begreppet framsteg är hegemoniskt och definierar sig utifrån och i motsatts till en annan tidslighet, en punkt bakom, som den skapar för sin egen självlegitimering. Det blir således bara meningsfullt att tala om framsteg och progression om det finns ett annat som inte är det, och detta andra produceras och reproduceras med uppgift att belysa den egna förträffligheten.

Lösningen är inte enligt Butler att vända sig mot en enkel ”kulturalism” för att lösa problemet. Det skulle innebära att ställa en ”artificiell” fråga om hur spänningarna kan lösas mellan olika kulturer som ses som holistiska och tydligt avgränsade gentemot varandra.

Dock motsätter sig Butler inte alla typer av ”att röra sig framåt” eller ”framåtskridande” men för att kritisera och ompröva framstegstanken och progressionens narrativ låter hon sig influeras av Benjamin. Vilket hon också tydligt påpekar.²⁶

Benjamin lägger i historiefilosofiska teserna åtta, nio och tio fram en suggestiv kritik av den rådande historicismen och framstegstankens baksida. Benjamin beskriver framstegstanken som verklighetsfrämmande och dogmatisk, där den inte enbart syftar till framsteg hos människans förmågor och kunskap utan det är en framstegstro som syftar till mänskligheten. Denna process är inte bara gränslös utan även omöjlig att stå emot i det att den är självgående som av någon slags mystisk historisk kraft. Benjamin beskriver den historiska progressionen som färdandes genom ”tom, homogen tid”.²⁷

Denna tomma, homogena tid kan förstås som klockornas tid. En tid som går att kvantifiera och mäta. Det är en tid som helt enkelt bara passerar eftersom inga enskilda ögonblick får betydelse. Dess historia är ordnad i en rak linje, men tom på innehåll eftersom den inte har en historisk medvetenhet. I framåtskridandet glömmer man att se bakåt. I motstats till denna tid står en tid som är kvalitativ, som han kallar ”messiansk tid”. Det är en tid som är full av närvaron av nu-tid [*Jetztzeit*]²⁸. Det skulle man kunna tolka som att Benjamin vänder sig mot ett något slags icke-kristet *nunc stans*. Denna kvalitativa tid mäter inte tid som klockor utan Benjamin liknar denna tidsuppfattning som en kalender. Där den första dagen i kalendern fungerar som en ”historisk tidsfördröjningskamera”. Dagen som sedan upprepas genom helgdagar ”vilka är dagar av hågkomst”. Kalendrar är, enligt Benjamin, ”monument av historisk medvetenhet” vilket inte finns kvar i Europa.²⁹

I slutet av essän samläser Butler Benjamins historiefilosofiska teser och hans essä ”On the Critique of Violence” och sammankopplar därmed hans historiesyn och kritiken av staten och statligt våld. Butler menar att det statens tvångsmakt är

²⁵Butler, ”Sexualpolitik” s. 99.

²⁶Butler, ”Sexualpolitik”, s. 101.

²⁷Benjamin, *Illuminations*, s. 252

²⁸Harry Zorn menar att Benjamin använder termen *Jetztzeit* för att påvisa att han inte menar *Gegenwart* vilket helt enkelt betyder nutid. Se Benjamin, fotnot, s. 253. Då svenskan inte erbjuder lika många möjligheter väljer jag att översätta det med nu-tid.

²⁹Benjamin, *Illuminations*, s. 252-253.

avhängig en föreställning om historisk progression. Statsmakten kan legitimera sig själv genom att hänvisa till denna föreställning som den ”ultimata moderna prestationen”.³⁰ Det tidsliga ramverk som upprätthåller modernitetsanspråket möjliggör maktens konstruerande av subjekt som förmoderna eller underutvecklade vilket legitimerar förtryck och krig i modernitetens namn. Vill man då på ett fundamentalt sätt kritisera denna statsmakt blir det nödvändigt att rikta in sig på en kritik av tanken om framåtskridande. För Butler betyder den tydligt icke-sekulära sats som avslutar Benjamins teser, ”varje sekund var den port genom vilken Messias skulle kunna inträda”³¹, en uppmaning till politiskt ansvar för det närvarande. Det är för Butler en uppmaning till handling just *nu*.³²

Butler frammanar även Benjamins historiefilosofi eller historiemetod i essän ”Internering på obestämd tid”. Det görs återigen i anslutning till en kritik av (stats)makten och det våld den har till sitt förfogande. Kritiken lyfts fram i samband med en diskussion om Foucaults ”regerandekomplex” och Butlers syn på suveränitetens återkomst i framförallt den internationella politiken. Hon hävdar att i dagens krig mot terrorismen har suveräniteten återaktualiserats. Butler beskriver det som en ”återupplivad anakronism” inom samtiden som återinträtt in i den politiska sfären genom Foucaults regeringkomplex. Det verkar som att hon menar att den samtida suveräniteten har många likheter med den gamla världens. De likheter Butler ser är suveränens möjligheter att suspendera lagen och att underminera maktdelningsprincipen. Idag är det dock enligt Butler framförallt tjänstemän inom administrationen (inte en kung eller påve) som utgör den position där lagen suspenderas och det suveräna beslutet tas. Men även den presidentiella administrationens maktutövning liknar mer och mer det förflutna suverän med odelbar makt. Butler hävdar att ”[d]en historiska epok som vi trodde var förbi visar sig strukturera det samtida fältet med en envishet som vederlägger den kronologiska synen på historien”.³³ Detta beskriver hon som anakronismens kraft att påverka nutiden. Och för att förstå detta vänder hon sig till Benjamin för att ifrågasätta föreställningen om historien som ett kontinuum.

Butler citerar Walter Benjamin och menar där att

[k]ritikerns uppgift är [...] alltså att ’bryta ut en bestämd epok ur historiens homogena förlopp’ samt att ’[inregistrera] den konstellation som hans egen epok har kommit att bilda med en noga avgränsad tidigare epok’.³⁴

Denna referens till de historiefilosofiska teserna behandlas kort emedan den lämnas utan vidare kommentarer av författaren själv. Men Butler tycks mena att om vi ser historien som ett kontinuum, en rak linje med på vilken mänskligheten (åtminstone den västerländska) färdas *framåt*, blir den mer medeltida eller förmoderna suveränitetens gestalt omöjlig att förstå utifrån ett modernitetsperspektiv. Det måste förstås som om att vi har lämnat det bakom oss.

³⁰Butler, ”Sexualpolitik”, s. 126.

³¹Benjamin, *Illuminations*, s. 255.

³²Butler, ”Sexualpolitik”, s. 126.

³³Butler, ”Internering på obestämd tid”, i *Osäkra liv: sörjandets och våldets makt*, Tankekraft, Hägersten, 2011, s. 68-69. Kursivering i original.

³⁴Butler, ”Internering”, s. 68. Hakparentes i original.

Och med en sådan syn på tid och historia blir suveränitetens återaktualiserande omöjligt att förstå.

Även om Foucault också ifrågasätter kronologin mellan suveränitet och det som kallas regerandekomplexet, vilket skulle karaktärisera det moderna, lyfts Benjamins citat in för att ytterligare underminera en föreställning om framåtskridande och kronologi. För Butler verkar Benjamins påpekande om att historiska epoker bildar ”konstellationer” med varandra, att de omöjligt kan separeras utan är förbundna, fungera som en möjlig nyckel till att förstå det som Butler kallar ”återupplivad anakronism”. En anakronism enligt definition är en företeelse som hör hemma i en annan tid. Anakronismer kan alltså bortförklaras som fel eller undantag. Men med Butlers läsning av Benjamin vill hon påvisa vad man kan kalla för historiens aktualitet. Att vissa företeelser på så sätt blir betraktade som lämnade bakom oss, bakom moderniteten, förutsätter en syn på historien som framåtskridande. Mot en framtid som är bättre eller åtminstone mer civiliserad. Mot en sådan syn sätts Benjamin för att visa att ett sådant framåtskridande inte är med nödvändighet betingat. På så vis kan vi få syn på den suveränitet som är mer aktuell än någonsin. Och att anakronismen lever, inte som undantag eller anomali, utan som en del av den moderna samtiden.

I slutet av essän ”Att hävda icke-våld” föreslår Butler icke-våldshandlingar som en möjlighet för att bryta och stoppa de våldsnormer i samhället hon ser produceras och reproduceras i namnet av framsteget eller civilisationen. Detta gör hon med att vända sig till Benjamins insikt att revolutioner innebär att ”människor ombord på framskridandets tåg sträcker sig efter nödbromsen”.³⁵ Det som avses verkar vara en uppmaning till att demaskera progressionens legitimerande mana som falsk och farlig. Vi uppmanas att stanna upp och inte rusa iförväg med vapen i hand för civilisationens skull. Den numera avkoloniserade delen av världen fick erfara hur det gick till när civilisation och kultur befrämjades med maskingevär och bomber.

För både Butler och Benjamin fungerar våld som konstituerande normer och lag.³⁶ Normer formar oss ofrivilligt och gör därmed våld på oss. Att det finns likheter här behöver inte betyda att just Butlers analys om normer som reproduceras genom att de är våldsamma är typisk benjaminsk. Men det verkar som att Benjamin kan erbjuda en lösning och ett stopp på det eviga reproducerandet av normer genom våld. Dels genom att vi blir varse våldet och därigenom mindre mottagliga för det som lösning och moraliskt rätt. Dels genom icke-handlingar som en lösning på att få stopp på tvångsmaktens våld, det våld som legitimeras med progressionism.

3.2 Lagen, våldet och undantagstillståndet

Adam Kotsko skriver i en artikel, att den stora påverkan Walter Benjamins tänkande har haft på Agambens tankar om suveränitet och homo sacer eller nakna

³⁵Butler, ”Att hävda icke-våld”, i *Krigets ramar: när är livet sörjbart?*, Tankekraft, Stockholm, 2009, s. 168.

³⁶Butler, ”Att hävda icke-våld”, s. 153 och 156.

livet knappast är förvånande. Det Agamben till stor del gör i sitt projekt är att åtyda den uppmaning Benjamin formulerar i sin essä att "[u]rsprunget till dogmen om livets helighet kan mycket väl vara värt en undersökning"³⁷. Kotsko menar att det Agamben lyfter fram ur "On the Critique of Violence" utgör grunder för hela projektet *Homo Sacer*, nämligen en undersökning av relationen mellan suveränen och det nakna livet.

För att teoretisera och förstå logiken bakom suveränen vänder sig Agamben både till Benjamins insikter i essän "On the Critique of Violence" och de historiefilosofiska teserna. Ett problem för rättsteorin är åtskillnaden mellan vad man kallar "konstituerande makt" och "konstituerad makt". Skillnaden är inte enbart grammatisk eller att den ena sorten förekommer kronologiskt före den andra i tiden. Utan om dessa två kategorier ska skiljas åt existerar konstituerad makt enbart inom staten och konstituerande makt måste vara förlagd utanför. Relationen blir svårartad, menar Agamben, när till exempel konstitutioner skrivs och fastläggs. Det finns en tendens att vilja reglera det som existerar utanför med regler och lagar på insida och så att säga "förutse" eller föregripa konstitutionell revision. Enligt Agamben går inte detta eftersom den konstituerande makten alltid finns utanför det som är reglerat av det konstituerade.³⁸

Agamben likar uppdelningen mellan konstituerande makt och konstituerad makt direkt med Benjamins definition av våld som upprättar lag och det våld som upprätthåller lag.³⁹ Benjamin verkar därmed få funktionen att ha beskrivit eller satt fingret på ett av politikens och juridikens fundamentala problem.

I kapitlet "Tröskel" menar Agamben att för att påvisa länken som förenar lagen och våldet är Benjamins essä oumbärlig.⁴⁰ Det våld som upprättar makt och det våld som upprätthåller den fungerar enligt ett dialektiskt pendlande mellan de två positionerna och fungerar därmed som upprätthållande varandra. Benjamin förklarar denna fluktuation mellan de två som att lagupprätthållande våld efterhand försvagar lagupprättande makten som den representerar. Detta tills antingen nya styrkor kan förstärka våldsmakten eller att den förtryckta sidan till sist triumferar över sina förtryckare och sätter upp en ny historisk epok som sedan ska utsättas för samma förfall.⁴¹

För att bryta denna våldscykel inför Benjamin begreppet gudomligt våld. Denna kategori av våld, denna tredje väg, utgör ett stort problem för all tolkning av essän konstaterar Agamben eftersom Benjamin nästan inte ger någon som helst positiv bestämning av begreppet. Agamben skiljer dock ut det gudomliga våldet från de tidigare urskiljda typerna genom att det varken upprättar lag eller vidmakthåller den utan avskaffar eller avsätter lagen. Vidare menar han att det våld som begås inom undantagstillståndet inte heller kan sägas vara antingen lagupprättande eller ett våld som upprätthåller lagen. Det våldet liknar han med det suveräna våldet som Schmitt formulerade det. Men på samma sätt som det

³⁷Benjamin, "On the Critique of Violence", s. 26.

³⁸Agamben, Giorgio, *Homo sacer: sovereign power and bare life*, Stanford University Press, Stanford, Calif., 1998, s. 39-40.

³⁹Agamben, *Homo Sacer*, s. 40.

⁴⁰Agamben, *Homo Sacer*, s. 63.

⁴¹Benjamin, "On the Critique of Violence", s. 27

suveräna våldet inte kan reduceras ned till det ena eller andra formen av våld menar Agamben att gudomligt våld inte heller kan göra det.⁴²

För att förstå Benjamins gåtfulla gudomliga våld sätter Agamben det i relation till undantagstillståndet. Det suveräna våldet opererar i ett undantagstillstånd som fortfarande går att skilja från det normala, och där det suveräna beslutet endast är demarkationslinje mellan de två tillstånden. Det våld som Benjamin kallar gudomligt sker i stället i ett tillstånd där undantag och regel inte längre går att skilja mellan menar han. Agamben menar att Benjamin visar att det gudomliga våldet pekar på relationen mellan lag och våld som lagens enda innehåll. Och den relationen sammanfattas i det nakna livet i det att lagens våld riktas mot just det. Det gudomliga våldet blir i Agambens tolkning den slutgiltiga möjligheten för brytandet av länken mellan våld och lag. Eftersom det gudomliga våldet inte riktas mot det nakna livet, vilket är bäraren av skuld, så som det mytiska våldet gör. Utan det gudomliga våldet ”förlöser” den skyldige, ”inte från skuld, men från lag”.⁴³

Agamben lyfter fram Benjamins referens i den åttonde historiefilosofiska tesen till att undantagstillståndet har blivit regel.⁴⁴ Benjamin skriver att de förtryckta kan lära oss att inse att det undantagstillstånd som vi lever i inte är ett undantag utan att det har blivit regel, och därigenom denna medvetenhet skapa ”ett verkligt undantagstillstånd”⁴⁵.

I *Homo Sacer* diskuteras detta undantagstillstånd i relation till lagen och dess relation till livet. I *Undantagstillståndet* används dock först samma Benjaminreferat som ovan, att undantagstillståndet är regel, snarare profetiskt.⁴⁶ Uttalandet får funktionen att formulera den samtida politikens problem och demokratins kris.

Även Butler verkar i essän ”Internering på obestämd tid” dela denna analys av den samtida politikens problem. Staten, menar hon, verkar i ett undantagstillstånd som inte kan bestämmas till varken tid eller plats där lagen suspenderats till att enbart bli laga kraft, för att låna ett uttryck från Agamben. Denna ordning permanentas i statsapparaten i och med kriget mot terrorismen. Den verkställande makten har absorberat den dömande maktens funktion och militärtribunalerna och fängslägren har hamnat under den, konstaterar Butler.⁴⁷

En del i att förstå Agambens läsning av Benjamin handlar om hur han ser på, vad han menar är en debatt mellan Benjamin och Schmitt om politikens förutsättningar, undantaget och suveränen. Denna debatt är inte en debatt som pågick i det öppna på någon tidnings kultursidor. Agamben bygger sin tes på Schmitts läsvanor och att han därför troligtvis läste Benjamins essä ”On the Critique of Violence”. Agamben menar att Benjamins intresse för Schmitt har ansetts skandalöst eftersom Schmitt bekände sig till nazismen. Men vad Agamben

⁴²Agamben, *Homo Sacer*, s. 64

⁴³Agamben, *Homo Sacer*, s. 65

⁴⁴Agamben, *Homo Sacer*, s. 55.

⁴⁵Benjamin, *Illuminations*, s. 248.

⁴⁶Agamben, *Undantagstillståndet*, Propexus, Lund, 2005, s. 22.

⁴⁷Butler, ”Internering”, s. 76-77.

vill göra är att testa Schmitts suveränitetsteori utformat som ett svar på Benjamins essä.⁴⁸

Agamben läser essän som att Benjamin vill påvisa existensen hos ett våld som är utanför rätten och som därmed upphäver eller avskaffar den, det vi alltså känner igen som ”rent” eller ”gudomligt våld”. Agamben likställer även det gudomliga våldet med det revolutionära våldet, vilket enligt Agambens Benjaminläsning är gudomligt eller rent våld men i den mänskliga sfären. Han tolkar det som att Schmitt i *Politische Theologie* vill inkorporera just ett sådant utomrättsligt våld inom den rättsliga sfären. Genom att placera detta våld i ett undantagstillstånd menar Schmitt att inget våld kan finnas helt utanför rättsteorin eftersom undantaget är inneslutet i rätten genom sin uteslutning. Agamben anser vidare att Schmitts svar på det gudomliga våldet är det suveräna våldet som varken sätter rätter eller upphäver den utan ”suspenderar” den.⁴⁹

För Agamben är det viktigaste inlägget i debatten mellan Benjamin och Schmitt den åttonde historiefilosofiska tesen där Benjamin skriver att undantagstillståndet under den tiden hade blivit regel. Agamben påminner läsaren att den stat de båda lärde tänkte på var det nazistiska Tyskland vars undantagstillstånd från 1933 aldrig upphävdes. Schmitts rättsteori är beroende av en tydlig skillnad mellan rättsordning och undantag menar Agamben. Det var just denna skillnad som inte kunde upprätthållas i det Tredje Riket, vilket Benjamin påpekade.⁵⁰

Adam Kotsko menar att i boken *Homo Sacer* har Benjamin dock har ”kollapsat in i Schmitt”⁵¹. Agamben kan inte hålla de två influenserna isär menar han. Kotsko argumenterar att istället för att Benjamin tog till sig av Schmitts definition av undantagstillståndet och suveränen förkastade han det totalt.⁵² Kotsko fortsätter med att hävda att istället för att Agamben skulle ha filtrerat Benjamins begrepp genom Schmitt skulle Agamben ha använt Benjamins tankar och begrepp direkt vilket, enligt Kotskos mening, skulle ge analysen större klarhet och kraft.⁵³

Kotsko menar att Agamben är trogen Schmitts undantagsbegrepp och tycker sig se att Benjamin inte kan tillföra något till Agambens analys av undantaget utan han får enbart en funktion som diagnostiker av modernitetens politiska problem.⁵⁴ Han argumenterar vidare att Agamben verkar överdriva sin influens från Benjamin och att Benjamins begrepp inte alls är så centralt för Agamben som Agamben själv menar. Kotsko irriterar sig att Schmitt har ett begreppsligt företräde i Agambens arbete framför Benjamin vilket enbart gör honom till en ”proto-Schmitt” och att essän ”On the Critique of Violence” inte läses på sina egna villkor utan snarare som ett föregripande svar på Schmitts *Politische Theologie*. Detta gör att Agamben kan sammankoppla Benjamins ”gudomliga våld” med Schmitts suverän. Kotsko menar att detta har sin grund i att Agamben

⁴⁸Agamben, *Undantagstillståndet*, s. 82.

⁴⁹Agamben, *Undantagstillståndet*, s. 83-84.

⁵⁰Agamben, *Undantagstillståndet*, s. 87-89.

⁵¹Kotsko, Adam, ”On Agamben’s Use of Benjamin’s ’Critique of Violence’”, *Telos*, 2008:145, s. 125.

⁵²Kotsko, s. 126.

⁵³Kotsko, s. 129.

⁵⁴Kotsko, s. 120-121.

även läser Schmitts bok som ett direkt svar på Benjamins essä och att Benjamin direkt svarar på Schmitt i sitt arbete om det tyska barocka dramat.⁵⁵

Agamben menar förvisso att gudomligt våld och suveränt våld är liknande, men han avvisar tanken på att de skulle vara ett och samma. Det är en slutsats som är förenklande. Kotsko irriterar sig på att Agamben i *Homo Sacer* skriver att Benjamin ”troligtvis [...] ännu inte läst”⁵⁶ Schmitts *Politische Theologie* när han arbetade med sin essä om våldet.⁵⁷ Men i *Undantagstillståndet* skriver Agamben att det första inlägget i denna tänkta debatt är Schmitts *Politische Theologie* där han enligt Agamben har läst och svarar på Benjamins våldsessä.⁵⁸

Det är Agambens förmåga att placera Benjamin och Schmitt i så nära dialog med varandra som gör att de ibland verkar inta samma position. Det viktigaste för Agamben verkar ändå inte vara kronologin i debatten trots att han argumenterar på ett sådant sätt. Och detta är irriterande för filologin. Men det betydelsefulla i Agambens tolkning är att han sätter Benjamin och Schmitt i relation till varandra. Det har funktionen av att skapa en tankesträpning varur en kritik av rättens natur kan komma fram.

Agambens tolkar Benjamins särskiljande mellan det undantagstillstånd ”som vi lever i” och ett ”verkligt” undantagstillstånd i ljuset av detta att undantaget och regeln inte längre går att skilja från varandra. I det undantagstillstånd som Benjamin beskriver som inte verkligt utan ”fiktivt” gör anspråk på att fortfarande vara reglerat genom lag. Det är det som sker när statsmakten som svar på exempelvis revolution utlyser undantagstillstånd och därigenom vill tvinga in situationen under lag. Enligt Agamben avslöjar Benjamin detta som falska fantasier, som låtsasrätt där laga kraft har blivit enbart kraft. Det verkliga undantagstillståndet är det där mänskligt handlande ”har kastat av sig varje relation till rätten”, som i revolutionen.⁵⁹

Det som Benjamin kallar rent våld tolkar Agamben som det gudomliga våldet på ett mänskligt plan. För att tillförlitligt förstå konceptet undersöker Agamben den betydelse renhet har för Benjamin. Han förklarar att renhet inte är ett substantiellt värde som ligger liksom inom våldet. Utan renhet är en kategori som bestäms relationellt, alltså i detta fall utifrån sin relation till rätten. Agamben lyfter fram Benjamins tes att det som han kallar mytiskt våld, det juridiska våldet, alltid operera enligt en mål-medellogik. Ett medel är legitimt om dess mål är legitimt. Men det rena våldet är inte legitimt eller illegitimt i relation till ett mål, det är så att säga ett rent, absolut medel. Det hela verkar landa i en paradox: ”medelbarhet utan mål”. För att ytterligare analysera denna uppfattning om medlens renhet som relationell vänder sig Agamben till Benjamins språkteori. Det språk som är rent är ett språk som ett verktyg för informationsutbyte eller kommunikation, utan det kommunicerar enbart sig själv. Emedan det rena våldet inte är ett medel är det enbart manifestation, tolkar Agamben det juridiska våldet som makt. Rent våld kan för Agamben inte vara regerande eller verkställande utan det ”agerar och

⁵⁵Kotsko, s. 123.

⁵⁶Agamben, *Homo Sacer*, s. 64.

⁵⁷Kotsko, s. 122.

⁵⁸Agamben, *Undantagstillståndet*, s. 82.

⁵⁹Agamben, *Undantagstillståndet*, s. 89.

manifesterar” upplösandet av relationen mellan våld och rätt.⁶⁰ Den slutsats Agamben verkar dra av Benjamins kritik av rätten är att den goda världen och det goda livet inte är något som överhuvudtaget kan formuleras inom rätten.⁶¹

Även Butler betonar Benjamins separerande av lagupprättande och lagupprätthållande våld, och mytiskt och gudomligt våld. Det våld som upprätthåller rätten tolkar hon helt enkelt som det våld som statliga institutioner utövar på vardaglig basis. Det lagupprättande våldet har dock en mer problematisk karaktär. Det är dels det våld som sker när en politisk gemenskap blir till menar hon men det är även det våld som utövas av militärmakten (eller polisen) som det privilegium de har att ta till tvångsmedel, som inte nödvändigtvis är reglerade i lag, för att hantera befolkningen.⁶²

Benjamins kategori, det mytiska våldet, skapar lag som helt utan legitimitet eller rättfärdighet, menar Butler. Utan enbart efter det att lagupprättandet skett kan man tala om legitimitet. Butler anser att först är subjektet bunden av lagen, sedan skapas ett ramverk för att rättfärdiga denna lag.

Butler förklarar att Benjamin illustrerar det juridiska våldets lagupprättande sida med myten om Niobe och därmed som mytiskt våld. Butler tolkar Niobe som uttalande en talakt när hon trampar på Letos stolthet. Denna talakt bryter mot ödet och provocerar fram gudarnas ilska. Denna ilska är dock inte ett svar på en befintlig lag, alltså inte ett straff. Utan den talakt som Niobe yttrade utmanade balansen mellan gudar och människor och i gudarnas våldsamma manifestation uppstod skulden. Det blir extra tydligt genom att Niobes liv skonas men att hennes barn dödas. Det enda som blir kvar är denna evigt skuldtyngda gråtande stenstod.⁶³

För att bryta sönder ett juridiskt system som är orättfärdigt introducerar Benjamin det gudomliga våldet, menar Butler. Hon tolkar det gudomliga våldet alltså som inte bara riktat mot tvångsmakten utan även i sig självt icke-våldsamt. Ett våld som är helt icke-våldsamt uppfattas naturligtvis som en paradox, men detta har att göra med vad Butler tolkar detta våld vara riktat mot. Hon tar tillvara på Benjamins uttalande att det gudomliga våldet är utan blodspillan, vilket hon tolkar som att det inte är riktat mot mänskliga kroppar utan mot tvång, eller orättvist statsvåld. Det mytiska våldet som skapar skuld.⁶⁴

Hos Butler kan det gudomliga våldet inte bara bryta cirkeln av mytiskt våld utan även försona all skuld. Upphävs det legala våldet upphävs även de kategorier som baseras på skuld och oskuld. Distinktionen mellan skuld och oskuld är just det som lagen vilar på. I stället för att enbart fokusera på lagen och straffet som svarar mot en oförrätt använder Butler Benjamins insikt för att peka på att lagen även skapar skuld.⁶⁵ En viktig poäng är att gudomligt våld inte är ett svar på skuld och är således inte ett straff som ett legalt straff.

⁶⁰Agamben, *Undantagstillståndet*, s. 93.

⁶¹Agamben, *Undantagstillståndet*, s. 95.

⁶²Butler, ”Critique, Coercion, And Sacred Life In Benjamin’s ’Critique Of Violence’” i Vries, Hent de & Sullivan, Lawrence Eugene (red.), *Political theologies: public religions in a post-secular world*, Fordham University Press, New York, 2006, s. 202.

⁶³Butler, ”Critique”, s. 208.

⁶⁴Butler, ”Critique”, s. 201-203.

⁶⁵Kellog, Catherine, ”Walter Benjamin and the Ethics of Violence”, *Law, Culture and the Humanities*, s. 12

Men det finns vissa svårigheter med denna tolkning om man tar med Benjamins referens till berättelsen om Kora. Gud straffar de som opponerar sig mot Mose på ett fundamentalt sätt genom deras totala utplåning. Våldet är förvisso utan blodsutgjutelse men det är dödligt. Butler försöker i sin artikel rädda Benjamins anspråk på ett oblodigt våld genom föra tillbaka det på att det förlöser människan från den positiva rättens bojar.

3.3 Det nakna livet, skulden och budordet

Undertiteln till Sven-Olov Wallensteins svenska översättning av av Giorgio Agambens *Homo Sacer* lyder ”den suveräna makten och det nakna livet”. I den engelska utgåvan av boken översätts ”det nakna livet” med ”bare life” och i textens original är samma term betecknad med ”la nuda vita”. I sin essä om våldet använder sig Walter Benjamin av en liknande term som onekligen har inspirerat eller rent av givit upphov till Agambens ”det nakna livet”. I den engelska översättningen av essän översätts tyskans ”blosse Leben” med just ”bare life”.

När jag i texten nedan diskuterar Agamben och Benjamins terminologi väljer jag att använda den svenska termen som brukas i *Homo Sacer*. För begriplighetens och konsekvensens skull kallar jag Benjamins ”blosse Leben” för det nakna livet. Men det ska hållas i tanken att det nakna här verkar ligga nära det bara eller det blotta. Alltså ett något som är avklätt allt annat förutom just detta faktum att det lever.

Benjamin tycks alltså definiera det nakna livet som liv avskalat all metafysisk överbyggnad. Med tanke på Benjamins ofta religiösa eller teologiska utgångspunkt är det nära att tänka sig att det nakna liv han talar om är det som blir kvar när själen är bortplockad. Butler förklarar det nakna livet som ”livet förstått som biologiskt minimum”⁶⁶.

Precis som Benjamin lägger det nakna livet som förutsättning för skuld och därmed lag menar Agamben att det är omöjligt att separera lagen från livet.⁶⁷ Agamben vänder sig till Kafka och Benjamins arbeten om honom för att förstå detta. Han menar att Kafka beskriver ett tillstånd där lagen har blivit än mer genomgripande i takt med att den förlorat allt innehåll. Ett sådant liv under en lag utan mening eller innehåll är ett liv i undantagstillståndet enligt Agamben.⁶⁸

I Agambens arbete spelar ”det nakna livet” stor roll. I delar av boken elaborerar Agamben med biopolitikens och suveränens roll inom den moderna politiken. I relation till biopolitik blir suveränen den som kan dra skillnaden mellan värde och icke-värde hos livet som sådant. Den moderna suveränens makt reducerar Agamben ner till makten över det nakna livet såsom Benjamin definierade det. Det illustrerar han med biopolitikens extrema tillstånd under nazistregimen i Tyskland där Führern, enligt Agamben, representerar livet självt i det att det är

⁶⁶Butler, ”Internering”, s. 80.

⁶⁷Agamben, *Homo Sacer*, s. 53.

⁶⁸Agamben, *Homo Sacer*, s. 52.

han som bestämmer över livets utsträckning och konsistens. Vilket liv som är värt att leva och vilket liv som inte är det.⁶⁹

För Judith Butler får Benjamin ofta rollen som en icke-våldsteoretiker. Butler läser Benjamins essä "On the Critique of Violence" som en möjlig väg till ett icke-våldsamt motstånd mot tvingande makt och våldsmakt. Denna läsning redovisar hon i sin essä "Critique, Coercion, And Sacred Life In Benjamin's 'Critique Of Violence'". Men även i senare arbeten låter hon sig inspireras av denna dimension av Benjamin. I "Att hävda icke-våld" söker hon utveckla en icke-våldsposition i förhållande till tvångsmakt och våld.

I det etiska ramverket Butler utvecklar har budordet en stor roll, en influens som hon tagit direkt från Benjamin enligt Kellogg.⁷⁰ Markus Gunneflo menar här att Butler tolkar Benjamin som tillhörandes en judisk tradition där budordet inte är uttryck för en vredgad och hämndlysten gud. För som Gunneflo påpekar har budordet inget medel för att framtvinga lydnad för det imperativ det uttrycker till skillnad från lagen. Det är alltså inte en tvingande kraft som pådyvlar sin makt utifrån. Utan kampen med budordet sker inom personen eller samhället och är därmed öppet för tolkning och till och med olydnad.⁷¹

I essän "Att hävda icke-våld" refereras Benjamin enbart explicit i slutet av texten men jag tycker mig se att Butler på många sätt låtit sig inspireras av Benjamins essä "On the Critique of Violence". I och med referensen är det uppenbart att hon läst och låtit sig inspireras av Benjamin i sitt tänkande utöver artikeln "Critique, Coercion, And Sacred Life In Benjamin's 'Critique Of Violence'" vilken Catherine Kellogg framförallt refererar till sin artikel om Walter Benjamins inflytande på Butler.

Essän "Att hävda icke-våld" inleds med en diskussion om (o)möjligheten att ha icke-våld som en princip, undantagslös och från vilken man aldrig kan avvika i några upptänkbara situationer. Enligt Butler är icke-våld något som kan hävdas. I det engelska originalet används för hävdande ordet "claim", vilket, som översättaren påpekar på svenska kan översättas med "krav, anspråk, [och] påstående"⁷² och alltså har en vidare betydelse. Detta är ganska viktigt att ha i åtanke när Butler läses genom hennes relation till Benjamins texter. Hon menar att eftersom icke-våld inte kan vara en evig princip är det snarare "ett tilltal eller en appell". Det är en appell som subjektet därigenom måste svara på eller åtminstone förhålla sig till. Men det är inte en appell som kommer från rent utom subjektet, likt ett påbud från en lag. Hävdandet av icke-våld är således för Butler något som formerar sig som en kamp inom subjektet, individen eller gruppen.⁷³

Denna strategi, att låta icke-våld vara ett något som kommer till subjektet som sedan måste svaras på, har stora likheter med Benjamins starkt religiöst färgade uppfattning om icke-våld genom budordet "Du skall icke dräpa" vilket är det eviga svaret på frågan "får jag döda?".

⁶⁹Agamben, *Homo Sacer*, s. 142.

⁷⁰Kellogg, s. 10

⁷¹Gunneflo, Gunneflo, Markus, "The Target Killing Judgment of the Israeli Supreme Court and The Critique of Violence", *Law Critique*, 2012:23, s. 80.

⁷²Butler, *Krigets ramar*, s. 182, not 1.

⁷³Butler, "Att hävda icke-våld", s. 153.

Men de som fördömer varje fall av dödande av en människa med referens till budordet ”du skall icke dräpa” är dock felaktiga. Benjamin menar att budordet inte legitimerar sådana fördömanden utan det är snarare en vägledning för handlande. Men budordet kan rikta sig både mot en hel grupp eller en individ som måste ”brottas med budordet i ensamhet”. De som väljer att ignorera det när nöden kräver det måste dock ”axla ansvaret”. Ett resonemang som därför även kan rättfärdiga våld i självförsvar.⁷⁴

Butlers icke-våldsposition som elaboreras med i essän förstås nog bäst genom att hävda att det inte verkar röra sig om enkel pacifism. Alltså ett totalt vägrande mot alla slags våldshandlingar i alla slags situationer. Utan varken Butler eller Benjamin avvisar nödvändigheten i visst våld. Butler ger oss fler exempel på våld som avser motverka annat våld såsom insatser vid humanitära kriser eller revolutioner som syftar till införandet av en demokratisk regim och så vidare.⁷⁵ Ett svar på hävdande av icke-våld gör det dessutom svårare ”att acceptera våld som ett förgivettaget socialt faktum”.⁷⁶

I texten menar Butler vidare att ett hävdande av icke-våld inte kan vara en dygd eller en universell princip. Att acceptera att våld är en möjlighet för ett förtryckt eller skadat subjektet i kampen mot våldet. Att däremot förneka den egna dispositionen för våld eller aggression är att samtidigt att förneka det våld som har skapat just den positionen menar Butler. Detta medför en separation mellan det ”skadade och rasande” subjekt som förvandlar sin aggression till moralisk legitimitet och därigenom rättfärdigar våldsamt beteende och det ”skadade och rasande” subjekt som söker begränsa verkningarna av den skada hon kan orsaka. Detta kan enbart göras genom en aktiv kamp inom detta subjekt. Butler förklarar det som att den förstnämnda subjektpositionen förnekar våldet den åsamkar samtidigt som den skänks moralisk auktoritet med självklarhet. Den motsatta positionen ”nödvändiggör en moralisk kamp med idén om icke-våld mitt i ett möte av såväl socialt våld som ens egen aggression”.⁷⁷

Att ta upp kampen med ett sådant hävdande av icke-våld inom subjektet självt är med all tydlighet direkt inspirerat av Benjamins syn på budordet. Det judiska budordet var som sagt för Benjamin inte tvingande utan ett tilltal eller en appell som var underkastad en kamp inom den som svarar på det. Benjamin menar även att den som i extrema situationer ändå väljer att bryta mot budet har ansvaret för konsekvenserna av ett sådant handlande. Den allians som Butler ser mellan våld och moralisering som hon polemiserar emot och försöker lösa upp är den vi ser operera när exempelvis västmakter tar sig rätten att snabbt, ohyggligt och med total moralisk övertygelse hämnas i konfliktsituationer. Den position som hon förespråkar med hjälp av Benjamin är alltså inte en position som står handfallen inför våld utan det är en möjlighet till besinning när subjektet utstått skada och vedergällningskänslorna är som starkast.

⁷⁴Benjamin, ”On the Critique of Violence” s. 25.

⁷⁵Butler, ”Att hävda icke-våld”, s. 154.

⁷⁶Butler, ”Att hävda icke-våld”, s. 154.

⁷⁷Butler, ”Att hävda icke-våld”, s. 159.

4 Avslut

Det är intressant att se vad de två tänkarna gör med Benjamins begrepp ”det nakna livet”. Benjamin själv ägnar inte många rader åt det i sin essä. Han ägnar i och för sig inte många rader åt något eftersom argumentationen är så extremt tät. Men hos de två tänkarna får det ta större roll.

Agamben tar tillvara det nakna livets relation till lagen och överför denna i sin egen argumentation till relationen mellan det nakna livet och suveränen. Det nakna livet bidrar med den plats där den moderna biopolitiken utövar sin makt. Denna maktutövning i dess extremaste form exemplifierar Agamben med Förintelsen. För Agamben visar det judarnas position som ”*homines sacri*” vilket definieras som liv som kan bli dödat men inte offrat. Han tycker att det är oansvarigt att kalla judeförintelsen för ”Holocaust” vilket kommer från grekiskans holokauston och betyder offer. Judarna offrades inte utan de dödades som ”naket liv”, enligt Agamben. Vilket betyder att deras förintelse ytterst handlar om biopolitik.⁷⁸

Butler ligger dock närmare Benjamins original i sin tolkning av begreppet. För henne är det nakna livet den utsattas position. Det är den punkt som skulden skapas, och vilken ska förlösas från skuld med gudomligt våld. Det våld som ska intetgöra den relation som upprätthåller orättfärdiga rättsystem.

Agamben ser Benjamins kategoriseringar av relationen mellan våld och lag som beskrivande ett av politikens och juridikens stora problem eller paradoxer. Det gudomliga eller rena våldet fungerar som en negation till de andra två typerna av våld. Dess funktion verkar för Agamben bli att påvisa rättens gränsfenomen. Det blir så att säga ett bevis på vad som Agamben anser kunna finnas utom eller inom rätten och vad som är ett gränsbegrepp, som varken är antingen eller.

För Butler verkar dock det gudomliga eller rena våldet inte enbart ha en sådan deskriptiv funktion. I hennes analys är det snarare en möjlighet att ta vara på. Benjamin erbjuder en samhällsanalys som för Butler öppnar för handling. De är så att säga ett slags verktyg först för att bli varse det vi annars inte ser men även en metod för hur förtryckta grupper kan bryta sig ut ur sin situation.

Hennes artikel ”Critique, Coercion, And Sacred Life In Benjamin's 'Critique Of Violence'” slutar med en förhoppning eller maning till läsaren att föreställa sig att militären skulle vägra att bryta en strejkaktion. Då, menar Butler, skulle dess medlemmar bli kvitt den skuld som håller lydnad och statligt våld upprätt, i det att de skulle känna grämselse inför minnet och förväntandet av allt för mycket sorg och smärta.⁷⁹

”Jag är inte av historiens material”, skriver Johannes Anyuru, ”om jag kommer ur historien kommer jag i varje ögonblick ur den som när man vandrar upp ur

⁷⁸Agamben, *Homo Sacer*, s. 114.

⁷⁹Butler, ”Critique”, s. 219.

dyningen och skakar av sig kölden, havet, saltet.”⁸⁰ Det är uppenbart att Judith Butler och Giorgio Agamben inte är särskilt intresserade av att hålla sig till Benjamins texter på ett historiskt helt korrekt sätt. Det de gör är att de plockar fragment och idéer som för dem att fruktbara för att förstå och kritisera sin samtid. Det påminner inte så lite om Benjamins egen historiografiska metod. Det är ett filosoferande som söker efter tankar ”kristalliserade till en monad”.⁸¹ Ett filosoferande som används för att spränga en viss tanke, fylld med spänningar, ur dess historiska kontext in i nuet. En möjlighet till en annan utsiktspunkt.

⁸⁰Johannes Anyuru, *En storm kom från paradiset*, s. 79.

⁸¹Benjamin, *Illuminations*, s. 254.

5 Referenser

- Agamben, Giorgio, *Homo sacer: sovereign power and bare life*, Stanford University Press, Stanford, Calif., 1998.
- , *Undantagstillståndet*, Propexus, Lund, 2005.
- Benjamin, Walter, *One-way street and other writings*, Penguin, London, 2009.
- , *Illuminations*, Pimlico, London, 1999.
- Butler, Judith, "Critique, Coercion, And Sacred Life In Benjamin's 'Critique Of Violence'", i Vries, Hent de & Sullivan, Lawrence Eugene (red.), *Political theologies: public religions in a post-secular world*, Fordham University Press, New York, 2006, s. 201-219.
- , *Krigets ramar: när är livet sörjbart?*, Tankekraft, Stockholm, 2009.
- , *Osäkra liv: sörjandets och våldets makt*, Tankekraft, Hägersten, 2011.
- Gunneflo, Markus, "The Target Killing Judgment of the Israeli Supreme Court and The Critique of Violence", *Law Critique*, 2012:23, s. 67-82.
- Kellog, Catherine, "Walter Benjamin and the Ethics of Violence", *Law, Culture and the Humanities*, publicerad online: <http://lch.sagepub.com/content/early/2011/03/29/1743872110388215> den 2011-04-12, hämtdatum: 2012-11-26.
- Kotsko, Adam, "On Agamben's Use of Benjamin's 'Critique of Violence'", *Telos*, 2008:145, s. 119-129.