



GÖTEBORGS UNIVERSITET
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

RKT235 Teologi, examensarbete för magisterexamen, 15 hp

Etiken och det heliga

En studie av relationen mellan etiken och det heliga i Giorgio Agambens och Emmanuel Levinas filosofier

Ethics and the Holy

A Study of the Relationship between Ethics and the Holy in Giorgio Agamben's and Emmanuel Levinas' Philosophies

Författare: Marie Hållander

Handledare: Ola Sigurdson

Ämne: Tros- och livsåskådningsvetenskap

Termin: VT 2010

Abstract

The first aim of this study is to discuss and try to understand the relationship between the holy and ethics, and more specifically how it can be understood, which is the critical question that I have formulated, in Giorgio Agamben's and Emmanuel Levinas' philosophies. The second, more constructive aim is to discuss whether the holy can be understood as something good or problematic in relation to the society.

Rooted in philosophy of religion and ethics, I have first tried to discuss how the holy has been understood in the philosophy of phenomenology and in the texts of Rudolf Otto, Mircea Eliade and Espen Dahl. The holy has in the history been understood as something central in religions, and has also not been connected to the idea of ethics. Recently it has also been criticized – by Dahl – for not being so pure as first thought of.

In Levinas texts the holy has been understood as something differentiated through his distinction, in the Talmudic reading "Desacralization and Disenchantment", between *the holy*, which can be seen as something pure, and *the sacred* which can be seen as something impure and a form of degenerated holiness. In Levinas' other texts *Totality and Infinity* and *Otherwise than being* the holy has not been the central theme but has in the essay been, for instance, formulated as *the Other as the trace of the holy*.

In Agamben's texts the holy has been more univocal, much because it has been the central theme in his later works, in the series "Homo Sacer". Homo sacer (a life that cannot be sacrificed and yet may be killed), the state of exception, the idea of messianism and messianic time, the idea of Levi's paradox and profanation have formulated an critic of ethics, as a *means without ends* and an ethics outside the law which is pure, profane and free; as a striving for a realization of *a real state of exception*, which is open to the possibility to act and think in free region.

I have seen and drawn some similarities between Agamben's and Levinas' understanding of the holy, concerning the holy as a *position* that is *exposed*, and also as something *central* in their ideas. There are also dissimilarities concerning their views on ethics, and their view of religion and God. The holy can be seen as both something good and problematic in relation to the society.

Om första brödet är heligt är hela baket heligt.
Och om roten är helig är också grenarna heliga.

Romarbrevet 11:15

Innehållsförteckning

1 Inledning	5
Inledning 5, Syfte 5	
Metod och material 6, Struktur 7	
2 Det heliga	8
Inledning 8, Om det numinösa och om hierofanier 9	
Etiken och det heliga 13	
3 Levinas och den Andre	15
Inledning 15, Ontologi, eller en lära om den transcendenta andre? 16	
Den Andre som kategori 18, Ansiktet och ansvaret 20	
Sägandet och det passiva Självet 22, Vem är då den Andre? – idén om det feminina 25	
Det heliga och det sakrala 27, Det heliga som Gud 29	
Det heliga som offer 32, Det heliga hos den Andre 33	
4 Agamben och homo sacer	37
Inledning 37, Homo sacer 38	
Undantagstillståndet 40, Muselmänner och det kompletta vittnet 43	
Lägret som paradigm 46, Messianism, eller frågan om möjligheten 49	
Profanering 53	
5 Etiken och det heliga – en jämförelse mellan Agamben och Levinas	56
Inledning 56, Det heliga hos Levinas och Agamben 56	
Språket och etiken 59, En ny etik bortom lag 60	
Ett medel utan mål? 62, Det heliga och det profana 63	
6 Sammanfattning	65
Källförteckning	67

1 Inledning

Inledning

Mellan husen vid Kvibergs marknad står det ett elskåp uppställt. Elskåpet är av storleken större, och på elskåpet har någon sprayat med blodröd färg:

”Har du glömt att Du är MÄNNISKA?”

Många gånger har jag cyklat förbi orden utan att ägna någon närmare tanke åt vad graffitimålaren önskade säga. Sedan slog det mig. Vill hon, han, inte säga att du; du som läser detta, är *unik, speciell* och *särskild*? Du är inte bara en maskin som utför saker, du besitter någonting mer. Någonting speciellt. Som i en uppmaning om att du inte ska tåla vad som helst. Som om hon eller han ville säga: ”Glöm inte bort att du har rättigheter!”

Samtidigt, slår det mig att det lika gärna skulle kunna ha stått: ”Har du glömt att du är helig?” Hade inte innebörden blivit den samma? Eller?

För vad innebär *det heliga*? Hur kan det förstås? Hur manifesterar sig det heliga i dagens samhälle och hur kan det förstås i relationen mellan människor? Hur kan det förstås i relation till etiken? Det är dessa frågor som jag i denna uppsats kommer att röra mig omkring, utifrån filosoferna Emmanuel Levinas (1906-1995) och Giorgio Agamben (1942-).

Syfte

Syftet med denna uppsats är att försöka redogöra för och analysera hur relationen mellan etiken och det heliga kan förstås. Frågan blir också, utifrån det resonemang jag för, en fråga huruvida det heliga kan ses som något gott eller ont i relation till samhället. För att kunna göra detta kommer jag att studera två olika filosofers texter, den estnisk-franske filosofen Emmanuel Levinas (1906-1995) samt den italienske filosofen Giorgio Agamben (1942-). Det jag kommer att undersöka i denna uppsats är därför dels en kritisk fråga, dels en konstruktiv fråga:

- 1) Hur kan det heliga förstås inom ramen för Levinas och Agambens etik och filosofi? Vad finns det för likheter respektive skillnader i deras förståelse över det heliga?
- 2) Utifrån det resonemang som jag för utifrån Levinas och Agamben; hur kan relationen mellan det heliga och etiken förstås utifrån dagens samhälle? Kan det heliga förstås som något gott eller ont?

Metod och material

För att kunna närma mig de två olika författarnas texter, och för att kritiskt kunna analysera deras etik i relation till det heliga avser jag metodiskt och tolkningsstrategiskt göra en *komparativ textanalys*. Detta innebär att jag kommer att avhandla och kritiskt analysera Levinas och Agambens texter i två separata kapitel, för att sedan göra en komparativ analys. För att kunna göra detta kommer jag inledningsvis diskutera ”det heliga” som begrepp utifrån historiska men även samtida perspektiv. Både den kritiska och den konstruktiva frågan kommer att behandlas under vägens gång, i analysen av Levinas filosofi, i relation till Agamben och slutligen i den mer komparativa analysen, eftersom både Levinas och Agamben inte friställer det heliga och etiken från samhället. Snarare interagerar dessa tre element (det heliga, etiken och samhället) med varandra. Även om den konstruktiva diskussionen kommer att finnas med under uppsats olika delar kommer jag dock att försöka fokusera på den frågan i den sista delen.

De verk som jag avser att avhandla, och som därmed får stå för det urval jag gör, är Levinas tidiga verk: *Tiden och den Andre* (1992, 1947), hans två huvudverk, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (2001, 1961) och *Otherwise than Being: or Beyond Essence* (1999, 1974) samt essän där Levinas i huvuddrag sammanfattar sin filosofi ”Ethics as First Philosophy” (1996, 1989) samt texten där han mer explicit behandlar det heliga ”Desacralization and Disenchantment” i *Nine Talmudic readings* (1990, 1977).

Av Agamben avser jag att behandla hans senare verk, eftersom han här har använt sig av det heliga som begrepp i bokserien ”Homo Sacer”: *Homo Sacer: Den suveräna makten och det nakna livet 1* (2010, 1995), *Undantagstillståndet 2.1* (2005, 2003) samt *Remnants of Auschwitz: The witness and the archive 3* (1999, 1998) . Dessutom kommer jag att använda mig av två böcker som står utanför denna serie, men som har relevans för vår förståelse av *möjligheten* samt i relation till det heliga och det profana: *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans* (2005, 2000) och *Profanations* (2007, 2005).

I kapitlet om det heliga kommer jag att utgå ifrån de klassiska religionsfenomenologiska verken *Det heliga: jämte spridda uppsatser om det numinösa* (1924) från 1917 av Rudolf Otto och *Heligt och profant: om det religiösa väsen* (2008) från 1957 av Mircea Eliade, samt utifrån en mer samtida tolkning av det heliga i *Det Hellige: Perspektiver* från 2008 och *Phenomenology and the Holy: Religious Experience After Husserl* från 2010 av den norske religionsfilosofen och fenomenologen Espen Dahl.

De olika texterna av Levinas och Agamben är skrivna under ett antal olika decennier varför det också skulle vara möjligt att kunna se skillnader och vändningar inom varje författarskap. Mitt syfte är dock inte att göra en sådan analys, även om vissa skillnader mellan böckerna kommer att kommenteras. Fokus kommer istället att ligga på en analys av det heliga i relation till deras texter,

samt på en komparativ textanalys med avseendet att försöka förstå relationen mellan det heliga och etiken. Utöver dessa primärkällor kommer kommenterande litteratur även finnas med, dels som stöd i min egen läsning, dels för en diskussion kring Levinas och Agambens filosofier och etiker.

Struktur

Jag ger blott här den övergripande strukturen i uppsatsen; inför varje kapitel kommer jag ge en mer utförlig inledning till det som avhandlas. Kapitel två är en ingång och en diskussion till begreppet det heliga utifrån bland annat Otto, Eliade och Dahl. Kapitel tre är en redogörelse, kritisk analys och diskussion kring Levinas filosofi varpå ett till, fjärde kapitel, behandlar Agambens filosofi och etik. Efter det, i det femte kapitlet, följer en mer komparativ analys samt en mer konstruktiv diskussion över det heliga i relation till etik och samhället. Det sjätte avslutande kapitlet är en sammanfattning.

2 Det heliga

Inledning

I detta kapitel kommer jag att redogöra för och diskutera hur det heliga som begrepp har förståtts och hur det kan tänkas idag. Olika perspektiv kommer att behandlas: religionsfilosofiska, fenomenologiska, etymologiska, bibliska, teologiska samt etiska. Framför allt kommer denna redogörelse ske utifrån Espen Dahl, Rudolf Otto och Mircea Eliade.

Allra först vill jag ta upp de mer etymologiska och semantiska aspekterna av det heliga som begrepp, vilket innebär att vi behöver få en förståelse över de två latinska termerna: *sanctus* samt *sacer*. Det latinska ordet *sanctus* har enligt *Cassels Latin-English Dictionary* betydelsen: *consecrated, hallowed, holy, sacred, inviolable* (helgad, helig, okränkbar). Ordet *sacer* har dels en gynnsam betydelse: *sacred, holy och consecrated* (helgad, helig och invigd eller ägnad åt) och dels även en mer ogynnsam betydelse i form av *accursed, devoted to destruction* (fördömd, vigd åt förstörelse, ödeläggelse).¹ Det grekiska ordet för helig ἱερός (hieros) innebär: ”*of or relating to gods, consecrated, person or thing under the protection of god*”.² Alltså det som står *som* eller *i* relation till gudar, invigd, person eller sak som står under skydd av Gud.

Gud benämnd som *Qadosh*, Helig förekommer på flera ställen i den hebreiska bibeln, speciellt i Jesaja där Gud inte mer än trettio gånger benämns som Helig. *The Anchor Bible Dictionary* vill därmed se det heliga i betydelsen *avskildhet och annanhet*, samt som i *Guds mysterium*.³ I Hosea 11: 9 kan vi läsa ”ty jag är Gud och inte människa, den Helige mitt ibland er.”

The Encyclopedia of Religion menar att orden *sanctus* och *sacer* har fått den svenska betydelsen *helig för sanctus* samt *helgad, vigd för sacer*, men menar samtidigt att även om dessa begrepp har olika rot har det i det (i detta fall) engelska språket haft en synonym betydelse. I det engelska språket är *holy* ett äldre ord, och när det senare *sacred* överfördes från franskan kom det att få en liknande betydelse – exempelvis undersökte Eliade *the sacred* inom samma konnotation som Otto undersökte *das heilige*. Men en viss skillnad kan ändå skönjas – begreppet *sacred* i det engelska språket kom inte att få den betydelsen som det *heliga* kunde ha om Gud, eller kring ett ting eller människa som blivit helgad (exempelvis den heliga Bibeln), utan innehade snarare betydelsen av att *inviga* något eller någon till det gudomliga.⁴ Vi skulle kunna tänka oss att en liknande skillnad föregår i det svenska språket, att vi på svenska inte talar om en sakral eller helgad Bibel, eller benämner Gud som helgad eller sakral – men vi skulle kunna säga att människan eller olika föremål

¹ Cassels Latin-English Dictionary, uppslagsord: *sacer* samt *sanctus*.

² Liddel and Scotts Greek-English Lexicon: uppslagsord ἱερός.

³ The Anchor Bible Dictionary, uppslagsord: *Holy One*.

⁴ The Encyclopedia of Religion, uppslagsord: *Holy, Idea of the*.

har blivit sakraliserade. Denna skillnad mellan de olika orden sacer, sakral, helgad och helig kommer jag dock att fortsätta problematisera under uppsatsens gång varför jag lämnar den diskussionen åt sidan för tillfället.

Den norske religionsfilosofen Espen Dahl försöker i sin bok *Det Helige: Perspektiver* reflektera utifrån religionsfilosofiskt håll över hur det heliga idag ger sig tillkänna, och han ger många olika perspektiv på vad det heliga kan tänkas innebära fenomenologiskt: historiskt, filosofiskt, teologiskt och psykologiskt. Exempelvis ger han exempel på hur det heliga manifesterar sig i konsten och i tinget, hur det framträder i vardagen samt i det profana, vilken betydelse det kan tolkas ha i våld och i krig. I hans senare bok *Phenomenology and the Holy: Religious Experience After Husserl* fokuserar Dahl på två frågor, kring relationen mellan det heliga och vardagen samt det heliga och andakten och han tar sin utgångspunkt i Ottos förståelse över det heliga samt Husserls förståelse över vardagen och livsvärlden.

Förståelsen över det heliga är inbäddat i den kristna traditionen – men det heliga som begrepp har även haft betydelse i andra delar av forskningens historia, inte minst inom fenomenologin. Exempelvis kan vi se hur Heideggers beskrivning över Dasien i *Varat och tiden* inte innebar en helt objektiv, naken beskrivning utan också en beskrivning av ett möte med något ”annat” och ”en absolut gräns”, exempelvis i relation till döden eller i relation till ångesten och som båda uppenbarar tillvaron i form av kuslighet (”Unheimlichkeit”), av något icke helt trivsamt.⁵ Det heliga som ett teoretiskt ämne är därför inte oplöjd mark utan väl beforskat, framför allt enligt Dahl under senare delen av 1800-talet fram till 1960-talet – med Otto och Eliade i spetsen. Men den förändring som skett, från Webers tes i början av 1900-talet om en avförtrollningen av världen till den vändningen inom filosofin och teologin i form av avsektularisering, ett postsekulärt samhälle och kring religionens återkomst under den senare delen av 1900-talet, har lett till att det heliga återigen trätt in på den vetenskapliga arenan.⁶ Frågan blir dock på vilket sätt som detta heliga har trätt in på arenan; hur yttrar sig det heliga i dagens teoretiska, filosofiska och teologiska, diskussion och hur manifesterar det sig i samhället? Denna fråga, vilken också är den konstruktiva frågan som jag avser att röra mig kring genom uppsatsen, kommer jag att återkomma till lite längre ner. Till en början vill jag dock gå tillbaka till Ottos och Eliades förståelse över *det heliga*.

Om det numinösa och om hierofanier

Den tyske, lutherske teologen och religionshistorikern Rudolf Ottos bok *Det heliga: jämte spridda uppsatser om det numinösa* från 1917 är en klassiker som enligt Dahl kan ses som den första

⁵ Heidegger 1992, se även Dahl 2008, s. 52.

⁶ Dahl, Espen 2008, s. 11-17, Dahl 2010, s. 1.

religionsfenomenologiska texten.⁷ Otto försöker finna det religiösa karaktär och finner det just i det heliga, av honom kallat *numinösa*. Förutom att det heliga får en central plats för att kunna förstå det religiösa karaktär vill Otto betrakta det heliga bortom en etisk schematisering; vi skulle kunna se hur Otto sätter existensen, etiken, som sådan inom den fenomenologiska *epoche* (klammer) och att det heliga därmed innebär något bortom det rent goda eller rent onda, och därmed också bortom det rent rationella. Det numinösa manifesterar sig istället som det irrationella, vilket är något som människan riktar sig emot och upplever som en ursprunglig känsloreflex. Det är det som människan erfar, av Otto kallat *kreaturskänsla*, när hon försjunker in i sitt eget intet, och så att säga försvinner inför det. Hos Otto är det numinösa ett mysterium som både försätter oss i skräck och rysning samtidigt som det kan ha sin utveckling mot det fina och förklarande. Det kan resultera i att människan förstummas i stillhet samtidigt som hon kan känna en egendomlig bävan. Det är med Ottos ord ett *mysterium tremendum et fascinans* – något gåtfullt som både tilltalar och fascinerar oss, samtidigt som det skrämmer oss.⁸ Mötet med detta *mysterium tremendum et fascinans* är enligt Otto ett upprepande av Abrahams underlägsna jag när han i Första Mosebok 18: 27 vågar tala med Gud om sodomiternas lott: ”Jag dristar mig att tala till dig, Herre, jag som är av jord och stoft.”

Denna relation visar på ett underlägset jag och en upphöjd Gud som ett transcendent relationsobjektet: ”Jag intet, Du allt!”. Det kommer här inte på frågan om ett orsakssammanhang av det numinösa och det skapade, istället handlar det om en absolut överlägsenhet och om hur mystiken sammanfaller med det transcendent. Otto skriver:

Det religiöst mysteriösa är, för att uttrycka det på kanske mest träffande sättet, det ”helt andra”, ... det främmande och förunderliga, som faller utanför sfären för det vanda, förstådda och förtrogna och därför trivsamma (”das Heimliche”) och som ställer sig i motsats därtill, som därför fyller sinnet med förlamande häpnad.⁹

Det heliga hos Otto är a priori, som en sammansatt kategori av rationella och irrationella beståndsdelar. Vad han menar med detta är att det heliga inte kan evolveras utifrån någon sinnesåskådning utan existerar som idéer. Det numinösa frambräyer ur själens djupaste kunskapsgrund hos Otto, varför han kommer till användning av Kants tanke om hur de analytiska kunskaperna är a priori som inte behöver någon empiri för att verifiera dem.¹⁰ Det numinösa kan därför inte enbart tolkas som ett utomstående objekt som människan erfar utan något som människan bär på, bär med sig, och som uppenbarar sig inför henne, i henne.

⁷ Dahl 2010, s. 18.

⁸ Otto, Rudolf 1924, s. 8-19.

⁹ Ibid., s. 34f.

¹⁰ Ibid., s. 144f.

Otto som i första hand talar om den kristna kontexten använder sig även av liknelser från andra religioner, men inte i lika stor utsträckning som Mircea Eliade gör i hans önskan att finna religioners väsen i den lika klassiska boken *Heligt och profant: om det religiösa väsen* från 1957. Om det numinösa var det centrala begreppet hos Otto så är begreppet *hierofani* (från grekiskan *hiero-*, ”helig” och *phainein* ”visar sig”) det centrala begreppet hos Eliade och kan beskrivas som manifestationer av det heliga. Eliade, som starkt influerad av nämnda verk av Otto, fortsätter i samma spår och gör det genom att beskriva olika fenomen kring det heliga: rummet, tiden, naturligheten och slutligen den mänskliga existensen. Eliade börjar sin bok med att hävda att rummet inte är homogent för den religiösa människan. Med detta anser han att det finns avbrott, där vissa platser så att säga har trätt in i det heliga vilket leder till att de är *kraftladdade*. De platser som däremot inte är kraftladdade är amorfa. Det heliga ger sig till känna genom hierofanier och visar på själva avbrottet i rummets homogenitet – dessutom uppenbarar sig dessa som en absolut verklighet som står i motsättning till överkligheten. Här kommer tanken in om centrumet, själva visandet av det heliga i form av en hierofani, som ett kosmos; och kaoset som den profana världen. Kosmos fyller inte bara en viktig funktion, utan utgör snarare själva förutsättningen för det mänskliga livet: ”Man kan inte leva utan en ’öppning’ mot det transcendenta, man kan med andra ord inte leva i ett ’kaos’.”¹¹ Teofanier är det begrepp som Eliade använder sig av för att beskriva det som helgar själva platsen just genom att den öppnar den uppåt och sätter den i förbindelse med himlen som en paradoxal övergång mellan det ena sättet att vara till den andra, från kaos till kosmos, och därmed ges rummet en struktur eller en gestalt. I vissa fall behövs det inte någon teofanier, istället får *tecknet* betydelse eftersom det visar på platsens helighet.¹² Vad som fyller en viktig funktion i denna förståelse av kaos och kosmos är själva *överföringen* från det ena till det andra, från det amorfa rummet till det sakrala rummet, vari han finner offrets betydelse. Exempelvis innebär ett byggoffer en invigningen av ett heligt rum eftersom en byggnad som ska ha varaktighet måste vara levande, det vill säga måste få ett liv och en själ; överföringen i den beskrivna kontexten kunde endast ske genom ett blodigt offer.¹³ Denna överföring eller övergång har även betydelse för den mänskliga existensen, där ”att födas på nytt” eller att initieras i olika stadier i livet (tonåren, äktenskapet, olika grupperingar) är behäftat med en övergång från det ”naturliga” livet, till ett högre ”heligare” liv.¹⁴

Eliade diskussion kring det religiösa förhållningssättet till livet är ställt mot mer profana förhållningssätt. Eliade menar att för den profana människan är rummet homogent, hon upplever inte rummet som brutet; därmed finns det inget centrum för den profana människan utan det har

¹¹Eliade, Mircea 2008, s. 35.

¹² Ibid., s. 28ff.

¹³ Ibid., s. 52f.

¹⁴ Ibid., s. 144ff.

istället skett en avsakralisering av kosmos. Detta profana förhållningssätt är dock ovanligt enligt Eliade; hos många människor lever det religiösa förhållningssättet kvar som en *relik* där den religionslösa människan alltså förhåller sig på ett religiöst sätt vid exempelvis stora händelser i livet: födelse, död, bosättning, firandet av högtider etc.¹⁵

I skrivandets stund sitter jag samtidigt och ägnar minuter åt att surfa runt på youtube.com och finner videon ”Brand new ipad getting smashed by a baseball bat”.¹⁶ Här kan vi se hur några ungdomar införskaffar en ny Ipad på själva utgivningsdagen för att sedan krossa, slå sönder den på gatan med ett basebollträ, filma hela händelsen och sedan lägga ut filmen på nätet (det går att se flera olika klipp på nätet av människor som har sönder sina nyinförskaffade produkter; skulle vi till och med kunna tala om en trend eller ett mönster?) De verkar inte göra saken för att de har något emot varumärket eller produkten (flera av personerna står och fotar/filmar händelsen med produkter från samma varumärke), så varför gör de det? Flera tolkningar är i alla fall möjliga, men en tolkning skulle kunna vara just offertanken. Offrar vi denna nya Ipad kan vi leva i symbios, i harmoni, med andra Ipads, eller andra Apple-produkter, i framtiden.¹⁷

Varje vetenskaplig landvinning möts med kritik. Så även med dessa två religionsfenomenologer. Dahl menar att under 1900-talets början såg man gärna det heliga och det religiösa som sammanfallande storheter, men i denna senmodern tid kanske vi inte kan se det heliga som kärnan i världens religioner. Dahl lyfter fram två olika invändningar mot Eliade och Otto som dels bygger på den *språkliga vändning* som skett under 1900-talet. Vi tänker oss inte längre att den *egentliga* erfarenheten ligger ”under” språket utan att det snarare är *genom* och *i* språket som vi konstruerar mening och förstår världen. Erfarenheten och meningen blir först tydlig när vi kan sätta ord på den, vilket även gäller religioner. Svagheten med dessa religionsfenomenologer menar Dahl är att de inte tagit hänsyn till språkets betydelse. Dels hävdar han också att den tidiga religionsfenomenologin inte tagit hänsyn till de grundläggande *skillnader* som finns mellan (och inom) religionerna, och därmed på de olika sätt som människan erfar, genom och i språket, den religiösa upplevelsen. Både Eliade och Otto kan sägas ha en essentiell syn på religionerna i och med det att de försöker finna en enhet som förenar religioner; och som de sedermera finner i det heliga.¹⁸

Dahl menar att för att det heliga ska kunna ses som något generellt och meningsfullt krävs det gränser: att definiera begreppet det heliga hos Eliade innebar därför att skilja det från det

¹⁵ Ibid., s. 50 och 163.

¹⁶ www.youtube.com Hämtad 2010-04-14.

¹⁷ En som sett samma film är SVDs krönikör Hanna Fahl, som skriver att handlingen är snarare den totala moderna nihilismen, och i sin tur rengörande: ”Den är på något sätt katharsisk, renande, den där totala nollställda respektlösheten för modern teknologi.” Fahl, Hanna 2010-04-09, Svenska Dagbladet Kultur.

¹⁸ Dahl, 2008, s. 39ff.

profana; ”för å vinne mening må det hellige skille seg fra den profane bakgrunnen.”¹⁹ Vi kan därför tolka det som att både Eliade och Otto använde sig av en *avskiljningslogik*, där det heliga separerades från det profana och där det numiniösa separerades från det vardagliga. Dahl menar dock i *Det hellige*, att det det heliga kanske inte är så rent som tidigare filosofer ansett, och skriver: ”det hvardagslige er både profant og hellig.”²⁰ Det profana (från latinets *profanus*: ”lying before a temple, outside it, not sacred, ordinary, common”) står närmare det heliga än vad vi kanske först tänker oss.²¹ I sin senare bok *Phenomenology and the Holy*, där han undersöker relationen mellan vardagen och det heliga, samt det heliga i relation till andakten, och mer specifikt till eukaristin, kan vi bland annat se att vardagen kan ha betydelse för vår erfarenhet av det heliga; det heliga upplevs inte endast i relation till vissa högtider och ritualer så som nattvarden utan även i den mest vardagliga, bekanta situationen.²² Denna fråga, mellan det profana och det heliga kommer jag att återkomma till i min analys av Agambens och Levinas filosofier.

Etiken och det heliga

I denna redogörelse kring det heliga har jag inte ställt begreppet mot etiken, som är det jag avser göra i uppsatsen. Eliade och Otto skriver inte en utpräglad etik, exempelvis hade Otto, enligt Dahl, en föreställningen om att det heliga hade en etisk klang och hans samtid menade att det heliga var associerat med ett etiskt värdigt liv. Samtidigt satte Otto, som fenomenolog, etiska konnotationer i epoché och studerade det heliga bortom etiken. De önskade därför inte redogöra för eller visa hur detta heliga fyller en funktion i relationen mellan människor, eller i relation till begrepp som vanligtvis tolkas som etiska: ansvar, rättvisa, plikt, lycka, dygd osv.

Lundateologen Gustaf Aulén vill i *Den allmänneliga kristna tron* se att det heliga i religiös mening betyder *avskild* och att det är ett med Gud synonymt uttryck (se ovanstående diskussion om den etymologiska och semantiska betydelsen över det heliga). Och i liknande anda som Otto vill Aulén i sin studie, som först var publicerad 1923, inte ställa det heliga mot det etiska, även om det enligt Aulén huvudsakligen i äldre dogmatiska arbeten varit ett etiskt begrepp där det heliga har varit associerat med det etiskt goda och värdiga – i form av ett heligt liv, en helig pakt eller ett heligt kall. Aulén skriver:

Helighetstanken har som ofta blivit föremål för en eticerande omtolkning, vilken går ut på att göra det heliga likbetydande med det sedliga fullkomliga. Nu är det visserligen otvivelaktligen så, att

¹⁹ Ibid., s. 47.

²⁰ Ibid., s. 69.

²¹ Cassels Latin-English Dictionary, uppslagsord: *profanus*

²² Se Dahl 2010 och 2008, för en mer utförlig diskussion över vardagen och det profana i relation till det heliga.

helighetstanken, vad den kristna gudsbilden beträffar, starkt accentuerar även den etiska fullkomligheten. *Men heligheten går icke upp i, rymmes icke i det etiska.* [...] Blir det heliga omtolkad i moralisk riktning så följer härav att synden kommer att fattas moraliskt samt förlora sin religiösa orientering.²³

Vi skulle kunna tänka oss att Aulén, men även Otto, här försöker ta avstånd från Kants sätt att återföra Gud och religionen på etiken och istället luta sig mot Schleiermachers förståelse. Schleiermacher ville säkra en position åt religionen utanför etiken och olika teoretiska försanthållanden och snarare se religionen, och därmed Gud, i relation till känslan. En känsla av absolut beroende till något ojämförligt mycket större än hon själv.²⁴

Däremot skriver Dahl att den religionskritik som riktats mot det heliga som begrepp i historien kan sägas komma från två olika håll. Dels från den naturvetenskapliga religionskritiken, från bland annat Marx, Nietzsche och Freud, och dels har den varit just moralisk: ”Er det hellige moralskt godt eller førkastelig? Er det forenelig med ett godt samfunn?”²⁵ Dahl menar vidare på att det etiska och det heliga överlappar varandra, speciellt i det avseendet att de båda begreppen står i relation till ett större sammanhang, till en kulturell kontext. Detta blir tydligt i relation till de olika de krav men också förbud som ställs i relation till det heliga eftersom dessa också kan ge upphov till värdekonflikter. Dahl skriver: ”Det er gjerne tabuene som gir opphove til slike konflikter.”²⁶ Tabuerna sätter upp gränser för vad som får göras och sägas: Hit men inte längre! I relation till dessa tabuer och värdekonflikter kan många exempel ges, och ett som ligger nära i tiden är den situation som uppstått med Lars Vilks karikatyrer av Muhammed som rondellhund, vilka provocerar och väcker anstöt hos många människor. Bildförbudet och andra förbud säger: Stopp, du har passerat gränsen för det lovliga.

²³ Aulén, Gustaf 1943, s. 140 (min kursivering).

²⁴ Se Dahl 2010, s. 17.

²⁵ Ibid., s. 126f.

²⁶ Ibid., s. 127.

3 Levinas och den Andre

Inledning

Själva ursprunget till mitt valda uppsatsämne faller på Jacques Derrida som i hans avskedstal till Levinas, *Adieu to Emmanuel Levinas*, uttrycker att Levinas är mer intresserad av det heliga än etiken som handlingar. Derrida citerar det samtal han en gång haft med Levinas: ”You know one often speaks of ethics to describe what I do, but what really interest me in the end is not ethics, not ethics alone, but the holy, the holiness of the holy.”²⁷ Tanken av att Levinas, som jag tidigare hade läst, var mer intresserad av det heliga än etiken som sådan, gjorde mig otroligt nyfiken. Dessutom yttrade Levinas en förståelse över *det heliga hos det heliga*, en helighet som, av mig tolkat, är mer än själva det heliga i sig, vilket mynnade ut i en mängd frågor. För hur kan denna helighet förstås? Och hur kan den ses i relation till Levinas filosofi? Vad innebär det heliga i relation till en etik?

Inledningsvis kan vi redan här konstatera att *det heliga* inte är något centralt begrepp och filosofem för Levinas, men det finns dock en text av honom som mer specifikt behandlar det heliga, ”Desacralization and Disenchantment” i *Nine Talmudic readings*, där vi lär oss skilja mellan det *sakrala* från det *heliga* och som jag kommer att behandla lite längre fram i denna analys.

Svenungsson hävdar i boken *Guds återkomst: En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi* att Levinas författarskap kan delas upp i två olika delar, där de mer talmudiska läsningar skiljs från de mer filosofiska och fenomenologiska verken. Men att dessa senare verk inte skulle vara influerade av hans judiska arv vore missvisande, och enligt Svenungsson skulle vi kunna se det som att fenomenologin tillhandahåller *metoden* och det judisk-rabbinska arvet *materialet*, vilket inte innebar att Levinas ville se sig själv som en judisk filosof med avsikten att förkunna en judisk teologi.²⁸

För att kunna förstå vilken betydelse som det heliga har hos Levinas kommer inledningsvis här ta upp några, av mig tolkat, centrala aspekter i Levinas författarskap med fokus på de böcker som kan sägas vara fenomenologiska. Jag kommer därför att sätta det heliga åt sidan till en början för att närmare bestämt redogöra för och förstå Levinas filosofiska ansats: den Andra som kategori, om sägandet och det passiva självet, om ansiktet och det ansvar som upplåts i mötet med detta ansikte, samt hur denna Andre för Levinas tankar mot det feminina. Detta utifrån hans huvudverk *Totality and Infinity: An essay on exteriority* och *Otherwise than being: Or Beyond Essence*, den tidiga boken *Tiden och den Andre*, som bygger på ett antal föredrag hållna 1946-47 samt artikeln ”Ethics as First Philosophy”. Efter dessa stycken som mer allmänt diskuterar Levinas tänkande kommer jag

²⁷ Derrida 1999, s. 4.

²⁸ Svenungsson 2004, s. 99.

sedan att gå vidare med en närmare beskrivning av hur det heliga kan förstås hos Levinas. I denna senare del kommer jag därmed att diskutera kring texten ”Desacralization and Disenchantment”, som är den femte av läsningarna i *Nine Talmudic readings*, varpå jag även kommer att gå in på det heliga i relation till Gud samt det heliga som offer och i relation till den Andre.

Ontologi, eller en lära om den transcendenta andre?

På vilket sätt är Levinas fenomenologiska och filosofiska texter en etik? Om vi med etik menar rationella överläggningar om principer och lagar för jaget (som i en deontologisk etik), en kalkylering över lycka (utilitarismen) eller en bearbetning över olika dygder (dygdetik) så är Levinas teorier kring ansiktet och den Andre inte en etik.²⁹ Levinas etik sträcker sig bortom dessa kategoriseringar och går istället i polemik med den västerländska filosofins hjärta; förståelsen av *varat*. *Tiden och den Andre*, den av mig avhandlade första publicerade boken, är till stor del en undersökning av de *betingelser* som kan sägas beskriva den Andre. Närmare bestämt de betingelser av tidslighet, men även den Andre i relation till döden, eros och sonen. Och vi kan redan i denna tidiga bok se den tråd som Levinas kommer att arbeta med i hans senare två huvudböcker *Totality and Infinity* och *Otherwise than being*; en tråd som kommer att behandla en fenomenologisk undersökning av en etisk metafysik.³⁰ *Totality and Infinity* med sina fyra delar: rättvisa, sensibilitet, alteritet och eros, är en fortsatt fenomenologisk undersökning av det transcendenta Andra, medan den senare boken *Otherwise than being* ser närmare på en moralisk sensibilitet samt språket och är därmed i större utsträckning en undersökningen över det för Levinas passiva subjektet.

Men vad handlar denna uppgörelse med den västerländska filosofins sätt att tänka kring varat om? Enligt Levinas har den västerländska filosofins historia vilat på en egoism som reducerat bort den hos Levinas centrala alteriteten och istället tänkt varat som en totalitet. Ontologin har enligt Levinas, befunnit sig i egot eftersom dess studium av varat har formats av en identitetsproblematik som sett människan utifrån ett esse eller ett arké, varifrån allt annat kan härledas: “Western philosophy has most often been an ontology: a reduction of the other to the same by interposition of a middle and a neutral term that ensures the comprehension of being.”³¹ Dessutom har detta vara förståtts utifrån en kunskapsteoretisk ram där subjektet, världen och etiken har byggts på en kunskapsakt; vilket kanske blir som mest tydligt hos Descartes ”Cogito, ergo sum”, Jag tänker,

²⁹ Bettina Bergo 2007, Stanford Encyclopedia of Philosophy.

³⁰ I slutet av *Otherwise than being* (1999, s. 183) skriver Levinas hur han följer och samtidigt inte följer fenomenologin så som den en gångs ställdes upp av Husserl, och att han på så vis har gått bortom fenomenologin: ”ventures beyond phenomenology”. Levinas, bland andra, vidgar därmed fenomenologins gränser eftersom hans undersökning sträcker sig bortom fenomenet, bortom fenomenologins blick – exempelvis genom hans undersökningar av ansiktet som samtidigt visar sig och inte visar sig. Se även Sikka, 1998, s. 312, Svenungsson 2004, s. 129.

³¹ Levinas 2001, s. 43.

alltså finns jag”, eftersom det ”tänkande jaget” blir själva fundamentet varifrån allt annat kan härledas.

I ”Ethics as First Philosophy” ställer sig Levinas frågan, vilket kan ses som ett svar på Hamlets ställda fråga: ”To be or not to be – is that the question? Is it the first and final question?”³² I liknande anda inleder Levinas *Totality and Infinity* med orden: ”The true life is absent”, och med dessa rader vill Levinas rikta den metafysiska frågan om varat mot just det andra och till det annorstädes.³³ Från tanken om totaliteten, tanken om Alltet, från hemma (”chez soi”), till ett yttre främmande objekt (”hors-de-soi”). Det är detta yttre objekt, som i titeln till *Totality and Infinity* benämns ”exteriority”, som är under luppen för närmare analys hos Levinas. Och de huvudsakliga frågor som Levinas försöker utröna i detta verk är ifall Självet, jaget, avstår från sanningen som helhet i det att dess exterioritet försvinner. Eller, ifall det motsatta inträffar, att den yttersta händelsen av varat stadgar sig i själva utbrottet mot denna exterioritet.³⁴ Denna ambition, att sträcka sig bortom ontologi och bortom totalitetstänkandet, är starkt influerad av den tidiga fenomenologin utifrån Husserl, Heidegger och Rosenzweig (hos vilken han bland annat hämtade sin förståelse över ansiktet), och kan i mångt och mycket liknas med den ambition Heidegger hade med sin fundamentalontologi i *Varat och Tiden* och med Heideggers kritik av filosofin som en ontoteologi, av en filosofi som strävar efter enhet.³⁵ Även om kontinuitet finns till alla dessa tre fenomenologer blir dessa också objekt för kritik av Levinas. Exempelvis riktar Levinas i sin genealogi kritik mot Parmenides som ville begripa allt i världen utifrån ett högsta Vara, till Husserl som tänkte sig ett transcendentalt medvetande (ett förempiriskt och mänskligt gemensamt jag-medvetande) som intentionellt kan skapa världen genom sin utsträckning mellan noesis – noema (medvetandeakten och medvetandeinnehållet), vilket hos Husserl också skulle innefatta etiken – känslans av ansvar, respekt osv. för den andra människan. Men kanske framför allt riktar Levinas kritik mot Heidegger, som också på sätt och vis ligger honom väldigt nära, och som tänkte sig att varat avslöjar sig genom allt annat varande.³⁶ Redan i ”Föreläsning 1” i *Tiden och den Andre* talar Levinas om hur Heidegger befinner sig inom ensamhetens logik:

Vi avvisar alltså redan från början den heideggerska uppfattningen som betraktar ensamheten inom ramen för en föregripen relation till den andre. [...] Alla analyser i *Sein und Zeit* utförs antingen inom alldaglighetens opersonlighet eller med avseende på *Dasein* såsom singulariserad.³⁷

³² Levinas 1989, s. 133.

³³ Levinas 2001, s. 33.

³⁴ Ibid., s. 33 och 25.

³⁵ Heidegger, Martin 1992.

³⁶ Levinas 1989, s. 126f, se även Kemp 1992.

³⁷ Levinas 1992, s. 30.

Men är Levinas metafysik, vilket för Levinas gäller just relationen mellan det Samma (le Même) och det Andra (l'Autre), mer än ett försök att komma bortom ontologin? Hent de Vries skriver i sin artikel "Levinas" att: "The word he chooses in this early essays have the potential to explode the tradition of onto-theology – a potential that needs, if one may say so, only be ignited."³⁸ Andra menar att Levinas i sin filosofi om den Andre hamnar i samma spår som tidigare filosofer kring jaget – fast här istället om den andra människan, den som står utanför subjektet. Exempelvis riktar Svenungsson kritik mot Levinas och menar att Levinas i sina försök att komma bortom denna ontologi (ontoteologi) kanske hamnar i samma fälla likt den han kritiserar Heidegger för. För vad skiljer Levinas filosofi från övrig metafysik? Är inte metafysikens utmärkande drag att den tenderar att betrakta det varande i relation till ett högsta varande (som vi skulle kunna tolka Levinas förståelse över den transcendenta Andra som) och att denna förståelse sedermera fördunklar varat själv?³⁹ För att inte närmare gå in på detta spår, som också ligger utanför min studie, ska vi istället ställa frågan: hur framställs denna Andre hos Levinas och hur ser relationen ut mellan det Samma och den Andre?

Den Andre som kategori

Den Andre kan anses vara det viktigaste filosofemet hos Levinas och har dessutom betydelse för vår förståelse över det heliga. Men vad kan sägas om detta Andra som Levinas inriktar sig på? Och hur kan vi förstå den relation som finns mellan det Samma och den Andre? För det första måste vi tydliggöra den skillnad som Levinas gör mellan "det andra" (l'autre) och "den Andre" (l'Autre). Med Levinas terminologi kan vi säga att det Samma är *självet*, men att detta själv i sin tur inte är i form av ett tautologiskt "Jag är Jag". Snarare handlar det om att självet befinner sig i en värld omgiven av människor och ting, som vi skulle kunna benämna som en *vardag*. Kemp skriver i *Levinas: en introduktion* att Levinas analyserar en *njutningens subjekt* och "utvecklar en slags "för-teoretisk (dvs. en för-biologisk och en för-fysisk) uppfattning av kroppens sinnlighet", vilket kan förstås som att Levinas beskriver människans sinnlighet och kroppslighet steget *före* hon kan betraktas som ett objekt – och som i sig kan studeras vetenskapligt – alltså hur jaget redan genom sin sinnlighet har betraktat sig själv och sin lekamen genom det faktum att hon lever.⁴⁰ Det är genom denna perceptionella sinnlighet och i denna värld bland andra människor och ting som det Samma befinner sig, vilket benämns som *det andra* (l'autre). Till skillnad från den Andre (l'Autre) är relationen till det andra en dialektisk relation, där självet så att säga "lever ifrån ..." det andra.

³⁸ De Vries, Hent 1998, s. 249.

³⁹ Svenungsson, Jayne 2004, s. 101, 105.

⁴⁰ Kemp 1992, s. 15.

Hon lever i världen på samma sätt som hon lever från arbetet, brödet, hemmet men också från glädjeämnen och lycka. Det är dock viktigt att komma ihåg att detta ”lever från...” inte innebär *varat*, på det sätt att det identifierar varat, som i ett sanningsanspråk, och bestämmer det. En sådan syn skulle återigen forma den slags ontologi som Levinas ställer sig emot. Istället handlar det med Levinas ord om något som är mer *kärt* för självet än varat i sig. Vårt liv är inte naket, även om det finns en sådan längtan till det, utan uppfyllt av praktiska vardagliga saker. Jag är i min vardag, i likhet med hur andra är i deras vardag, upptagen av olika *görande*; jag tänker, äter, sover, cyklar, arbetar, läser, älskar osv.⁴¹ Likheten till Heideggers *Sorge* (omsorgen) gör sig här gällande så som han beskriver det i *Varat och tiden*: ”Tillvarons vara, avslöjas /röjs/ som omsorg (*Sorge*; care).”⁴² Men där Heidegger betonar fenomenet ångest (*Angst*), som det som uppenbarar Intet (*das Nichts*) och det som sedan bestämmer varat och som också innebär att vi har möjlighet att frigöra oss från ”mannet” (*das Man*), ser istället Levinas betydelsen av *njutningen*, *jouissance*, vilket Heidegger aldrig talade om. Njutningen gör att människan kan dra sig undan och erfara sig själv som Själv, åtskilt från allt annat och alla andra. Enligt Levinas skulle detta inte heller leda till ett heideggerskt utkast (*Geworfen*), som att vara kastad ut i världen eftersom jaget erfar tingen genom njutningen. Hon äger möjligheten att njuta av rummet och tidsligheten.⁴³ I min tolkning blir självet hos Levinas inte ”vilsen” (eller ensam) som vi skulle kunna tolka utkastet som, utan hennes mål blir tydligt inställt på vardagliga ting och praktiska göromål vilka också skänker henne njutning. Sonia Sikka påpekar dock i sin artikel ”Questioning the Sacred: Heidegger and Levinas on the Locus of Divinity”, där hon redogör för Heidegger och Levinas relation till det heliga och till det gudomliga, att Levinas brister i sin läsning av Heidegger och tycks verka glömma bort att varat som sådant hos Heidegger inte är vilken entitet som helst bland allt annat vara.⁴⁴

Till skillnad från detta ”andra” upplåts sanningen och varat hos Levinas snarare i mötet med den totalt Andre. I den tidiga boken *Tiden och den Andra* talar Levinas kring relationen till den Andre som en relation till döden. Döden gör nämligen slut på det isolerade subjektet och gör henne passivt i det att hon inte äger makt över när livet ska ta slut. Döden är något absolut annat än jag själv: ”Döden är aldrig nu. När döden är där, är jag inte längre där, inte för att jag är intet, utan för att jag inte kan gripa något.”⁴⁵ Därför är relation till döden en unik relation till framtiden, men också en relation till det oändliga. Utifrån denna förståelse kring döden kan vi se hur relationen mellan det Samma och det Andra hellre ska förstås som en total relation, där annanheten inte är reducerbar.

⁴¹ Levinas 2001, s. 37, 110ff.

⁴² Heidegger 1992, s. 234.

⁴³ Levinas 2001, s. 142, Se även Kemp 1992, s. 26.

⁴⁴ Sikka, Sonia 1998, s. 308.

⁴⁵ Levinas 1992, s. 57. Se även Kemp, 1992, s. 57.

Den *absolut* andra är den Andre: ”The absolutely other is The Other. He and I does not form a number. The collectively in which I say “you” or “we” is not plural of the “I” ... We are the same and the other.”⁴⁶ Denna beskrivning av det yttre, det externa, är en längtan hos jaget, och kan beskrivas som ett *begär* efter det osynliga och det oändliga – till det som går bortom. Begäret är ett begär för den absoluta andra. Detta begär, är till skillnad från hunger eller törst, ett metafysiskt begär som inte kan uppfyllas. En önskan som inte kan tillfredsställas eller, mer precist, *förstås*:

The metaphysical desire does not long to return, for it is desire for a land not of our birth, for a land foreign to every nature, which has not been our fatherland and to which we shall never betake oneself.⁴⁷

Detta metafysiska begär som varken kan förstås eller tillfredsställas kan liknas vid den abrahamitiska drömmen om *landet* som inte går att komma till eller fås. Det abrahamitiska landet är en dröm och därmed en *omöjlig möjlighet*, vilken kan ställas mot drömmen och längtan i det grekiska dramat om Odysseus, och kring hans irrvägar och resor samt *återvändandet* till *landet* Ithaka och Penelope. I denna berättelse, till skillnad från den abrahamitiska drömmen, blir landet ett land att återvända till och därmed också en möjlighet; eller som en *möjlig möjlighet*.

Den Andres alteritet bygger därför inte på en kvalité som skiljer den Andre från mig, som en slags indelning av olika släkten, där olikheten bygger på olika slags ”ytliga” yttranden så som klass, kön, etnicitet. Denna slags olikhet, eller annanhet, skulle snarare ogiltigförklara alteriteten; de formar helt enkelt inte ett dialektiskt par som självet och det andra gör som jag redogjorde för tidigare.

Ansiktet och ansvaret

Vad har då dessa beskrivningar kring den Andre med etik att göra? Vi har framför allt rört oss kring frågan om ontologin och metafysiken, men Levinas ambition är just att ställa etiken före ontologin. Hos Levinas fyller *ansiktet*, *sägandet* och *spåret* som filosofem en central funktion för att kunna förstå hans etik. I ansiktet hos den Andre, för att börja med det, konkretiseras den etik som Levinas bär fram i och med det att ansiktet beskrivs som det som på en och samma gång visar sig och *inte* visar sig. Ansiktet är naket och mångtydig och visar på en utsatthet, försvarslöshet och sårbarhet. Ansiktet skiljer sig därför från andra ting på det sätt att det öppnar sig, och bryter igenom dess form, vilket innebär att ansiktet talar till självet och därmed bjuder in till relation. Detta möte med ansiktet är i sin tur oförenligt med en maktrelation – eftersom det skulle vara en anti-tes. Mötet med ansiktet skulle gå bortom en sådan maktrelation och istället innebära ett absolut ansvar inför den Andra:

⁴⁶ Levinas 2001, s. 39. Se även Svenungsson 2004, s. 102f.

⁴⁷ Levinas 2001, s. 34.

The nakedness of the face is not what is presented to me because I disclose it, what would therefore be presented to me, to my powers, to my eyes, to my perceptions, in a light exterior to it. The face has turned to me – and this is its very nudity. It *is* by itself and not by reference to a system.⁴⁸

Den Andre är alltid en främmande människa, den första som du möter på gatan, och nakenheten som yttrar sig i ansiktet visar också på en större nakenhet över hela kroppen. Kroppen är därmed kall, och fylld av skam över sin nakenhet och yttrar en nödställdhet. Levinas säger att, att erkänna den Andre är att erkänna en hunger. Att erkänna den Andre är att ge, vilket i förlängningen innebär att existensen som sådan är en nödställdhet. Ändå finns möjligheten att förställa ansiktet; att ta på sig en mask eller att dölja ansiktet innebär en möjlighet till makt, makt över den andra människan och över varat. Det är i denna form som Levinas ser människans förmåga att döda.⁴⁹

Ansiktet kan också sättas i relation till det oändliga, eftersom idén om det oändliga är konkret producerad i relation till ansiktet. Idén om det oändliga går utöver min egen, varats, makt genom att ansiktet ropar till mig, och så att säga: “exceeds my powers by calling them into question.”⁵⁰ Detta ansvar som kommer från den andra människan kan därför inte förstås som i den kantianska tanken av a priori, där idén om *det oändliga* figurerar som ett ideal för förståndet att resonera kring. Det oändliga, som visar sig i ansiktet hos den Andre blir snarare a posteriori, och är starkare än mord eftersom mötet med ansiktet visar på ansvaret genom de första orden: “Du skall icke döda”. “This infinity, stronger than murder, already resist us in his face, is the primordial expression, is the first word: ‘you shall not commit murder.’”⁵¹ Subjektet blir här inte ett för-sig utan snarare ett för-någon-annan. Levinas skriver i ”Ethics as first philosophy”:

Responsibility for the Other, for the naked face of the first individual to come along. A responsibility that goes beyond what I may or may not have done to the Other or whatever acts I may or may not have committed, as if I were devoted to the other man before being devoted to myself. Or more exactly, as if I had the answer for the other’s death even before being.⁵²

Detta ansvar, som ett slags för-reflexivt medvetande som går utöver jaget själv, visar också på Levinas förståelse över hur etiken måste ses som ”den första filosofin”, där etiken så att säga föregår ontologin.

⁴⁸ Ibid., s. 74f.

⁴⁹ Ibid., s. 75, 198.

⁵⁰ Ibid., s. 196.

⁵¹ Ibid., s. 199.

⁵² Levinas 1989, s. 131.

Sägandet och det passiva Självet

För att det Samma ska kunna stå i en sådan absolut relation till den Andre måste självet, det Samma, inte heller förstås som en helhet – som en essens – utan måste med Levinas terminologi vara *separerat* och *passivt*. Med Heideggers terminologi skulle vi kunna tolka det separerade självet som *oegentligt*, och innebär själva förutsättningen för den absoluta alteriteten.⁵³ Levinas ger en beskrivning över denna separation i *Totality and Infinity* utifrån tanken om ateisten. Ateisten kan, enligt Levinas, förstås som den kompletta separationen i och med att det separerade jaget står helt självt, utan ett deltagande och utan en relation till en Gud som ger henne livet, och hon äger därför inte något som hon står i kontrast till. Ateismen ska här ses som en position som föregår både en affirmation eller en negation av det gudomliga, snarare handlar det om en beskrivning av hur jaget positionerar sig som Jag, och som på samma gång hänger samman med människan som egoist och med människans förmåga till njutning och att känna livsglädje, och att hon i denna njutning är ”hos sig själv” (*chez soi*, vilket även på franska betyder ”hemma”).⁵⁴ Utifrån denna beskrivning av det separerade självet finns däremot öppnandet mot det absoluta Andra och det är i själva öppenheten mot den Andre som varat träder in; varat ges helt enkelt i mötet med den andra människan.⁵⁵

I öppnandet mot det Andra fyller *språket* en viktig funktionen, vilket är något Levinas framför allt undersöker i *Otherwise than being*, eftersom språket upprätthåller en önskad relation och tar plats i själva transcendensen. För att kunna förstå detta upprätthållande måste vi se den skillnad som Levinas gör mellan ”det Sagda” och ”Sägandet” (*le Dire*), där sägandet föregår, förutsätter och kan sägas gå bortom det sagda. Sägandet går före det sagda på det sättet att det är det som uttrycker en öppenhet, eller ett öppnande mot den Andre:

The responsibility for another is precisely a saying prior to anything said. The surprising saying which is a responsibility for another is against 'the winds and tides' of being, is an interruption of essence, a disinterestedness imposed with a good violence.⁵⁶

Sägandet, i likhet med ansiktet, kan sägas stå för den *etiska möjligheten*, eftersom det är endast när vi inte har begreppsliggjort, kategoriserat och satt på plats den andra människan som vi kan utveckla ett ansvar för den andra människan. Och det är precis det som det sagda gör enligt Levinas; det ringar in och bestämmer vad människan är för något. Det sagda skapar en berättelse och visar på den typ av ontologi som Levinas ställer sig emot, som reducerar den andre och gör våld på henne. Det sagda är inte etiskt, det öppnar inte upp för att ansvar mot den andra eftersom det

⁵³ Levinas 2001, s. 53.

⁵⁴ Ibid., s. 53-58.

⁵⁵ Ibid., s. 189f, 194.

⁵⁶ Levinas 1999, s. 43.

redan har ringat och in och bestämt den andra människan. Det sagda skriver en berättelse kring vilken klass eller vilken etnicitet som människan befinner sig i och därmed också bedömt personen. Språket däremot som sägandet är universellt eftersom det sträcker sig från individen ut mot det generella, mot det öppna, från det som är mitt till den Andre. Sägandet blir därför inte för Levinas något som finns inom det separerade subjektet utan utanför, och utgör det som bildar en gemenskap mellan det Samma och den Andre.⁵⁷

Det sätt som Levinas beskriver det oetiska *sagda* som en berättelse skulle också kunna indikera på att han ställer sig kritisk till skriftspråket. Men i denna förståelse kommer beskrivningen av ”spåret” in. Spåret i exempelvis filosofin erbjuder oss möjlighet att finna sägandet i det redan sagda, och som därmed erbjuder oss möjligheten att återvända till verkligheten *här och nu*. Denna förståelse gäller även människan. Varje människa, den Andre, lämnar ett spår efter sig – ett spår av vad den Andre har gjort eller sagt – och det är det spåret som människan har att förhålla sig till. Kemp skriver att ”spåret är ju en närvaro av något som vi aldrig kan få fatt i som ren närvaro, som något sinnligt – för den Andre har alltid redan avsatt spår och ’varit här’.”⁵⁸

Sägande kan sägas vara ”en värld av diskurs”, vilket dock inte enbart behöver vara kärlek – språket säger inte att den Andre måste införlivas i den Samme och ta del av dennes liv på ett positivt sätt.⁵⁹ Du äger rätten till att vara en främling inför mig, varför den etiska relationen kan liknas vid ett ”hospitality” som innebär att: “I am free to give or to refuse”.⁶⁰ Den Andre äger rätten att inte inbjuda dig till en relation.

I denna senare bok *Otherwise than being* formulerar även Levinas detta sägande i form av en *anklagelse*, där språket sträcker sig ut från den Andre, till den anklagade, till det Samma, vilket skulle innebära en anklagelse för vad den Andre gör eller lider av, som i ett ”Du står ansvarig för det jag lider av.”⁶¹ Retoriken blir hård i denna senare bok; det finns inga ursäkter, inga undanflykter – snarare är det fruktan och flykt som kan sägas beskriva denna etiska relation. Vi har genom bara det faktum att vi lever, vår egen existens, trängt bort, knuffat ut den andra i kylan. Ontiskt sett skulle vi kunna se denna koppling till dagens fortsatta situation av slaveri i textilfabrikerna och som leder till möjligheten för vår del att inhandla billiga jeans och kläder, eller vår förmåga att inte ta tag i den industriella matindustrin som förgiftar land och människa, eller hur synen på sexualiteten och kvinnan kan leda till trafficking och våldtäkt. Det är i detta sammanhang som vi kan läsa Levinas, när han skriver att det *unika*, hos självet är just detta, att bära bristen hos den Andre med sig och så

⁵⁷ Ibid., s. 37f, se även Kemp 1992, s. 49.

⁵⁸ Kemp 1992, s. 52.

⁵⁹ Levinas 1999, s. 39f.

⁶⁰ Levinas 2001, s. 77.

⁶¹ Levinas 1999, s. 112.

att säga stå ansvarig för, anklagad för, den Andres brist, fel, misstag och i förlängningen också den Andres död.

Om vi exempelvis betraktar dygden *godhet* menar Levinas att vi saknar förmåga, eftersom självet föregås av en radikal passivitet, att välja det goda. Godheten ses snarare som en rörelse från det Samma mot det Andra och som människan helt enkelt saknar förmåga att välja. Levinas skriver att: "the present is a beginning in my freedom, whereas the Good is not presented in to freedom; it has chosen me before I have chosen it. No one is good voluntarily."⁶² Godheten väljer mig före jag väljer den, vilket också innebär att det inte finns någon som är förslavad av det goda. Subjektet är passivt på så sätt att etiken, ansvaret, föregår viljan till något. Men i själva ansvaret för den andre, för en annan människas frihet, kommer den Andre att ropa, befalla mig och tvinga mig att bli hennes granne och hennes beskyddare. Det väcker ett ansvar som går utöver min egen vilja, och kan enligt Levinas liknas vid en *oersättlig gisslan*. Jaget blir den Andres gisslan, "trots-mig-själv", utöver mig själv. Min frihet blir därför inte det sista ordet och subjektet blir inte ensamt. I förlängningen innebär detta att samvetet (och begäret) inför den Andre inte är modaliteter av ett medvetande bland andra, utan snarare dess villkor.⁶³ Det är också inom ramen för dessa tankar som Levinas yttrar att det passiva subjektet är ett offer inför den Andre:

Responsibility goes beyond being. In sincerity, in frankness, in the veracity of this saying, in the uncoveredness of suffering, being is altered. But this saying remains, in its activity, a passivity, more passive than passivity, for it is a sacrifice without reserve, without holding back, and in this non-voluntary – the *sacrifice* of a hostage designated who has not chosen himself to be a hostage, but be elected by the Good, in an involuntary election not assumed by elected one.⁶⁴

Dessa radikala tankar kring det passiva subjektet som både ett offer och en gisslan behandlas av Paul Ricoeur i boken *Oneself as another* där Ricoeur riktar kritik mot denna osymmetriska relationen mellan subjektet och den Andre, och speciellt i de termer av *anklagelser, lidande och förföljelse* som Levinas uttrycker (att subjektet står anklagad för det hon har gjort, men också inte gjort, mot den Andre) och i de termer av hyperbolisk retorik.⁶⁵ Ricoeur skriver att om vi tolkar detta bokstavligen, och ifall denna disymmetri mellan subjektet och den andre skulle lämnas okompenserad, skulle själva mötet mellan den Andre och det Samma aldrig kunna utgöras av ett givande och ett tagande, vilket därmed utesluter förmågan att uttrycka och känna omtänksamhet.⁶⁶

⁶² Ibid., s. 11.

⁶³ Levinas 2001, s. 101, Levinas 1999, s. 124.

⁶⁴ Levinas 1999, s. 15 (min kursivering).

⁶⁵ Ricoeur 1990, s. 337. Ricoeur anser ändå att denna hyperboliska retorik ska förstås som ett effektsökande för att visa på uppbrottet med den västerländska filosofin och därmed få oss att tänka kring subjektet och den Andre på ett nytt sätt.

⁶⁶ Ricoeur, Paul 1992, s. 189.

Att känna skuld och omtänksamhet för den andra människan är inte samma sak; det är heller inte givet att när subjektet känner skuld att denna skuldkänsla i sin tur leder till omtänksamhet. För vad innebär det att känna ansvar – och är det sedan givet att ansvaret som sådant leder till en (omtänksam) handling?

Denna beskrivna paroxysm (själva utbrottet från den Andre mot subjektet i termerna av anklagelse, lidande och förföljelse) blir som mest tydlig i den senare boken *Otherwise than being*, även om dessa tankar även finns med i den tidigare boken *Totality and Infinity*. Men i *Totality and Infinity* finns fortfarande tanken om hur den Andre står för *rättvisan* (som i att den andra människan dömer/avgör ifall en handling gått rätt till eller inte och då, av mig tolkas i en slags positiv mening), medan i den senare boken står den Andre, enligt Ricoeur, snarare för en *förbrytare* eller *lagbrytare* och som dessutom inte kräver en ursäkt eller försoning.⁶⁷ För om vi ska tänka oss att subjektet står som gisslan och separerad inför den Andre torde den Andre begått något, gjort något, som gör att vi själva står som *gisslan* inför henne.

Vem är då den Andre? – idén om det feminina

I de två tidiga böckerna *Tiden och den Andre* samt *Totality and Infinity* är Levinas etiska metafysisk också en undersökning av hemmets sensibilitet, alltså hur det separerade jaget erfar och upplever världen och som så att säga föregår själva mötet med den Andre. I denna undersökning spelar kärleken, erotiken och eros en viktig funktion och kan tolkas som en undersökning av en förtrolighetsfär. I detta hemmets förtrolighetsfär finner Levinas mötet med den Andre som det feminina och det kvinnliga. Levinas skriver i *Tiden och den Andre*:

Finns det inte någon situation där alteriteten skulle besittas av en varelse i positiv mening, som dess väsen? Vilken är den alteritet som inte hellt och hållet utöms [sic!] av motsatsen mellan två species av samma art? Jag tror att den absoluta motsatta motsatsen, ... är *det kvinnliga*.⁶⁸

Levinas menar att könet inte är en specifik skillnad bland andra skillnader (läs etnicitet, klass osv), men att skillnaden mellan könen är en formell struktur som delar upp verkligheten på ett annorlunda sätt, och att den på så vis står emot den varats enhet som hävdades av Parmenides. Skillnaden mellan könen är därmed inte en motsägelse utan faller in i ett system av just det som är bortom enheten. Den kvinnliga alteriteten kallas även det *kvinnliga mysteriet*, vilket för Levinas innebär en flykt från ljuset:

⁶⁷ Ibid., s. 337-339.

⁶⁸ Levinas, 1992, s. 69.

I existensen är det kvinnliga en annan händelse än den rumsliga transcendensen eller uttrycket som går mot ljuset. Det är flykt från ljuset. Det kvinnligas sätt att existera är att dölja sig, och i just detta faktum består kyskheten.⁶⁹

Det kvinnligas transcendens är att dra sig undan annorstädes, som en rörelse motsatt medvetandet. Kvinnan beskrivs som den som välkomnar i intimitet och förtrogenhet: i ett språk som inte är undervisande, i ett tyst språk som en förståelse utan ord, som i ett yttrande i hemlighet. Denna alteritet är situerad på ett annat plan än språket, men representerar ingalunda något avkapat, stammande eller elementärt språk. Istället visar det på motsatsen, hur diskretionen av denna feminina alteritet möjliggör den transcendent relationen med den Andre, och som i hans senare böcker kommer att exemplifieras av bland annat ansiktet, spåret och sägandet.⁷⁰

Jag är nog inte ensam om att finna Levinas idéer om det feminina passé, och precis som de Beauvoir skriver i en fotnot i inledningen till *Det andra könet*, som en kommentar till *Tiden och den Andre*, kan detta ge uttryck för ett typiskt manligt perspektiv och visa på vilken kontext som Levinas befann sig i:

Jag antar att monsieur Lévinas inte glömmer att kvinnan också för sig själv är ett medvetande. Men det är slående att han avsiktligt intar mannens ståndpunkt utan att framhålla ömsesidigheten mellan subjekt och objekt. När han skriver att kvinnan är ett mysterium underförstår han att hon är ett mysterium för mannen. Vilket innebär att denna beskrivning, som vill vara objektiv, i självet är en bekräftelse av ett manligt privilegium.⁷¹

Irigaray, som kanske hade en större förståelse för Levinas än vad de Beauvoir hade, påpekar i texten ”Questions to Emmanuel Levinas” att Levinas verkar ha sett kvinna som en representation, av det som så att säga innehåller åtrå, och därmed inte sett kvinna som subjekt. Detta (kvinnlige) innehåll blir sedan, för Levinas, något som kunnat brukas för att säkra en framtid för honom, mannen, själv. Irigaray skriver:

To caress, for Levinas, consist, therefore, not in approaching the other in its most vital dimension, the touch, but in the reduction of that vital dimension of the other's body the elaboration of a future for himself. But in this ”play”, the only function of the feminine other is to satisfy the hungers of the philosophers, to renourish the intentionality of his pleasure in the direction of a ”future event”, a future where no day is named for the encounter with the other in an embodied love.⁷²

⁶⁹ Levinas 1992, s. 71.

⁷⁰ Levinas 2001, s. 155.

⁷¹ de Beauvoir, Simone 2002, s. 26, fotnot s. 843.

⁷² Irigaray 1991, s. 110.

Vad Irigaray syftar på här, i relation till tanken om att kvinnan blir ett sätt för mannen att elaborera kring en framtid för honom själv, är Levinas tankar som utvecklas i de senare delarna i *Tiden och den Andre* samt i *Totality and Infinity*, nämligen kring faderskapet eller föräldraskapet. Det är via sonen som Levinas finner en ny möjlighet bortom det möjliga, som är en rikare transcendens eftersom själva enheten hos subjektet upphör genom faderskapet:

”Faderskapet är en relation till en främling som, även om han är nästan, är mig själv; jagets relation till ett jag själv, som likväl är främmande för mig. Sonen är inte bara mitt verk, som en dikt eller ett förfärdigat verk; inte heller min ägodel. Varken maktens eller ägandets kategorier kan beskriva relationen till barnet. Varken begreppets orsak eller egenskap kan tillåta mig fatta fruktbarhetens faktum. Jag har inte mitt barn; på något sätt *är* jag mitt barn,”⁷³

Derrida menar att Levinas tolkning av den Andre som det feminina kan ge öppning för två olika läsningar, antingen som en androcentrism eller utifrån en feministisk läsning.⁷⁴ Å ena sidan kan vi i likhet med Irigaray, som i texten “The Power of Discourse and the Subordination of the Feminine” tala om den feminina diskursen som en etisk möjlighet, å andra sidan kan vi se det som en bekräftelse på en manlig hegemoni. Längre ner frågar han sig själv dock: “Need one choose between two incompatible readings, between an androcentric hyperbole and a feminist one? Is there a place for such a choice in ethics?”⁷⁵ Det intressanta här är kanske snarare istället att se vad denna feminina alteriteten samt faderskapet får för tolkningsmöjligheter i relation till det heliga. För vad är myten om det ”kvinnliga” om inte en myt kring det döljda och ”det andra”? Och vad innebär detta mysterium som framträder hos Levinas och som konkretiseras i det kvinnliga, mytologiserade, sättet att vara?

Det heliga och det sakrala

Hur kan det heliga förstås hos Levinas? En tolkning, som inte handlar om det heliga i relation till Levinas *den Andre* (det kommer jag istället återkomma till), finns i hans text ”Desacralization and Disenchantment” i *Nine Talmudic readings*. Här skiljer Levinas mellan det heliga och det sakrala (holy, sainteté och sacer, le sacré).⁷⁶ Denna text är en läsning av den talmudiska traktatet *Sanhedrin*. Mishna-texten handlar om vem som straffas för handlingar och vem som går fri: ”The seducer is he

⁷³ Levinas 1992, s. 74.

⁷⁴ Derrida 1999, 44.

⁷⁵ Ibid., s. 44.

⁷⁶ Jag har här valt att använda det svenska ordet *sakral* för Levinas (fran.) le sacré, (eng.) sacer istället för *vigd* eller *helgad* (se ovan diskuterade etymologiska beskrivning över orden). Se även Dahl 2008, s. 85. Dahl använder sig av ordet *sakral* på norska för Levinas *le sacré*.

who says: Let us go and worship the stars. The sorcerer, if he performs an act, is subject to penalties, but not if he merely creates illusions.”⁷⁷ *Mishna* och den senare kommenterande texten *Gemara* behandlar inte det heliga, vilket inte hindrar Levinas från att göra en sådan tolkning: ”These texts, through their definitions of sorcery [...] may perhaps help us to distinguish the holy from the sacred”.⁷⁸ Vad Levinas snarare analyserar i sin läsning är synen på ”sorcery”, på den svarta magin, trolldomen eller förtrollningen:

Sorcery, first cousin, perhaps even sister, of the sacred, is the mistress of appearance. She is a relative slightly fallen in status, but within the family, who profits from the connections of her brother, who is received in the best circles.

Denna läsning är i sin tur en läsning av den kvinnliga magin eftersom *Gemara* säger: ”one says ’sorceress’ because the vaste majority of women engage in sorcery”, vilket Levinas naturligtvis ställer sig emot och menar att de flesta kvinnor i de bibliska verserna: Rut, Sara, Rakel, Lea, Batseba, inte håller på med trollkonster.⁷⁹ Likväl är denna koppling inte överklig. Kvinnan som det kroppsliga, sexuella och erotiska har sammankopplats med svart magi och häxeri genom historien och har också blivit objekt för försakelse och död. Kvinnan som sysslar med svart magi måste dödas, som det står i Andra Moseboken 22:18: ”En trollkvinna skall du inte låta leva.” Och i Femte Moseboken 20:16 finner vi i relation till krigslagarna, även det citerat hos Levinas: ”får du inte skona en enda levande.”

Rabbinen Akiba menar att trollkonsterna och magin inte är en hednisk företeelse; den finns snarare i själva kärnan hos det heliga folket i sig och därmed i själva centret för kunskapen. Den träder inte i kraft på grund av dåliga influenser utan finns där, mitt i, och bland allt annat och därmed inte bortom: det var aldrig den Absoluta utan bara dess bild som visade sig, och trollkonsterna är där för att utmana Gud! För Levinas blir detta ett filosofiskt problem, för hur kan det heliga bli sammanblandat med det sakrala och förvandlas till svart magi? Och hur kan det sakrala transformeras sig själv i hänförelse, och ta makten över människan?⁸⁰ Svaret för Levinas innebär en *degraderad helighet*, där denna *degraderade* form av det *heliga* (holy, sainteté), är transformerad till det *sakrala* (sacer, le sacré):

⁷⁷ Citerad i Levinas 1990, s. 136.

⁷⁸ Levinas 1990 s. 141.

⁷⁹ Ibid., s. 136.

⁸⁰ Ibid., s. 146f.

Sorcery would then be the taking over of life by waste products of life; the suffocation of culture under the archives of culture; [...] The sacred that degenerates is worse than the sacred which disappears. That is why the sacred is not sacred, why the sacred is not holiness.⁸¹

Dessa rader kan te sig speciella om vi inte sätter dem i rätt sammanhang. Vi skulle kunna tolka det i en slags politisk förståelse över den moderna världen, och hur denna moderna värld – avmystifierad men likväl täckt av en mystisk hinna – inte ger upphov till ett etiskt förhållningssätt. Men också i tappningen av en slags kritik över staten Israel när Levinas i slutet av texten skriver att heligheten som Israel söker endast kan komma från den levande Guden: ”The holiness it wants comes to it from the living God.”⁸²

I denna läsning av traktatet *Sanhedrin* finner vi att Levinas inte bara gör en tydlig skillnad mellan det heliga och det sakrala, utan också beskriver det heliga i relation till hans etik. Samma tydlighet kan jag inte säga att han har i de tidigare böckerna jag avhandlat, *Tiden och den Andre*, *Totality and Infinity* och *Otherwise than Being*. Det heliga som sådant fyller inte en central funktion i hans tidigare texter på det sättet att det är ett uttalat filosofem som får bära en central meningsbärande funktion, i likhet med vad *den Andre*, *ansikte*, *spåret eller sägandet* har hos Levinas. Snarare tolkar jag det som en förförståelse, i alla fall om vi påminner oss av det samtal som Derrida citerade i *Adieu to Emmanuel Levinas*, och som därför innebär något som föregår dessa filosofem eller som står i centrum för dessa filosofem. Dahl, som i sin studie över det heliga och vardagen och andakten, och som framför allt riktat in sig på *Totality and Infinity*, anser att Levinas å ena sidan framställer en kritisk bild över det sakrala och det numiniösa samtidigt som han visar på en positiv förståelse över det heliga och heligheten i relation till den Andres religiösa relevans.⁸³ Frågan blir därför: hur kan detta förstås?

Det heliga som Gud

Om vi ställer Levinas språk i relation till Ottos språk kring det heliga som det ”helt andra”, finns det tydliga kopplingar. Det religiöst mysteriösa är enligt Otto som bäst beskrivit som det ”helt andra”, det främmande och förunderliga och som dessutom faller utanför sfären för det vanda, förstådda och förtrogna och därför också det trivsamma.⁸⁴ Det transcendenta Andra hos Levinas, där självets egna suveränitet avsätts, talar samma språk som Otto: ”Jag intet, Du allt!”. Dahl ser stora likheter mellan Levinas och Otto, exempelvis på hur det heliga, det numiniösa, blir en representation som

⁸¹ Ibid., s. 152.

⁸² Ibid., s. 159. Se även Derrida 1999, s. 64, där han skriver i relation till Israel och Sinai: ”Levinas never turned his eyes away from this violence and this distress, whether he spoke of it directly or not, in one way or another.”

⁸³ Dahl 2010, s. 165.

⁸⁴ Otto 1924, s. 34f.

ligger utanför en filosofisk teoretisk ram eftersom det är irrationellt.⁸⁵ Det numinösa hos Otto bygger också på förståelsen av a priori, där det numinösa frambräyer ur själens djupaste kunskapsgrund, och innebär därför inte enbart ett utomstående objekt som människan erfar utan också något som människan bär på, bär med sig, och som uppenbarar sig inför henne, i henne. Skillnaden mellan Otto och Levinas är förstås den att Levinas ser relationen till det numinösa i en etisk förståelse, medan Otto tänker sig det numinösa bortom etiken i relation till Gud och religionen. Men vad kan då sägas om Levinas relation till Gud och till religionen?

I *Otherwise than being* skriver Levinas att den metafysiska relationen mellan det Samma och den Andre och tanken om det oändliga kan sammankopplas med det numinösa, men att detta numinösa inte är ett ”numen”.⁸⁶ I *Totality and Infinity* skriver Levinas att språket som struktur visar på en helighet utanför det gudomliga, vilket samtidigt visar på tanken om hur ansiktet samt det sägande tillkännager en etisk okränkbarhet: ”The formal structure of language thereby announces the ethical inviolability of the Other and, without any odor of the “numinous”, his “holiness.”⁸⁷ Utifrån denna läsning ska den Andre inte förstås i termerna av det gudomliga, eller i form av ett gudomligande av det heliga.

Om vi ställer denna helighet mot Eliades språk kring det heliga, finns det hos Eliade så att säga teofanier som helgar platser. Men hos Levinas tolkar jag inte in denna typ av förståelse. Heligheten hos den Andre behöver inte ett sådant, det numinösa behöver inget ”numen”; det är ingen inkarnation av det gudomliga eller en slags medlare utan Levinas förståelse över det heliga hänger snarare ihop med hans förståelse av metafysiken och till det Andra, till det som inte kan absorberas eller förstås.

Idén om det oändliga, i förståelsen av Gud inom ramen för denna diskurs, innebär därför istället ”en relation utan relation” eller i ett ”transcendent intill frånvaro” eftersom det transcendenta varat inte finns i någon kontext eller situation. Gudsförståelsen hos Levinas faller, precis som etiken, utanför varat, utanför ontologin. Den Andre är inte en inkarnation eller en medlare av en Gud – utan Gud benämns istället med neologismen *l’Illeité* (Illieity), av Svenungsson översatt till ”Det-heten”.⁸⁸ Levinas skriver: ”Illeity lies outside the ”thou” and the tematization of objects.”⁸⁹ I *Totality and Infinity* uttrycks detta:

⁸⁵ Dahl 2010, s. 166.

⁸⁶ Levinas 1999, s. 77.

⁸⁷ Levinas 2001, s. 195.

⁸⁸ Levinas 1999, s. 12. Se även Svenungsson 2004, s. 110ff.

⁸⁹ Ibid., s. 12.

The Other is the very locus of metaphysical truth, and indispensable for my relation with God. He does not play the role of mediator. The Other is not the incarnation of God, but precisely by his face, in which he is disincarnate, is the manifestation of the height in which God is revealed.⁹⁰

Svenungsson ser hos Levinas, i likhet med den gudsbild som framträder hos Heidegger, en gudomligare Gud som ligger bortom filosofins Gud. En Gud bortom filosofins Gud som människan varken kan bedja eller offra inför.⁹¹ Vi skulle kunna säga att Levinas har satt Gud inom den fenomenologiska parenteserna när han säger att *religion* bäst kan beskriva denna ”relation utan relation” till Gud, men faller också då samtidigt utanför hans etik.⁹² Återigen kan tanken om ateisten förtydliga hur Levinas tänker sig självet i och med det att självet står i en icke-relation, hon står helt enkelt separerad och är helt ”hemma hos sig själv”.

Sikka menar dock att den Andre är den enda genuina platsen där mötet med det gudomliga kan framträda. Till skillnad från Heidegger – som möter Gud bortom människan, ett möte som bland annat beskrivs i hans korta essä ”The Pathway” (1947-1948) och i form av en vandring i parken vid Ehnried: ”In what its language does not say, there – says Eckhardt, the old master of letter and life. God is truly God.” – menar Levinas att: ”On Feldwege there is a tree; one encounters no men there”.⁹³ Eller som han skriver i *Otherwise than being*: ”Thanks to God’ I am another for the other.”⁹⁴ Även Dahl anser att Levinas möte med den Andre, i likhet till Martin Buber, är en religiös erfarenhet; en erfarenhet av ett möte med Gud.⁹⁵

Denna ”relation utan relation” är otydlig och vag, eftersom han å ena sidan sätter Gud bortom den Andre, å andra sidan är det genom Gud som jaget har förmåga att vara till för den andra människan. Men precis som Svenungsson skriver är det viktigt att ändå se den skillnad som föregår Gud som det transcendenta, och den Andre som det transcendentum hos Levinas: den Andre är inte en tautologi med Gud även om båda så att säga står utanför ontologin. Som bäst kan kanske denna gudsförståelse beskrivas i de termer som den negativa teologin eller den mystiska teologin har burit fram, exempelvis av Pseudo-Dionysius Areopagiten, där Gud är bortom varje negation och bortom varje affirmation. Dionysius skriver i ”The Mystical Theology”: ”We make assertions and denials of what is next to, but never of it, for it is both beyond every assertion [...] beyond every denial.”⁹⁶ Istället är Guds närvaro något som drabbar det passiva jaget, något som människan lider av eller

⁹⁰ Levinas 2001, s. 79.

⁹¹ Svenungsson 2004, s. 120.

⁹² Levinas 2001, s. 81.

⁹³ Heidegger 1981, s. 70. Levinas, citerad i Sikka 1998, s. 300.

⁹⁴ Levinas 1999, s. 158.

⁹⁵ Dahl, 1998, s. 51.

⁹⁶ Dionysius, ”The Mystical Theology”, s. 141.

genomgår.⁹⁷ Som Svenungsson påpekar ska inte Levinas etik heller förstås som ett förminskande av teologin till etiken, vilket kanske kan göra sig som mest tydligt i det att vi kan skilja mellan Levinas mer judiska texter (exempelvis hans talmudiska läsningar, som i sig inte är helt konventionella) från hans filosofiska.⁹⁸

Det heliga som offer

Hos Eliade finns tanken om offret kopplat till det heliga, bland annat i form av ett byggoffer vid invigning av ett heligt rum, eller kring *överföringen* från ett naturligt liv, till ett högre heligare liv där det så att säga behövs ett blodigt offer för att överföringen ska kunna verka. Men hur kan vi tolka *offret* i relation till Levinas *heliga*? Om vi längre fram kan ställa det heliga i relation till den Andre, kan vi genom offret ställa heligheten i relation till det passiva självet. Som jag tidigare citerat är subjektet, i *Otherwise than being*: ”the sacrifice of a hostage”.⁹⁹ Denna typ av radikalitet, som jag tidigare diskuterat i relation till bland annat Ricoeur, innebär ett offer utan reservation eftersom självet, det Samma är en gisslan som står ofrivilligt ansvarig för den Andres brist och i förlängningen också dess död. I denna tolkning är det inte den Andre som är ett offer utan snarare är det det Samma som genom sägandet hålls fången av det ansvar som upplåts. Offerheten hos Levinas skiljer sig i stort avseende från Eliades beskrivningar av offret – snarare innebär det att subjektet i mötet med den Andre ”försvinner”. I denna bemärkelse är Levinas beskrivning inget offer till en Gud, utan snarare att jaget hos Levinas offerar sig själv för den Andres skull, för den andra människans liv och sak; för den etiska relationen.

En annan konnotation kring offret som jag får är snarare kopplat till den beskrivning som Levinas gör av den Andre som det feminina. Som jag tidigare redogjort är det kvinnliga sammankopplat hos Levinas med den Andre i texterna *Tiden och den Andre* och i *Totality and Infinity*; men även i texten ”Desacralization and Disenchantment” i *Nine Talmudic readings* talar Levinas utifrån GT om hur kvinnan är trollkvinna som sysslar med svart magi och trollkonster (i form av det sakrala). För om vi på allvar tänker kvinnan som den absoluta Andre, som ett *mysterium* och följer tanken kring vad kvinnan kan tänkas representera, är inte då den Andre så att säga ett offer som offeras för det Sammas egna rätt att vara. I likhet med vad Irigaray menade i texten ”Questions to Emmanuel Levinas” blir kvinnan representationen och själva medlet för mannens framtida säkerhet. Även om inte Levinas skulle uttrycka det på detta sättet, men ger inte den

⁹⁷ Louth 1989, s. 107. Denna koppling mellan de postmoderna filosoferna Derrida, Levinas och Marion och den negativa teologin diskuterar Svenungsson, hon menar att vi inte i tillräckligt stor utsträckning tar hänsyn till den rörelse som finns hos Pseudo-Dionysius Areopagiten, från det apofatiska till det katafatiska och som mynnar ut i en högre form av affirmation, där Gud drabbar eller genomgår oss. Se Svenungsson 2004, s. 198.

⁹⁸ Svenungsson 2004, s. 177.

⁹⁹ Levinas 1999, s. 15.

mytologiserade ”kvinnan” en konnotation om offerheten? Vad är den Andre som ”kvinna” om inte i sin, med Levinas ord, oskuldsfullhet, i det dolda och i sin kyskhet, ett *offer*? Ett offer för jagets *fortlevnad*. Sikka skriver, i relation till att den Andre, som det kvinnliga, är den enda platsen för mötet med Gud: ”And what, in this approach to divinity which shuns all mysticism, is the point of flesh, except to commit sacrileges?”¹⁰⁰

Låt mig ta ett exempel med hederskulturen, där kvinnan så att säga måste skyddas eftersom det är hon som så att säga upprätthåller hedern åt familjen. Och när hon inte gör det, när hon spränger denna heder och går utanför det lovliga kan hon offras; hon kan försakas, stötas bort och skändas. Och genom denna försakelse kan familjen återigen få tillbaka kontrollen; kvinnan (eller snarare tjejen) offras för att en patriarkal struktur ska kunna upprätthållas. Hon blir med lånade ord det av Andra Moseboken 22:18 sagda: ”En trollkvinna skall du inte låta leva.” I likhet med Eliades syn på offerkulturen, skulle vi kunna se hur denna kvinna blir centrumet för offerritualen och fyller funktionen för den *övergång* som måste ske; för att familjen så säga ska kunna födas på nytt, från ett ”naturligt” liv, till ett högre ”heligt” liv. Hon blir den del av helheten som kan offras.

I denna mening existerar den Andre endast för jaget själv. Denna kritik liknar i många avseende den kritik som Ricoeur lyfter fram, som jag tidigare redogjort för, där den Andre snarare står för en *förbrytare* eller *lagbrytare* och som håller jaget i gisslan. Alteriteten är så pass stor att subjektet och den andra människan aldrig kan mötas på ett ömsesidigt plan. De är totalt olika. Det innebär snarare att ”He”, som Irigaray uttrycker det, ”knows nothing of communion in pleasure.”¹⁰¹

Det heliga hos den Andre

Om vi väljer att tänka oss det heliga bortanför Gud och offret hos Levinas, hur kan det då tänkas? I *Otherwise than Being* menar Levinas att eftersom den Andre saknar ursprung (vi kan inte, ska inte, ringa in den andra människan och bestämma hennes härkomst som det oetiska sagda gör) förstås det närvarande hos den Andre som osynligt och därmed också som *heligt*. Levinas skriver: ”the non-present here is invisible, separated (or sacerd) and thus a non-organ, and – archical.”¹⁰² I samma text skriver han (vilket också ämnar vara hans syfte med boken *Otherwise than being*) att han önskar *frigöra* denna helighet – och då inte i form av en räddning, eller frälsning utan snarare i meningen att försöka *förstå* mänskligheten i dess tragik och cynism på basis av den överväldigande abstraktionen och den överväldigande konkretion som ansiktet hos den Andre äger. Eller, som han skriver, snarare i meningen av den *häftighet* som fortsätter vara av betydelse för den mänskliga

¹⁰⁰ Sikka 1998, s. 319.

¹⁰¹ Irigaray 1991, s. 110.

¹⁰² Levinas 1999, s. 11.

situationen, och i meningen av den omöjliga likgiltighet som finns hos mänskligheten inför diskursen kring Guds död, människans död eller upplösandet av världen.¹⁰³

Vad som här framkommer är luddigt, men Dahl ger mig en tolkning. Dahl som i sin bok *Phenomenology and The Holy* vill se det heliga hos Levinas i relation till hans egen ansats av att uttolka det heliga i vardagen, menar att den Andre ska förstås i termer av det som samtidigt är bekant (familiar) och främmande (alien) och att detta i sin tur leder till en förståelse av *den Andre som ett spår av det heliga*. Denna tolkning innebär dels det som jag tidigare behandlat där den religiösa erfarenheten existerar i mötet med den Andre och dels att den Andre konstitueras av det orörbara och det främmande hos människan, och att hon vittnar om nödställdheten, oändligheten och nakenheten hos människan.

Min tolkning innebär att, genom det faktum att jag befinner mig i vardagen, i relation till *det andra* är jag ”hos mig själv”, och att människorna som jag möter är de mest *bekanta* som finns, jag sitter bredvid dem på spårvagnen, jag köar bredvid dem i kassan på Hemköp, jag befinner mig bland dem på biblioteket – de är i den meningen vardagliga och profana. Men på samma gång är de alltid *främmande*, det är aldrig, eller sällan, samma människa som jag sitter bredvid på spårvagnen; de är alltid den Andre där totaliteten är total. Det är dessa människor som är ett *spår av det heliga* – det okränkbara genom det faktum att de vittnar om oändligheten, nödställdheten och mitt ansvar inför dem. Den *Andre som ett spår av det heliga* kan därför liknas i de termer som sägandet kan ha i det redan sagda.¹⁰⁴ Där sägandet i det redan sagda, erbjuder oss möjligheten att återvända till verkligheten *här och nu*. Därför skulle vi i förlängningen kunna tolka det som att det heliga i den andres ansikte också visar på en möjligheten, en möjlighet till en etisk relation.

Utifrån denna förståelse av *den Andre som ett spår av det heliga* eller *ansiktet som ett spår av det heliga* skulle vi kunna förstå friläggningen i *Otherwise than being* som ett försök till att försöka förstå den situation av nödställdhet, utsatthet och nakenhet som den andra människan äger, och visa att människan trots det moderna projektet står inför en helighet som är större än det heliga. Minns orden hos Derridas i *Adieu to Emmanuel Levinas*: ”You know one often speaks of ethics to describe what I do, but what really interest me in the end is not ethics, not ethics alone, but the holy, the holiness of the holy.”¹⁰⁵

En annan tolkning av denna *friläggning* leder till en mer politisk förståelse. Redan i själva inledningen till *Totality and Infinity* skriver Levinas att politiken är motsatsen till moralen. Och att denna politik, och då i meningen av våldet eller kriget, har på liknande sätt som den västerländska

¹⁰³ Levinas 1999, s. 59.

¹⁰⁴ Dahl 2010, s. 174.

¹⁰⁵ Derrida 1999, s. 4.

filosofin gjort, format en totalitet kring människan och gjort henne till en del av det västerländska maskineriet:

But violence does not consist so much in injuring and annihilating persons as in interrupting their continuity, making them roles in which they no longer recognize themselves, making them betray not only commitments but their own substance, making them carry out actions that will destroy every possibility of action. Not only modern war but every war employs arms that turn against those who wield them. It establishes an order from which no one can keep his distance; nothing henceforth is exterior. War does not manifest exteriority and the other as other; it destroys the identity of the same.¹⁰⁶

Kritiken riktas härmed på en och samma gång mot både politiken och till den västerländska filosofin. Båda har gjort människan till en *produkt* eller *substans*, och med åtanke på Levinas egna judiska arv skulle vi kunna säga att Levinas etik är en etik efter Förintelsen, men skulle vilja vara före Kambodja, Rwanda och Darfur. Vad som återigen blir fruktsamt här, är att ställa denna förståelse mot Heidegger. Både Bergo och Sikka hävdar att för Levinas var Heideggers filosofi ett tänkande över det neutrala och som blossade upp det hedniska, men som samtidigt sakraliserade händelser och som dessutom talade om anonyma krafter.¹⁰⁷ Som jag tidigare nämnt kan Heideggers beskrivning av Dasien i *Varat och tiden* ses som en inte helt objektiv och naken beskrivning utan också en beskrivning av ett möte med något ”annat” och ”en absolut gräns”, och som enligt Levinas inte är etiskt. Heideggers möte med Gud sker i naturen vilket också innebar ett möte som lämnade etiken utanför. Denna heideggerska, ”hedniska” förståelse, skriver Sikka, innebar ett tänkande som betonande människans öde i relation till platsen och naturen, ett tänkande som satte den förlösande kraften till konsten och poesin och som därmed upphöjde icke-mänskliga saker. Kontrasten mellan Heidegger och Levinas kan inte bli starkare. Vad som också kan tänkas stå på spel här, och som vi kan förmoda att Levinas vänder sig emot, är dessutom Heideggers filosofi i relation till hans politiska deltagande i Nationalsocialisterna under 30-talet samt hans sedermera tystnad kring det.¹⁰⁸ Utifrån detta blir den moderna världen, för Levinas, täckt av en mystisk hinna, och som inte bårdar gott. I *Nine Talmudic readings* skriver han:

I have always asked myself if holiness, that is separation or purity, the essence without admixture that can be called Spirit and which animates the Jewish tradition – or which the Jewish tradition aspires – can dwell in a world that has not been desacralized. I have asked myself – and this is the real question – whether the world is sufficiently desacralized to receive such purity.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Levinas 2001, s. 21.

¹⁰⁷ Bergo 2007.

¹⁰⁸ Sikka 1998, s. 299-311.

¹⁰⁹ Levinas 1990, s. 141.

Friläggningsen som vi tidigare talade om skulle därför kunna tolkas i dessa banor av att se det *heliga* frilagt från det *sakrala samhället*. Det sakrala, den mystiska hinnan, skymmer, täcker över det heliga, det etiska. Det sakrala blir för Levinas tyranniskt, det gör människan till en *produkt* som kan sättas bakom en dataskärm och som genom en knapptryckning kan avfyra dödande missiler. Hon blir en del av ett kugghjul som på löpande band gasar ihjäl människor – dessa är situationer som omöjliggör ett tvåpersonsmöte, vilket är den enda platsen där ansiktet har möjlighet att upplåtas. Levinas önskar helt enkelt frilägga denna typ av helighet genom att försöka förstå den mänskliga situationen av att vara utträngd och naken, eftersom det är endast då den kan utmynna i ett etiskt ansvar. När Levinas skriver i *Otherwise than being*: “It is sacred in its alterity”, kan vi förstå att det heliga som begrepp hos Levinas står i relation till den mänskliga situationen av att vara utträngd och som visar på utsattheten, sårbarheten och det nakna ansiktet hos den Andra, hos människan.¹¹⁰ I *Totality and Infinity* avslutar han med orden ”Man as Other comes to us from the outside, a separated – or holy – face.”¹¹¹

¹¹⁰ Levinas 1999, s. 59.

¹¹¹ Levinas 2001, s. 291.

4 Agamben och Homo sacer

Inledning

Det heliga hos Giorgio Agamben är betydligt mer uttalat än hos Levinas och finns beskrivet i den romerska rättsliga figuren *Homo sacer* som Agamben avhandlar i boken *Homo Sacer: Den suveräna makten och det nakna livet* (2010).¹¹² *Homo sacer* är också titeln på den serie om hittills fem böcker: *Homo Sacer: Den suveräna makten och det nakna livet 1* (2010), *Undantagstillståndet 2.1* (2005), *Remnants of Auschwitz: the witness and the archive*, 3 (1999) samt de två sista *Il Regno e la Gloria 2.2* (2009) och *Il sacramento del linguaggio: Archeologia del giuramento* (2008) som ännu inte är översatt till svenska eller engelska. De tankar som yttras kring människan som *homo sacer* bygger också på ett större sammanhang, och precis som de la Durantaye skriver finns det en viss kontinuitet i Agambens författarskap, där samma frågor, svar och teman dyker upp, vilket vi också kommer att se ju djupare vi tränger in i hans böcker.¹¹³ Därför, precis som i fallet med Levinas önskar jag inte endast diskutera det heliga utan också den filosofi som det heliga kan förstås inom ramen för – vilket dessutom är en filosofi som har ett speciellt förhållande till just teologin. Ett utmärkande drag för Agamben är på det sätt han närmar sig olika klassiska texter – de bibliska, talmudiska och teologiska. Agambens relation till teologin kan vara svår att förstå sig på, och i en intervju lär Agamben (med Walter Benjamin i åtanke) ha sagt att:

'I think that it is only through metaphysical, religious and theological paradigms that one can truly approach the contemporary – and political – situation.' [...] My books [...] are confrontations with theology. Walter Benjamin once wrote: my relation to theology is like that of blotting paper to ink. The paper [Benjamin] absorbs the ink [theology], but if it were up to the blotting paper, not a single drop would remain. This is exactly how things stands with theology. I am completely steeped in theology, and so then there is nothing more; all ink is gone.'¹¹⁴

Utifrån detta tolkar de la Durantaye att Agamben ser sitt tänkande dränkt i kristen teologi. Teologin svarar på en rad frågor, och innebär det paradigm som kan på ett konstruktiv sätt närma sig dagens politiska situation. Men, vilket också blir det paradoxala, om det var upp till honom själv, och Agambens egna tänkande, skulle det inte finnas någon teologi. En annan tolkning, också denna i relation till Benjamin och som kan nyansera den tolkning som de la Durantaye gör, ger Carl-Henning Wijkmark i inledningen till *Bild och Dialektik* av Benjamin. Benjamins filosofi kan ses

¹¹² I den svenska översättningen av Wallenstein benämns sacer som "heligt". Det innebär att Agamben i översättningen talar om "det heligas ambivalens" och om "det heliga livet" I den engelska utgåvan av översättaren Heller-Roazen benämns sacer med ordet sacer, vilket innebär att Agamben talar om "The Ambivalence of the Sacred" och om "Sacred Life". Jag har valt att använda mig av den svenska utgåvans använda ord, alltså "helig" om Agambens homo sacer.

¹¹³ de la Durantaye 2009, s. xvi.

¹¹⁴ Citerat i de la Durantaye 2009, s. 369.

som en spänning mellan den judiska religionsfilosofin och det marxistiska tänkandet, och uttolkarna har slitits över vilken sida som haft företräde, och enligt Wijkmark ”väger vågskålen ner på den teologiska sidan”.¹¹⁵ Utifrån detta skulle tolkningen av Agambens relation till teologin bli annorlunda än den de la Durantaye gör – och istället kunna tolkas som en mer kärleksfull relation till teologin. Denna fråga, intressant som den är, lämnar vi dock för att istället försöka reda ut vad figuren, homo sacer, innebär, för att sedan gå vidare med de två andra böckerna i Homo sacer-serien (*Il Regno e la Gloria* och *Il sacramento del linguaggio* kommer inte behandlas eftersom jag inte behärskar italienska). Sedan ska vi ta upp tråden kring vad som menas med *messianism* och *profanering* utifrån bland annat böckerna *The Time that Remains* och *Profanations*.

Homo sacer

I detta första band av ”Homo sacer” behandlar Agamben det av honom utpekade grundläggande problemet mellan den politiska suveräniteten och det nakna livet och han ställer frågan: hur ser relationen mellan politik och liv ut? Det nakna livet, som för Agamben är homo sacer, bygger på den antika filosofins skillnad mellan två olika ord för liv och som Agamben dessutom hämtar från Arendt: *bios* och *zoe*. *Zoe* stod för det liv som alla levande lever, ett liv sida vid sida med andra människor, men även andra former av liv så som djur eller gudar. *Bios* stod istället för det liv som var det riktiga livet, det kvalificerade livet, i en grupp eller hos en individ. När Aritoteles eller Platon talade om *liv*, talade de sällan om *zoe* utan snarare om det mer kvalificerade livet *bios*. I den klassiska världen var detta nakna liv, *zoe*, uteslutet från det politiska eftersom endast fria män deltog i polis (staden, staten). Frågan som Agamben reser är dock hur detta icke-deltagande livet, det nakna livet formuleras i den politiska sfären.¹¹⁶ Vad vi kommer att se är att både undantagstillståndet (som jag kommer att utveckla lite längre ner) och homo sacer får en viktig funktion i denna politiska sfär, och att Agamben ställer det nakna, enkla livet av *zoe* i centrum av den suveräna staten.¹¹⁷

Denna figur, homo sacer, är en romersk historisk gestalt som existerade inom den arkaiska romerska rätten. Sextus Pompeius Festus menade att: ”Homo sacer är den som folket har anklagat för ett brott; det är inte tillåtet att offra honom, men den som dödar honom kommer inte att dömas för mord.”¹¹⁸ Homo sacer är alltså en rättslig figur som existerade under romersk lag och som Agamben sedermera överför till en samtida kontext. Agamben tar sig därmed an den paradox som denna figur ger upphov till, kring den tes om att en helig människa kan dödas men vars död inte kan

¹¹⁵ Wijkmark 1991, förord i Benjamin 1991 s. 9.

¹¹⁶ Agamben 2010, s. 13.

¹¹⁷ Ibid., s. 13-24, se även Mills 2008 60f.

¹¹⁸ Ibid., s. 83.

bli ett offer, och att den som dödar henne eller honom inte heller kan straffas för saken. Denna gestalt ger upphov till en mängd funderingar i dagens kontext, men för att kunna förstå vad denna figur skulle kunna ge för tolkningar i en samtida kontext bör frågan ställas: vad innebar homo sacer i en romersk kontext? I vad består heligheten i denna heliga människa? Att denna paradox också var en paradox för romare visar sig genom en romersk författare vid namnet Ambrosius Theodosius Macrobius. Han påpekade det underliga i saken att det är tillåtet att döda en helig människa samtidigt som det är förbjudet att vanära något som är heligt, exempelvis heliga byggnader och tempel. Macrobius menade därför att homo sacer är en del av det gudomliga eller en del av gudaväsendet. Denna tolkning av homo sacer ställd som en del av det gudomliga, ställer sig Agamben emot i en samtida kontext (vilket jag kommer att återkomma till), men i den romerska staten de första århundrade efter Kristus skulle vi kunna förmoda att den gudomlig lagen inte var skild från strafflagen. De båda sammanföll säkerligen, vilket är en tolkning. Den andra tolkningen skulle kunna vara att homo sacer var en arketyper som var invigd i en undre gudomlig värld och som på så sätt var tabubelagd, smutsig men på samma gång också upphöjd och fördömd. Utifrån dessa tolkningar skulle homo sacer sammanfalla med den paradoxala bild av det heliga som både upphöjt, bortom men också som tabubelagt, orent, förbjudet och fördömt. Den paradoxala bilden av homo sacer skulle därför kunna förstås utifrån de begrepp som religionshistorien och antropologin har fört fram, av bland andra Eliade och Otto som jag tidigare redogjort för.¹¹⁹

De båda tolkningarna är dock inte tillräckliga enligt Agamben eftersom frågan kvarstår varför inte mördaren skulle bli oren eller begå helgerån vid själva mördandet. Eller varför inte mordet, om vi nu väljer att se homo sacer som en del av det gudomliga, kunde bli ett offer för att bildka gudarna?¹²⁰ För att förstå denna figur hos Agamben måste vi tänka oss figuren bortom kategorierna *profant* och *religiöst*. Homo sacer är för Agamben en figur som är autonom, friställd från både en gudomlig och mänsklig lag samt friställd från naturen, från både *nomos* och *physis*. Hon eller han skulle stå utanför dessa. Den heliga människan måste istället förstås utifrån den essentiella tvetydigheten av ett slags *dubbel uteslutning* och *en dubbel inneslutning*, vilket kan förstås utifrån det faktum att homo sacer är den figur som är utanför den mänskliga lagen, eftersom hon *kan* dödas men samtidigt också utesluten från en gudomlig lag, eftersom hon *inte kan* offras till gudarna (om hon kunde offras skulle hon också då bli en del av den gudomliga lagen). Hon är här dubbelt utesluten från både en gudomlig lag och en mänsklig lag, och vi kan redan här se en början till en formulering av en etik bortom lagen eftersom han ställer den heliga människan utanför lagen. Att homo sacer på samma gång är *dubbelt innesluten* bygger på det faktum att hon *kan dödas*, att hon finns inskriven i lagen, som på samma gång i den romerska kontexten är en gudomlig som en

¹¹⁹ Agamben 2010, s. 77ff.

¹²⁰ Agamben 2010, s. 84f.

mänsklig lag, och därför också tillhör Gud eller gudarna. Det heliga i människan hos Agamben bygger därmed inte på någon religionsvetenskaplig ambivalens och skiljer sig därmed i det avseendet från både Otto och Eliade, där det heliga både står för något upphöjt och något orent, utan snarare på den speciella karaktären av den *dubbla uteslutning* och *den dubbla inneslutningen* som hon är fången i samt det *våld* som hon är utsatt för.¹²¹

Den tvetydighet som det heliga ger upphov till, speciellt i avseende fenomenet att homo sacer kan dödas och samtidigt inte offras, och det att mordet i sin tur inte är straffbart, blir för Agamben ett sätt att se hur denna figur ger upphov till ett *undantag*, vilket länkar samman denna bok med *Undantagstillståndet* som mer specifikt behandlar undantaget som blivit regeln. Homo sacer blir den figur, i likhet med undantagstillståndet, som kan sägas representera den del av livet där själva den suveräna staten, den politiska dimensionen allra först konstitueras, och blir med Wallensteins ord det *politiskas ontologi*, genom det faktum att homo sacer kan uteslutas och att den suveräna staten inte bara äger rätten till denna uteslutning utan också att staten har satt det i system.¹²² För att göra detta mer begripligt måste vi bland annat förstå vad Agamben mer specifikt menar med undantaget och undantagstillståndet. För hur kan homo sacer så att säga konstituera själva den suveräna staten? Och vad innebär denna position i en etik? Låt mig därför gå vidare med *Undantagstillståndet* för att senare återkomma till homo sacer.

Undantagstillståndet

I boken *Undantagstillståndet* utforskar Agamben den osäkra gräns och den skärningspunkt som finns mellan juridik och politik, nämligen undantagstillståndet. Undantagstillståndet kan sägas vara den legala formen av en situation som inte kan ha någon form och blir här en teknisk term för ett komplext rättsligt fenomen, men som också hänger samman med ”staten som suverän” och ”det nakna livet”. Agamben arbetar här i likhet med föregående bok i form av att utforska en paradox: för hur kan lagen undantas? Vem kan göra det? Och vad innebär det att någon kan friställa lagen? Uppfattningen kring undantagstillståndet bygger på den definition om den suveräna staten som Carl Schmitt, en tysk teoretiker på 1920-talet som sedermera blev en av de mest tongivande juristerna under Tredje Riket, ställer upp i *Politische Theologie*: ”Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet”, ”den är suverän som bestämmer över undantagstillståndet.”¹²³ I denna definition hos Schmitt finner vi att den suveräna staten blir suverän i det att den äger rätten att undanta lagen och sätta den ur spel.

¹²¹ Agamben 2010, s. 87ff, se även Mills 2008, s. 71f.

¹²² Wallenstein 2010, efterskrift i Agamben 2010, s. 207.

¹²³ Schmitt 1922, citerad i Wallensteins förordet till Agamben 2005, s. 9f.

Agamben börjar sin historiska genomgång av olika undantagstillstånd med de dekret som utfärdades i Frankrike före, under och efter franska revolutionen 1789. Exempelvis hade idén om upphävandet av konstitutionen införts i författningen, vid namnet *22 frimarie* år VIII som lät: ”Staden eller regionen ifråga deklarerades *hors constitution*, ’utanför författningen’.”¹²⁴ Vid världskrigen befattade sig de flesta nationalstater i Europa med diverse dekret som möjliggjorde staterna att undanta vissa lagar för att så att säga säkra nationens säkerhet. I Frankrike vid första världskriget infördes ett permanent undantagstillstånd, som är vanligt i krigsförande länder, och efter andra världskrigets utbrott i december fick regeringen befogenheter genom dekret vidta åtgärder som skulle säkra nationens försvar. Artikel 48 i Weimarrepublikens författning återropades inte mindre än 250 gånger under mellankrigsåren 1919 och 1933, och Agamben menar att Hitlers väg till makten inte fullt ut kan förstås om man inte tar hänsyn till Artikel 48:

Om den offentliga säkerheten och ordningen i det Tyska Riket på ett påtagligt (erheblich) sätt störs eller hotas, kan rikspresidenten vidta nödvändiga åtgärder för att återställa ordningen och säkerheten, och i erforderliga fall inskrida med hjälp av väpnad makt.¹²⁵

Under 2000-talet kan Bushs dekret mot icke-amerikanska medborgare som misstänks vara inblandade i terrorverksamhet ses som ytterligare fall av exempel där undantag kan göras från lagen. I detta fall räckte det med misstanke om terrorverksamhet för att kunna ”tas i förvar” eftersom de ”försätter ’USA:s nationella säkerhet’ i fara.”¹²⁶ Ett exempel kan tas från dagens samtida flyktingsituation i Sverige där illegala invandrare kan tas i förvar, bland annat vid Sagåsens flyktingförläggning i Källered utanför Göteborg, vid det så kallade ”Förvaret”. De intagna sitter där på obestämd tid i väntan på utvisning (eller på uppehållstillstånd). Det är inte en häktessituation eftersom häktetiden är en begränsad tid. De intagna behöver inte begått något brott, eller för den delen vara misstänkta för brott. Vad de inte har är ett svenskt medborgarskap eller ett uppehållstillstånd, och de kan därför ses som uteslutna från det svenska systemet. De är ett undantag och kan därför frihetsberövas.

Utifrån detta kan vi också ställa oss frågan, i likhet med homo sacer, vilken position undantagstillståndet äger. Är det en integrerad del av rätten eller är den utomstående? För Agamben är inte något av förslagen tillräckliga eftersom frågan kvarstår: hur kan en anomi skrivas in i lagen som så att säga med rätt åsidosätter lagen? Undantagstillståndet skrivs hos Carl Schmitt in i rättsordningen genom en distinktion mellan två grundläggande begrepp inom rätten: mellan *norm* och *beslut*. I det att undantagstillståndet tillintetgör och suspenderar normen uppenbaras också

¹²⁴ Agamben 2005b, s. 21.

¹²⁵ Citerad i Agamben 2005b, s. 32.

¹²⁶ Agamben 2005b, 18.

beslutet, och vem det är som äger rätten till att fatta beslutet. Beslutet och normen är här autonoma och undantagstillståndet befinner sig mellan dessa. Agamben ser därför denna lakun som varken innanför eller utanför utan snarare som en obestämdhet, där det yttre och inre gör varandra oberoende. Suspensionen av normer innebär inte att den avskaffas – anomin saknar inte relation till rättsordningen varför det här blir tal om ett ”tomt rum.” Undantagstillståndet är här en ”tom plats” eftersom situationen är tömd på rätt. Detta innebär inte att situation inte har realpolitiska följder. Det kan vi tydligt se i fallet kring de dekret som utfärdades under mellankrigstiden eller i den amerikanska kontexten där utlänningar kunde tas i förvar enbart på grund av misstankarna, eller för den delen människorna som sitter på ”Förvaret” i Kålleröd. Undantagstillståndet kan sägas representera införlivandet och infångandet av ett rum som varken är utanför eller innanför dessa två poler, varför det här blir fruktsamt att tala om *nöden*. För vad är nöden om inte ett tillstånd där lagen så att säga åsidosätts eller upphävs. ”Nöden har ingen lag”, vilket kan uttryckas på två olika sätt: ”nöden känner ingen lag” eller ”nöden stiftar sin egen lag”. Teorin om nöden är därför inget annat än en teori om undantagstillståndet enligt Agamben.¹²⁷

Detta problem blir också ett filosofiskt problem kring aktualitet och potentialitet, för hur kan en ”tom plats” ändå vara fullt verksam? Den lag som undantagstillståndet så att säga friställer är inte längre verksam, utan istället är det undantaget (från normen) som är verksam. Hur hänger detta ihop?

Vad som här blir fruktsamt att tala om, vilket kan te sig lite underligt i kontexten, är kring den mystiska kraft som Agamben talar om i form av *laga kraft*. *Laga kraft* har sitt ursprung inom den romerska och medeltida rätten och betyder lite förenklat den ”kraft” som gör att vissa dekret, förordningar, åtgärder (som i sig inte är lagar) men som ändå betar sig som om de vore just lagar och som äger giltighet som om de vore lagar. Agamben skriver utifrån detta att:

Undantagstillståndet definierar ett ’lagens tillstånd’ där å ena sidan normen förblir giltig men inte tillämpas (den saknar kraft), å andra sidan handlingar som inte har värde av lag likväl erhåller dess kraft.¹²⁸

Undantagstillståndet blir här ett tomt rum, en laga kraft *utan* lag, vilket leder till att Agamben skriver detta som ~~laga~~ kraft. Undantagstillståndet äger giltighet, besluten får konsekvenser över det nakna livet samtidigt som den egentligen saknar tillämpning eftersom den står inskriven som en anomi i lagen. Här kan vi därför se hur både undantagstillståndet och homo sacer befinner sig i ett tillstånd av inneslutning och uteslutning i förhållande till lagen och till den politiska sfären. Båda

¹²⁷ Ibid., s. 43f, 58 och 79.

¹²⁸ Ibid., s. 63.

två former är ”undantag” och som kastar egendomligt ljus över regler och lagar inom den politiska sfären.

Muselmänner och det kompletta vittnet

Det finns vissa paralleller mellan homo sacer och de muselmänner som framträder i tredje delen av Homo sacer-serien och som Agamben skrev mellan de två tidigare redogjorda böckerna. I boken *Remnants of Auschwitz* behandlar Agamben, som titeln indikerar, förintelsen av judar, romer, homosexuella och handikappade under andra världskriget. Han laborerar i boken kring en vittnesetik som bygger på en uppfattning om att det sanna vittnet är det vittne som inte längre kan bära vittnesmål. För hur kan de överlevande bära ”sant” vittnesmål om det som hände de som gick under, som förintades? Det är om denna fråga som Agamben skriver boken, och som Agamben kallar för *Levis paradox*. Denna paradox är av intresse här eftersom den dels beskriver språkets (o) möjlighet, dels att den i likhet med undantagstillståndet indikerar på en ”tomrum” – och som kommer att ha betydelse för hur vi ska kunna förstå etiken, i termer av *una nuova materia etica*, en ny materia för etik, hos Agamben.

Levis paradox som är hämtad från bland annat Primo Levis beskrivningar och vittnesmål kring händelsen bygger på det faktum att varje vittnesmålet i sig innehåller en lakun eftersom det finns ett glapp mellan den faktiska erfarenheten och det som sedan kan berättas, mellan *den faktiska erfarenheten och språket*. Alla vittnen är per definition överlevare, vilket är ett faktum, enligt Primo Levi, som varje vittne är/borde vara medveten om. Varje vittne är därmed till en viss gräns också privilegierade. Det sanna vittnet, eller det kompletta vittnet, är istället det som inte kan bära vittnesmål.¹²⁹ Som Levi skriver i texten:

we, the survivors, are not the true witnesses.... We survivors are not only exiguous but also an anomalous minority: we are those who by their prevarication or abilities or good luck did not touch bottom. Those who did so, those who saw the Gorgon, have not returned to tell about it or have returned mute, but they are the Muslims, the submerged, the complete witness, the ones whose deposition would have a signification. They are the rule, we are the exception...¹³⁰

Ett vittne kan ses som en person som vittnar om en sann händelse, men i denna förståelse hos Primo Levi, som Agamben tar fasta på, är endast det sanna vittnet det vittne som inte kan bära vittnesmål. Som har nått botten och inte lyckats ta sig upp igen. Detta är vad Agamben kallar för *Levis paradox* eftersom det sanna vittnet, eller det kompletta vittnet, inte bara är den som bär ett sant vittnesmål utan också den som inte kan föra sin talan. Inte har något språk. De överlevande, som i fallet med

¹²⁹ Agamben 1999, s. 33ff.

¹³⁰ Levi, 1989, citerade i Agamben 1999, s. 33.

Primo Levi själv, är de som får tala istället, som ett pseudovittne. I denna tes ligger också det radikala, för om det sanna vittnet per definition inte kan bära vittnesmål eftersom hon inte äger något språk – hur är det i så fall ens möjligt att tala om vittnen eftersom själva funktionen av ett vittne bygger på att vittnet berättar, talar om, det som hänt. Att vittna över förintelsen, eller för den delen över andra händelser, blir här en omöjlighet.¹³¹ Men eftersom Agamben inte nöjer sig med en *omöjlighet* skriver han:

This means that testimony is the disjunction between two impossibilities of bearing witness; it means that language, in order to bear witness, must give way to a non-language in order to show the impossibility of bearing witness.¹³²

Här kan vi också se hur hans senare texter, som jag här avhandlar, länkas samman med teman han har behandlat tidigare i sitt författarskap, nämligen kring språket som ett icke-språk (*non-language*) samt ett infantilt språk, och hur detta språk så att säga utgör något rent och etiskt. Språket kan aldrig vara något perfekt, det kan aldrig återge den *faktiska erfarenheten*, och utifrån denna anledning anser Agamben att vi måste bana väg för *rösten* istället för *meningen*, och *ljudet* istället för *betydelsen*.¹³³

Huvudfiguren i denna vittnesetik är *Muselmänner*. Primo Levi, som är den Agamben till största del använder sig av, och som dessutom skrivit om själva vittnesrollen, formulerar denna *muselmann* i texten *Är detta en människa?* som en figur som inte längre är en människa, vars död inte får kallas död:

Deras liv i lägret är kort, men deras antal är oändligt; det är de, die Muselmänner, de förtappade, som utgör lägrets grundval, de, den anonyma massan, som ständigt förnyas men alltid är densamma, massan av icke-människor som marscherar och sliter i tysthet sedan den gudomliga glöden i dem släckts och de redan blivit alltför tomma för att verkligen lida. Man tvekar att kalla dem levande, man tvekar att kalla deras död för död, den som de inte fruktar därför att de är alltför trötta för att uppfatta den.¹³⁴

Denna muselman, som kan ses som den mest extrema figuren, är en människa som lever på gränsen och som dessutom ställer frågan kring vad som *är* en människa och vad som *inte är* en människa. *Die Muselmänner* ställer frågan kring huruvida det finns något humant i det humana: “Is there a humanity of human beings that can be distinguished and separated from human beings’ biological

¹³¹ Agamben 1999, s. 34.

¹³² Ibid., s. 39.

¹³³ Se exempelvis *Language and Death: the place for negativity* 1991 för Agambens syn på språket, se även de la Durantaye 2009, s. 262.

¹³⁴ Levi 2005, s. 101.

humanity?”¹³⁵ Agamben drar sig från att säga att muselmänner inte är en människa och talar därför istället om en ”limit figure of a special kind”.¹³⁶ Alltså om en gränsande figur av det mänskliga. I själva inträdandet i Auschwitz läger var fångarna tvungna att säga upp allt vad ansvar hette:

... här förs kampen för överlevnad utan förskoning, ty var och en är förtvivlat och grymt ensam. Om någon Null Achtzehn vacklar finner han ingen som räcker honom en hand men väl någon som knuffar honom åt sidan, eftersom ingen har intresse av att ännu en ”muselman” släpar sig till arbetet varje dag.¹³⁷

Det är i denna figur som själva det moraliska och det humana ställs på sin spets, och leder till en ny form av etik enligt Agamben: ”The Muselmann, who is its most extreme expression, is the guard on the threshold of a new ethics, an ethics of a form of life that begins where dignity ends.”¹³⁸ Och utifrån denna extrema situation kan vi se hur undantaget blir regeln, som dessutom länkar samman dessa muselmänner med de tankar som väcktes i *Undantagstillståndet*. För vad är denna situation om inte en *nöd* som så att säga undandrar lagen? Här gäller inte längre de vanliga reglerna om att hjälpa varandra ifall man vacklar. Här är det tillåtet att sno mat, kläder och de bästa sängplatserna för att själv kunna överleva, eftersom ”nöden känner ingen lag”. I Levis berättelse av vistelsen i Buna är det nödvändigt att lära sig lägrets byteshandel, att inte lämna sina ägodelar liggande eftersom de då blir tagna, eller nödvändigheten av att inte hjälpa någon annan eftersom det endast blir en börda för en själv att bära. För Levi innebar det en regel att göra allt detta, och inte ett undantag. Muselmanen är utifrån detta den nya materian för etiken, *una nuova materia etica*, där allt så att säga ställs på sin spets.

Själva relationen mellan dessa två, mellan det normala och det undantagna – det vanliga livet och *die muselmann* är ett fält som ofta hålls isär. Hos Levi kallas dessa två kategorier för de räddade och de förtappade, och skulle inom ramen för ett vanligt liv inte framträda eftersom det där inte är så vanligt att människor går under, och när de gör det är hon inte ensam. Hon är då, vanligtvis, omgiven av ett socialt nät som döljer det förtappade. Men i lägret är det annorlunda, här förs kampen för överlevnad utan förskoning eftersom var och en är ensam. Agamben, däremot, anser att just dessa åtskilda poler inte längre är åtskilda på samma sätt och att denna extrema situation snarare implicerar händelsen av absolut immanens. Det som hände där och då, i lägret, händer även nu och här, och när dessa två poler möts ser Agamben det intressanta:

¹³⁵ Agamben 1999, s. 55, se även Mills 2008, s. 88.

¹³⁶ Agamben 1999, s. 63.

¹³⁷ Levi 2005, s. 98. En Null Achtzehn är en fånge med lågt nummer och har därför varit i lägret väldigt länge.

¹³⁸ Agamben 1999, s. 69.

But as soon they show their complicity, as happens more and more often today, they illuminate each other, so to speak, from the inside. And yet this implies that the extreme situation can no longer function as a distinguishing criterion [...] it implies that the extreme situation's lesson is rather that of absolute immanence, of 'everything being in everything.'¹³⁹

I dessa rader kan vi det som jag längre fram kommer att diskutera, nämligen hur Agamben låter livet i lägret sammanfalla med det liv som finns utanför, med det liv som vi lever idag, och mena på att dessa två olika liv har gemensamma beröringspunkter.

I boken *Homo sacer* behandlar Agamben också fångarna i lägren, och speciellt då de fångar som blev så kallade VP:s (Versuchspersonen), försökspersoner. Dessa försökspersoner var de människor som fick utsättas för ohyggliga experiment under fanan för statens bästa och rikets säkerhet. Han drar också exempel från USA:s biopolitiska beslut över experiment gjorda på fångar på 1920-talet. Om dessa människor skriver Agamben:

Precisely because they were lacking almost all the rights and expectations that we customarily attribute to human existence, and yet were still biologically alive, they came to be situated in a limit zone between life and death, inside and outside, in which they were no longer anything but bare life. Those who were sentenced to death and those who dwelt in camps are thus in some way unconsciously assimilated to *hominis sacres*.¹⁴⁰

Lägrets fångar kan här därför ses som både muselmänner och som homo sacer. Det finns vissa likheter mellan dessa figurer, i och med det att de så att säga blir en grund för hans ontologiska, politiska och etiska diskussion över *möjlighet*.

Lägret som paradigm

Den sista delen av boken *Homo sacer* kallas för "Lägret som det modernas biopolitiska paradigm", men även i de andra böckerna har han formuleringar som att lägret, undantagstillståndet, är regeln. Hur kan Agamben säga att det som hände i lägren under andra världskriget är ett paradigm? Är han inte väl respektlös mot offren och de som överlevde förintelsen? Och hur kan han jämföra det som hände då, med dagens politiska situation? Kritiken riktad mot Agamben är bland annat denna användning av lägret som ett paradigm. Hans försvar har varit att han snarare har använt sig av lägret som en idé eller design, och att han därmed inte studerade de som gick under (detta skulle gälla *Homo sacer* och inte den senare boken *Remnants of Auschwitz* där *die muselmänner* har en central position).¹⁴¹ Några rader bör därför ägnas åt den radikala ansats som Agamben kan tyckas ha i de tre böckerna. För vad är det han säger om inte det att lägret, de förintelseläger som systematiskt

¹³⁹ Ibid., s. 50.

¹⁴⁰ Agamben 1998, s. 159.

¹⁴¹ de la Durantaye 2009, s. 219.

hade ihjäl människor på löpande band, är det paradigm som är gällande idag? Min, och kanske de flestas, förståelse över just begreppet paradigm bygger på Thomas Kuhns förståelse över paradigm som ett visst förhållningssätt inom en viss disciplin eller forskningsområde och som bygger på tankar kring normalvetenskap och paradigmskifte. Denna förståelse över ett paradigm blir fel i detta sammanhang. Enligt de la Durantaye lutar Agamben sig snarare mot en platonsk förståelse där paradigm betyder *exempel* (exempel på grekiska är *paradigma*), och tar på samma gång upp den ansats som Foucault hade med *Panoptikon* i boken *Övervakning och straff*:

Panoptikon måste däremot betraktas som en modell som kan utbredas och göras allmän. [...] Men Panoptikon bör inte betraktas som ett drömbygge: det är ett diagram för maktmekanismer i dess idealiska form: [...] i själva verket utgör det en bild av en politisk teknologi som kan och bör skiljas från allt specifikt användningssätt.¹⁴²

I denna tolkning betyder inte lägret den levnadssituation som den västerländska staten befinner sig, utan snarare som ett exempel över det som är på väg att hända, ett exempel på det som skulle kunna hända som i fallet med den övervakning som panoptikon skulle kunna ge. de la Durantaye skriver:

To say, then, as Agamben does, that the paradigm of our age is the concentration camp is to say not only something about the recent past and the immediate present, but also something about a potentially dark future.¹⁴³

Ansatsen skulle därför kunna förstås som ett sätt att försöka förklara vad som potentiellt är på väg att hända, men också som vad sker här och nu precis som det en gång i historien har hänt. Agamben skriver att heligheten är en flyktlinje som ständigt är närvarande i politiken. Den klassiska distinktionen mellan zoe och bios, mellan privatliv och livet i politiken, idag inte är uppdelad på samma sätt som den en gång verkar ha varit. Kroppen, den nakna kroppen är inte längre endast en kropp utan en politiserad kropp infångad i ett dispositiv som används av den suveräna makten. Det finns idag därför inte någon förutbestämd roll för den heliga människan, varför vi *alla* potentiellt är homo sacer.¹⁴⁴ Med Paulus ord i Romarbrevet 11:15 (i relation till kontinuiteten med israeliterna) skulle vi kunna säga: ”Om första brödet är heligt är hela baket heligt. Och om roten är helig är också grenarna heliga.”

Häri ligger också därför Agambens normerande politiska intentioner, för vad är detta i så fall om inte en uppmaning till agerande? Låt oss gå tillbaka till exemplet med undantagstillståndet och det faktum att Agamben menar att undantagstillståndet blivit norm. I slutet av boken skriver han:

¹⁴² Foucault 2003, s. 206.

¹⁴³ de la Durantaye 2009, s. 217.

¹⁴⁴ Agamben 2010, s. 125.

I vår kulturs spänningsfält agerar alltså två motsatta krafter: en som instituerar och sätter, en som deaktiverar och avsätter. Undantagstillståndet är den punkt där de uppnår sin maximala spänning, och är samtidigt det som, i och med att det sammanfaller som regel, hotar att göra dem omöjliga att skilja åt. Att leva i undantagstillståndet innebär att erfara båda dessa möjligheter men ändå i varje ögonblick särskilja de två krafterna, att ständigt öva sig att stoppa den maskin som leder västerlandet mot det globala inbördeskriget.¹⁴⁵

I denna mening är undantagstillståndet något så paradoxalt som ett *hopp* hos Agamben.¹⁴⁶ Hur kan detta komma sig? Det hela hänger samman med Agambens läsning av Benjamins ”Historiefilosofiska teser” och den åttonde tesen, som lyder:

Traditionen bland de undertryckta ger oss klart besked om att det ”undantagstillstånd” som vi lever i är regeln. Vi måste komma fram till en idé om historien som svarar mot detta. Då ställs vi också inför uppgiften att framkalla ett *verkligt* undantagstillstånd; och på så sätt kommer vår position i kampen mot fascismen att förbättras.¹⁴⁷

I denna pregnanta tes hos Benjamin finner vi dels det ofta av Agamben hänvisade citatet att undantagstillståndet inte är ett undantag utan snarare regeln, samt det att Benjamin talar om något av ett *verkligt undantagstillstånd*. Men vad innebär detta *verkliga undantagstillstånd* och vad skiljer det sig från de andra undantagstillstånden? Vad som verkar komma i fråga här är dels att undantagstillståndet, i likhet med homo sacer, inte bara är en politisk situation utan också har ontologiska förtecken; som i ett ”gigantomachia peri tes ousias, giganternas strid om varat.”¹⁴⁸ Dels handlar denna fråga om synen på *våldet* och den revolutionära möjligheten. I Agambens genomgång av skillnaden mellan Benjamins och Schmitts syn på undantagstillståndet behandlas också synen på våldet, samt våldets relation till rätten; där Schmitt vill återföra våldet till rätten och där Benjamin försöker säkra en position åt våldet utanför rätten, i form av rent våld.

Låt mig stanna till här ett tag för att i korthet reda ut vad detta *rena våld* innebär, och hur det spelar in i vår förståelse av det *verkliga undantagstillståndet*. I essän ”Försök till en kritik av våldet” försöker Benjamin, som jag tidigare nämnde, säkra en zon åt våldet (Gewalt, vilket också betyder makt) ”utanför ” och ”bortom” rätten, där våldet så att sägas kan tänkas som något legitimt och som skulle kunna tänkas bryta den dialektik av hur våldet på en och samma gång upprätthåller och sätter rätten (i likhet med undantagstillståndet eller homo sacer). Det är detta våld utanför rätten, där våldet äger en så att säga *revolutionär möjlighet*. Benjamin talar om det gudomliga

¹⁴⁵ Agamben 2005b, s. 125f.

¹⁴⁶ Se Wallensteins förord till Agamben 2005b, s. 12.

¹⁴⁷ Benjamin 1991, 181.

¹⁴⁸ Agamben 2005b, s. 90.

våldet och det mystiska våldet, där ”Det mytiska våldet är blodigt våld för dess egen skull gentemot det nakna livet, det gudomliga rent våld gentemot allt liv för den levandes skull. Det förra kräver offer, det senare tar emot dem.”¹⁴⁹

Det rena våldet utanför rätten, i form av det gudomliga, äger också möjlighet att avskaffa rätten, och som så att säga möjliggör en ny historisk epok. I denna text, ”Försök till en kritik av våldet”, talar inte Benjamin om undantagstillståndet, men det är just i dessa termer som Agamben läser essän. Det rena våldet, det verkliga undantagstillståndet där allt får sin början:

Om varje möjlighet till ett fiktivt undantagstillstånd, där undantag och regel är skilda åt i rum och tid, har bortfallit, så är det verkliga nu det undantagstillstånd ”vi lever i”, och som är absolut obestämbar i förhållande till regeln. Varje fiktion om ett band mellan våld och rätt går här om intet: det finns inget annat än en zon av anomi, där ett våld härskar utan någon juridisk täckmantel.¹⁵⁰

Utifrån detta kan vi tolka det som ett *verkligt undantagstillstånd*, där vi har en zon av anomi där allt så att säga är möjligt; där ”kampen mot fascismen är möjlig”.

Messianism, eller frågan om möjligheten

Som jag tidigare nämnt kan *möjligheten* ses som det centrala i Agambens skrifter, och i denna möjlighet skulle vi kunna hävda att messianismen äger en central plats för att kunna förstå detta problem mellan aktualitet och potentialitet. Agamben är en flitig användare av messianism som begrepp; han talar ofta om messiansk tid, om Messias, den messianska händelsen och så vidare. Men vad menas med denna messianism och vad är en messiansk tidsålder? Är det något som komma skall? En utopisk värld? Eller, något som redan har varit? Agamben som för denna diskussion kring messianismen i relation till Benjamin och Paulus i boken *The time that remains*, är dock inte den enda av de två som uttrycker tankar om messianismen, Levinas skriver i början av *Totality and Infinity*:

Morality will oppose politics in history and will have gone beyond the function of prudence or the canons of the beautiful to proclaim itself unconditional and universal when the eschatology of *messianic peace* will have come to superpose itself upon the ontology of war.¹⁵¹

Enligt Kemp innebär den *messianska freden* för Levinas snarare en *realiserad eskatologi*, bortom totaliteten och bortom historien. Den är alltså inte inskriven som ett slut på världshistorien utan

¹⁴⁹ Benjamin 1991, s. 40.

¹⁵⁰ Agamben 2005a, 89.

¹⁵¹ Levinas, 2001, s. 22 (min kursivering).

snarare i meningen av att varje ögonblick är det ”sista”, i den meningen att eskatologin spränger ramarna för den verklighet som vi lever här och nu.¹⁵² Denna fråga, om messianismen och huruvida det föregår skillnader mellan Levinas och Agambens syn, är en större fråga än den jag avser avhandla. Däremot är Agambens syn på messianism här av intresse eftersom det förklarar på vilket sätt som *möjligheten i etiken* kan förstås samt visar på Agambens sociala, politiska och etiska intentioner.¹⁵³

Agamben försöker frigöra Paulus kanoniserade texter från kyrkan, och ser dem som de första ”fundamentala” messianska texterna i västvärlden. Agamben tar sig an frågan vad det innebär att leva i christos, dvs. i Messias?¹⁵⁴ Vad är innebörden av messianskt liv? Dessa frågor yttrade av Paulus måste också bli våra menar Agamben, och som därför för oss in på en filosofisk fråga kring tidsbegreppet och kring potentialitet.

För att reda ut vad messianismen betyder börjar Agamben med att reda ut Paulus förhållande till Jesus. Paulus själv kallar sig för apostel och inte för en profet i Romarbrevet 1:1: “Från Paulus, Kristi Jesus tjänare, kallad till apostel”. Varför gör han det och vad är det för skillnad mellan en apostel och en profet? Agamben ser att profeten är definierad i relation till framtiden, en profet har profetior om framtiden. Som i ett löfte om att Messias inte har kommit, utan snarare är på väg. Men vår förståelse av Paulus innebär istället att Messias har kommit, att profetian är uppfylld genom Jesus och att andra profetior nu måste hållas tysta. Detta är en förståelse av den messianska tiden, att den har inträtt, och svarar också därför på frågan varför Paulus är en apostel och inte en profet.¹⁵⁵ Denna messianska tidslighet skulle, enligt Paulus med orden *ho nyn kairos* (tiden av nuet) bestå ända tills *parousia*, den fullständiga närvaron av Messias, av Jesus återkomst. Här framställs tidsligheten som en linje, där tiden föregås av en sekulär tid, av Paulus kallad *chronos* men som kontraherar sig genom Jesu uppståndelse och som därmed övergår i en messiansk tid, av *ho nyn kairos*. Denna förståelse leder Agamben att kalla denna tid för ”the time that takes to come to an end”, ”tiden det tar för att komma till ett slut”, eftersom denna messianska tid skulle bestå ända till *parousia*: till Jesu återkomst, till den eskatologiska tidsligheten där tiden så att säga går in i evigheten.¹⁵⁶

Vi ska dock inte sammanblanda denna messianska tidslighet av *ho nyn kairos* med en apokalyptisk tidslighet. En apostel är inte intresserad av den sista dagen, den messianska tiden är

¹⁵² Kemp 1992, s. 60.

¹⁵³ Agamben 2005a, s. 2, 18.

¹⁵⁴ Ibid., 15f. Agamben som trycker på Paulus judiska arv lägger vikt vid att läsa Paulus syn på Jesus som *Messias* och inte som *Kristus*. *Christos* är den grekiska översättningen av hebreiskans *mashiah*, det vill säga den smorde, *Messias*.

¹⁵⁵ Ibid., s. 61.

¹⁵⁶ Ibid., s. 63.

inte slutet, utan återigen vad han benämner: ”the time of the end”, ”slutets tid”, eller av ett “the time that remains between time and its end,” ”den tid som är kvar mellan tiden och dens slut”.¹⁵⁷ I Första Korinterhiebrevet 6:29 kan vi läsa: ”Men det säger jag, bröder: tiden krymper. [...] Ty den värld som nu är går mot sitt slut.

Messianismen skulle här kontrahera sig själv och så att säga börja sluta, varför Agamben här börjar tala om tiden som är kvar, vilket för oss in på själva bokens titel. För vad är det som händer i själva kontraherandet? En kvarleva av tid som så att säga blir den enda tid som vi har: ”But for this very reason, messianic time is the time that we have, par excellence.”¹⁵⁸

Denna tidslighet är föga begriplig. För återigen, vad menas med “den tid som är kvar”? Agamben själv skriver att denna tolkning av Paulus tidsbegrepp inte är operationell. Den är skisserbar, vi kan till och med rita en linje över denna typ av tidsförståelse, men den säger ingenting på vilket sätt vi *upplever* tiden. Den är med Agambens ord representabel men inte tänkbar, varför Agamben vänder sig emot Guillaume. Lingvisten Gustave Guillaume tänker sig en tredimensionell tid som tillåter oss att förstå tiden (1) som *ett rent tillstånd fullt med möjligheter*, (2) som *en process av olika gestaltningar*, (3) samt som *i det tillstånd (som händelsen) har blivit konstruerad i*. Det innebär att när människor försöker begripa och förstå en kronologisk tidslighet, producerar hon samtidigt en annan tid som inte är ett supplement till den kronologiska tiden utan som är integrerad i den.¹⁵⁹ Jag skulle kunna skissera upp mitt liv likt en linje av olika händelser; jag föds på Borås lasarett, jag vandrar iväg med min syster till den första skoldagen i Dalstorpsskolan med den allt för stora rosa ryggsäcken, jag kastar min studentmössa i luften, jag håller min nyfödda dotter i famnen, jag sitter i Göteborgs konserthall och lyssnar på stämningsfull musik när jag tar min lärarexamen och nu sitter jag och skriver denna text kring Agamben och Levinas. Detta skulle kunna ses som en process av olika gestaltningar, som en kronologisk linje. Integrerat med dessa gestaltningar skulle jag kunna se det som Agamben benämner “ett rent tillstånd fullt med möjligheter” samt “det tillstånd som händelsen har blivit konstruerad i” och som inte innebär den faktiska gestaltningen i sig utan snarare beskriver hur dessa tillfällen inte är singulära händelser utan att de är konstruerade i situationer, och att de också är laddade med möjligheter. Som mellan två fotsteg. Som en ihopdragen muskel, på väg ut mot nästa steg och som av mig tolkat blir fylld med mening. De ovan beskrivna händelserna blir inte tomma utan fyllda med mening och med olika möjligheter.

Det är denna typ av tidslighet som Agamben ställer tillsammans med den messianska tiden, och närmare mot *Kairos*. Agamben skriver utifrån Corpus Hippocraticum:

¹⁵⁷ Ibid., s. 62.

¹⁵⁸ Ibid., s. 68.

¹⁵⁹ Ibid., s. 64f, se även Mills 2008, s 119.

'Chronos esti en ho kairos esti en hō ou pollos chronos, *chronos* is that in which there is *kairos*, and *kairos* is that in which there is little *chronos*.'¹⁶⁰

Kairos har inte någon annan tid till förfogande, utan i *chronos* har vi *kairos*, och i *kairos* har vi lite *chronos*. Kairos blir den tidslighet som vi helt enkelt har till förfogande. Här kan vi se hur Guillaumes operationella tid kommer till användning, att de båda tidsbegreppen, *kairos* och *chronos*, är tätt sammanvävda och att *kairos* här får representera *det tillstånd som är fullt av möjligheter*. Den messianska tidsålder som i "the time that time takes to come to an end" eller kanske snarare som i bokens titel: "the time that remains between time and its end" (den tid som är kvar mellan tiden och dess slut) innebär därför, i min läsning, ett tillstånd av (etiska) möjligheter: "Så länge det finns tid skall vi därför göra gott mot alla människor" (Galaterbrevet 5:10). Men som också innebär den enda tid vi har till förfogande, det enda som är kvar. Messianismen är inte i framtiden, eller som något att vänta, utan snarare något av nuet – av ett tillstånd av möjligheter.

Utöver denna messianska tid som redan har inträffat finns *parousia*, vilket hos Paulus indikerar, som vi tidigare nämnde, Jesus återkomst. På grekiska betyder detta *parousia närvaro*, eller egentligen "next to", alltså *bredvid*, vilket skulle få innebörden av att "varat är bredvid sig själv i närvaron". I denna tolkning blir *parousia* inte något kompletterande, något som ska tilläggas på den tidslighet vi redan har till förfogande, eller av någon annan framtida fullständiga tid av exempelvis Jesus återkomst. Istället blir det något ständigt närvarande:

The Messiah has already arrived, the messianic event has already happened, but its presence contains within itself another time, which stretches its *parousia*, not in order to defer it, but, on the contrary, to make it graspable.¹⁶¹

Trots det att vi lever i den messianska tiden, men, för att låna Benjamins ord som i den sista av de historiefilosofiska teserna skriver: "Ty varje sekund av den var den lilla port genom vilken Messias kunde träda in."¹⁶² kan vi förstå att *parousia* finns här ständigt närvarande, och som i vilken sekund som helst kommer att träda in.

På hemvägen i går cyklade jag förbi skylten: "Plötsligt händer det... Din flickvän. Dig själv."¹⁶³ Här skulle vi kunna säga att Svenska Spel har förstått detta *parousia* och anspelar på det i sin reklam. De har förstått att människan väntar på Messias, i detta fall möjligheten till att äga en massa pengar och vill därför visa att denna möjlighet inte är något avlägset i framtiden, den är precis bredvid dig, som en dörr in mot lycka. I vilket ögonblick som helst kommer det att hända.

¹⁶⁰ Agamben 2005a, s. 68f.

¹⁶¹ Ibid., s. 71.

¹⁶² Benjamin 1991, s. 188.

¹⁶³ Reklamskylt i Gamlestaden för trisslotter. Svenska Spel. 2009-12-09.

Möjligheten är ständigt närvarande och kommer att uppfyllas. Bara du griper tag i den, och köper din trisslott.

Profanering

I boken *Profanations* behandlar Agamben en rad olika teman (fotografi, lycka och magi, parodi, författaren, film, guden Genius osv) men det är det sista kapitlet i denna bok, ”In Praise of Profanation” som är av intresse här eftersom Agamben där behandlar profanering.¹⁶⁴ Återigen går Agamben tillbaka till romarna, och visar att de visste vad det innebar att ”profanera” något. De visste att det heliga på ett eller annat sätt tillhörde gudarna och att de endast genom profanering kunde få tillåtelse till sakerna. Endast det ”rena”; fritt från det religiösa, det heliga och det sakrala kunde användas och brukas av människorna. I denna typ av beskrivning finner Agamben förhållandet mellan *användandet* och *profaneringen*, och att det är genom profanering som människan äger möjligheten till att använda och bruka saker.

Precis som i fallet med det sakrala och det heliga, är profanering också något tvetydigt. I exempelvis offerritualer *profanerar* man en del av köttet för att människan ska kunna äta det. Det profana skiljs från det heliga och kan användas av människan. Profaneringen hör därför ihop med det sakrala och det heliga eftersom det fyller en funktion i själva religionen. Profaneringen står inte utanför religionen vilket Agamben visar genom att se termen *religio* inte i relation till *religare*, (det som förbinder och förenar människan till gudomliga), utan snarare till termen *relegere*, som snarare indikerar på en ställning av skruplöshet och en situation av ängslighet och obehag inför det gudomliga. *Religio* skulle utifrån detta snarare innebära att det framgår en väsentlig *skillnad* mellan Gud och människan, och inte då i form av en icke-tro eller en likgiltighet inför Gud, utan snarare i meningen av ”försumlighet” (”negligence”). Det vill säga i form av ett beteende som är fritt, avlett och distraherat; där människan är fri från normer. Och det är i denna zon där människan står fri samt distraherad, som profaneringen spelar in.¹⁶⁵

Låt oss ta exemplen *leken och museet*, som Agamben använder sig av. Vad som är intressant med leken är att tingen, föremålen får ett annat användningsområde för barnet; träbiten kan förvandlas till en båt, den lockiga dockan kan bli magikern som trollar bort kaninen, den religiösa ikonerna kan få fungera som en försäljningsassistent. Leken bryter upp det tidigare användningsområdet, själva syftet med tingen förändras. När barnet profanerar tingen använder han det som ett medel och bortser från dess mål och beteendet är därför fritt och avlett från konventioner och normer – dess syfte har förändrats, varför Agamben vänder på Kants ”Handla så att du aldrig behandlar mänskligheten i

¹⁶⁴ Kapitlet ”Till profaneringens lov” finns dessutom översatt till svenska i *Ord & Bild Tidskrift: Kapitalismen som religion* 2006 nr. 5.

¹⁶⁵ Agamben 2007, s. 73ff.

såväl din egen som i varje annan person bara som ett medel <| utan alltid tillika som ett ändamål.”¹⁶⁶ och lyfter därmed fram ett *medel utan mål*:

The activity that results from this thus becomes a pure means, that is, a praxis that, while firmly maintaining its nature as a means, is emancipated from its relationship to an end; it has joyously forgotten its goal and can now show itself as such, as a means without an end.¹⁶⁷

Rörelsen kan också te sig åt motsatt håll, vilket blir tydligt i relation till *museet*. I museet har tingen blivit heliga eller sakrala och där det endast är *blicken* på föremålen och inte användandet av dem som *är* – vilket i sig inte bara behöver beröra museer; städer, platser, byggnader, kyrkor, tempel har idag blivit föremål för (turistens) blick. Turistens ser och fotograferar tingen och byggnaderna. Föremålen är inte längre ett medel som människan använder i vardagen, utan endast ett mål för människans upplevelser.¹⁶⁸

För det första kan vi se hur denna förståelse kring profanering innebär en motsatt förståelse av relationen mellan kaos (den profana världen) och kosmos (själva visandet av det heliga i form av en hierofani) så som det beskrevs av Eliade. Där människan, enligt Eliade, inte kan leva i ett kaos utan en öppning mot det transcendentia; utan att så att säga träda in i det heliga rummet. Agambens intention av profanering skulle enligt de la Durantaye innebära:

to liberate it, to remove it from the sphere of the sacred and free ourselves from the idea that there are some things that are sacred and some things that are profane and that they should be held separated lest the hidden balance of the world be lost.¹⁶⁹

I en enklare mening skulle det innebära att det inte finns något sådant som en separat, profan värld samt en separat helig värld, de är kategorier bland alla andra, vilket kan liknas vid den tes som Dahl driver i *Det hellige* samt i *Phenomenology and the Holy*.¹⁷⁰ Profaneringsakten spelar in i religionen i precis lika hög grad som det heliga gör, och det är här som vi också, kanske lite otippat kan se sambanden till homo sacer, det *verkliga undantagstillståndet* och till Paulus kairos. Som tidigare nämnt står figuren homo sacer bortom kategorierna *profant* och *religiöst*. Att profanera hänger därmed samman med både *möjligheten* som sådan och med ett *medel utan mål*, eftersom det blir ett tillstånd, en situation – där allt så att säga är möjligt. Vi kan därför läsa: ”To profane means to open up the possibility of a special form of negligence which ignores the separation or, rather, puts it to a

¹⁶⁶ Kant, 1997, .s 55.

¹⁶⁷ Agamben 2007, s. 86.

¹⁶⁸ Ibid., s. 83ff.

¹⁶⁹ de la Durantaye 2009, s. 355.

¹⁷⁰ Dahl 2008, 2010. Se även tidigare etymologiska beskrivning av det profana.

particular use.”¹⁷¹ Profaneringen innebär att *separationen* (här mellan det profana och det heliga) som sådan skulle ignoreras, och att själva tillståndet innebär ett *verkligt undantagstillstånd* och som sådan kommer i en speciell form av användning.

När jag var förvarsbesökare vid Sagåsens flyktingförläggning var därför frågan inte till de intagna: Varför sitter du här? Vad är det som gör att du sitter här? Snarare måste frågan bli, på det sätt som jag minns syster Maria formulerade frågan: Vad gör du när de för dig till planet vid Landvetter flygplats? Vad har du för möjligheter när du nu sitter i detta undantagstillstånd?

¹⁷¹ Agamben 2007, s. 75.

5 Etiken och det heliga – en jämförelse mellan Agamben och Levinas

Inledning

Hur kan vi förstå det heliga i relation till Giorgio Agambens och Emmanuel Levinas texter? Och hur kan vi förstå det i relation till dagens samhälle? Är det heliga moraliskt förkastligt eller är det förenligt med ett gott samhälle? Till en början kan vi redan här påpeka att det heliga som sådant utgör något differentierat. Det heliga kan knappast sägas stå för endast en tolkning, utan snarare något delat, och som genom det, både kan tolkas som något gott respektive problematiskt i relation till samhället. Som mest tydligt blir detta i relation till Levinas indelning av *det heliga* och *det sakrala*. Med Ottos ord skulle jag här kunna instämma i att det heliga innebär ett *mysterium tremendum et fascinans* – något tvetydigt som både tilltalar och fascinerar oss, samtidigt som det skrämmer oss.

Utifrån min läsning av Levinas har vi rört oss från en mer allmän beskrivning av Levinas filosofi till en tolkning av det heliga, och där har jag kunnat skönja helighetsbegreppet i relation till flera olika förståelser: den Andre, det passiva jaget som offer, det kvinnliga, den Andre i relation till Gud (som Illiety – Det-heten), samt Levinas egna tolkning av trollkonster och magin – vilket mynnande ut i en tolkning över den politiska situation i det moderna samhället som för Levinas är döljt av ett sakralt täckte, till skillnad från det heliga som istället frambryter från ansiktet. I läsningen av Agambens texter har vi snarare rört oss från det heliga, från homo sacer, till hans övriga texter kring undantagstillståndet, messianismen, det kompletta vittnet och profanering. Denna läsning har därmed också gett en mer entydig bild över helighetsbegreppet, mycket på grund av att Agamben använder sig av begreppet som ett filosofem, *homo sacer*, och som har legat till grund för hans senare års studier.

I detta kapitel ska jag försöka reda ut på vilket sätt detta heliga kan förstås utifrån en jämförande analys och jag kommer därför att gå in på följande fem avsnitt: det heliga så som det kan förstås hos Levinas och Agamben, språkets betydelse och etiken, hur en etik bortom lagen kan förstås, kring tanken om ett medel utan mål samt slutligen om det heliga och profana.

Det heliga hos Levinas och Agamben

En första likhet som vi skulle kunna se är att det heliga får, i likhet med den position som det heliga har hos Otto och Eliade, en *central ställning*, men denna centrala ställning skiljer sig dock mellan Agamben och Levinas. Hos Agamben innebär Homo sacer, i likhet med undantagstillståndet, en situation av *dubbel uteslutning och en dubbel inneslutning* som så att säga konstituerar den västerländska staten, av en slags politisk ontologi. Denna beskrivning står därmed också bortom en slags religionsvetenskaplig beskrivning av det heliga som vigd eller helgat åt Gud, eller i termerna

av något orent eller upphöjt. Vi har också kunnat förstå Agambens böcker som ett försökt att visa på tesen kring ett *verkligt undantagstillstånd*, och som enligt Agamben skulle innebära en sann profan struktur där människan äger möjligheten att tänka, handla och ges fria möjligheter att råda.

Hos Levinas handlar det snarare om att det heliga föregår hans andra filosofem, ansiktet och den Andra, och som inneburit en helighet som Levinas så att säga försöker frilägga. Som den slags friläggning som beskrivs i Andra Moseboken 26:31, 33-34 som beskriver Guds boning:

Du skall väva ett förhänge av violett, purpurrött och karmosinrött garn och tvinna fint lingarn; det skall göras i konstvävnad, med keruber. [...] Du skall fästa förhänget i hakar och föra dit arken med förbundstecknet och ställa den innanför förhänget; förhänget skall skilja det heliga från det allra heligaste. Och du skall lägga locket över arken med förbundstecknet i det allra heligaste.

Genom Dahl formulerades det heliga i termerna av *den Andre som ett spår av det heliga*, vilket dels skulle kunna tolkas som att det är genom den Andre som människan erfar Gud, dels att den Andre konstitueras av det orörbara och det främmande hos människan, och att hon vittnar om nödställdheten, oändligheten och nakenheten hos människan. Mötet med detta heliga i ansiktet hos den andra människan innebär i min tolkning att vi äger möjligheten att återvända till ett *här och nu*, och till en etisk möjlighet.

Det heliga i den Andres ansikte kan därför tolkas som något centralt ställt hos Levinas – vilket även gäller det sakrala. Det sakrala som trollkonster är inte bortom eller utanför, utan också det i centrum: ”Sorcery does not come about because of bad influences; it is the very excess of knowledge itself, that which is beyond what can be borne in truth”.¹⁷² I denna mening existerar det sakrala i samma anda som det heliga, sida vid sida, som i själva galenskapen i samhället: ”between being and nothingness”.¹⁷³

Denna tanke kan te sig lite underlig, att både det heliga och det sakrala kan stå i centrum, men i en etisk och ontisk mening skulle det innebära att det som är gott för den ena människan är samtidigt ont för den andra människan. Utifrån min egen situation och kontext kan jag tolka dessa rader i termer av konsumtion och nyliberalism, vilket innebär att den nya racercykeln som jag vill köpa leder till att en människa får arbete (och kanske i förlägnings till och med glädje), medan för en annan människa innebär det dålig lön och dåliga arbetsförhållanden (och kanske i förlängningen förgiftning, arbetsskador och död). Genom min blotta existens, min konsumtion, har jag trängt ut den andra människan i vägrenen, och eftersom konsumtionssamhället inte ger upphov till ett möte med den som tillverkar cykeln behöver jag heller inte reagera på de arbetsförhållanden som cykeltillverkaren har. Produktionsleden är så många, systemet är så komplext – och skulle kunna

¹⁷² Levinas 1990, s. 145.

¹⁷³ Ibid., s. 147.

tolkas som själva ”galenskapen” i samhället och som står i centrum för den västerländska civilisationen.

En annan likhet som vi skulle kunna se är att det hos både Levinas och Agamben handlar om en helighet i form av en *position* som indikerar en *utsatthet*. I min mening har vi kunnat läsa homo sacer, som genom sin totalt utblottade situation, som saknar lagliga rättigheter och skyddsnät, i liknade termer av utsatthet som vi har kunnat läsa både den Andre och subjektet hos Levinas. Den totalt Andre som står för ett metafysisk begär och längtan som varken kan förstås eller tillfredställas, och som genom sitt ansikte visar på en utsatthet, sårbarhet och nakenhet, eller där subjektet i framför allt *Otherwise than being* står som anklagad och som offer.

Likheten finns också i relation till hur denna utsatta position önskar visa hur etiken ska kunna förstås, men där Levinas talar i termer av ett tvåpersonsmöte för den etiska relationen talar Agamben snarare om homo sacer som en ”tom plats”; hos Agamben är det inte tal om ansvaret inför denna homo sacer, utan snarare hur den situation av homo sacer skulle kunna leda till ett *verkligt undantagstillstånd*.

Levinas läsning av *Sanhedrin* ger oss också möjligheten att skilja mellan det heliga och det sakrala. Denna skillnad verkar mig veterligen inte framgå i Levinas andra böcker, *Tiden och den Andre*, *Totality and Infinity* och *Otherwise than being* (även om det i dessa böcker inte direkt finns en ensidig bild av det heliga). Och som Derrida skriver i relation till denna uppdelning: ”In what language is this possible?”¹⁷⁴

Som jag tidigare nämnt har översättaren till den svenska utgåvan av *Homo sacer* valt ordet ”helig” för latinets ”sacer”, medan man i den engelska översättningen har behållt ordet ”sacred” (se tidigare redogjorda etymologiska förklaring för orden *sanctus* och *sacer*). I relation till denna figur av homo sacer så som det har beskrivits av Agamben vill jag dock inte förstå homo sacer som varken Levinas *heligt* eller hans *sakrala*. Utgörs inte homo sacer av båda? För är det inte just i termerna ”trollkonster” som vi önskar tolka de människor som inte är oss lika, som i ett ”de där andra, de sysslar med konstiga, suspekta saker som inte har med mig att göra”, och som därmed kan ses som något sakralt. Samtidigt som Agamben, av mig tolkat, önskar få oss att se att denna *dubbla uteslutning och dubbla inneslutning* är en position av ett verkligt undantagstillstånd och som därmed innebär en (etisk) möjligheten – och som med Levinas språkbruk skulle benämnas som heligt.

Det heliga som begrepp har vi även kunnat skönja inom ramen för en gudsförståelse hos Levinas. Agamben i sin tur rör sig sällan kring gudsbegreppet på ett sådant sätt. Ifall Gud är ”transcendent intill frånvaro” hos Levinas, är Gud och religionen i Agambens texter närvarande på ett speciellt, outtalat sätt. Agamben rör sig kring olika teologiska teman och teologiska texter

¹⁷⁴ Derrida 1999, s. 61.

(minns tidigare diskussion i inledningen av kapitel fem): messianism, profanering, helighet, Paulus osv., och han formulerar gärna meningar som: ”there is only one way to achieve happiness on this earth: to believe in the divine and not aspire to reach it”.¹⁷⁵ Men Gud i en slags förståelse av helighet har jag inte kunnat skönja.

Utifrån detta kan vi också fråga oss ifall det lika gärna skulle kunna ha stått ”Har du glömt att du är helig?” på elskåpet som är uppställt vid Kvibergs marknad, där det stod ”Har du glömt att Du är MÄNNISKA?”. Svaret skulle bli nej, det heliga är inte ett likhetstecken med människan. Det heliga är snarare något potentiellt, i både positiv och negativ bemärkelse.

Språket och etiken

Både Agamben och Levinas är medvetna om språkets betydelse för den etiska möjligheten. Levinas genom att skilja mellan det sagda och sägandet, och där det endast genom sägandet som en etisk relation kan uppstå, eller i form av förståelsen av *spåret* i det redan sagda. Agamben i sin tur för en diskussion kring vittnesetiken och vad det innebär att bära sant vittnesmål. I förståelsen över Levis paradox framgår den lakun som finns i varje berättelse och vittnesmål, och enligt Agamben är det *kompletta vittnet* endast den som inte (längre) har något språk, i termer av ett icke-språk eller ett infantilt språk. I exemplet med Primo Levi formas istället förståelsen av ett pseudovittne, men att detta pseudovittne inte äger möjligheten att vittna om det som hänt, inte äger den ”sanna” berättelsen.

Frågan som kan ställas är hur detta sanna vittnesmål kan förstås, hur kan vi konkret förstå ett sådant språk som är *rösten* istället för *meningen*, och *ljudet* istället för *betydelsen*. Återigen drar jag mig till minnes mina besök vid ”Förvaret” vid Sagåsens flyktingförläggning och minns mannen som sydde igen sin mun för att kunna matstrejka. Stygnen runt hans mun: är det ett icke-språk? Är det röst istället för mening, och är det ett (stumt) ljud istället för betydelsen?

de la Durantaye menar att för Agamben innebär *vittnesmålet* själva den punkt där *kunskapen* och *etiken* möts, eftersom vittnesmålet som sådant bygger på denna beskrivna lakun. En lakun som ger uttryck för själva svårigheten för både kunskapen och etiken, på en och samma gång, vilket kanske blir som mest tydligt över en sådan händelse som Auschwitz.¹⁷⁶ För vilken kunskap kan vi få kring denna händelse och andra liknande händelser, och vilken *mening* innebär den kunskapen? Och hur kan vi förhålla oss etiskt gentemot de som gick under? Samt, vilken etisk teori kan stå sig i relation till sådana händelser? Agamben skriver i *Remnants of Auschwitz*: ”almost none of the ethical

¹⁷⁵ Agamben 2007, s. 21.

¹⁷⁶ de la Durantaye 2009, s. 252.

principles of our age believed it could recognize as valid have stood the decisive test, that of an *Ethica more Auschwitz demonstrata*.”¹⁷⁷

I liknande anda skulle vi kunna tolka Levinas, som menar att orden i Jesaja 6:8 ”Jag”, eller i 1917 års översättning ”här är jag”, föregår allt annat eftersom självet genom ett ”här är jag” (here I am, me voici) vittnar om det oändliga, och att hon därmed visar att hon står ansvarig inför vad den andra människan har gjort eller inte har gjort.¹⁷⁸ Hon behöver inte vittna om en händelse, eller äga kunskap om den samma för att ta ansvar, enligt Levinas. Även om den etiska möjligheten hos Levinas och Agamben i relation till språket här yttrar sig på olika sätt skulle jag ändå vilja säga att språket, som en *berättelse*, och som vi både kan tolka *vittnesmålet* och *det sagda* som, utgör själva problemet eller lakunen eftersom det inte utmynnar i ett ”här är jag”, med det sagt uppstår många frågor. För vilka möjligheter har vi i dagens samhälle att skapa sådana tillfällen där ett etiskt gensvar kan utmynna i ett ”här är jag”? Som lärare är frågan väldigt relevant eftersom skolan arbetar med just denna nämnda paradox mellan *kunskapen och etiken*, och där *berättelsen* många gånger är just själva medlet för att utveckla det som läroplanen önskar lyfta: ”fostra eleverna till ”rättskänsla, tolerans och ansvarstagande”, och att alla som arbetar i skolan skall ”medverka till att utveckla elevernas känsla för samhörighet, solidaritet och ansvar för människor också utanför den närmaste gruppen”.¹⁷⁹

En ny etik bortom lag

Som vi har sett är frågan om en etik bortom lagen centralt för Agamben, vilket skulle kunna ses som ett uttryck för hans tidiga studier inom juridik. Men vad är det för problem med lagen? Och vad ger en etik bortom lagen för möjligheter? I *Remnants of Auschwitz* skriver han:

Almost all the categories that we use in moral and religious judgements are in some way contaminated by law: guilt, responsibility, innocence, judgement, pardon.... This makes it difficult to invoke them without particular caution. As jurist may well know, law is not directed toward the establishment of justice. Nor is it directed toward verification of truth. Law is solely directed toward judgment, independent of truth and justice.¹⁸⁰

Lagen är färgad av omdömen, och är inte riktad mot vare sig rättvisan eller sanningen. Häri finner vi därför problemet med lagen, men svarar inte på frågan hur en etik bortom lagen kan förstås. Den genomgång jag fört över homo sacer och undantagstillståndet, men även kring den rest av människor i form av muselmänner indikerar på denna förståelse av en etik bortom lagen.

¹⁷⁷ Agamben 1999, s. 13.

¹⁷⁸ Levinas 1999, s. 142ff.

¹⁷⁹ Läroplanen för det obligatoriska skolväsendet, Lpo94, s. 13f.

¹⁸⁰ Agamben 1999, s. 18.

Undantagstillståndet är ett tomrum och genom det står den både utanför och innanför lagen. Den äger dessutom möjligheten att vara ett verksamt begrepp med realpolitiska följder, framför allt genom förståelsen över ~~laga~~ kraft, samt att tillståndet inte enbart är av ondo, genom förståelsen över det av Benjamin benämnt som ett *verkligt undantagstillstånd*.

Agambens etik bortom lagen är också en etik där ansvaret inte längre spelar någon roll, och enligt Mills ställer sig Agamben kritisk till Levinas ansvarsförståelse. Levinas är fast i lagen genom hans förståelse över ansvaret: "The concept of responsibility is also irremediably contaminated by law."¹⁸¹ I likhet med Kants kategoriska imperativ skulle vi kunna tolka det ansvar som upplåts i mötet med den Andre i termer av *imperativ*, som i termer av att det alltid upplåts i mötet, att det är bestämmande och att människan saknar möjlighet att välja det. Minns de redan citerade orden i relation till godheten: "it has chosen me before I have chosen it. No one is good voluntarily."¹⁸²

Samtidigt, i den redogjorda talmudiska läsningen menar Levinas att:

The abolitions of the laws in the name of love; the possibility of serving man without making man serve; to abolish Shabbath under the pretext that man is not made for Shabbath but that Shabbat is made for man.¹⁸³

Lagen i denna bemärkelse innebär att människan först och främst har kärleken att svara för, sedan lagen, i meningen av att människan inte är gjord för lagen, utan lagen gjord för människan. Dessutom kan vi genom andra läsningar av Levinas se hur Levinas etik innebär en *omsorgsetik* bortom både principer/lagar och som snarare ger upphov till frågan på vilket sätt den Tredje (dvs. lagar och principer) träder in "i tvåpersonsmötets växthus".¹⁸⁴ Denna fråga är också något som Derrida behandlar i boken *Adieu to Emmanuel Levinas*, och där han också trycker på att den etiska relationen ska förstås i termerna av "hospitality" och "welcome"; där den Andre snarare äger rätten till att vara en främling inför mig.¹⁸⁵

Enligt Mills är också den etik som formuleras av Agamben utan någon egentlig förståelse över etiken som relationaliteten.¹⁸⁶ Och vi skulle kunna med orden *position* och *utsatthet*, så som jag tidigare redogjort för, kunna se hur Kants andra fråga: "Was soll ich tun?", "Vad bör jag göra?" har förskjutits, och som enligt Andrew Cutrofello, snarare bör skrivas: "The problem of the relationship between heteronomy and autonomy: to what does the feeling of respect attest?" Alltså hur

¹⁸¹ Ibid., s. 20. Se även Mills 2008.

¹⁸² Levinas 1999, s. 11.

¹⁸³ Ibid., s. 149.

¹⁸⁴ Se Bauman, Zygmunt 1998 s. 68f, som diskuterar denna fråga.

¹⁸⁵ Derrida 1999, 15ff.

¹⁸⁶ Mills 2008, s. 102.

problemet mellan den heteronoma viljan (en vilja som kommer från någon yttre kraft, exempelvis Gud, religionen, en annan människa, eller i form av inre kraft, exempelvis lust, sinnlighet, sexuella begär) och den autonom viljan (en vilja som kommer från ett inre förnuft) ska kunna förstås, och därmed också till vad, och kanske vem, känslan av respekt vittnar till?¹⁸⁷ Varifrån den etiska möjligheten så att säga konstitueras, vilket hos både Levinas och Agamben handlar om heteronomi. Hos Levinas innebär det ansiktet eller spåret hos den Andre, medan det hos Agamben snarare handlar om homo sacer – men också till ”de tomma platserna” så som vi har kunnat förstå nöden, det verkliga undantagstillståndet, messianismen, det kompletta vittnet och profaneringen, och som genom en mystisk kraft i form av ~~laga~~ kraft visar på en relation mellan aktualitet och potentialitet.

Ett medel utan mål?

I avsnittet om profanering lyfte Agamben fram en förståelse över ett medel utan mål. Denna tanke om att behandla människan inte som ett mål i sig utan snarare som ett medel innebär i min tolkning att Agamben och Levinas rör sig i diametralt olika riktningar. I Levinas beskrivning innebär den Andre ett spår av det heliga, i termer av något avskilt och totalt. ”Den Andre är helig i sin alteritet.”¹⁸⁸ Detta avstånd mellan subjektet och den andra människan innebär, så som jag tidigare diskuterat utifrån *Oneself as another* av Ricoeur, en osymmetrisk relationen, och kanske speciellt i de termer av *anklagelser, lidande och förföljelse* som Levinas uttrycker. Ställt mot Agambens förståelse över det heliga samt profanering skulle vi kunna se hur å ena sidan Levinas har omjölliggjort människan som ett *medel*. Som mest tydligt blir det i läsningen av den Andre som kvinnan. Låt mig återigen ta exemplet kring hederskulturen eftersom saken ter sig som mest tydlig där. Kvinnan, den Andre är i detta fallet avskilt, döljd och förpassad – hon är det som upprätthåller och därmed innehåller hedern – och är därmed helig. Utifrån detta skulle vi dels kunna se att den Andre, ”kvinnan” hos Levinas ger det rättfärdiga livet åt subjektet och att hon dels därmed samtidigt behöver profaneras. För är inte den Andre i behov av att behandlas som ett medel, där hon så att säga äger möjligheten att ingå i en ömsesidig relation till subjektet, och i förlängningen också delta i samhället? Som Agamben skriver i *Profanations* och som jag tidigare citerat: ”To profane means to open up the possibility of a special form of negligence which ignores the separation or, rather, puts it to a particular use.”¹⁸⁹

Å andra sidan, för att ytterligare vända på saken, och denna gång över både Levinas och Agamben, så menar Irigaray i texten ”Questions to Emmanuel Levinas”, att för Levinas blir kvinnan representationen och själva *medlet* för mannens framtida säkerhet genom att hon bär på

¹⁸⁷ Cutrofello, Andrew 112-212.

¹⁸⁸ Levinas 1999, s. 59.

¹⁸⁹ Agamben 2007, s. 75.

möjligheten att bära fram barn. Den Andre blir endast till för subjektets egna möjlighet att finna sitt vara. Den radikalitet som Agamben uttrycker i form av ett *medel utan mål* skulle också kunna tolkas i dessa banor. För vad händer om vi ger upp Kants tanke om varje människas egenvärde och endast ser henne som ett medel? Där vi fritt och avlett har möjligheten att kunna bruka henne som vi önskar utan normer och värderingar; som i ett medel för jagets egen säkrade framtid? Frågan är större än denna uppsats, varför jag lämnar den här till förmån för frågan om det heliga och profana.

Det heliga och det profana

Både Levinas och Agamben är i sina texter kritiska till det heliga som begrepp, men kritiken yttrar sig på lite olika sätt. Som jag tidigare har diskuterat har vi dels att göra med relationen mellan de olika nivåerna av helighet, som bäst uttryckt och särskilt hos Levinas och som jag tidigare diskuterat, men också hur denna helighet står i relation till den profana världen. Hos Agamben, som i sin text *Profanations* ingav sin syn på hur det heliga och det profana upphörde att vara motsatta poler, genom det faktum att akten att profanera något inte hamnar utanför religionen utan inom. Agamben visar detta genom att se termen *religio* i termerna av den väsentliga *skillnaden* mellan Gud och människan, och inte då i form av en icke-tro eller en likgiltighet inför Gud, utan snarare i meningen av ett beteende som är fritt, avlett och distraherat.¹⁹⁰ Hon står fri från normer och värderingar, och som jag tidigare skrivit, äger hon i denna meningen möjligheten att agera inte utifrån tanken om att ting eller människor har ett mål i sig, utan snarare att de kan brukas, användas och därmed ses som ett medel. de la Durantaye hävdar att vi hos Agamben kan se en kedja, *från det rena, profana till det fria* (pure, profane, free) och som onekligen hänger samman med tanken om ett medel utan mål.¹⁹¹ Det är i dessa termer som Agamben skriver ”The profanation of the unprofanable is the political task of the coming generation”.¹⁹²

Även om Levinas inte talar i dessa termer om det profana, finns tanken om det rena, fritt från det sakrala med hos honom, och då i termerna av ett avsakraliserat samhälle. I den redan citerade frågan i *Nine Talmudic readings* skriver han: ”I have asked myself – and this is the real question – whether the world is sufficiently desacralized to receive such purity.”¹⁹³ Själva essensen hos Levinas kan sägas framgå här, där heligheten är själva *renheten* utan inslag av det sakrala, eller där det heliga är helt frilagt från det sakrala, eller som Levinas skriver lite längre fram i samma bok: ”The sacred that degenerates of the sacred is worse than the sacred which disappears.”¹⁹⁴

¹⁹⁰ Agamben 2007, s. 73ff.

¹⁹¹ Se de la Durantaye 2009, s. 355.

¹⁹² Agamben 2007, s. 92.

¹⁹³ Levinas 1990, s. 141.

¹⁹⁴ *Ibid.*, s. 152.

Relationen mellan det profana och det heliga innebär också, som jag tidigare diskuterat i kapitel två ”Det heliga” samt i avsnittet ”Det heliga hos den Andre”, en förståelse över *vardagen*. Dahl menar i sin bok *Phenomenology and The Holy* att Levinas uttrycker en tvetydighet i form av *både det heliga och det profana*, genom faktumet att den Andre är spåret av det heliga. I denna beskrivning, som jag tidigare redogjort för, står den andra människan i termerna av det *förtrogna*, det *nära och bekanta* (familiar), samtidigt som det *främmande* (*alien*). Enligt Dahl innebär det en kontrast-harmoni i form av det mystiska och som varken är rent ateistisk *eller* en slags total helighet – utan snarare öppnar upp för en tvetydighet i form av både det profana *och* det heliga.¹⁹⁵ I Dahls läsning av Levinas blir det profana och det heliga, *vardagen* och det heliga, i likhet med Agamben, inte två poler som står emot varandra utan som står i nära relation till varandra:

The everyday and worship interpenetrate each other without the one collapsing into the other. It is here – between the ordinary and the extraordinary, between the everyday and worship, between the familiar and alien – that the holy makes its appearance.¹⁹⁶

Utifrån Dahl tes om att det heliga och det profana sammanfaller, skulle vi kunna tolka det som att, precis som det heliga framträder i både *vardagen* och *andakten* och att dessa sedermera genomtränger varandra och påverkar varandra, så sammanfaller det heliga och det profana i etiken på en och samma gång, i både en positiv och negativ bemärkelse. Som Dahl menar i *Det hellige*, är det heliga kanske inte så rent som tidigare filosofer ansett, och skriver: ”det hvardagsliga er både profant och hellig.”¹⁹⁷

Detta blir kanske som mest tydligt hos Agamben som menar att i dagens politiska situationen är vi alla potentiellt heliga; heligheten har blivit en flyktlinje som ständigt är närvarande i politiken. Kroppen, det nakna livet är infångat i ett dispositiv, som ständigt är under förhandling och som kan användas av den suveräna staten. I den meningen kan vi alla offras för statens fortsatta liv. I samma mening har vi dock kunnat förstå att detta också skulle innebära *hoppet*, där vi lever i ett *verkligt undantagstillstånd*, och där ”varje sekund av den var den lilla port genom vilken Messias kunde träda in.”¹⁹⁸

¹⁹⁵ Dahl 2010, s. 175. För tydlighetens skull bör det kanske noteras att detta inte är det sakrala, utan en tvetydighet av det profana och det heliga, alltså inte en form av degenererad helighet.

¹⁹⁶ Dahl 2010, s. 308.

¹⁹⁷ Dahl, 2008, s. 69.

¹⁹⁸ Benjamin 1991, s. 188.

6 Sammanfattning

I denna uppsats har jag försökt undersöka och redogöra för hur relationen mellan etiken och det heliga kan tänkas, detta utifrån de två filosoferna Giorgio Agamben och Emmanuel Levinas texter. Jag har utgått ifrån två olika frågeställningar, en kritisk som lyder: Hur kan det heliga förstås inom ramen för Levinas och Agambens etik och filosofi? Vad finns det för likheter respektive skillnader i deras förståelse över det heliga? Och en konstruktiv: Utifrån det resonemang som jag gör utifrån Levinas och Agamben; hur kan relationen mellan det heliga och etiken förstås utifrån dagens samhälle? Kan det heliga förstås som något gott eller ont?

Jag har använt mig av en *komparativ textanalys* eftersom anledningen har varit att dels analysera vilken funktion det heliga fyller i relation till Levinas och Agambens etiker och filosofier, dels jämföra denna synen på det heliga i relation till etiken.

Inledningsvis diskuterade jag begreppet *det heliga* utifrån dels Espen Dahl, som har givit ett mer samtida perspektiv på hur det heliga kan förstås fenomenologiskt, dels har jag redogjort för religionsfenomenologerna Mircea Eliade och Rudolf Ottos förståelse över det heliga. Inom ramen för denna redogörelse kunde vi se hur både Eliade och Otto ställde det heliga som det centrala i deras försök att finna religionens väsen, men att de båda inte ställde det heliga i relation till etiken. Moralfilosofin har dock fört fram den kritiska frågan ifall det heliga kan tänkas som något gott eller ont, och huruvida det är förenligt med ett gott samhälle. Vi kunde också genom Dahl se att det heliga och det profana, som tidigare hållts isär, kanske står närmare varandra än vad vi kanske först tänker oss.

För att kunna förstå hur det heliga ska kunna förstås i Levinas författarskap har jag försökt reda ut de centrala tankarna i hans filosofi, vilket har inneburit en redogörelse för den Andre, det passiva separerade självet, den feminina alteriteten och kring hans begrepp om sägandet, spåret och ansiktet, som alla har betydelse för hur det heliga ska kunna förstås hos Levinas. Det heliga hos Levinas är mångtydigt. Levinas ger en klar bild över det heliga i hans läsning av det talmudiska traktatet *Sanhedrin*; där han lär oss skilja mellan det heliga och det sakrala. Denna tydlighet kan jag inte läsa ut i de tidigare böckerna, *Totality and Infinity*, *Otherwise than being* samt i texten "Ethics as first philosophy". Vi har dock kunnat uttolka att Levinas å ena sidan framställer en kritisk bild över det sakrala och det numiniösa samtidigt som han visar på en positiv förståelse över det heliga och heligheten i relation till den Andres religiösa relevans. Genom Dahl formulerades det heliga i termerna av *den Andre som ett spår av det heliga*, vilket dels skulle kunna tolkas som att det är genom den Andre som människan erfar Gud, dels att den Andre konstitueras av det orörbara och det främmande hos människan, och att hon vittnar om nödställdheten, oändligheten och nakenheten hos

människan. Jag har även tolkat det heliga i en mer politisk förståelse där Levinas önskar se detta heliga bortom och friställt det sakrala, mystiska täcket som den västerländska maskineriet innebär.

Jag har även ställt denna helighet samt offerhet i relation till den feminina alteriteten, där jag ifrågasätter ifall inte Levinas genom den totala separationen mellan det Samma och den Andre omöjliggör en konstruktiv relation.

Agamben har i sin tur gett en mer entydig bild över det heliga, i och med att *homo sacer* är ett centralt begrepp i hans texter, en figur som i sin tur innebär en situation av *dubbel uteslutning och dubbel inneslutning* och som så att säga konstituerar den västerländska staten, av en slags politisk ontologi, och har i det avseendet en stor likhet till *undantagstillståndet*. Agambens böcker kan i korthet beskrivas som en undersökning av olika paradoxer: Levis paradox, undantagstillståndet, homo sacer och kan i sin tur sägas undersöka problemet mellan akualitet och potentialitet, och närmare bestämt hur vi kan förstå *möjligheten* (i etiken). Därför kan Agambens förståelse över det heliga samt hans tanke om profanering läsas som en kritik över etiken, vilket blir som mest tydligt i hans teser om en ny etik bortom lag, samt hans tankar om ett medel utan mål, vilka benämns i termerna av *una nuova materia etica*, en ny materia för etik.

I jämförelsen har jag kunnat skönja att det heliga står som något centralt hos både Levinas och Agamben, men att centraliteten i sin tur skiljer sig åt. Hos Agamben får det heliga som begrepp en politiskt och etisk förståelse, bortom klassisk religionsvetenskaplig förståelse. Levinas yttrar också en politisk förståelse i och med att det heliga är själva renheten och som ska skiljas från det sakrala; det heliga ska skiljas från den totalitära politiken som förminskar människan till en produkt eller essens. Hos Levinas blir det också centralt i och med att det heliga kan ses som det som föregår den Andre och ansiktet.

Utifrån Dahls tes om att det heliga och det profana sammanfaller i vardagen, samt utifrån Agambens tankar om profanering och Levinas beskrivning av den Andre som både *främmande och bekant* tolkar jag det som att det heliga och det profana existerar i etiken på en och samma gång. Detta blir kanske som mest tydligt hos Agamben som menar att i dagens politiska situation är vi alla potentiellt heliga; heligheten har blivit en flyktlinje som ständigt är närvarande i politiken.

Det heliga tolkas därför i uppsatsen inte utifrån endast ett perspektiv, utan snarare som något mångtydigt, och som genom det, både kan tolkas som något gott respektive problematiskt i relation till samhället och staten.

Källförteckning

Uppslagsverk och bibelutgåvor

The Anchor Bible Dictionary, 1992, Freedmanm David Noel (editor in chief) New York: Doubleday.

Bibeln. Bibeln 2000, Stockholm: Verbum Cordia.

Bibeln, 1917 års översättning, 1982, Svenska bibelsällskapet Stockholm: Verbum Förlag AB.

Cassels New Latin-English, English-Latin Dictionary 1959, Simpson, D.P. London: Cassell & Company Ltd.

The Encyclopedia of Religion, 1987, Eliade, Mircea (editor in chief) New York: MacMillan Publishing Company.

Liddell and Scott's Greek-English Lexicon, 1976, London: Oxford University Press.

Tryckta källor

Agamben, Giorgio 1991 (1882), *Language and death: the place for negativity* Minneapolis, Oxford: University of Minnesota Press.

Agamben, Giorgio 2010 (1995) *Homo sacer: Den suveräna makten och det nakna livet* Stockholm: Bokförlaget Daidalos. I engelsk översättning: Agamben, Giorgio 1998 (1995), *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* Stanford, California: Stanford University Press.

Agamben, Giorgio 1999 (1998), *Remnants of Auschwitz: the witness and the archive* New York: Zone Books.

Agamben, Giorgio 2005a (2000) *The Time that Remains: A Commentary On The Letter To The Romans* Stanford California: Stanford University Press.

Agamben Giorgio 2005b (2003), *Undantagstillståndet* Lund: Propexus.

Agamben, Giorgio 2007 (2005), *Pofanations* New York: Zone Books.

Agamben Giorgio 2006, "Till profaneringens lov" I: *Ord & Bild Tidskrift: Kapitalismen som religion* Göteborg: Ord & Bild Tidskrift 2006 nr. 5.

Aulén, Gustaf 1943 (1923), *Den allmänneliga kristna tron* Stockholm: Svenska kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.

Bauman, Zygmunt 1998, *Vi vantrivs i det postmoderna* Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB.

Benjamin, Walter 1991 (1969), "Historiefilosofiska teser", *Bild och dialektik* Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag Symposion.

Benjamin, Walter 1991 (1969), "Försök till kritik av våldet", *Bild och dialektik* Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag Symposion.

- Cutrofello, Andrew 2005, *Continental Philosophy: A Contemporary Introduction* New York: Routledge.
- Dahl, Espen 2008, *Det Hellige: Perspektiver* Oslo: Universitetsforlaget.
- Dahl, Espen 2010, *Phenomenology and the Holy: Religious Experience After Husserl* London: SCM Press.
- de Beauvoir, Simone 2002 (1949), *Det andra könet* Stockholm: Nordstedts.
- de la Durantaye, Leland 2009, *Giorgio Agamben: A Critical Introduction* Stanford California: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques 1999 (1997), *Adieu to Emmanuel Levinas* Stanford California: Stanford University Press.
- Eliade, Mircea 2008 (1957), *Heligt och profant, om det religiösa väsen* Göteborg: Bokförlaget Daidalos.
- Heidegger, Martin 1992 (1926), *Varat och tiden*, del 1. Göteborg: Bokförlaget Daidalos.
- Heidegger, Martin 1981 (1947-1948), *The Man and the Thinker* Chicago: Precedent Publishing, Inc.
- Irigaray, Lucy 1985, "The Power of Discourse and the Subordination of the Feminine" I: Kearney, Richard & Rainwater, Mara 1996, *The Continental Philosophy Reader* London and New York: Routledge (s. 411-424).
- Irigaray, Lucy 1991, "Questions to Emmanuel Levinas: On the Divinity of Love" I: Bernasconi, Robert & Critchley, Simon 1991, *Re-Reading Levinas* Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Kant, Immanuel 1997 (1785), *Grundläggning av sedernas metafysik* Bokförlaget Daidalos.
- Kemp, Peter 1992, *Lévinas: En introduktion* Göteborg: Bokförlaget Daidalos.
- Levi, Primo 2005 (1958), *Är detta en människa?* Stockholm: Bonnier Pocket.
- Levinas, Emmanuel 2001 (1961), *Totality and Infinity: An Essay Exteriority* Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Levinas, Emmanuel 1999 (1974), *Otherwise than being: Or Beyond Essence* Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Levinas, Emmanuel 1992 (1946-47), *Tiden och den Andre* Stockholm: Brutus Östlings bokförlag, Symposion.
- Levinas, Emmanuel 1989, "Ethics as First Philosophy" I: Kearney, Richard & Rainwater, Mara 1996, *The Continental philosophy Reader* London and New York: Routledge (s. 124-135).
- Levinas, Emmanuel 1990 (1968, 1977), *Nine Talmudic Readings* Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Louth, Andrew 1989, *Denys the Areopagite: Outstanding Christian Thinkers*. London: Geoffrey Chapman.

- Läroplanen för det obligatoriska skolväsendet, Lpo94 *Lärarens handbok*, Stockholm: Lärarförbundet.
- Mills, Catherine 2008, *The Philosophy of Agamben* McGill-Queen Montreal & Kingston, Ithaca: University Press.
- Otto, Rudolf 1924 (1917), *Det heliga: jämte spridda uppsatser om det numinösa* Stockholm: Svenska kyrkans Diakonistyrelses bokförlag.
- Pseudo-Dionysius, the Areopagite 1987, "The Mystical Theology", *The Complete Works, The Classics of western spirituality*. New York and Mahwah: Paulist Press.
- Ricoeur, Paul 1992 (1990), *Oneself as Another* Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Sikka, Sonia 1998, "Questioning the Sacred: Heidegger and Levinas on the Locus of Divinity" *Modern Theology* 14:3 Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Svenungsson, Jayne 2004, *Guds återkomst: En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi* Munkedal: Logos/Pathos, nr 3 Glänta produktion.
- de Vries, Hent 1998, "Levinas" I: Critchley, Simon & Schroeder, William R. (ed.) 1998, *A Companion to Continental Philosophy* Malden Massachusetts: Blackwell Publisher Ltd.

Internetsidor

- Bergo, Bettina 2007, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, "Emmanuel Levinas" Finns att läsa på: <http://plato.stanford.edu/entries/levinas/> Hämtad: 2009-09-30.
- Youtube.com, "Brand new ipad getting smashed by a baseball bat", <http://www.youtube.com/watch#!v=XGUppxoJUVg&feature=related> Hämtad 2010-04-14.

Tidningar

- Fahl, Hanna 2010-04-09, "Ipad – den nya grejen att krossa", Svenska Dagbladet Kultur & Nöje.