

# Det messianska ögonblicket

- **Giorgio Agamben och diktens messianska potential**



Av: Felice Roa

Handledare: Åsa Arketeg

Södertörns högskola | Institutionen för kultur och lärande

Magisteruppsats 30 hp

Estetik | vårterminen 2016



SÖDERTÖRNS HÖGSKOLA | STOCKHOLM  
sh.se

## Innehållsförteckning

Abstract	3
Inledning, syfte, forskningsfrågor	5
Metod och disposition	7
Material	8
Forskningsöversikt	9
Avsnitt II Spår av Gud – En messiansk genealogi	12
- <i>Messias</i>	12
- <i>Det messianska</i>	14
- <i>Den historiska ängeln</i>	15
- <i>messianicitet utan messianism</i>	20
- <i>Giorgio Agamben och Undantaget</i>	22
Avsnitt III Messiansk modalitet - <i>klētos</i> /"en utplåning av utplåningen"	27
Avsnitt IV Messiansk tid - <i>apostolos</i> /"now the killing will start"	41
- <i>Diktens operativa tidslighet</i>	48
Avsnitt V En svag messianism – "for passing away is the figure of this world"	59
Sammanfattning	68
Litteraturförteckning	73
Populärvetenskaplig sammanfattning	75

*The Messianic Moment - Giorgio Agamben and the Messianic Potentiality of the Poem*

*Abstract*

Critiques of messianic thought is taking place within philosophy and can be viewed in the light of a return of religion; the messianic can be thought of as a way to understand the contemporary situation. A returning messianic figure allows for a transformative and negotiating critique of how to think a secular messianism, and in a larger scale; a critique of a secular thinking which defines itself against the religious perspective. A messianism, redeemed from religious thought, appears as a model for rethinking faith and hope as well as concepts of time and history.

This essay performs a close reading of the Italian philosopher Giorgio Agambens book *The Time that Remains, a Commentary on the Letter to the Romans*, in which he states that the Pauline letter is to be read as the fundamental messianic text in the Western tradition. With the commentary Agamben argues that Walter Benjamin's philosophy of history constitutes a repetition and appropriation of Paul's messianic concept.

The essay shows in what way Agamben extend the messianic thought within the textual, and thus; that the messianic has special claims within literature and poetry and that Agamben, in his correlated reading of Paulus and Benjamin, points in a direction of a metaphysic of literature and reading. The essay seeks to, with Agamben, establish a critique of the messianic model and to discuss and reflect upon poetry as a particular possibility to perform and transform time and memory. I do so through an interpretative reading of the poets Ghayath Almadhoun and Marie Silkeberg book *To Damascus*, aiming to define and show how the messianic model relates to the poem and a particular conception of history.

Jag har inte plats nog i väskan för ljuset att ge till Maeterlincks blinda. Murar kringgårdar meningen i min själ som staden kringgårdar mina minnen. Å min troende själ, å min ateistiska kropp, jag ska nu bekänna en dödssynd: alla dikter, som jag stuckit in i era dagars kött likt en rostig kniv, är inte mina. Jag har stulit dem från de som glömts bort och från de som glömt, samlat in dem från vita sjukhussängar och de torterades jämmer. De är minnen av kvinnor vars blod utgjutits inför Guds manlighet, rosslingen från de som dog av köld mitt i sången, drömmen när den tömts på sin drömmare. Nej, de är inte mina dikter, de är fossilerade minnen från människor som levt för längesedan; vars namn vi inte känner men som vi bär i våra diffusa anletsdrag, förhoppningar som aldrig infriats, begagnade skratt. Det är inte mina dikter. De är de drunknandes och de hängdas andetag, själarna som rann ut genom de små hål gevären orsakat. Det är inte mina dikter.

I-N-T-E M-I-N-A D-I-K-T-E-R

Från *Till Damaskus* av Ghayath Almadhoun och Marie Silkeberg

## *Inledning - Syfte - Forskningsfrågor*

Vad kan en återvändande messiasgestalt betyda för samhället idag?

En kritik av den messianska tanken har börjat ta form som en mindre genre inom kulturteori och filosofi.<sup>1</sup> En utveckling som kan förstås i skenet av att vi lever i en nutid där religiösa fenomen påverkar det kritiska tänkandet; att vända sig till en messiansk modell blir en väg till att förstå den samtida situationen. Med en sekulär förståelse av det messianska, artikulera som kritisk messianism, sker ett omförhandlande av hur det messianska kan tänkas och tillämpas. Om det tidigare varit knutet till en religiös förståelse av hopp och förlösning, så öppnar en sekulariserad modell för ett vidgat reflekterande över hur hopp och tro kan förstås och gestaltas.

Syftet med uppsatsen är att beskriva hur det messianska kan förstås med olika filosofiska modeller, att introducera en kritik av det messianska och att iscensätta denna i läsningen av samtida poesi. För att göra den undersökningen inom estetikens kunskapsfält låter jag centrera min uppsats kring Walter Benjamins ”Historiefilosofiska teser”. Benjamins teser och förståelse av det messianska blir viktiga för min uppsats på flera plan, och Benjamin kan även betraktas som en särskild portalfigur eftersom det är hans förståelse av det messianska som ligger till grund för senare uttolkare.

Den italienske kontinentalfilosofen Giorgio Agamben (1942) plockar upp och vidareutvecklar Benjamins tänkande om det messianska, inte minst i den omfattande kommentaren av aposteln Paulus brev *The Time That Remains, a Commentary on the Letter to the Romans*. I kommentaren finner jag en filosofisk modell för hur en kritisk messianism kan tänkas. Syftet med min undersökning handlar också om att visa hur det messianska genom Agamben ges en särskild anknytning till text; till litteratur och poesi. Hur han i sina kommentarer av Paulus och Benjamin samtidigt leder vidare det messianska i riktning mot en litteraturens och läsaktens metafysik. Poesin blir det estetiska föremål som öppnar för ett tänkande kring litteraturens relation till tid, minne och kunskap.

---

<sup>1</sup> *Messianic Thought outside Theology*, red. Paul Nort och Anna Glazova (New York: Fordham University Press, 2014),

I undersökningen läser jag lyrik av Ghayath Almadhoun och Marie Silkeberg. Diktsamlingen *Till Damaskus* beskriver erfarenheter av ett samtida tillstånd i Syriens Damaskus, men även andra miljöer märkta av krig. Det finns en viss överensstämmelse mellan Benjamins ”Historiefilosofiska teser” och *Till Damaskus*, i att de frambringar reflektioner över hur historiska fenomen eller händelser, kan beskrivas och traderas. Som intresserar sig för dikten som vittnesmål; dikten som den sinnliga kunskapens föremål vars särskildhet är dess möjlighet att i diktens form transformera och gestalta tid och minne.

Genom att föra samman min läsning av *Till Damaskus* med de messianska teman som Giorgio Agamben och Walter Benjamin introducerat vill jag ge utrymme för sådana reflektioner, dock kommer uppsatsen huvudsakligen centreras kring följande grundfrågor:

- Hur kan Giorgio Agambens läsning av aposteln Paulus brev föranleda en förståelse av en kritisk messianism och tillämpas i läsningen av samtida poesi?
- Hur kan poesin iscensätta messianska teman?

### *Metod och disposition*

I undersökningen har Walter Benjamins ”Historiefilosofiska teser” utgjort ett fundament för förståelsen av det messianska. Genom att läsa forskning som diskuterar och reflekterar Benjamins förståelse av det messianska avser jag att bilda en förståelse av vad man kan kalla den messianska genren.

Därutöver utgörs undersökningens centrala spår av filosofen Giorgio Agambens vidareutveckling av det messianska. Analysens andra del kommer att centreras kring en närläsning av Agambens bok *The Time That Remains, a Commentary on the Letter to the Romans* som är uppbyggd som sex föreläsningar, tematiserade kring aposteln Paulus ”tio ord”: *Paulos Doulos Christou Iesou Kletos Apostolos Aphorismenos Eis Euaggelion Theou* (Paul, a servant of Jesus Christ, called to be an apostle, separated to the gospel of God). Agamben låter vart ord utgöra teman ur vilka han urskiljer messianska termer och funktioner. Av dessa kommer jag att låta *klesis*/kallelsen samt *apostolos*/att sända fram, få utgöra de teman som analysen kommer att struktureras kring, och som öppnar för diskussion om messiansk modalitet och tidslighet. En diskussion som avser att pröva hur messiansk modalitet och messiansk tid kan beskriva särskilda egenskaper i poesin. I undersökningen kommer jag att presentera Agambens messianska termer och pröva deras möjliga tillämpning i relation till läsningen av lyrik. I min läsning av Agamben går jag tillbaka till hans teori om undantagstillstånd, till relationen mellan individ – lag – tro, och till hans förståelse av Benjamins messianism. Den närläsningen prövas i poetikens tjänst, mer precist så undersöker jag relationen mellan Agambens messianism och poesin.

I analysens första del ”En messiansk genealogi” har jag beskrivit Jaques Derridas förståelse av *messianicitet* som en tolkning av det messianska. Jag har även gjort en kort historisk sammanfattning av uppkomsten samt utvecklingen av den messianska figuren.

I analysdel 2 ”Messiansk modalitet”, har jag utgått från modellen för kallelsen (*klēsis*), och därur beskrivit messianska funktioner som *kallelse*, *oförglömlighet* och *undantagstillstånd*. Genom att iscensätta dessa i läsningen av *Till Damaskus* prövar jag vad messiansk modalitet kan innebära.

I analysdel 3 ”Messiansk tid”, definierar jag den messianska tiden för att sedan diskutera *Diktens operativa tidslighet* i enlighet med Agambens teori som utgår från temat *apostello* –

att sända fram. Agambens termer *operativ tid*, *rekapitulation* och *typologisk relation* tillämpas sedan i läsningen av poesin.

I analysdel 4 ”En svag messianism”, återkopplar jag till Walter Benjamin och gör en komparativ läsning av Agambens och Benjamins förståelser av det messianska.

### *Material*

Det centrala materialet för min undersökning utgörs av Walter Benjamins ”Historiefilosofiska teser” och sekundärlitteraturen som omger dessa. I läsningen av teserna har jag använt mig av Harry Zorns engelska översättning från essäsamlingen *Illuminations* (1968) som redigerats och introduceras av Hannah Arendt. Jag har även läst Carl- Henning Wijkmarks svenska översättning som ingår i essäsamlingen *Benjamin, Bild och dialektik* (1991).

Relevant sekundärlitteratur till läsningen av Benjamins teser har varit Agambens essäer ”Benjamin and the demonic”, ”The Messiah and the Sovereign: The problem of Law in Walter Benjamin”, men även Eric Jacobsons *Metaphysics of the Profane* samt *Walter Benjamin: En introduktion* av Norbert Bolz och Willem van Reijen. Som mer perifer läsning har jag även haft tillgång till Benjamins *Barndom i Berlin omkring år 1900* och *Samlade skrifter volym 2*.

Två nyutkomna essäsamlingar som varit viktiga som både material för undersökningen och som utgörande en aktuell forskning inom området, är *Messianic thought outside Theology* (2014) och *The Trace of God* (2015). I dessa presenteras nyskrivna essäer som tematiseras av relationen mellan religiöst tänkande, samtid och filosofi. Essäerna samlar ett brett urval av aspekter, de är självständiga och prövande. I *Messianic Thought Outside Theology* är det framförallt introduktionen ”Saving Hope, the Wager of Messianism”, skriven av samlingens redaktörer Anna Glazova och Paul North samt essän ”Agamben and the Messianic: The slightest of Differences” av David Ferris, som varit centrala för min läsning. Introduktionen ger en övergripande presentation av hur det messianska har utvecklats fram till idag och i Ferris essä sker en kritisk läsning av det messianska hos Derrida, Benjamin och Agamben med fokus på Agamben. Flera av de övriga essäerna kan beskrivas som perifert material på det viset att de visar möjliga tolkningar och tillämpningar. Glazova och North menar att deras bok visar förutsättningarna och syftet med en messiansk teori; att en kritik av messianismen kan ses som tillhörande en ny genre inom kulturteori och filosofi.



*The Trace of God – Derrida and Religion*, är en samling av texter varav flera presenterades vid en ”Derrida och religion” konferens på Harvard University under 2010. Redaktörerna Edward Baring och Peter E. Gordon skriver i introduktionen om betydelsen av att samla texter under det här temat:

Rather, as we shall see over the course of this volume, one of the merits of studying Derrida’s engagement with religion is that it brings to the fore several central debates over the meaning of his, as well as offering new insights into political and theoretical issues that extend well beyond the boundaries inside which religious questions are often confined.<sup>2</sup>

En text som varit viktig för min förståelse av Derridas tänkande om det messianska är texten ”Derrida and Messianic Atheism” där Richard Kearney diskuterar Derridas ateism utifrån modellen av messiansk ateism och messianicitet. I texten beskrivs även dialoger mellan Keraney och Derrida som äger rum mellan 1981 och 2001, i vilka messianiciteten diskuterar. Samlingen innehåller även essäer av exempelvis John D. Caputo och Martin Hägglund.

Giorgio Agambens förståelse av det messianska presenteras i *The Time that Remains, a Commentary on the Letter to the Romans* (2000). Även i *Potentialities*, där Daniel Heller-Roazen översatt och redigerat Agambens essäer, finner vi flera för den här undersökningen relevanta texter, främst ”The Messiah and the Sovereign: The problem of Law in Walter Benjamin”. I enlighet med undersökningens syfte kommer *The Time that Remains* utgöra föremål för en fördjupad läsning och för en särskild förståelse av det messianska. *The Time that Remains, a Commentary on the Letter to the Romans* (2000) är en engelsk översättning från italienskan och kommer ur en serie föreläsningar vars föremål var Agambens läsning av aposteln Paulus brev till romarna.

### *Forskningsöversikt*

Avsnittet avser att presentera ett relevant urval av sekundärlitteratur som omger Walter Benjamin och det messianska temat. Jag har avgränsat mig till de mer samtida läsningar som gjorts och görs; och ett led i det kan beskrivas som en övergripande ambition att göra en aktuell undersökning – att etablera det messianska och Benjamins tankar i en direkt samtid. Sekundärlitteraturen som omger Walter Benjamin är omfattande och liksom hans samlade

---

<sup>2</sup> Edward Baring och Peter E. Gordon, förord till *The Trace of God : Derrida and religion* (New York: Fordham University Press, 2014), 1.

produktion sträcker sig över filosofiska, litterära, politiska och konstnärliga teman så har hans tankar vidareutvecklats i en mängd olika riktningar. För den här undersökningen är det forskning som tar fasta på Benjamins idéer om messianism som är centrala. Som jag tangerat under det inledande avsnittet så tenderar den senare forskningen att integrera Benjamins tänkande i termer av nyckelkoncept som bär på möjligheter – potentialer. Teoretikern Samuel Webers bok *Benjamins abilities* från 2008 diskuterar just detta; hur Benjamin genom sitt skrivande utvecklar suffixet ”ability” vilket Weber menar refererar till potential eller kapacitet snarare än den existerande verkligheten.

I *Walter Benjamin and Theology* som kom ut i maj 2016 ligger fokus på det teologiska hos Benjamin och i presentationen av utgivningen beskrivs Benjamins relation till teologin som underskattad.<sup>3</sup>

*Philosophy and Melancholy – Benjamins early reflections on theater and language* (2013) av Benjaminforskaren Ilit Ferber, behandlar det melankoliska och det mystiska hos Benjamin framskrivet i relation till Freud med flera. Som ett tillstånd som inte bara återfinns i utvalda texter, men som kan sägas är ett tillstånd för betraktelsen av Benjamin som person likväl som för den filosofi han utövade. Genom Benjamin vill Ferber skriva fram melankolins subjektiva natur, en subjektivitet som kan visualiseras i den historiska ängeln: ”The ”Angel of history”, perhaps his most famous image, encompasses all that melancholy is about: loss, memory, helplessness to the point of paralysis, together with deep sadness and despondency.”<sup>4</sup>

Genom Benjamins tidiga skrivande i “die Trauerspiel och “On Language as Such” skriver Ferber fram det melankoliska subjektet hos Benjamin och låter det utgöra det förnimmande tillståndet. Ett sådant mer immateriellt, sinnligt tema öppnar för en annan läsning av Benjamins metafysik och ontologi. I kapitlet ”Melancholy and Language” gör Ferber en sådan läsning av det metafysiska i språket som likt Webers läsning tolkar potentialer. Här utgörs Agambens essäer i *Potentialities*, grundtexter för en sådan läsning av Benjamin.

---

<sup>3</sup> In the Arcades Project, Walter Benjamin writes that his work is “related to theology as blotting pad is related to ink. It is saturated with it.” For a thinker so decisive too critical literary, cultural, political, and aesthetic writings over the past half-century, Benjamin’s relationship to theological matters has been less observed than it should, even despite a variety of attempts over the last four decades to illuminate the theological elements latent within his eclectic and occasional writings. <http://walterbenjamin.info/colby-dickinson-and-stephane-symoneds-walter-benjamin-and-theology/>

<sup>4</sup> Ilit Ferber, *Philosophy and Melancholy – Benjamins early reflections on theater and language* (Stanford: Stanford University Press, 2013), 9.

*Messianic Thought Outside Theology*, edited by Anna Glazova och Paul North, 2014.

Essäsamlingen från 2014 samlar texter som på skilda vis beskriver sätt att förhålla sig till det messianska. Med boken skulle man kunna säga att redaktörerna avser att visa hur en kritik av det messianska kan se ut. Enligt Glazova och North utgör den kritiken, eller "epimessianism" som de även kallar den, en ny genre inom kulturteori och filosofi. Bokens synopsis beskriver den tematik som är central för mitt intresse, där det messianska frikopplats från det teologiska men den teologiska figuren för tänkande fortsätter att verka. Medverkande skribenter är bland annat Peter Fenves samt Werner Hamacher.

Michael G, Levin, *A week messianic power, figures of a time to come in Benjamin, Derrida and Celan*, (2014). I Levins bok centraliseras det messianska runt den poetiska texten med fokus på diktens metafysiska tidsliga dimensioner. Levin introducerar en svag messianism (*A week messianism*) relaterad till Benjaminforskaren Werner Hamachers utveckling av termen redemption. Enligt Hamacher skall den teologiskt laddade termen Redemption/ Erlösning/ Försoning, förstås i en vidare bemärkelse såsom Einlösung, som i inlösning- att lösa in. En svag messianism beskriver hur det förgångnas icke-realiserade möjligheter lever vidare som potential inväntande dess fullbordan. "For the past to have a future merely means that the past's possibilities have not yet found their fulfillment, that they continue to have an effect and demand their realization from those who feel addressed by them."<sup>5</sup>

Levins essäliknande form binder samman det messianska med poetik och en teologi laddad med post-Freudiansk förståelse.

---

<sup>5</sup> Michael G Levin, *A Week Messianic Power: Figures of a Time to Come in Benjamin, Derrida and Celan* (New York: Fordham University Press, 2013), 3.

## AVSNITT II

## Spår av Gud – en messiansk genealogi

I det här avsnittet kommer jag att presentera det messianska och dess utveckling fram tills idag. Med en messiasfigur som i den här genealogin introduceras genom den judiska historien för att sedan utvecklas vidare som messiansk modell genom olika tänkare. Jag kommer endast att visa ett mindre urval av möjliga förståelser, och jag vill poängtera att det messianska utgör en bred genre som svårligen låter sig definieras. Det messianska beskrivs ofta som en alltigenom aporetisk idé, eller med Werner Hamachers ord:

The thought of messianicity is the thought of a wish – or the wish for a thought – that holds itself open to the future and to a future of futures, thereby first allowing temporal orders to establish themselves. It is in advance of every accredited religious system, of every imaginable religion demanding belief or even obedience, and beyond every such religion, beyond every belonging to a confession. It is, even if Christian communities maintain the opposite, not Christian, and, even if the prophets first used this name – in an initially wholly different sense, as we know – it is not Jewish. It does not allow itself to be confined to any civilization, for it precedes and goes beyond each one. It cannot be civilized, legitimated, or delegitimated.<sup>6</sup>

Vad Hamacher berör här handlar om hur en messiansk tankemodell överskrider varje försök till inramning. Det är en modell som beror på föremålet det tillämpas på, och därför öppnar för skiftande perspektiv. Precis som Hamacher skriver så är messianicitet (som en sekulär modell för messianism), en modell för hopp, och därför kan man säga att den föregriper religiösa system eller andra typer av system, vare sig det gäller politiskt, ekonomiskt eller religiöst hopp.

*Messias*

I det här inledande avsnittet kommer jag att beskriva messiasgestalten i ett historiskt perspektiv och då genom dess förekomst i den judiska historien. Genom ett kort referens till

---

<sup>6</sup> Werner Hamacher, "Messianic Not", i *Messianic Thought Outside Theology*, red. Paul Nort och Anna Glazova (New York:Fordham University Press, 2014), 228.

den historiska innebörden vill jag ge möjlighet till en mer fördjupad förståelse av det messianska och dess utveckling.

Den messianska idén har djupgående rötter som kan ses dramatiserade i flera skapelsemyter, i relationen mellan det kungliga och det gudomliga, som i den babyloniska skapelse myten *Enuma Elish* och den Ugaritiska historien om *Baal*. Föreställningen om att en gud har avlat eller frambringat den världsliga kungen i mänsklig gestalt och där kungligheten ges evig och universell makt. I den judiska berättelsen illustreras hur Gud ger David statusen av en son och att makten för alltid skall tillhöra Davids hus. Då de här gudomliga löften om evig makt inte låter sig infrias i en reell verklighet uppstår en diskrepans som kan betraktas som en slags förgrundsscen till messianska förväntningar.<sup>7</sup> Kungen har inte universell makt och skipar inte rättvisa; människans lidande tar inte slut. Förhoppningen om en Messias som ska träda in och skipa rättvisa och förlösa människan från hennes lidande, skulle kunna förstås som lösningen på den här diskrepansen mellan det profana och det gudomliga.

Idén om den messianska figuren kan spåras långt tillbaka i de religiösa texterna. Ordet stammar ur hebreiskan *Masaiha* som betyder ”den smorde” och används i den hebreiska bibeln för att beskriva kungar och höga präster, medan det i Döda havsrullarna förekommer som metaforiska referenser för profeter i en eskatologisk kontext. Under det första århundradet skedde stora omvälvningar i och runt Jerusalem och man kan också spåra den messianska figuren till den här tiden. Man kan konstatera att konflikterna i Jerusalem också innebar att olika rebelliska judiska falanger uppstod och att det inom dessa uppkom messianska rörelser. Slutet för det andra templets tid år 70. e.Kr. då romarna, anförda av generalen och sedermera kejsaren Titus, intog staden Jerusalem, utgör en viktig tid för uppkomsten av den messianska figuren. I och med templets fall förlorar judenheten sitt centrum och den rabbinska judendomen inleds. År 132 utbröt ett tre år långt uppror mot romarna som leddes av bar Kokhba, som av många ansågs vara Messias.<sup>8</sup> Man kan därav förstå att under tiden som Jerusalem befinner sig under romerskt styre kopplas termen Messias alltmer samman med den revolutionäre kung som ska återställa ett rättvist kungadöme.

Men messiasfiguren återkommer i olika skepnader och under olika perioder i judendomen, framförallt i rollen av den hjälte som i kampen för försoning får slåss mot ondskans

<sup>7</sup> John J Collins, ”Pre-Christian Jewish Messianism: an overview” i *the Messiah in Early Judaism and Christianity* red. Magnus Zetterholm (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 3.

<sup>8</sup> Karin Zetterholm, *Inte i himlen!* (Lund: Arcus Förlag, 2008), 24.

förkroppsligade gestalter.<sup>9</sup> I de apokalyptiska berättelserna ”Sefer Zerubbabel” och ”Treatise on the Left Emanation” skildras just ett sådant narrativ där Messias som hjälte fullbordar historiens frälsning men där det världsliga och det mänskliga saknar handlingskraft.

### *Det messianska*

Avsnittet avser att kort beskriva några punkter i utvecklingen av det messianska som äger rum under 1700- 1800 talet. Framväxten av den icke-teologiska messianismen kan kopplas och förstås i relation till omvälvande historiska händelser, en utveckling som följer från att monoteismen och traditionella eskatologiska narrativ upplöses alltmer. Anna Glazova och Paul North beskriver i *Messianic Thought Outside Theology* att det messianska efter franska revolutionen följde två spår: ett politiskt och ett intellektuellt. I och med franska revolutionen föll idén om ett stadsbygge byggt på monarki och Guds välsignelse, och med Kants *Kritik av det rena förnuftet* revolutionerades religiöst hopp till en tro på en rationell humanitet.<sup>10</sup>

Karl Marx och omformulerandet av historien som en utveckling av produktionskrafter, kan också betraktas i skenet av det messianska. En modell som genom tron på den proletära revolutionen samtidigt formulerar ett hopp om historiskt avslut i skenet av eskatologisk kraft. Tron på det klasslösa samhället, eller frigörelsen mellan individen och dennes sociala, juridiska förhållanden, kan enligt Agamben m.fl., läsas som en sekularisering av det messianska. Det är ett spår som inte står i fokus för den här läsningen men som är närvarande på andra vis. Agamben gör en tolkning av Marx i skenet av Paulus brev, en läsning som tar fasta på den messianska kallelsen (*klēsis*). I kallelsen frigörs eller transformeras det individuella som om de faktiska förhållandena inte existerade: ”Just as he who is called is crucified with the Messiah and dies to the old world (Rom. 6:6) in order to be resuscitated to a new life (Rom. 8:11), so too is the proletariat only able to liberate itself through autosuppression.”<sup>11</sup>

Innebörden av *klēsis* eller kallelsen, kommer att presenteras utförligare under nästkommande avsnitt, ”Messiansk modalitet”, och jag kommer att diskutera hur kallelsen kan tömmas på religiositet och tillämpas i andra sammanhang.

<sup>9</sup> Eric Jacobson, *Metaphysics of the Profane* (New York: Columbia University Press, 2003), 24.

<sup>10</sup> Glazova och North i *Messianic thought outside theology*, s. 6.

<sup>11</sup> Agamben, *The time that Remains*, 31.

### *Den historiska ängeln*

Uppsatsens motiv har från början föranletts av den nyfikenhet som läsningen av Walter Benjamins teser väckte i mig. Vad innebar egentligen det messianska och hur menar Benjamin med historiens förlösning? Det var framförallt den nionde tesen som beskriver den historiska ängeln, som slöt sig i mig likt en melankolisk insikt jag varken kunnat förstå eller formulera.

### IX

Det finns en bild av Klee som heter *Angelus Novus*. Den framställer en ängel, som ser ut som om han stod i begrepp att avlägsna sig från något som han stelt betraktar. Hans ögon är uppspärade, hans mun står öppen, och hans vingar är utspända. Historiens ängel måste se ut på det sättet. Han har sitt anlete vänt mot det förgångna. Där en kedja av händelser träder fram inför våra ögon, där ser han en enda katastrof som oavslåeligt hopar ruiner på ruiner och slungar dem för hans fötter. Han ville nog gärna dröja kvar, uppväcka de döda och sammanfoga det som slagits i stycken. Men en storm blåser från paradiset, som gripit tag i hans vingar och är så stark att ängeln inte längre kan sänka dem. Denna storm driver honom oemotståndligt in i framtiden, som han vänder ryggen, alltmedan ruinhögen framför honom växer upp till himlen. Det som vi kallar framåtskridandet är denna storm.<sup>12</sup>

Med den bilden av tiden som Benjamin skildrar här, där historiens fragment samlas likt bråte och tidens fortskridande omöjliggör fullkomnande, öppnas för en förståelse av Benjamins messianism; idén om historisk förlösning. Den svaga gnistan i det messianska kan förstås som hoppet som sammanbinder det dagliga, kontinuerliga livet med en längtan efter sant avslut eller förlösning. I teserna beskriver Benjamin hur en messiansk vändning bryter ut den homogena tiden och länkar samman generationer; hur kommande generationer utgör ett index för försoning för den tidigare. Den messianska vändningen skrivs fram som ett motstånd mot

---

<sup>12</sup> Walter Benjamin, "Historiefilosofiska teser" i *Bild och dialektik*. Övers. Carl-Henning Wijkmark (Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag Symposium, 1991), 181-182.

en fascistisk totalitarism och mot ett liberalistiskt löfte om framtida förlösning genom tillväxt. Mot en oavslutad framstegstro där det enskilda ödet förblir dolt och bortglömt i en odifferentierad ström av förflutenhet. I ”Historiefilosofiska teser” slår Benjamin fast hur historien består av nutid (*Jetztzeit*) och att medvetandegjord nutid också bär revolutionärt potential.

Det messianska är inte minst kopplat till temporalitet och beskriver en vändande rörelse som ger struktur och mening åt tiden. ”Messianic hope gives time a structure”<sup>13</sup>; mellan födelse och död är återvändandet – att börja om – den *diskontinuerliga* eller vändande rörelse som kopplas till det messianska tänkandet. Därför handlar den traditionella messiasgestalten om relationen mellan nuet och det förflutna. Messias som den som i nutiden skall fullborda och förlösa det förflutna – *med Messias återvänder en annan förståelse av historien*.

Då Walter Benjamin mellan 1938 och 1940 skriver sina *Historiefilosofiska teser* sker det i en samtida kontext som till mycket påminner om vår; på de absoluta idéernas scen har människans historia slagits i spillror. Även tidens kontinuitet tycks bruten – krigets undantagstillstånd har blivit det ständiga tillståndet.

Med Walter Benjamins tänkande sker en transformation av det messianska dramat; det mänskliga enskilda ges ny innebörd medan Messias tycks förlora handlingskraft. Det messianska förskjuts från messiasgestalten till den individuella människans potential, hennes möjlighet att agera och samverka. Det kan läsas i skenet av det marxistiska i Benjamins tänkande och en kulturkritisk hållning som utgår från en materialistisk världssyn. Genom en dialektisk materialism som kan kopplas tillbaka till Hegel, beskriver Benjamin historiematerialismen som en relation mellan nuet och den förflutna händelsen. I det individuella mötet mellan nuet och det historiska fenomenet sker förlösningen. Så kan man också förstå innebörden av det messianska riket; att den möjligheten att i nuet nå det förflutna, är allestädes närvarande, varje stund bär den potentialen. Benjamins messianism innebär ett fullbordande och en förlösning av det förflutna. Som jag kommer att visa i undersökningen så handlar historiens förlösning i Benjamins tänkande, inte om Guds annalkande rike men snarare om de historiska förloppens fullkomnande.

I introduktionen till *Illuminations* låter Hannah Arendt beskriva den kritiska läggningen hos Walter Benjamin. Hon beskriver hans uppväxt som en del av en assimilerad judisk

---

<sup>13</sup> Anna Glazova och Paul North, förord till *Messianic Thought outside Theology*, (New York:Fordham University Press, 2014), 2.



medelklass och hur hans intellektualism utvecklades i riktningen av en kritik av borgerligheten, en kritik som manifesterades inte minst i vändningen till zionismen och kommunismen.<sup>14</sup> Arendt menar att Benjamin egentligen inte var särskilt intresserad av någon av dessa inriktningar mer än som en väg ur de borgerliga illusionerna.

Benjamins tänkande kring minne och historia skulle kunna introduceras med Arendts poetiska betraktelse av Walter Benjamin; hon liknar hans tänkande med hur en dykare för upp pärlor från havets djupa mörker; hur tiden som passerar samtidigt är en kristalliseringsprocess genom vilken tingets mening framträder. Det är en omsorgsfull beskrivning av hur Benjamin tar sig an världen; historiska förlopp, estetiska verksamheter, konstnärskap och filosofi. Det är även en liknelse som pekar fram mot den svaga messianska gnista som är så väl förknippad med Benjamins messianism. När Benjamin skriver om messianismen så är det utifrån en judisk kunskapstradition. Hans judiska bakgrund är elementär i hans tidigare skrifter och i korrespondensen med hans nära vän Gershom Scholem utvecklas det judiska tänkandet längs med tankar om litteratur och historia. Ändå kan inte Benjamin betraktas som en judisk teoretiker. Hannah Arendt skriver i sitt förord till *Illuminations* hur en adekvat beskrivning av Benjamin och hans verk kräver flera negativa fastställanden:

His erudition was great, but he was no scholar; his subject matter comprised texts and their interpretation, but he was no philologist; he was greatly attracted to religion but by theology and the theological type of interpretation for which the text itself is sacred, but he was no theologian and he was not particularly interested in the Bible; he was a born writer, but his greatest ambition was to produce a work consisting entirely of quotations\_ \_ \_I shall try to show that he thought poetically, but he was neither a poet or a philosopher.<sup>15</sup>

Eller så kan vi vända oss till Walter Benjamins egna formulering av sin pragmatiska hållning: “Jag har bestämt mig för att under alla omständigheter göra min sak, men inte under alla omständigheter är denna sak densamma. Den är snarare en motsvarande.”<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Hannah Arendt, förord till *Illuminations* av Walter Benjamin (New York: Schocken Books, 1969), 34.

<sup>15</sup> Hannah Arendt, förord till *Illuminations* av Walter Benjamin (New York: Schocken Books, 1969), 4.

<sup>16</sup> Ur Benjamins brev, *Briefe*. Utgivna och kommenterade av Gershom Scholem och Theodor W. Adorno (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1966, 1978). Även i Norbert Bolz och Willem van Reijens *Walter Benjamin: En introduktion*, övers. från tyskan William Fovet (Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB, 1993), 28.

## Historiefilosofiska teser

## I

Som bekant lär det ha funnits en automat som var så konstruerad att den å varje drag av en schackspelare presenterade ett motdrag som osvikligt ledde till seger i partiet. En docka i turkisk dräkt, med en vattenpipa i munnen, satt framför brädet som var placerat på ett väl tilltaget bord. Genom ett system av speglar framkallades en illusion av att detta bord var genomskinligt från alla sidor. I verkligheten satt det en kutryggig dvärg därinne, som var en mästare i schack och manövrerade dockans hand med hjälp av trådar. Till detta maskineri kan man föreställa sig en motsvarighet i filosofin. Förutbestämd att vinna är alltid den docka som man kallar ”historisk materialism”. Den kan utan vidare ta upp kampen med vem som helst om den tar teologin i sin tjänst som numera som bekant är liten och ful och under alla förhållanden inte får sticka upp huvudet.

Den inledande tesen i ”Historiefilosofiska teser” beskriver hur ett manipulerat schackspel kan liknas vid spelet om historien. Den historiska materialismen är förutbestämd att alltid vinna, om den tar teologin i sin tjänst. Just den meningen skulle kunna läsas som en kärnmening för Benjamins messianism, eftersom den rymmer idén om en materialistisk historiesyn som använder sig av teologin. I det sista analysavsnittet ”En svag messianism” kommer jag att återvända till just den meningen som i Agamabens tolkning är en direkt hänvisning till Paulus betydelse för Benjamins messianism.

I teserna kritiserar historicismen för att ge en homogen och livlös representation av det förgångna. Arkaiska bilder som är onåbara och som därmed inte heller kan skapa förlösning i nuet. Genom historiematerialismen bryts historien ner till faktiska materiella fenomen, möjliga för nuet att nå, där finns potential till förlösning och ett ”räddande” av historien: ”Historicismen ställer upp den eviga bilden av det förgångna, den historiska materialisten en unik erfarenhet som han utvunnit ur det förgångna. \_ \_ \_ Han förblir i besittning av sina krafter: mannen att bryta upp historiens kontinuum.”<sup>17</sup>

Det här mötet mellan nuet och det förgångna beskrivs av Benjamin som dialektiska konstellationer, eller bilder. I Benjamins messianism innebär den dialektiska bilden en händelse där nuet och det förgångna sammanfaller. “Den sanna bilden av det förgångna

---

<sup>17</sup> Walter Benjamin, ”Historiefilosofiska teser” i Bild och Dialektiki övers. Carl-Henning Wijkmark (Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag Symposium, 1991), 186.

flimrar bara förbi. Bara som en bild, som för ett ögonblick glimtar till och blottar sin innebörd för att aldrig med visa sig, kan det förgångna uppfångas.”<sup>18</sup>

Därmed har bilden av Messias, med Benjamins tänkande, förskjutits till de historiska förloppens fullkomnade. Genom Benjamins historiska materialism differentieras det förgångna och ges möjlighet till medelse och nåbarhet; till en förbindelselänk till nuet.

## II

Det förgångna är försett med ett facit, som blir tillgängligt med tiden och som pekar framåt mot förlösningen. Det existerar en hemlig överenskommelse mellan de föregående generationerna och vår egen. Vi är väntade på jorden. Vi är, liksom varje tidigare släkte, utrustade med en svag gnista av messiansk energi som det förgångna har rätt att kräva att vi gör bruk av. Utan vidare kan detta krav inte avfärdas. Den historiske materialisten är medveten om det.

Benjamin beskriver relationen mellan det förgångna och nuet genom benämningen ”en svag messianism”. Det handlar här egentligen inte om förlösningen som sådan, men om en förväntan eller förhoppning som traderas i tid. Att nuet bär på tidigare generationers förväntan, i egenskap av ett index för försoning. Jag kommer att återvända till detta i analysens avslutande avsnitt ”En svag messianism”.

Slutligen så vill jag nämna hur en messiansk vändning kan förstås som en del av Benjamins messianism. Genom den dialektiska bilden och fenomenets fullbordan så skildras hur förlösningen också är ett fullbordande, där fenomenet återgår till ett ursprung. Således kan den här bilden av messianism betraktas som en vändande rörelse – där det fullbordade ögonblicket samtidigt är ett skapande ögonblick: ”the inverse of beginning”. Benjamins ide om ursprung framkommer genom hans barockavhandling ”Ursprung des deutschen Trauerspiels” och beskrivs såsom besläktad med Goethes lära om urfenomen. Idéläran handlar om hur varje ide rymmer en enteleki; ”en ändamålsenlighet som måste förverkligas, i analogi med knoppen som utvecklas till blomma. Iden är vidare en skapelse av historien, den är med andra ord inbäddad i tidsförloppet.”<sup>19</sup> Det här tänkandet återkommer i den messianska skruden som att varje fenomen i tiden bär på en början och ett slut, och att slutet innebär att

---

<sup>18</sup> Walter Benjamin, ”Historiefilosofiska teser” i Bild och Dialektiki övers. Carl-Henning Wijkmark (Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag Symposium, 1991), 179.

<sup>19</sup> Carl-Henning Wijkmark, Benjamin, Bild och dialektik (Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag Symposium, 1991), 12.

återgå till skapelsen, till ursprunget. Eric Jacobsson diskuterar detta i *Metaphysics of the profane* och beskriver där hur den judiska tänkaren Franz Rosenzweig låter konstverket utgöra ett visuellt exempel på skapelsens och slutets helhet. ”In the profane world only the work of art is able to approximate a closed finished state of completion and therefor to grasp the principle of end in its necessity and categorical integrity.”<sup>20</sup>

Konstverket som miniatyrmodell av historiskt fenomen, eller fenomen i tiden, är något som jag kommer att återvända till och diskutera utifrån dikten och diktformatet.

### *Messianicitet utan Messianism*

För en samtida sekulariserad modell för tänkande, där utvecklingstanken blivit en motpol till religionens transcendentala tankestruktur, utgör den messianska vändningen en omförhandling av hur historien hanteras. En slags kritik av det sekulära tänkandet. Det är också så den messianska vändningen kan läsas politiskt. I utvecklingen av Benjamins messianism kommer jag vända mig till Jaques Derridas ”messianicitet utan messianism” med ambitionen att visa hur vidareutvecklingen av det messianska ringar in ett tema om undantag och hur fokus återigen förskjutits; från det individuella handlandet till ett tillstånd i tiden.

Jaques Derrida (1930 - 2004) var liksom Benjamin från en judisk familj, och även för Derrida var relationen till religionen komplex. Derrida associeras med 60-talets strukturalism men hans kanske främsta filosofiska koncept utgörs av poststrukturalism. Derridas tro eller icke tro på Gud har diskuterats flitigt, men istället för att stanna vid en kritik av ateism eller en negativ teologi, skulle man kunna förstå Derridas tanke som en kritik av gudsbegreppet.<sup>21</sup>

Derrida beskriver sin förståelse av det messianska som ”messianicitet utan messianism”, och om vi tänker oss att Benjamins hopp befinner sig mellan det förflutna och nutiden så riktar sig Derridas mot framtiden, som en förväntan som aldrig infrias. ”The critical moment in the epimessianic thought of both philosophers is the peculiar shape temporality takes so that hope can be preserved.”<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Eric Jacobson, *Metaphysics of the Profane* (New York: Columbia University Press, 2003), 27.

<sup>21</sup> Edward Baring och Peter E. Gordon, förord till *The Trace of God : Derrida and religion* (New York: Fordham University Press, 2014), 1.

<sup>22</sup> Anna Glazova och Paul North, förord till *Messianic Thought outside Theology*, (New York: Fordham University Press, 2014), 9.

Derrida beskriver en messianicitet som en slags dekonstruktion av den traditionella messianismen. Det är en ateistisk messianism; en messianism utan religion – det messianska utan messianismen. I ”Derrida and Messianic Atheism” beskriver Richard Kearney Derridas messianicitet som en dekonstruktion av hopp, en messianicitet som innebär total obestämbarhet.<sup>23</sup> Messianicitet beskrivs hos Derrida som ett tillstånd av väntan och av hopp, men till skillnad från tidigare idéer om en messiansk gestalt eller messiansk förlösning, så visar messianiciteten tiden som oavgjord väntan; Messias kan komma men har inte kommit. Eftersom framtiden är obestämd måste även hoppet befinna sig i ett tillstånd av absolut obestämbarhet. ”It is not only indeterminate, for that too is highly determined. It is, instead, ”undetermined” – absolutely so.”<sup>24</sup>

Kearney beskriver hur den här retoriska negationen låter en öppenhet träda fram, ett tillstånd av att ta emot den/det främmande som kan tänkas komma, verbaliserat som en öppenhet gentemot den absolute Andre. Derrida menar att messianiciteten ger möjligheter till tolkning inom det religiösa men att dessa möjligheter går bortom den religiösa kontexten. Så var befinner sig messianiciteten? Sprungen ur religionen eller innan religionen som en förutsättning för religiöst tänkande? Han beskriver hur han tvekar mellan två tolkningar av den här möjligheten. Dels att messianiciteten kan illustreras som en ”groundless ground”, en ändlös väntan i öknen; (”en väntan på Godot”), ett tillstånd av väntan och öppenhet som gett förutsättning för religiositet: ”the groundless ground on which religions have been made possible”<sup>25</sup>. Dels att messianiciteten själv är en konsekvens sprungen ur teologins messianism.

Between the two possibilities I must confess I oscillate and I think some other scheme must be constructed to understand the two at the same time, to do justice to the two possibilities. That is why – and perhaps this is not a good reason, perhaps one day I will give up this – for the time being I keep the word “messianic”. Even if it is different from messianism, messianic refers to the word Messiah; it does not simply belong to a certain culture, a Jewish or a Christian culture. I think that for the time being I need this word, not to teach, but to let people understand what I am trying to say when I speak of messianicity.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Richard Kearney, ”Derrida and Messianic Atheism” i *The Trace of God : Derrida and religion* (New York: Fordham University Press, 2014), 75.

<sup>24</sup> Anna Glazova och Paul North, förord till *Messianic Thought outside Theology*, (New York: Fordham University Press, 2014), 9.

<sup>25</sup> ”The Villanova Roundtable” i *Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida*, ed. John Caputo, s. 23

<sup>26</sup> Roundtable, s. 24.

David Ferris diskuterar det här oscillerandet mellan tolkningar som en tvekan över messianicitetens egen status; huruvida den karaktäriseras såsom struktur för ett tillstånd, eller som det tidigare diskuterade uttrycket messianicitet utan messianism.<sup>27</sup> Det intressanta att fundera kring är undantaget som bägge dessa modeller uttrycker – ”a groundless ground” och ”en messianicitet utan messianism”. Enligt Ferris är undantaget det mest kraftfulla i messianismen och han menar att det tydliggör hur messianismen snarare än att upprätta en autentisk tradition ständigt konstituerar ett särskiljande från traditionella tankeformer. Undantaget som jag tänker utifrån idén om negationen återfinns i tänkandet kring det messianska som en *skillnad* hos Benjamin och som ett ”*as not*” hos Agamben<sup>28</sup>, en skillnad eller en förändring där verkligheten tycks undantagen – skulle man kunna beskriva det messianska ögonblicket som ögonblicket som blir medvetet om sig självt; som skapar en diskontinuerlighet: ett brott i den kronologiska tiden? Benjamin skriver i flera fragment om den här tunna förändringen som det messianska innebär; vilket återigen talar mot bilden av Messias ankomst som en kollektiv försoning eller apokalyptisk förlösning; det är snarare så att allting fortskrider samtidigt som något är essentiellt förändrat.

The Hassidim tell a story about the world to come that says everything there will be just as it is here. Just as our room is now, so it will be in the world to come; where our baby sleeps now, there too will it sleep in the other world. And the clothes we wear in this world, those too we will wear there. Everything will be as it is now, just a little different.<sup>29</sup>

### *Agamben och Undantaget*

I början på 1990 talet börjar reflektioner kring det messianskas återvändo artikuleras i både Derridas och i Agambens skrivande. Även om de båda låter omförhandla det messianska så sker det i olika riktningar och med skilda förståelser. Att vad som kallas en messiansk vändning tar fart vid den här tiden kan förstås som att genom att använda sig av messiasfiguren, som modell för återvändande, så ges möjligheten att omförhandla det sekulära moderna tänkandet. Istället för att utgå från upplysningens sekulära tänkande som

<sup>27</sup> David Ferris ”Agamben and the Messianic” i *Messianic thought outside Theology*, red. Anna Glazova och Paul North (New York: Fordham University Press, 2014), 78.

<sup>28</sup> Ett koncept som jag hämtar ur Giorgio Agambens *The time that remains* och som jag kommer att återvända till i avsnittet ”Messiansk modalitet”.

<sup>29</sup> Benjamin citerad i David Ferris ”Agamben and the Messianic” i *Messianic thought outside Theology*, red. Anna Glazova och Paul North (New York: Fordham University Press, 2014), 73.

ersatt det transcendentala, religiösa, med modellen av tidens oupphörliga framåtskridande, så öppnar den messianska vändningen för ett annat tänkande, av inte minst tid och historia.

Under 90-talet träder den politiska teorin fram alltmer i Agambens skrivande och hans reflektioner som sammanbinder samtidens politiskt-filosofiska problem med teman inom den romerska rätten, religionshistorien och antropologin resulterar i serien *Homo Sacer*, varav *Undantagstillståndet* utgör den andra delen.<sup>30</sup> Agambens förståelse av det messianska utgår från hans omtolkning av Carl Schmitt och undantagstillståndet, i vilket han läser in en relation till det messianska. Det är i essän från föreläsningen 1992 ”The Messiah and the Sovereign: The Problem of Law in Walter Benjamin” och i *The Time that Remains* (2000) som Agambens modell för messianism först positioneras. David Ferris problematiserar Agambens tillägnande av en messiansk tradition som likt en universell tankefigur tillämpas i skrivande om politik och juridik.<sup>31</sup> Med avstamp i Benjamins messianism konstruerar Agamben idén om undantagstillståndet med hänvisning till Schmitts teoretiska modell. Parallellen mellan Benjamins messianism och Schmitts modell för undantagstillståndet görs i ”The Messiah and the Sovereign”, i läsningen av den åttonde tesen i ”Historiefilosofiska teser” där Benjamin skriver: ”The tradition of the oppressed teaches us that the ”state of emergency” in which we live is not the exception but the rule. We must attain to a conception of history that is in keeping with this insight.”<sup>32</sup>

Agamben noterar att citationstecknen runt ”state of emergency” refererar till termens tidigare användning i Carl Schmitts *Political Theology* från 1922 och låter detta initiera en fördjupad diskussion. Genom definitionen av suveräniteten som den som har den ultimata makten att upphäva lagarna – att utfärda undantagstillstånd, kan man förstå paradoxen i att den suveräne befinner sig samtidigt innanför och utanför den juridiska ordningen. Agamben menar att Schmitts teori om den suveräne och undantagstillståndet definierar ett gränskoncept, ett koncept som beskriver hur regler och lagar konstitueras genom relationen till undantaget och dess möjlighet till upphävande: ”In this sense, the ban is the fundamental structure of the law, which expresses its sovereign character, its power to include by excluding.”<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Sven-Olov Wallenstein, förord till *Undantagstillståndet* av Giorgio Agamben (Lund:Site Editions, 2005), 7-8.

<sup>31</sup> David Ferris ”Agamben and the Messianic” i *Messianic thought outside Theology*, red. Anna Glazova och Paul North (New York: Fordham university Press, 2014), 78.

<sup>32</sup> Walter Benjamin, ”Theses on the Philosophy of History” i *Illumination* red. Hannah Arendt (New York: Schocken Books, 1969), 259.

<sup>33</sup> Giorgio Agamben, ”The Messiah and the Sovereign: The Problem of Law in Walter Benjamin” i *Potentialities* red. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1999), 161.

I den åttonde tesen gör Benjamin en omskrivning av Schmitts fras ”the rule as such lives off the exception alone” till ”the state of exception in which we live is the rule” och Agamben menar att Benjamin här etablerar en analogi mellan Messias ankomst och idén om lagens gränser. Benjamin låter helt enkelt den messianska traditionen föras till sin yttersta gräns, menar Agamben, en gräns var det essentiella i messianismen utgörs av dess relation till lagen och den messianska händelsen eller ögonblicket består i radikal transformation av lagens ordning. Jag vill skänka en hastig återblick till kapitlets inledning där jag beskriver messianismens möjliga förgrundsscen som en diskrepans mellan det gudomliga och det profana, för att på så vis belysa följande citat som Agamben som i sin text kursiverar: ”The Messiah is, in other words, the figure through which religion confronts the problem of the Law, decisively reckoning with it.”<sup>34</sup>

Agambens inlästa analogi mellan Benjamins teser och Schmitts undantagstillstånd kritiserar av Ferris för att vara en alltför subjektiv och generaliserad omtolkning, men faktum kvarstår att det Agamben gör är att lyfta fram det element som också representerar ett samtida tillstånd. Benjamins formulering om det permanenta undantagstillståndet låter synliggöra en reversibel lag, ett tillstånd som befinner sig i gränsen, låt säga - nästintill en ”lag utan lag”.

If the paradox of sovereignty once had the form of proposition” There is nothing outside the law,” it takes on a perfectly symmetrical form in our time, when the exception has become the rule:” There is nothing inside the law”; everything – every law – is outside law. The entire planet has now become the exception that law must contain in its ban. Today we live in this messianic paradox, and every aspect of our existence bears this marks.<sup>35</sup>

Samtidigt som Agamben skriver fram den här analogin som ligger nära Derridas messianicitet - “a groundless ground”-, så är han samtidigt trogen vad han kallar en genuin messiansk tradition. Det är en tradition som han vidareutvecklar ur Benjamins tänkande och som han centrerar kring Paulus brev till romarna, i kommentaren *The Time that Remains*. Med den omfattande kommentaren avser han återföra Paulus brev till en status av västvärldens mest fundamentala messianska text.<sup>36</sup> Paulus skrev brevet till romarna från Korinth ca 57 e. Kr. Han betraktas som den förste teologen och hans brev vittnar om den grekiska/hellenistiska traditionens betydelse för den tidiga kristna teologin. Agamben

<sup>34</sup> Giorgio Agamben, ”The Messiah and the Sovereign: The Problem of Law in Walter Benjamin” I *Potentialities* red. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1999), 163.

<sup>35</sup> Giorgio Agamben, ”The Messiah and the Sovereign: The Problem of Law in Walter Benjamin” I *Potentialities* red. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1999), 170.

<sup>36</sup> Giorgio Agamben, *The Time that Remains* (Stanford: Stanford University Press, 2005), 1.



beskriver i en passage att Paulus tillhörde en judisk-grekisk gemenskap och talade en grekiska som närmade sig en slags jiddisch. De grekiska influenserna kan delvis förklaras med att Jerusalem fram till Paulus tid stod under hellenistiskt styre och att det fanns ett stort intresse för judendomen i den grekisk-romerska världen.<sup>37</sup> Men den mest relevanta reflektionen gäller Paulus som en teolog som befinner sig i en slags skiljelinje: mellan den judiska församlingen och bildandet av den kristna kyrkan.

Det essentiella här kan beskrivas som en del av judendomens innersta väsen, och det kan också talas om som kontinuiteten mellan den rabbinska judendomen, bibeln och antikens judendom, nämligen synen att tolkningen är avsedd av Gud. Man menar att Gud gav lagen – torahn – till Mose på Sinai berg, och i och med givandet så avsade sig Gud den yttersta kontrollen över hur bibeln skulle tolkas.<sup>38</sup> Judendomen beskrevs av den judiska filosofen Abraham Joshua Heschel (1907-1972) som ”ett minimum av uppenbarelse och ett maximum av tolkning”, och den här tolkningstraditionen skulle även kunna talas om som att det är i människans kreativa tolkningsverksamhet som hon verkligen närmar sig Gud och praktiserar religiositet. Anledningen till att jag gör den här exkursionen är att jag tror att det är fundamentalt att förstå vilken betydelse tolkning som sådan getts, och kanske kan en sådan förståelse till och med initiera Paulus messianska budskap. I avsnittet ”Messiansk modalitet” kommer jag att presentera Agambens ”undantagstillstånd” och relationen mellan individ-tro-lag.

Paulus brev blir av stort värde för Agamben som i dem finner stöd för teoretiserande av en messianism som formuleras i ett förkristligt samhälle och i etableringsprocessen av religiösa lagar. Paulus brev träder fram som särskilt centrala för Agambens tänkande kring det messianska och han tillskriver dem statusen av att vara de mest fundamentala messianska texterna i den västerländska traditionen.<sup>39</sup> Genom den signifikansen han ger det textuella och genom att han oupphörligt strukturerar och praktiserar en hermeneutik i läsningen av breven – inte minst genom hur han tolkar och frilägger etymologin i Paulus språk – etablerar Agamben sin läsning som en modell för messiansk textkritik.

Som avslutande del för presentationen av en messiansk utveckling vill jag närma mig vad Agamben syftar till med ”genuin messiansk tradition”. Fundamentet för Agambens

---

<sup>37</sup> Karin Hedner Zetterholm, *Inte i himlen!* (Lund: Arcus förlag, 2008), 125.

<sup>38</sup> Karin Hedner Zetterholm, *Inte i himlen!* (Lund: Arcus förlag, 2008), 17.

<sup>39</sup> Giorgio Agamben, *The time that Remains: a Commentary on the Letter to the Romans*, övers. Patricia Dailey (Stanford: Stanford University Press, 2005), 1.

messianism vilar i det gränskoncept som han etablerar genom inlästa paralleller mellan Schmitt och Benjamin. Genom den parallellen knyter han det messianska till undantagstillståndet; det messianska som ett överskridande av lagen – ett gränskoncept som blir emblemiskt för Agambens tänkande i stort. Då han i sitt tänkande vänder sig till religionen, lagen eller filosofin så låter han utveckla dessa till dess ”gräns” och till att de överskridit denna; den messianska traditionen eller figuren kan därmed förstås just så: som den *skillnaden* som framträder. ”The difference at stake here, already present in the phrase that most accurately describes it, ”secularity without secularism”, is precisely what Agamben would locate in the kind of messianism he calls a ”genuine, authentic tradition.”<sup>40</sup>

Således kan fullbordan aldrig ske – endast genom den här tunna *skillnaden* som Agamben illustrerar genom modellen ”as not”, kan det messianska framträda. I nästa avsnitt ”Messiansk modalitet” kommer jag att beskriva Agambens tänkande utförligare. Vad jag ville visa med den här inledande presentationen var hur en utveckling av det messianska kan beskrivas, hur svårt det är att etablera det som ett tydligt begrepp, men framförallt hur en messiansk tankemodell kan vara användbar och synliggörande. Under den fortsatta analysen kommer jag beskriva de messianska termer som Agamben introducerar i *The time that remains*, och låta pröva dem i läsningen av poesiboken *Till Damaskus*.

---

<sup>40</sup> David Ferris, “Agamben and the messianic” i *Messianic thought outside Theology* (New York: Fordham University Press, 2014), 9.

AVSNITT III

## Messiansk modalitet

Vårt språk är vår slöja, men en slöja som alltför ofta osynliggörs. Att gömma språkets slöja, dess ”ordhet”, dess texturer, dess obstinata materialitet, gör bara saker och ting värre. Kanske kommer sådana slöjor att kastas av i det messianska ögonblicket, den utopiska punkt då historien försvinner.

Charles Bernstein

### *kallelsen/ klētos messiansk modalitet #1*

I sina filosofiska arbeten, vare sig subjektet är Aristoteles eller Spinoza, Heidegger eller Benjamin; oavsett om det rör sig om filosofiska problem inom språk, historia eller politik, utarbetar Agamben sitt tänkande efter en metod som Daniel Heller-Roazen introducerar med frasen ”to read what was never written”.<sup>41</sup> Heller-Roazen beskriver Agambens tänkande i analogi med Benjamins historiska-filologiska metod att möta historien som en läsare, och hur den metodens föremål utgörs av vad Benjamin återkommer till som förlösning. Vad innebär det att möta historien som en läsare eller att läsa det som aldrig skrivits? Som uppsatsen kommer att återkomma till handlar det i Benjamins förståelse inte om en förlösning, en punkt var den historiska händelsen återgår till vad det en gång var; ”instead, precisely in being transformed into something that never was: in being read, in the words of Hofmannsthal, as what was never written.”<sup>42</sup> Vad är det då som aldrig skrivits? I Agambens essä ”The Idea of Language” formuleras ett svar som utgår från språk och som låter sammanfatta en förståelse av Agambens filosofiska metod.

---

<sup>41</sup> Daniel Heller-Roazen, ”Editor’s introduction” i *Potentialities*, 1.

<sup>42</sup> Daniel Heller-Roazen, ”Editor’s introduction” i *Potentialities*, 1.

The word that is absoluteley in the beginning, that is therefore the absolute presupposition, presupposes nothing if not itself; it has nothing before itself that can explain it or reveal it in turn (there is no word for the word); its Trinitarian structure is nothing other than the movement of its own selfrevelation. And this revelation of the word, this presupposition of nothing, which is the sole presupposition, is God: "and the word was God."<sup>43</sup>

Det som aldrig skrivits kan således förstås som ordet självt – att ordet *är*. Agamben formulerar här uppenbarelsen av ordet som en händelse som inte betecknar något bortom sig självt, som inte betyder något, men som visar sig som tomt vara. Med Agambens förståelse kan vi föreställa oss rösten som det som betecknar betecknandet, och som indikerar en *potentialitet* av språk. Här närmar vi oss kärnan i Agambens tänkande, för genom att reducera eller – återföra – ordet eller tanken, till dess potentialitet, till dess så att säga nakna tillstånd som varande, så öppnas för ett reflekterande över varat i sig. "To read what was never written" handlar sålunda om att få syn på själva den obetecknande förutsättningen eller potentialen som det skrivna utgår från. Det är även med den modellen som Agamben i sina senare texter öppnar mot tänkande kring politisk filosofi då han låter människan som politiskt subjekt återföras till ett naket och språklöst tillstånd.

Senare i det här avsnittet kommer jag att återvända till Agambens filosofiska metod och teori genom hans tolkning av Carl Schmitt och undantagstillståndet. Jag kommer även att förankra undantaget utifrån Paulus judiska kontext och den parallell Agamben gör mellan Paulus, Benjamin och det messianska. Det centrala för det här avsnittet sammanbinds genom Agambens introducerande av kallelsen – *klētos*, och jag kommer att låta ett urval av de termer som han presenterar som messianska få leda en analys av hur det messianska kan förstås och tillämpas i poesi.

Ur Paulus tio ord låter Agamben det grekiska ordet *klētos* utgöra temat för den andra dagens föreläsning. Termen *klētos* skriver Agamben, särskilt i verbformen *klēsis* (vocation, calling), utgör i Paulus sammanhang en essentiell teknisk term i den messianska vokabulären. Syftet är att med det här mindre omfattande avsnittet låta beskriva Agambens förståelse av kallelsen genom olika aspekter. Hur kan man förstå kallelsen? Vad sker med det världsliga tillståndet i den messianska händelsen; – finns där en möjlig sekulariserad läsning av kallelsen? Och slutligen: hur kan kallelsen som messiansk modalitet, som ett särskilt modus, vara verksam i

---

<sup>43</sup> Giorgio Agamben, "The Idea of Language", *Potentialities*, s. 41.

språk och poesi? Jag vill inleda med ett utdrag ur Paulus Korintierbrev som ställer upp dilemmat mellan kallelsen och det värdsliga tillståndet.

Let every man abide in the same calling wherein he was called. Art thou called being a slave? Care not for it: but if thou mayest be made free, use it rather. For he that is called in the Lord, being a slave, is the Lord's freeman: likewise also he that is called, being free, is slave of the Messiah.

(1 Corinthians 7:17-22)

Agamben diskuterar relationen mellan termerna *vocation* och det tyska *beruf* (yrke). Hur den gudomliga kallelsen och den värdsliga – att vara kallad till en särskild position i det värdsliga – tycks sammanfalla i ett mer sekulariserat koncept av kallelsen. Och i en längre utläggning reflekterar Agamben över kristna tänkares tillämpning av Paulus brev; som de i stort menade var ett tecken på att människan ska acceptera sina värdsliga villkor men att den gudomliga kallelsen innebär en eskatologisk jämlikhet – jämställdhet inför Gud. Agamben låter en etymologisk läsning av Paulus text få leda en annan förståelse av den egentliga innebörden. Han skriver att kallelsen som teknisk term i den messianska vokabulären betecknar den transformation som alla juridiska ordningar och värdsliga förhållanden genomgår – *endast-på grund av relationen till den messianska händelsen*: ”It is therefore not a matter of eschatological indifference, but of change, almost an internal shifting of each and every single wordly condition by virtue of being ”called”.<sup>44</sup>

Därmed utgör kallelsen med Agambens tänkande, egentligen ingen särskillnad från det värdsliga tillståndet, det tillkommer inget utöver så att säga. Den messianska kallelsen är snarare ett tillstånd som ser sig själv – som återkallar sig själv i sin totalitet, ”a calling of the calling”: ”the vocation calls the vocation itself, as though it were an urgency that works it from within and hollows it out, nullifying it in the very gesture of maintaining and dwelling in it.”<sup>45</sup>

”en utplåning av utplåningen” / messiansk modalitet #2

---

<sup>44</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 22.

<sup>45</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 24.

Som en kallelsens metodik introducerar Agamben Paulus modell ”*hōs mē*” (as not/ som om inte<sup>46</sup>), som han menar utgör kallelsens ultimata innebörd. Modellen skulle kunna beskrivas som ett simultant fullkomnande och upphävande av det faktiska förhållandet som åstadkoms genom åkallelsen som följs av en negation; ”weeping as not weeping, and those rejoicing as not rejoicing”. Här finns en viss överensstämmelse med Derridas ”messianicitet utan messianism”, och en öppenhet som träder fram i negationen. Utdraget ur Paulus brev demonstrerar modellen för *hōs mē*:

Those weeping  
 As not weeping,  
 Those rejoicing  
 As not rejoicing,  
 Those buying  
 As not possessing,  
 Those using the world  
 As not using it up

Vändningen eller undantaget innebär ingen förskjutning mot något annat element, något utöver; det ger heller inte en motsattsbild. Betydelsen av *hōs mē* (”gråta som att inte gråta”) pekar mot innebörden i den messianska kallelsen; att i kallelsen upphävs det faktiska tillståndet utan att förändra det till något annat. ”In pushing each thing toward itself through the as not, the messianic does not simply cancel out this figure, but it makes it pass, it prepares its end.”<sup>47</sup>

Det messianska *as not* beskrivs inte som ett statiskt tillstånd eller något som man kan tillägna sig och äga. Det handlar snarare om en modalitet i den världsiga situationen. Utan att gå in på den analoga läsning som Agamben gör mellan Paulus *klēsis* och Marx koncept av ett klasslöst samhälle (som Agamben läser som en sekularisering av messiansk *klēsis*), så vill jag understryka en kommentar som handlar om hur kallelsen upphäver det faktiska-juridiska förhållandet genom *as not*. Utdraget ur Agambens text som jag vill lyfta fram kommer från Marx och Engels och handlar om transformation av existerande villkor:

<sup>46</sup> Jag kommer att tillämpa den engelska översättningen ”as not” istället för den svenska ”som om inte”.

<sup>47</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 24f.

Revolt, however, is "an uprising of individuals... without regard for the institutions that develop out of it... It is not a struggle against what exists, for if it prospers what exists will collapse of itself; it is only the setting free of me from what exists. (Marx and Engels, 5:377)"<sup>48</sup>

Agamben diskuterar möjliga tolkningar av Paulus messianska *as not*, såväl kommunistiska som anarkistiska. Hur ska man tänka relationen mellan ett messianskt *klésis* och en värdsilig emancipation? Det är en fråga som överskrider min undersökning. Men här ges en viss poetisk tillfredställelse med följande citat från Paulus som skildrar svårigheten att skönja var det värdsliga *klésis* slutar och det messianska *klésis* tar vid; *klésis* som teoretisk modell för interrelation mellan det messianska och subjektet.<sup>49</sup> "Its is not that I have already seized hold of it or have already reached fulfillment, but I strive to seize hold because the Messiah once seized hold of me" (Phil. 3:12)<sup>50</sup>

De här två ovanstående citaten beskriver å ena sidan hur en värdsilig frigörelse drivs och skapas av en insikt om frigörelse som uppstår i det inre, och å andra sidan att frigörelse i det inre drivs av ett begär som här beskrivs som messianskt. Det som blir synligt är en skillnad i förståelsen av den messianska kallelsen; mellan den värdsliga frigörelsen från materiella förhållanden och sedan den messianska kallelsen som ett tillstånd som upplöser alla värdsliga band genom relationen till den messianska tiden.

Ytterligare en term som är förbunden med *klésis* och som jag vill tillämpa som modalitets markör i läsningen av poesi är termen "exigency" vars svenska översättning, nödvändighet känns ganska så lam, men låt oss artikulera en "tvingande nödvändighet". *Nödvändigheten* i det här fallet hör tätt samman med termen *oförglömlighet*. Som en existens som följer verkligheten, som något som kvarstår som oförglömligt. Agamben exemplifierar med en mening ur Benjamins essä om Dostojevskijs *Idioten*, som preciserar vad den här nödvändigheten handlar om: "Benjamin says that the life of Prince Mishkin must remain unforgettable, even if no one remembers it."<sup>51</sup>

Man kan förstå det *bortglömda oförglömliga* som en kraftfull operativ del av minnet, som den del som konstituerar all kunskap och förståelse. Vad som står på spel här handlar om en förståelse av den messianska kallelsen och ett vara i världen som *as not*; den messianska kallelsen som ett "annullerande" av subjektet. Verksamt i den messianska händelsen är inte

<sup>48</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 32.

<sup>49</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 41.

<sup>50</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 78.

<sup>51</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 39.

minst en försoning av det som varit, och den försoningen sker i messiansk *klésis* som kontemperation av *as not*: ”In this sense, that which is not (ta mē onta) is stronger than that which is.”

Genom den tankefiguren kan vi förstå termen ”exigency” och det bortglömda oförglömliga som det som verkar utifrån en position av frånvaro, i formen av oförglömlighet. Det här avsnittet beskriver hur vi ska förstå Paulus messianism. Det handlar inte om ett tillstånd var vi betraktar världen som förlöst. Utan den messianska erfarenheten handlar om ett absolut förlorande av världen, ett annullerande av subjektet. ”The messianic subject does not contemplate the world as though it were saved. In Benjamins’ words, he contemplates salvation only to the extent that he loses himself in what cannot be saved; this is how difficult it is to dwell in the calling.”<sup>52</sup>

### ”en utplåning av utplåningen” / messiansk modalitet #3

I enlighet med uppsatsens uppställda problemformulering att undersöka relationen mellan det messianska och poesi, vill jag sammanföra förståelsen av den messianska kallelsen med min läsning av dikter ur *Till Damaskus*. Hur kan kallelsen och de termer som Agamben introducerar, verka i läsningen; vilken kunskap kan en sekulär messiansk tankemodell tillföra till läsningen och tolkningen av poesi?

Diktsamlingen *Till Damaskus* (2014) är skriven av den palestinske poeten Ghayath Almadhoun och den svenska poeten Marie Silkeberg. Ghayath Almadhouns dikter har poeterna gemensamt översatt till svenska från engelska, och vissa fragment har skrivits gemensamt, samlingen kan därav även förstås som ett översättningssamarbete. I *Till Damaskus* beskriver poeterna sina individuella erfarenheter av staden, och i erfarenheterna blandas minnen, förnimmelser och associationer. Förutom titeln som också skulle kunna anspela på August Strindbergs bok *Till Damaskus*, så återkommer referenser till litteratur, till poeten som varseblivande gestalt och till relationen mellan dikt och värld. Mitt val kan betraktas som sammanhängande med uppsatsens centrala teman, eller intressen, som utgörs av tidslighet och litteratur.

I analysen utgör diktsamlingen föremålet för min undersökning av det messianska. Dikterna kan bättre beskrivas som utdrag ur poesitext eftersom de saknar titlar och eftersom jag endast

---

<sup>52</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 42.



visar fragment av längre texter. I min läsning av den kompletta boken finner jag exempel på teman och kärnpunkter som är centrala för frågeställningen. Urvalet har därav gjorts efter de messianska termer som analysen diskuterar, för att tydligare visa för läsaren hur dessa termer skulle kunna förstås och på vilka sätt de kan bli relevanta i en undersökning av samtida poesi.

Diktsamlingen *Till Damaskus* gestaltar enskilda erfarenheter av händelser eller stunder i tiden. Samtidigt som nuet tycks förankrat i en kronologisk eller kalendarisk tid så framträder i dikterna en rörelse som sveper genom minne och längtan; som manar till ett reaktualiserat nu. Var spår av det förflutna - minnesrester - också är med och skapar diktens särskilda ögonblick.

Våra dikter födda ur minnet

Våra minnen ofruktsamma

Men inte det glömda i dem

(*Till Damaskus*, 75)<sup>53</sup>

Att genom poesins språk röra sig genom det bortglömda, det omedvetna eller det frånvarande, är det inte just diktens möjlighet? Att ge en språklig form åt förnimmelser som saknar språk och som rör sig i det fördolda. Den traumatiska erfarenheten som sinnet tycks värja sig mot, stöta ifrån – låt oss förstå Agambens messianska term *det bortglömda oförglömliga* som den erfarenheten, som ett tiggande som ändock präglar varje ord och varje kunskap. Ovanstående utdrag tycks ge gestalt åt en sådan reflektion. Hur en bortglömd erfarenhet kan verka genom dikten; hur ett minne kan ges ny betydelse och gestalt genom diktens form.

Jag menar att poesi är ett kunskapande och kan betraktas som ett medium som förmår skapa kunskap genom att ge språklig form åt den ännu formlösa erfarenheten av världen. Jag låter pröva en läsning som utgår från den förståelsen och finner att dikterna i *Till Damaskus* rör sig genom tid, minne och språk, och att de med dikten som varseblivande medium möter (och inte minst söker) det bortglömda oförglömliga. Som om diktjaget sänkts ned i geopolitiska sprickor och mänskliga avgrunder och beskrivit upplevelsen. I flera dikter finner jag en

---

<sup>53</sup> Förkortas hädanefter (TD,x).

upplösning av riktning; där erfarenheter ställs jämte varandra i vad som tycks vara en osorterad medvetandeström. Vilket manar till frågan hur de som enskildheter förhåller sig till varandra: vad är det som sker dem emellan? Hur minne och förnimmelse – sinnlig och kroppslig – ges interrelationer var det mest relevanta tycks uppstå i de oväntade snittyterna. Med det sagt menar jag inte att det handlar om ett friläggande av det bortglömda som reaktualiserad kunskap – det är fortfarande poesins kunskap vi talar om. Nej, men en möjlighet att nå det som föregår och det som fortskrider vår erfarenhet av kunskap.

Exigency does not properly concern that which has not been remembered; it concerns that which remains unforgettable. It refers to all in individual or collective life that is forgotten with each instant and to the infinite mass that will be forgotten by both. Despite the efforts of historians, scribes, and all sorts archivists, the quantity of what is irretrievably lost in the history of society and in the history of individuals is infinitely greater than what can be stored in the archives of memory. In every instant, the measure of forgetting and ruin, the ontological squandering that we bear within ourselves far exceeds the piety of our memories and consciences. But the shapeless chaos of the forgotten is neither inert nor ineffective. To the contrary, it is at work within us with a force equal to that of the mass of conscious memories, but in a different way.<sup>54</sup>

Hur kan man beskriva det oförglömligas verkan i *Till Damaskus*? Vad som är verksamt i *Till Damaskus* är samtidigt ett utplånande av skillnader.

att allt blandas i fiktion. verklighet. i minnet av massakern. vad som hände. vem som var ansvarig. glömskan. förträngningen. förnekelsen. spectral analysis. to do spectral analysis. jämförelseobjekt. to do justice. jag vet inte. jag vet inte. (TD, 104)

I dikten utplånas den egentliga skillnaden mellan det *bortglömda oförglömliga* och det medvetna ”räddade” (det ihågkomna). Man skulle kunna säga att strömmen av oförglömligheter upphäver gränsen mellan vad som är och vad som inte är – ett slags undantagstillstånd för medvetandet. Vad som blir verksamt genom poesitexten är den centrala frågan om hur dessa oförglömliga erfarenheter verkar i oss? Av kollektiva och individuella erfarenheter och minnen av våld och orättvisa. För Paulus, skulle en messiansk tid innebära utplånandet av gränslinje. I en messiansk kallelse sammanfaller det bortglömda och det ihågkomna som en medvetenhet om absolut förlust. Och jag menar att det är något av den

---

<sup>54</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 39.

kluvenheten som *Till Damaskus* öppnar i min läsning; jag kan inte dröja mig kvar i det oförglömliga, jag kan inte låta det verka i mig som medvetenhet utan att förlora mig själv i vad som inte kan räddas.

ahead is only. språkets tystnad och skada. tabu. vakuum. gesternas språk. gästernas. that will pierce the skin. den tomma blicken. övervakningsutrustning. money with blood. de systematiska våldtäkterna. sextiotusen. siffror. inte namn. (TD, 106)

Utdraget initierar reflektioner över språket begränsning och för en poetik som tvingas konfrontera sin egen ”död”. I min läsning gestaltar dikten språkets kollaps. Och det handlar inte endast om att erfarenheten inte kan representeras språkligt utan att antingen manipulera eller tåga, att bryta samman till siffror. Men en semantisk oförmåga att skildra kunskapen om våld och en sinnlig medvetenhet om det outtalbara. Men kunskapen finns dock där, pregnant i gesternas språk – det kroppsliga, och som föregripande tabuut och vakuumet. Det finns där som det bortglömda som fortsätter att verka och som kunskapens dolda fundament: ”Forgetting has a force and a way of operating that cannot be measured in the same terms as those of conscious memory, nor can it be accumulated like knowledge. Its persistence determines the status of all knowledge and understanding.”<sup>55</sup>

#### ”en utplåning av utplåningen”/ messiansk modalitet #4

the tragedy of being a human being. efter kvinna. ukrainare. fördubblingen i labyrinten. att gå in i mörkret. byta plats. lämna kvar. bli en av dem. inte kunna översättas tillbaka. på själva tröskeln till stationen. födelse. andra födelse. att känna det som inte erfarits. den skelande blicken. den dubbla. att omfamna. liv. död. vinterskugga. black or white magic. varje rekonstruktion en förlust. en utplåning av utplåningen. (TD,36)

Genom avsnittet har jag reflekterat interrelationen mellan den messianska kallelsen och subjektet för att undersöka hur en sekulär modell för kallelse kan tänkas. Med Agambens förståelse har kallelsen etablerats som transformerandet av subjektets värdsliga tillstånd genom temat av *as not*. Det handlar inte om ett subjekt som ser världen i ett förlöst tillstånd. Utan ett subjekt som träder in i en absolut subjektifiering som samtidigt fullbordar och

---

<sup>55</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 39.

upphäver jaget. Dikten ovan skulle kunna läsas som en gestaltning av jagets transformation och jag vill pröva hur den messianska kallelsen skulle kunna iscensättas i den läsningen.

Att ”byta plats”, att ”inte kunna översättas tillbaka”, att rekonstrueras; handlar inte utdraget i viss mån om den ständiga mänskliga metamorfosen? Som om det vore människans ofrånkomliga tragedi – att inte kunna återvända till den man en gång var. Mot den tanken för dikten temat vidare, uppspänt mot en samtida krigsdrabbad scen skildras en medvetenhet om förändring och förlust. Med Agambens förståelse av messiansk kallelse skulle jag i läsningen av dikten lyfta fram skildringen av subjektets rörelse genom ”trösklar” som en rörelse som för subjektet mot en gräns. Mot dislokalisering och utjämning av liv/död (mänskliga villkor); tills dikten slutligen annullerar sig själv i ”utplåning av utplåningen”.

mellan stöld och stöld. att berövas tiden. framtiden. att leva i ett nu utan sträckning. compassion fatigue. bara uttrycket. 424. en epidemi. att fly. de skyddsökandes farliga rum. förvaren. undantagstillstånden. ögonblicken. kommer jag frågar den nigerianske författaren. att få tillbaka de fingeravtryck. jag lämnat. i övergången (TD,49)

I utdraget ovan följer ett liknande tema, men om om den tidigare dikten skildrade utväxlingens förlust och jagets dislokalisering så skulle vi här kunna övergå till utväxlingens förlust och jagets *paralysering*. Jag talade tidigare om modellen av *hōs mē (as not)* som den tunna skillnad mellan *varandet* i det profana och *kallelsen* i det profana. Här skulle vi kunna överföra den förståelsen till ”mellan stöld och stöld”. Vad är det som sker i den minimala förskjutningen? I min läsning sker en parallellism i den första raden:

”mellan stöld och stöld. att berövas tiden. framtiden. att leva i ett nu utan sträckning.”

Att berövas historien och framtiden, att befinna sig i ett tidsligt vakuum – ”ett nu utan sträckning”, den nutid som dikten beskriver befinner sig i den tunna skillnaden mellan stöld och stöld. Det vill säga, till skillnad från en messiansk sträckning mot ett fullbordande, talar dikten om ett nu som visserligen tänjt ut tiden inifrån, men som tycks paralyserat. Diktens ”förvar” skulle kunna förstås som temporala och politiska undantagstillstånd. Ett materiellt tillstånd som kan förstås med den messianska kallelsen som ett tillstånd där alla värdsliga band upplösts; förlusten av fingeravtryck kan läsas i det skenet. Övergången till undantagstillståndet, till det skyddslösa tillståndet, som dikten ger gestalt åt, innebär en

upplösning av identitet; – så förstår jag den sekulära kallelse som Agamben initierar genom sin filosofi, och vars fundament står att finna hans tänkande om undantagstillståndet. I följande avsnitt kommer jag att utveckla förståelsen av Agambens modell för undantagstillstånd i relation till Paulus och det messianska.

### ”en utplåning av utplåningen”/ messiansk modalitet #5

*Till Damaskus* skildrar erfarenheten av ett Damaskus som befinner sig i juridisk och humanitär kollaps. Oroligheterna i Syrien inleddes i mars 2011 och konflikten har sedan dess utvecklats till ett krig som orsakat över 250 000 dödsoffer, ca 6,5 miljoner internflyktingar och tvingat över 4 miljoner människor att lämna landet.<sup>56</sup> Dikterna i *Till Damaskus* skulle kunna förstås som enskilda vittnesmål över en samtida erfarenhet av situationen i Syrien. Dikterna vittnar inte endast om den individuella erfarenheten av undantagstillstånd men de materialiserar eller gestaltar hur undantagstillståndet griper in i perceptionen och i språket – hur det kan utläsas hos det varseblivande subjektet. Giorgio Agamben definierar undantagstillståndet i bland annat essän ”The Messiah and the Sovereign: The problem of Law in Walter Benjamin”:

What is an exception? The exception is a kind of exclusion. Its is an individual case that is excluded from the general rule. But what properly characterizes the exception is that what is excluded in it is not, for this reason, simply without relation to the rule. On the contrary, the rule maintains itself in relation to the exception in the form of suspension. *The rule applies to the exception in no longer applying, in withdrawing from it.*<sup>57</sup>

Undantaget handlar i Agambens förståelse om suspensionen av den juridiska ordningen, inte om motsatsen utan om en slags deaktivering. Det här konceptet av undantagstillstånd har presenterats i det inledande avsnittet om en messiansk genealogi, som etablerat genom Carl Schmitts teorier om suveränitet. Jag beskrev där hur Walter Benjamin i den åttonde tesen refererar till Schmitt då han skriver att ”the ’state of exception’ in which we live is the rule.” Parallellen mellan undantagstillståndet och det messianska riket handlar om den messianska relationen till lagen. Det messianska som ett koncept som överskrider lagen, eftersom det

<sup>56</sup> <http://www.regeringen.se/sveriges-regering/utrikesdepartementet/sveriges-diplomatiska-forbindelser/mellanostern-och-nordafrika/syrien/>

<sup>57</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 162.

precis som i konceptet av *hōs mē* simultant fullkomnar och upphäver. Agamben ägnar det ett betydande intresse då han diskuterar Paulus brev, en diskussion som jag inte har för avsikt att fördjupa mig i mer än som kort presentation.

Då Agamben talar om undantagstillstånd som gränskoncept menar han att i undantaget kan vi se lagen som insida *och* utsida. Suveränen är den som kan befinna sig både innanför och utanför – som kan besluta att upphäva lagen och återinföra den. Men inte endast suveränen. Genom Messias sker också ett upphävande av lagen, eller inte upphävande – en transformation av lagen. Hos Paulus blir den här tolkningen av central relevans, men kort sagt – i relation till lagen når det messianska sin yttersta konsekvens. ”The Messiah is, in other words, the figure through which religion confronts the problem of the Law, decisively reckoning with it.”<sup>58</sup>

Låt oss reda ut relationen mellan *Lagen – Paulus – Messias*. Religionsvetaren Karin Zetterholm skriver att ”Det andra templet” judendom var mer eskatologiskt orienterat än den rabbinska judendomen, och att många forskare betraktar Paulus som en del av det andra templets judendom. Zetterholm beskriver hur Paulus som verksam under en tid av eskatologiska föreställningar, ställdes inför dilemmat av vad som skulle ske med de jesustroende icke-judarna vid tidens slut. Kunde icke-judarna genom sin tro ändå inkluderas i det judiska förbundet? Paulus lösning vittnar om, menar Zetterholm, hans judiska övertygelse om torahn som Guds ord och att tolkningen – som är föränderlig beroende på nya situationer och behov – är en del av sanningens innebörd. Paulus var övertygad att icke-judiska anhängare av jesusrörelsen hade en plats i förbundet i just sin roll som icke-judar. Vilket för att återknyta till konceptet av undantagstillståndet innebar att den judiska lagen konstituerades av inte endast den inneslutna juden och den uteslutna icke-juden, men här uppstår, med Agambens ord, en rest (a remnant); en icke-ickejude (a non-non-Jew).

Paulus övertygelse om att det finns en väg in i Guds förbund även för icke-judarna kan belysas genom brevet till romarna 4:1-12 där han talar om att Abraham var rättfärdig, att han mottog torahn på Sinai *innan* han omskars. Och således att det är genom tron som människan rättfärdigas och inte genom lagen. ”For not through (the) law (was) the promise to Abraham or to the seed of him that heir he be of the world, but through (the) justice of faith.” Rom. 4:11-14

---

<sup>58</sup> Giorgio Agamben, ”The Messiah and the Sovereign: The Problem of Law in Walter Benjamin” I *Potentialities* red. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1999), 163.

När Paulus i Romarbrevet skriver att ”Upphäver vi då lagen genom tron? Inte alls! Vi befäster lagen”<sup>59</sup>, så menar Zetterholm att Paulus understryker sin relation till torah och sin judiska identitet. Genom den grekiska termen *katargeó* – *katargesis*, som betecknar ”att göra inoperativ” (ett tema som jag kommer att återvända till i avsnittet ”En svag messianism”), diskuterar Agamben komplexiteten i Paulus anförande. Genom Messias eller en messiansk effekt, så både upphävs och fullbordas lagen. Vad betyder det egentligen? För att förklara innebörden i det påståendet så återgår Agamben till modellen för undantagstillståndet. Modellen som jag nämnde tidigare av (den judiska) lagen, den inneslutna juden och den uteslutna icke-juden och däremellan – en rest/lämning, icke-icke-juden, den icke-judiska anhängare av jesusrörelsen. Genom den här modellen så tänker sig Agamben denna lämning mellan lagens inneslutning och uteslutning som skiffer för *messiansk deaktivering av lagen*, och här reaktualiseras den grekiska termen *katargeó*. För i den här läsningen så låter Paulus föra lagen till sin mest radikala punkt och som citatet ovan underströk – ”the rule maintains itself in relation to the exception in the form of suspension.” – så konstitueras lagen genom upphävandet; i undantagstillståndet är lagens rena kraft icke-observerbarhet. Kanske är det så vi kan förstå Paulus messianska tolkning av lagen. Som en yttersta konsekvens i förhållandet mellan lag och tro, som messiansk *katargesis* som gör lagen samtidigt inoperativ och fullbordad.

#### Sammanfattning / messiansk modalitet #6

I det här avsnittet har jag velat undersöka hur en messiansk modalitet kan beskrivas utifrån Agambens Paulusläsning, och hur den skulle kunna tolkas och gestaltas i läsningen av poesi. Av Agambens teman har jag beskrivit *klésis/kallelsen*, *hōs mē /as not*, *exigency/nödvändighet*, *oförglömlighet* samt *undantagstillstånd*. Dessa har med Agamben etablerats som messianska termer och har vidare tillämpats i läsningen av *Till Damaskus*.

Jag har velat undersöka undantagstillståndet som ett essentiellt tema ur vilket en särskild läsning av *Till Damaskus* framträder. Genom dikten ville jag reflektera över sinnlig kunskap sprungen ur en samtid som kan förstås och problematiseras genom Agambens tänkande om undantagstillstånd. Därmed är det framförallt en läsning som följer Agambens filosofiska tänkande. Ur undantagstillståndet framträder sedan en sekulär förståelse av kallelsen. Som en tankefigur som samtidigt fullbordar och upphäver subjektet; som så att säga transformerar det utan förändra dess yttre form. I läsningen visar jag hur diktens förnimmande koncentreras och

<sup>59</sup> Karin Zetterholm, *Inte i himlen!* (Lund: Arcus Förlag, 2008), 24.

skärps gentemot sig själv till den grad att den annullerar sig själv som en ”utplåning av utplåningen”.

Det relevanta för en messiansk modalitet handlar om relationen mellan individ, tro och lag. Och om ”tron” som en potentialitet som upphäver och förändrar. För att återknyta till avsnittets inledning så kan förståelsen av en sekulär kallelse formuleras som en fråga och inte som ett svar: vad återstår i ögonblicket då en människas värdsliga band upplösts? Är det ett hopp, en tro eller ett tomt vara?



AVSNITT IV

## Messiansk tid

*Då kommer sångerna inte att kunna befria tiden*

*Tiden framträder*

*Av sig själv*

*Ur sig själv*

(TD, 133)

### Apostolos/”att sända fram”

I det här avsnittet kommer jag att utgå från det fjärde avsnittet i *The Time that remains* som centreras kring det grekiska verbet *apostéllō* (att sända fram). Genom att söka apostelns *funktion* friläggs apostelns position i tiden; relationen till det profetiska och apokalyptiska. Genom att definiera skillnaden mellan det messianska och det apokalyptiska kan vi närma oss en förståelse av det som Agamben menar att Paulus beskriver som messiansk tid. Mitt syfte här är att förtydliga *vilken* slags tid Agamben talar om, *var* den befinner sig och *hur* man skulle kunna tala om den.

Ifrån *Apostolos* utvinns Agamben ett antal termer som hjälper oss förstå den messianska tidens möjliga innebörder. *Ho nyn kairos* känner vi igen från tidigare, vilket är det namn som Paulus använder för nuets tid, men även termer såsom kronos, kairos och paourousia blir nödvändigt att kort definiera.

Den andra delen av avsnittet kommer att diskutera hur den messianska tiden kan beskrivas och hur poesi kan gestalta denna. Jag kommer att låta Agambens termer ”operationell tid” och ”rekapitulation” utgöra centrala teman och här ryms även en underliggande fråga som handlar om hur Paulus messianska text, och således ett textuellt messianskt arv med ursprung i den kristna traditionen, kan ses gestaltad i samtida poesi.

*Apostel eller profet?*

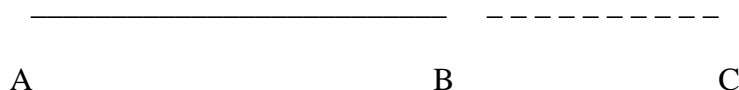
Paulus definierar sig som apostel och inte som profet. Skillnaden kan formulera som så att profeten definieras genom sin relation till framtiden medan apostelns tid är nuet (*ho nyn kairos*). Apokalyptikern kontemplerar tidens slut, den ser tidens slut och beskriver vad den ser. Det är en eskatologisk blick som inte ska misstas för messiansk. Agamben beskriver skillnaden mellan apokalypsen och den messianska tiden, som att apokalypsen intresserar sig för den sista dagen, tiden slut, och messianismen för *tiden som går mot sitt slut, tiden fram tills slutet*; ”the time that remains between time and its end”.<sup>60</sup>

Här når vi ett centralt skede i förståelsen av vad för slags tid som Agamben definierar som Paulus messianska tid; Paulus beskriver utifrån den judiska - apokalyptiska och rabbiniska traditionen, två distinktioner av tid, *'olam hazzeh*, betecknar durationen eller rörelsen från skapelse till slut, och *'olam habba*, en icke-temporal evighet som inträder vid tidens slut. De hebreiska termerna kan också läsas utifrån de grekisktalande samhällena som urskiljandet av två eoner eller två *kosmoi*: *ho aiōn touto* (den här eonen/ den här världen) och *ho aion mellōn* (den kommande eonen). Båda dessa termer förekommer i Paulus text, men den tiden som berör honom är inte *'olam hazzeh* eller *'olam habba* – varken kronologisk eller apokalyptisk tid. Agamben påpekar alltså att den tid som berör Paulus är den messianska tiden; en messiansk tid som kan liknas vid en rest (a remnant) som återstår då de två nämnda eonerna delas.

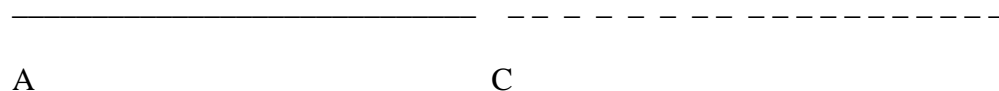
Det är en vanlig missuppfattning att identifiera den messianska tiden som eskatologisk och att den messianska händelsen befinner sig bortanför tiden. Men det messianska har alltid utspelat sig i det profana, på jorden. Om vi återvänder till den judiska teologin så lär vi att Messias alltid når människorna inom tiden. I diskrepansen mellan det gudomliga löftet om en kung som skall bringa rättvisa och har universell makt, och den profana verklighetens orättvisa; - i skenet av den klyftan skall Messias revolutionera, rättfärdiga och fullborda det mänskliga livet. Det är en grundläggande förståelse för att kunna tänka vidare kring den säregenhet som konstituerar messiansk tid.

---

<sup>60</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 62.

*Ho nyn kairos*

Agamben låter visuella representationer illustrera tänkandet av tidslinjer och eoner. A utgör skapelsen och linjen den kronologiska tiden. B utgör den messianska händelsen, som för Paulus innebär Jesus återuppståndelse. Därefter börjar tiden ”dras samman”, Agamben använder genomgående den termen (i översättning till engelska från italienska ”contraction”) men jag är tveksamt till om den svenska översättningen tillgodogör betydelsen. Det är en transformerande kontraktion av tiden det är fråga om. Denna tid är vad Paulus betecknar som nuets tid (*ho nyn kairos*) och som räcker fram till den sista dagen som i tidslinjen betecknas som C -*Parousia*.<sup>61</sup> Därefter imploderar tiden mot evighet, den andra eonen. Genom det här schemat förklarar Agamben hur den messianska tiden varken sammanfaller med en kronologisk tid, en eskatologisk tid eller en annan eon bortom tiden. Den messianska tiden är den del av den kronologiska tiden som genomgår en transformerande sammandragning.<sup>62</sup> Agamben beskriver den också såsom en caesura, som delar upp dessa två tidslinjer. En återkommande figur hos Agamben är gränskonceptet, överskridandet, och jag tror att även i det här fallet – framförallt i det här fallet – så kan vi förstå den messianska händelsen som den caesura som betecknar en transformation av kronos. Ett gränsområde mellan två eoner.



<sup>61</sup> Paraousia, kan definieras såsom Jesus andra ankommande, eller herrns ankomst som infaller vid tidens slut.

<sup>62</sup> Egentligen handlar det om transformation i bägge riktningar. Det vill säga två caesurer, vilket den sista tidsbilden tydligare visar. Gränsområdet som alltså befinner sig mellan två eoner bestäms av två disparata ordningar. Jag kommer inte att utveckla resonemanget till att innefatta den andra riktningen, eftersom det skulle förskjuta undersökningen till ett område som jag inte behärskar, och det är heller inte av stor relevans för mitt särskilda intresse i den här uppsatsen.

I en självkritisk reflektion skriver Agamben att givetvis är detta med spatial representation problematiskt. Att låta göra en tydlig representation av det otänkbara, även om vi kan förstå logiken med två linjer och en punktuerad linje dem emellan, så säger det oss inget om *upplevelsen* av den återstående tiden (the time that remains): "Where does this gap between representation and thought, image and experience come from? Is another representation of time possible, one that would avoid this misunderstanding?"<sup>63</sup>

Som en lösning vänder sig Agamben till lingvisten, Gustave Guillaume som i boken *Temps et verbe* (1929, 1945) introducerar termen "operational time". Tankemodellen söker finna ett sätt att visa människans erfarenhet av tid; hur tiden kan representeras som *levd* tid. Den operativa tiden som koncept låter beskriva hur grammatiken kan förstås som representationen av spatial konstruktion av tid. "According to Guillaume, the human mind experiences time, but it does not possess the representation of it, and must, in representing it, take recourse to constructions of a spatial order."<sup>64</sup>

Grammatiken, menar Guillaume (och Agamben) kan visa den verbala tiden i ett tidsschema, en evig linje konstruerad med ett då, nu och framtid. Problemet blir att tiden i ett sådant schema framställs som en redan färdig konstruktion; det låter inte inbegripa själva akten eller upplevelsen av tid. Skillnaden här handlar om, med Guillaugumes argument, att för att verkligen förstå något så kan vi inte endast tänka det som färdig konstruktion, vi måste även visa de faser tanken passerat för att uppnå det "färdiga resultatet". (Jag tänker att en tydlig liknelse skulle kunna vara hur matematiken arbetar, att varje svar understöds med en uträkning, som sker i flera steg.) Som en lösning definierar Guillaume då termen "Operativ tid", som betyder "tiden det tar att realisera en tidsbild."<sup>65</sup> Representerad tid och operativ tid kan också till viss del talas om med de grekiska uttrycken *chronos* och *kairos*. Chronos i betydelsen av den kronologiska tiden och kairos väldigt simpelt uttryckt som ögonblicket. Relationen dem emellan kan beskrivas som att de är placerade inom varandra. Kairos uppenbaras som en transformation av chronos men samtidigt är kairos intensifierad eller fångad chronos.<sup>66</sup> Det mest väsentliga för förståelsen av den här relationen är att den representerade tiden och den operativa tiden – chronos och kairos – inte sammanfaller och adderas inte ovan den andra. På ett sätt är denna relation den mest svårgripbara för tanken;

---

<sup>63</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 64.

<sup>64</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 65.

<sup>65</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 66.

<sup>66</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 69.

för den messianska närvaron befinner sig intill sig själv, den sammanfaller inte med en kronologisk ordning, den snarare fångar ögonblicket och för det fram mot fullbordan.

Men, Guillaume går ett steg vidare och låter introducera konceptet av operativ tid till språkvetenskapen. Han menar att språk inte organiserar sig utifrån det alltför perfekta lineära tidsschemat utan konceptet låter en tänka språket som både spatial representation, tömd på tid, men samtidigt språkets möjlighet att återföra till dess operativa tid, till sitt eget blivande. Vad innebär det i praktiken? Jag skulle vilja påstå att detta är en kärnpunkt för min undersökning, eftersom vi här når fram till en tankemodell som beskriver en av litteraturens främsta egenskaper; möjligheten att representera tid med språk och ord, men samtidigt repa upp, låta riktningar implodera – explodera; och tiden lösgöras från kronologin. Den dynamiska process som ges möjlighet till i poesi och litteratur är en närvaro i tid där gränsen mellan nuet och det förgångna bleknat och ersatts med nuets potentiella fullbordan. Agamben talar i ett avsnitt som jag ska behandla längre fram, om den *typologiska relationen*; att det handlar om en inversion av dåtid och nutid. ”Here, the past (the complete) rediscovers actuality and becomes unfulfilled, and the present (the incomplete) acquires a kind of fulfillment.”<sup>67</sup>

Men låt oss återvända till litteraturen längre fram. Agamben låter föra diskussionen vidare med reflektioner kring det operativa och det representerade, tanken och dess fullbordan om en så vill. Han skriver att:

this would explain why the thought of time and the representation of time could never coincide. For in order to form the words in which thought is expressed – and in which a certain time-image is realized – thought would have to take recourse to an operational time, which cannot be represented in the representation in which it is still implicated.<sup>68</sup>

Utifrån Guilloumes koncept låter således Agamben föra vidare ideen om en operativ tid till problemet med en messiansk tid. Han menar att den operativa tiden kan beskrivas som en inre tid inom tiden som alltid föregår representationen men som aldrig sammanfaller med den. En messiansk tid, skriver Agamben, är den tid det tar att komma till slutet, ”messianic time is the time it takes to come to an end”.

Tiden det tar att uppnå en representation av tid, av en tidsbild. Agamben beskriver hur den representerade tiden skiljer oss från oss själva, gör oss till åskådare, av ett flöde som alltid är

<sup>67</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 75.

<sup>68</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 67.

utom räckhåll, som undflyr: ” – spectators who look at the time that flies without any time left, continually missing themselves –”.<sup>69</sup> Den enda tid vi har (*the time that is left us*) (*il tempo che ci resta*), är den operativa tiden, som också beskrivs som messiansk tid. Den operativa tiden – messiansk tid – skulle kunna förstås som den kreativa tillblivelsen som sträcker sig mot representationen men som ännu inte tillägnat sig den. Det handlar om en närvaro i vilken vi sammanfaller med oss själva. Jag tror det är så vi ska förstå Agamben när han skriver att det är den enda egentliga tid vi har.

### *Figur – Rekapitulation*

Ytterligare två grekiska termer som förs fram i Agambens läsning av Paulus och som handlar om messiansk tid, är *typoi* och *anakephalaioomai* som betyder ”figur” och ”att rekapitulera”. Jag kommer att återvända till dem under avsnittet ”En svag messianism” men jag vill kort låta introducera dem som sprungna ur det messianska tidskonceptet.

Ett särskilt viktigt utdrag ur Paulus brev som beskriver *typoi* kommer ur Korintierbrevet 10:1-11 där en episod ur Israels historia skildras. Utdraget avslutas med: ”to be face to face, to confront each other.”<sup>70</sup> Citatet handlar om hur ett skeende ur det förflutna relaterar till framtiden – hur ett skeende bildar en figur – ett fenomen i tiden som konfronterar båda ändar, det vill säga dåtiden och framtiden. Vi skulle kunna säga en *typologisk relation* till tiden. Återigen så blir skildrandet av två eoner som klyvs av en caesura och som introducerar en skärva av obestämbarhet - ”in erbs distinguishes which the past is dislocated into the present and the present is extended into the past”<sup>71</sup>, den fundamentala tankebild som återkommer. Senare i undersökningen kommer jag att återvända till figuren, den messianska tiden och potentialitet som en del av Walter Benjamins ”svaga messianism.”<sup>72</sup>

<sup>69</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 68.

<sup>70</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 73.

<sup>71</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 74.

<sup>72</sup> ”One of the theses (the eighty-third to be exact) Scholem wanted to offer Benjamin on his twentieth birthday in 1918 reads, ” Messianic time is time of inversive *waw*” (Scholem 1971) The Hebrew system of verb distinguishes between verb forms not so much according to tense (past and future) but according to aspect: complete (which is usually translated by the past), and incomplete (usually translated by the future). If however, you put a *waw* (which for this reason called inversive or conversive) before a complete form, it changes it into an incomplete, and vice-versa. According to Scholem’s astute suggestion (which Benjamin may have recalled years later), messianic time is neither the complete nor the incomplete, neither the past nor the future, but the inversion of both.” , Agamben, *The Time that Remains*, 75.

Även *rekapitulationen* är en term som förutsätter en förståelse av det messianska tidskonceptet, men som egentligen blir som mest relevant hos Benjamin. Det handlar om bilden av att kairos strävar mot *plérōma* – mot fullbordan. Kort sagt så handlar rekapitulationen ifråga om att den messianska tiden strävar mot sin eskatologiska fullbordan. Så i relation till *typoi* eller den typologiska relationen som Agamben talar om, så kan man förstå rekapitulationen som figurens eller *fenomenets* strävan mot den fullbordan och förlösning som sker *i* den messianska tiden. Och fullbordan sker genom rekapitulationen; genom summering av tiden fram till det messianska nuet.

## Diktens operativa tidslighet

*Utifrån denna inre erfarenhet är Proust övertygad om att den lineära filmen förstör det väsentliga, som enbart litteraturkonsten kan förmedla med hjälp av de här långa meningarna som leker med minnen och metaforer; men precis lika mycket med hjälp av personerna, som är både statyer och föreställande historiska aktörer och personliga projektioner. Och statyerna vittrar och ger oss läsare en möjlighet att projicera våra egna inre projektioner.*

Julia Kristeva, ur *En sommar med Proust (Un été avec Proust)*

Julia Kristeva formulerar i de här få raderna flera för litteraturen essentiella kvalitéer. Och givetvis är det tacksamt att referera till Marcel Proust för att beskriva litteraturens tidsförskjutande förmåga. Vad citatet kan förmedla till den här undersökningen skulle i enlighet med tidigare avsnitt, kunna tänkas som meningarnas ”lek med minnen och metaforer”. Det vill säga att litteraturens som materialitet konfigurerar tiden efter - inte ett lineärt tidschema, men i ett flerdimensionellt växelspel mellan representerad tid och operativ tid. Den homogena lineära tiden transformeras genom språkets möjlighet att leka med kronologiska riktningar. Denna ”upplösande” lek återknyter till uppsatsens problemformulering att reflektera över hur en relation mellan det messianska och poesi kan förstås. Agamben talar om en ”chrogenetic time” för att beskriva just den komplexa ordningen mellan representerad tid och operativ tid, hur språk kan representera tid spatialt men samtidigt referera tillbaka till sin egen tillblivelse.

The schema of chrogenesis thus allows us to grasp the time image in its pure state of potentiality (time in posse), in its very process of formation (time in fieri) and , finally in the state of having been constructed (time in esse), taking into account all of the verb forms of a language (aspects modalities, and tenses) according to a unitary model.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 66.



Det handlar inte om, menar Agamben i *The time that remains*, en annan tid som kommer någon annanstans ifrån, utan diktens tid handlar snarare om hur den tiden transformeras och organiseras enligt diktens egen logik - dess inre och kanske ”gömnda” pulsering.

The poem is therefore an organism or a temporal machine that, from the very start, strain toward its end. A kind of eschatology occurs within the poem itself. But for the more or less brief time that the poem lasts, it has a specifk and unmistakable temporality, it has its own time.<sup>74</sup>

Diktens tid kan sålunda tänkas som diktens egen konfigurering av temporalitet. Den messianska potentialen kan tänkas utifrån den tidigare presenterade funktionen av rekapitulation. Det vill säga, summeringen av dikten i dess messianska nu. Framförallt är det spelet med den operativa tiden som är diktens särskilda egenskap. I avsnittet ”the Poem and the Rhyme” för Agamben en längre argumentation för den rimmande poesitextens struktur som småskalig modell för messiansk tid och för en eskatologi som han menar uppstår inom diktens egen temporalitet. Han lyfter fram den romantiska lyriken och de metrisk strukturer eller scheman som återfinns i versformer såsom sestina och sonnetter som exempel.

Sestinan som i sin fasta struktur uppvisar en homofoni som är typisk för rimmande dikter, rimmar dock inte. Strukturen följer ett schema med sex strofer och sex slutord, slutorden repeteras genom de sex stroferna och ersätter den sista stavelsen enligt ett numerologiskt schema. I en teradig tornada efter den sjätte strofen, kulminerar sestinan i en *rekapitulation* av de sex slutorden.

1. ABCDEF
2. FAEBDC
3. CFDABE
4. ECBFAD
5. DEACFB
6. BDFECA
7. (envoi) ECA or ACE

Sestinan, menar Agamben, utgör en miniatyrmodell för messiansk tid. Ordens numerologiska ordningsföljd, deras återuppreande med förskjuten följd, korresponderar med en typologisk relation mellan den förflutna och det nuvarande. Mellan inversion och progression. Slutorden i den sjunde och avslutande strofen, utgör sestinas tornada, dess

---

<sup>74</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 79.

rekapitulation. Även orden rekapituleras i sin egen individuella betydelse, men även i den sammankopplade ordningen. Som ”tidsmaskin” låter sestinan transformera tidens förlopp; den kronologiska tiden blir en messiansk tid. Det är återigen inte fråga om en extern tid som läggs till vår kronologiska tid, utan en tid som dikten skapar *inom* tiden. Diktens organisering skapar förskjutningar inom den kronologiska tiden, den rör sig så att säga längs olika riktningar – fram och tillbaka – med rytmiken som dess transportmedel. Så när Agamben skriver att ”so too is the time of the sestina the metamorphosis that time undergoes insofar as it is the time of the end, *the time that the poem takes to come to an end*”<sup>75</sup>, så kan vi förstå hans modell för diktens operativa tidslighet som just den förmågan att organisera tid enligt rytmikens strukturer; att tänja tiden *inom* den kronologiska tiden och leka med rörelsen innan tiden nått sin form. ”Through this complicated to-and-fro directed both forward and backward, the chronological sequence of linear homogeneous time is completely transformed into rhythmic constellations themselves in movement.”<sup>76</sup>

### *Parallellism och biblisk poesi*

Hypotesen, eller med Agambens ord, det ”epistelologiska paradigmet” som motiveras genom avsnittet, formulerar han med att rimmande poesi stammar ur kristen poesi såsom metrisk-lingvistisk transkodifiering av messiansk tid. Så vad menar Agamben egentligen med det? Om man utgår från den ovannämnda modellen för messiansk tid, och diktens arkitektoniska och rytmiska möjlighet att konstruera en småskalig modell för messiansk tid, så blir då nästa steg att reda ut vad Agamben syftar till med rimmande poesi och kristen poesi. Agamben menar att rimmet är strukturerat enligt det spel mellan typologiska relationer och rekapitulationer som Paulus föranlett. Således att den rimmande dikten skapar en inre balans inte endast genom sonoritet och rytmik, men genom den här typologiska relationens rörelse mellan inversion och progression. Exemplifierat med utdrag ur Paulus text visar Agamben hur Paulus till det extrema, låter använda retoriska och lyriska modeller hämtade från den grekiska och semantiska traditionen. Modeller av parallellism, av gradatio/klimax, av antiteser och homofoni används och betonas genom det genomgående rimmet av slutord. Jag ska göra en kort exkursion till den bibliska poesin och modellen för parallellism för att bättre förstå strukturen för den bibliska diktens komposition.

<sup>75</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 83.

<sup>76</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 82.

Kai oi klaiontes  
 Hos me klaiontes,  
 Kai oi chairontes  
 Hos me chairontes,  
 Kai oi agorazontes  
 Hos me katechontes,  
 Kai oi chromenoi ton kosmon  
 Hos me katachromenoi

(those weeping  
 As not weeping,  
 Those rejoicing  
 As not rejoicing,  
 Those buying  
 As not possessing,  
 Those using the world  
 A not using it up<sup>77</sup>)

I essän ”Biblical Poetry” som ingår i den klassiska antologin *Back to the sources*, skriver Murray H. Lichtenstein om bristen på poetik i den hebreiska bibeln. Till skillnad från grekerna tycks israeliterna ha varit mindre självmedvetna om sin poesi och det finns i den hebreiska bibeln, konstaterar Lichtenstein, inget ord som motsvarar den engelska termen poetry. Däremot finns det termer för varierade former av poetiska kompositioner, som till exempel det hebreiska ordet ”shir” som betecknar ”that which is sung”, som ju ändock skiljer sig betydligt från det engelska ordet ”poetry” vars etymologiska betydelse är ”that which is made”. Att studera bibelns poetiska avsnitt och fragment vore ett givande ämne för ytterligare fördjupning, men det är främst frågan om hur biblisk poesi är komponerad som är föremål för min undersöknings intresse. För att ge en kontextualiserande och historiserande grund för Agambens ”etymologiska paradigm”. Hur sker dessa kompositioner av ord, vilken tradition för strukturering av ord reaktualiseras hos Paulus? Lichtenstein skriver:

---

<sup>77</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 86.

in biblical poetry, we observe various formal techniques of composition, all contributing to the attainment of an ideally conceived, all-embracing sense of *balance*. Clearly, the most readily perceived means of effecting such balance in a given poetic line or longer passage is the poet's propensity for what has been termed "parallelism."<sup>78</sup>

Till figuren av parallellism kan, menar Agamben, uppkomsten av det poetiska rimmet spåras. Genom strukturering av delarnas korresponderande med varandra som i rimmet blir en sammanlänkning av den sista stavelsen i slutorden. Man kan också beskriva det såsom en typologisk struktur för poesi som översätts till prosodisk struktur, men som komponeras enligt formen av parallellism. Parallellism kan lättast förstås som två eller flera komponenter i en versrad som korresponderar med varandra genom struktur, grammatik eller semantik (eller samtliga simultant), och där den relationen bidrar till en versens övergripande balans eller harmoni. Man talar både om den uppdelade versradens inre balans och om en yttre balans där flera strofer korresponderar med varandra. Lichtensteins exempel "Song of Moses" från Femte Moseboken visar just hur den eftersträvade poetiska balansen kan se ut.

- (1) Give ear, O heavens, let me speak;  
       Let the earth hear the words  
           Of my mouth!
- (2) May my message fall like the rain,  
       May my utterance drop  
           Like the dew;  
       Like showers on young growth,  
           Like droplets on the grass.
- (3) For it is the Lord's renown  
       I will proclaim;  
       Ascribe greatness to our God!

---

<sup>78</sup> Murray H. Lichtenstein, "Biblical Poetry" i *Back to the sources*, red. Barry W. Holtz (New York: Simon & Schuster, 1986), 115.

Lichtenstein låter den bibliska poesin exemplifiera hur parallellismen verkar genom de olika verserna. Inledningsvis de spatiala oppositionerna – heaven/earth – vars juxtaposition låter rama in människans villkor. Men de initierar även den juxtaposition som genomgående därefter utgör mönstret för diktens struktur; för versradernas speglingar i varandra som poetiska synonymer.

- (a) May my message fall like the rain
- (b) Like showers on the young growths

- (a) May my utterance drop like the dew
- (b) Like droplets on the grass

I den andra versen uppnås både inre och yttre balans där den inre är helt symmetrisk och den yttre inte endast uppnår balans, men skapar en kumulativ effekt.

Det Agamben är ute efter med det här avsnittet kring poesi och rim och som jag har velat fördjupa eller kontextualisera genom exemplet med biblisk poesi, kan sammanfattas med att han ser den rimmande versen som ett ”sant” teologiskt och messianskt arv till den moderna poesin. Han ser en direkt koppling mellan modernitetens och ateismens inträde och övergivandet av den rimmande versen: ”The absence of the gods is one with the disappearance of closed metrical form; atheology immediately becomes a-prosody.”<sup>79</sup>

”now the killing will start säger han”#1

Vad innebär den slutsatsen för läsningen av samtida poesi? Givetvis, idén om en poetisk modell som transkodifierad messiansk tid – dikten som temporal maskin, vars komposition återknyter till parallellism och en inre balans. En inre balans som skapar sin egen eskatologiska fullbordan. Så vad skulle den uppbrutna metriska versen kunna säga oss utöver den ateism som Agamben tillskriver den?

---

<sup>79</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 87.

Låt oss sortera den terminologi som Agamben presenterat. Det mest relevanta handlar förstås om den operativa tiden. Tiden det tar för dikten att komma till sitt slut. I en uppbruten versform skulle man kanske inte tala om diktens fullbordan, kanske skulle man hellre tala om den operativa tiden såsom rörelsen mellan inversion och progression; mellan minne och nutid. I *Till Damaskus* blir den uppbrutna, icke-harmoniserande formen som en förstärkning av ett operativt modus. En särskiljandets komposition som omvänt söker representationen inte som en helhet men som *uppstyckade* förnimmelser som skär genom kött, språk, minne och längtan. Kan det här diktandet ens beskrivas som komposition? I så fall i strukturen som rör sig mellan en våldets instrumentella precision och den sinnliga, eteriska motsatsen. För den förstnämnda skulle de sekundkorta fragmentariska intrycksbilderna och den våldsamma interpunktionen kunna vara uttryck för.

”Now the killing will start. säger han” #2

På ett sätt kan diktens operativa tidslighet tänkas som diktens motstånd. Ett motstånd mot tiden som homogen och alienerande den mänskliga erfarenheten. Genom orden tränger dikten ner i tiden, tänjer ut den inifrån tills endast fragment av intensitet och förnimmelser återstår. Agamben beskrev hur den representerade tiden gör oss till åskådare av oss själva, till ögonblick som kan omfattas men inte gripas. Den operativa tiden, beskrev han som tiden det tar att uppnå en tankebild, och diktens operativa tid som tiden det tar för dikten att nå sitt slut. Den messianska tiden befinner sig mellan *already* och *not yet*: Messias har anlänt men ännu har inte den yttersta dagen infallit. Varje stund bär den möjligheten, att fullbordas. ”Now the killing will start.” Det finns en dubbel rörelse av progression och inversion, av inledande utplåning, och var vi befinner oss är just där, i mellanskiktet av början på dödandet. Där sker en transformation av tiden, en förskjutning skulle man kunna säga, som löser upp kronologin och skapar ett messianskt undantagstillstånd.

Den döde. i snö. de sörjande. i snö. marken täckt. medan flyktinglägren fylls av frysande människor. tälten dignar under snön. esperanza. båten. i hoppets helvete. turbulens. boken i floden. i efterdyningarna. 23.15. oceanisk tid. (TD, 155)

23.33. i lagren av historia. koordinater. visdom. skallplats. frusna tårar tänkte jag. medan tårarna rann.(TD, 167)

Specifika klockslag återkommer som ett slags ”koordinater”. Som förstärkande intrycket av ögonblicksbilder. Termen koordinater konnoterar ett avtryck i tiden, som om det vore möjligt att följa dem tillbaka, att nå dem ” i lagren av historia”. De skildrade ögonblicken är just så, som frusna –”oceaniska” – stillbilder. Genom diktens kroppsliga närvaro återförs representationen till levd tid; de frusna tårarna rinner fortfarande, så att säga. Riktningen osäkras. Jag menar att det här växelspelet kan talas om som messiansk tid. Vi har här ögonblick som framträder som tidsangivelser i tiden, men det är också fullkomligt överskridande, de är så att säga oceaniska, i sitt nu är de absoluta, mikro-undantagstillstånd som tänjer kronologin inifrån. Men de är även operativa, de träder fram genom diktens kropp, genom diktens perception, och framförallt – genom att dikten inte förmår fjärma sig från ögonblicket. Jag beskrev tidigare att den representerade tiden är utom räckhåll. Att det endast är den levda tiden (*il tempo che chi resta*) som är tiden vi har kvar. De här ögonblicken kan förstås som operativa med den modellen.

”Now the killing will start. säger han” #3

Jag skulle vilja påpeka att våld är den mest påtagliga faktorn i *Till Damaskus*. Våldet som inte endast bakomliggande hot eller erfarenhet, men som materialiserad närvaro. Våld som en prägling av varseblivningen, av språket och av den sinnliga kunskapen som dikten gestaltar. Jag hade kunnat underbygga det med den framskrivna metaforen av staden Damaskus som en kvinnlig kropp – instinktiv, mytisk, symbolisk, födande, förförande och förödande. Och så, skändandet av denna kropp. Ett inledande utsnitt som skildrar våldet mot en kvinnokropp drabbar läsningen och på ett vis transformerar själva läsakten:

jag tänkte på kvinnan. som på skärmen såg ut som ett skimrande ägg. bilden av henne. slöjan. vitheten. bland de för mig helt obegripliga arabiska tecknen. hur han berättade att hon blivit våldtagen. ungefär trehundra gånger säger han. när säkerhetstjänsten sökte efter hennes bror. inte hittade honom. i homs. sedan hade de styckat henne. armarna, benen. huvudet. i fem delar. dragit huden från kroppen. jag har aldrig sett något liknande säger han. bilderna. hur en kropp utan hud ser ut. (TD,15)

Utdraget tycks initiera ett sätt att läsa. Våldsamheten tycks borra sig in i orden, liksom dikten beskriver de arabiska tecknen som obegripliga; tecknen vittnar ändå. ”Bland dem” träder en berättelse fram, den har präglat dikten liksom den präglar läsakten. I läsakten uppträder det messianska som den förskjutning som framkallas genom våldet. Med messianska termer kan man artikulera en akt av kallelse i den bemärkelsen att våldet upphäver världsliga villkor. ”jag tänkte på kvinnan. som på skärmen såg ut som ett skimrande ägg. bilden av henne.” Låt oss påminnas om den tidigare presenterade termen *oförglömlighet* och det bortglömda oförglömliga som diskuterades i avsnittet ”Messiansk modalitet”. Här gestaltas den oförglömligheten i bilden av ett skimrande ägg. Kunskap om verkligheten som blir kvar som en tyst oförglömlig kunskap, inte endast som diktsamlingens tysta kunskap men som läsarens.

flygplansträck tecknas över katedralen. de hinner ringa till aleppo säger han. från damaskus. när de ser missilerna. de har åtta minuter på sig. sju signaler. (TD, 173)

Våldets och dödens påtagliga närvaro i poesin kan läsas i analogi med en messiansk tid, där tiden går mot sitt slut. Den kronologiska tiden tycks bryta samman i undantagstillstånd(en), var erfarenhet och historia blir inoperativa, overksamma. Så vad är egentligen diktens operativa tidslighet i den här poesitexten? Med utgångspunkt i Agambens läsning av Paulus efterlämnade brev. Låt oss påminnas om uttrycket ”dikten som temporal maskin” och därifrån reda ut ett antal aspekter av poesitexten ifråga.

*Kronologi. Geografi. Historicitet.* Dikterna skapar omkonfigurationer genom icke-hierarkiska växlingar som utspelar sig som minnen, fysiska platser, historiska händelser och klockslag. Därigenom lösgörs fenomen ur kronologin och placeras inom diktens temporalitet där de som individuella fenomen ges möjlighet till omfördelade relationer. Låt mig påminna om det inledande citatet av Julia Kristeva som skrev om ”leken med minnen och metaforer” och min diskussion om ’att litteraturens som materialitet konfigurerar tiden efter - inte ett lineärt tidschema, men i ett flerdimensionellt växelspel mellan representerad tid och operativ tid. Den homogena lineära tiden transformeras genom språkets möjlighet att leka med kronologiska riktningar. Och det är själva denna ”upplösande” lek, den potentialitet i aktion, som blir relevant här. ’ Agambens uttryck ”typologisk relation till tid” får förnyad betydelse i det här sammanhanget, även om jag tror att det är viktigt att understryka att dikten i det här fallet inte *söker* rekapitulationen, eller fullbordan av kairos. Juxtapositioneringen av



kronologiska, geografiska och historiska (de språkliga kommer vi till) figurer skulle därmed kunna tänkas som del av det maskineri som ger dikten dess särskilda tidslighet. Ytterligare en effekt av detta handlar om diktens möjlighet att aktualisera figurer; att återföra dem från representerad tid till operativ tid.

den långsamma läshastigheten, spöklandskapet. ett förflutet landskap som uppstår i läsögonblicket (TD,90)

Som en ytterligare nivå av ”dikten som temporal maskin” vill jag diskutera hur dikten konstrueras. Tidigare i avsnittet beskrev jag biblisk poesi och parallellism utifrån Agambens epistemologiska paradigm av rim som transkodifiering av messiansk tid. Och jag avslutade det avsnittet med Agambens konstaterande att förlusten av tro och av gudar sammanföll med den öppna metriska versens inträde. Kan vi då inte tala om någon parallellism i det här sammanhanget? Jo, vi kan tala om det som inversion och vilka effekter en motsatt struktur skapar. Hur de konstrueras och vad syftet är med att uttyda dem. Diktsamlingen är skriven av två poeter med disparata strukturer och stilar och jag var inne på det tidigare då jag skrev att det fanns en uppdelning mellan ett sätt som präglades av precision och ett av eterisk sinnlighet. Delarna är inte varandras motsättningar, men inte heller försöker de skapa en förening sinsemellan; de är snarare delar av diktens dialektik vars strävan kan formuleras som sökandet efter ett möjligt språk. Således kan *sökandet* utläsas i former som polyfoni, växlingar mellan språk och struktur. Den skarpa interpunktionen sönderdelar intryck, skapar en icke-hierarkisk ström av förnimmelse, kropp, tal, känsla, tanke osv. Återigen handlar det om en ”sannhet” mot ögonblicket.

Wounded words. brunnen. something deeper. den plötsliga gråten. you have to cath it. i vintern. det oändligt vackra vinterlandskapet. eller något mycket mer instabilt. själva rörelsen. förhoppningen. hoppet. icke-platsen. så skarp i sin kontur. bilden på de döda barnen. hama. de avskurna halsarna. med kniv. femtio stycken. tätt intill varandra på marken. filten. det intorkade blodet. de öppna ögonen. tomma. vinkeln mellan huvudet och kroppen. blodstrimmorna över ansiktet. ser du vad det är frågar han. pekar mot en annan bild. jag ser. en pojke i språnget. mitt i. svävande. mitt i. över flera. många. långa. rader. av vita svepta kroppar. life and death säger han. such a strange picture. säger han. as if he is playing (TD, 107)

”Such a strange picture”. På ett sätt en högst relevant liknelsemodell, för är inte ovanstående utdrag strukturerat i formen av en bild? Som inte skildrar en lineär narration av en händelse eller berättelse, men likt ett ögonblick som ”brister” fram genom orden. Det handlar egentligen inte främst om en strävan att nå ögonblicket genom dikten, men om en närvaro som för diktaren mot en yttersta gräns; ett tillstånd som kan liknas vid hyperventilering. Kroppens och sinnets anspänning i nuet förmår inte ordna orden; intryck, kroppsliga och sinnliga minnen, tankar, förnimmelser – ögonblicket brister fram som rekapitulation av tiden fram till dess nu. Vi skulle kunna tala om dikten som en caesura mellan två tidseoner; ”a zone of undecidability, in which the past is dislocated into the present and the present is extended into the past”.<sup>80</sup> Summeringen av nuet kan betraktas som en messiansk rekapitulation om vi förstår rekapitulationen inte som en nostalgisk händelse utan som en summerande dom. Dikten blir således ingen räddning; den blir ett trauma som utspelar sig på nytt vid varje läsning.

---

<sup>80</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 74.

## AVSNITT V

## En svag messianism

”for passing away is the figure of this world”

Undersökningens inledning lät beskriva Walter Benjamins *Historiefilosofiska teser* som den ”urtext” ur vilken uppsatsens syfte formulerats. Ett syfte som bestod i att beskriva det messianska genom filosofi och poesi. Benjamins formulerande av ett tema som ringar in historiesyn och förlösning, som spänner över filosofi, teologi och politik, har initierat en nyfikenhet och ett intresse för det messianska som sådant. Därför är det här avsnittet ”En svag messianism” ett mer fristående kapitel som inte endast binder samman uppsatsen i stort; i en oförväntad analogi med *The time that remains* låter avsnittet rekapitulera Paulus budskap i Benjamins teser.

Ett antal av Benjamins teser har kommit att få större betydelse, de har ägnats mer tolkande uppmärksamhet. Däribland ingår tes II som beskriver en svag gnista av messiansk energi, och att det nuvarande har en särskild relation det förgångna. Ett essentiellt tema handlar om en kritik av historicism, om hur historicismen lösgör det historiska ögonblicket ur sin singularitet i en särskild kontext och placerar det som en statisk bild i en historisk totalitet.

Vad innebär det att förlösas? Frågan ställs av Agamben, och den bör egentligen understrykas eftersom dess svar ställer vad jag tror är en allmän missuppfattning till rätta. Frågan kan presenteras såsom ett tema var tidigare reflektioner över den *typologiska relationen* samt *rekapitulationen* ingår. Trogen min Agamben-närläsning till slutet, vill jag låta en benjaminsk term få runda av uppsatsens analysdel. Termen som Agamben läser som hänvisning till en för Benjamin särskild hermenutisk princip är på tyska *erkennbarkeit* och på engelska *knowability*. Det handlar om en särskild tidslig aspekt av kunskap, och det kommande exemplet visar att det är en term eller princip som framförallt ges betydelse för litteratur.

### *Tornada*

I avsnittet ”Diktens operativa tidslighet” beskrev jag den slutna metriska diktformen som en egen temporal maskin i mikroformat. Sestinans form som utgörs av sex strofer där slutorden återkommer i en särskild ordning för att i en avslutande tornada rekapitulera sin inbördes relation, är enligt Agamben ett exempel på hur dikten möjliggör en egen messiansk tid i slutna form.

Sin egen bok om Paulus brev är utformad som en lek med sestinans modell. Paulus tio ord presenteras under de ”sex dagarna” för att slutligen rekapitulera i ett kort avslutande avsnitt – en tornada. Överraskande nog så innehåller tornadan en argumentation för Walter Benjamins identifikation med Paulus och att Benjamins messianism inspirerats av Paulus budskap.

”For passing away is the figure of this world” #1

”Like every generation that preceded us, we have been endowed with a weak messianic power.”

Avståndet mellan bokstäverna i *weak* beskrivs av Agamben som en del av Benjamins strategiska citationsteknik (eller koncept). Citationer som montage-teknik som opererar i *relationen* mellan texter från det förflutna och från samtiden. Det dubbla avståndet mellan orden hör till den här strategin, men den skapar även effekten av att läsas dubbelt; av en slags hyperläsning. Så hur det kommer det sig, frågar sig Agamben, att just *weak* är betonat på det viset? Svagheten i messiansk kraft utgör i Paulus korintierbrev, en fundamental del, som uttryck för messianismens särskilda styrka. Svaghet beskrivs som en del av modellen *katargai*, ”att göra inoperativ”. Man kan också tänka sig svaghet som en inversion av kraft, eller som undantag.

”Therefore I am pleased in weakness. In injuries, in necessities, in persecutions and constraints for whenever I am weak, then powerful am I.” 2a Corintierbrevet 12:10

För Agamben blir Benjamins särskilda betoning av en svag messianism en utgångspunkt för en vidare analys av Benjamins relation till Paulus brev. Så hur kan en svag messianism beskrivas ytterligare? Agamben förklarar den som en inversion av relationen potentialitet - aktivitet, att just den inversionen är messianismens styrka. Eftersom styrkan består i att inte transformera, men att deaktivera; att göra inoperativ eller med andra ord – återföra aktivitet till *potentialitet*. Däri består messianismens specificitet; återförandet till potentialitet är samtidigt fullbordande och upphävande.

”For passing away is the figure of this world” #2

Låt oss återvända till citationen och utdraget ur den tredje tesen: ”only for a redeemed humanity has its past become citable in all its moments. Each moment it has lived becomes a citation á l’ordre du jour – and that day is Judgement Day.”

I essän ”Walter Benjamin and the Demonic: Happiness and Historical Redemption” diskuterar Agamben Benjamins teori om citation som han finner formulerad i Benjamins essä om Karl Krauss.<sup>81</sup> Citation beskrivs som en destruktiv och kraftfull metod, men vars styrka är rättvisans. Genom citation förs fenomenet brutalt ur sin kontext, det som det var förstörs för att bli något annat i en större helhet. Fenomenet blir därmed något nytt, något det inte var. Citationsteorin för Agamben sedan in i läsningen av teserna; hur ska vi förstå referensen mellan en förlöst mänsklighet och det citerbara livet; att genom det citerbara livet ges människan kontroll över historien? Det är en modell för historisk förlösning som i analogi med citationsteorin, (brutalt) för det singulära fenomenet ur sin historiska kontext och placerar det i en historisk totalitet. Det är den modell som Benjamin kopplar samman med objektet för sin kritik – historicismen. ”In this consummation, the phenomenon doesn’t remain what it was (that is, a singularity); rather, it becomes what it was not – totality.”<sup>82</sup>

Med den modellen för förlösning sker ett konsumerande av historiens totalitet den sista dagen. Det som räddas vid tidens slut är så att säga det som inte var, något nytt. Historien som sådan kan inte räddas. Agamben skriver att det är anledningen till att den historiska

---

<sup>81</sup> Agamben, ”Benjamin and the Demonic” i *Potentialities*, red. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1999), 152.

<sup>82</sup> Agamben, ”Benjamin and the Demonic” i *Potentialities*, 157.

ängeln är så uppgiven då han återvänder hem, eftersom det han för med sig - människan han för med sig- är det som aldrig skett; människan som aldrig levte.

The return to the origin that is at issue here thus in no way signifies the reconstruction of something as it once was, the reintegration of something into an origin understood as a real and eternal figure of its truth. Such a task is precisely that of the historical consciousness Benjamin attributes to historicism, which is the principle target of the "Theses." "Historicism," he writes, "gives the 'eternal' image of the past; historical materialism supplies a unique experience with the past."<sup>83</sup>

### "For passing away is the figure of this world" #3

Vad innebär "a weak messianic power" i Benjamins teser? För att reda ut den frågan behöver flera delar sorteras. Till att börja med en återkoppling till modellen för typologiska relationer som introducerades i avsnittet "Diktens operativa tidslighet". Den grekiska termen *typoi* kan förstås som figur, fenomen eller med en benjaminsk terminologi, även som *bild*. Figuren är så att säga ett fenomen i tiden. Den typologiska relationen är just detta – figurens som en zon var två ändar av tiden konfronterar varandra och sammanblandas. Återigen så blir skildrandet av två eoner som klyvs av en caesura och som introducerar en skärva av obestämbarhet - "in erbs distinguishes which the past is dislocated into the present and the present is extended into the past", den fundamentala tankebild som återkommer. Agamben beskriver att i figuren möts dåtid och nutid i en konstellation och att den konstellationen utgör den typologiska *relationen* som är messiansk *ho nyn kairos*.<sup>84</sup> Historiska händelser är fenomen som uppstått i historisk tid. Den messianska förlösningen är således ett avslutande av historisk tid, och den sker genom den här konstellationen var dåtid och nutid möts och "fenomenet" återgår till sitt ursprung. Gershom Scholem och Walter Benjamin talar om en "inverse of beginning", en modell som förstås som att i den messianska förlösningen avslutas skapelsen. Därmed kan man förstå messiansk förlösning som händelsens sanna avslut.

While time generates various irreconcilable moments in history, redemption is its only complete and thus true end, rather than a goal set for it as a telos in history. Seen from a negative perspective, neither an earthly kingdom of God, nor the worker's state, nor bourgeois democracy can be pronounced as the end of a historical telos for Benjamin. Only an understanding approaching history as events that

<sup>83</sup> Agamben, "Benjamin and the Demonic" i *Potentialities*, 152.

<sup>84</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 74.

face their end, unmitigated by any external worldly preconditions, reflects a messianic conception, in his view.<sup>85</sup>

Att förlösa det förflutna handlar för Benjamin inte om att återföra en förlorad värdighet till den historiska händelsen, inte heller handlar det om att låta föra den vidare till framtida generationer som historiskt arv. Förlösningen handlar om ett sant avbrytande av traditionen; ett räddande ur historiens gång: ett avslut: "From what can something be redeemed? Not so much from the disrepute or discredit in which it is held as from a determined mode of transmission. The way in which it is valued as 'heritage' is more insidious than its disappearance could ever be."<sup>86</sup>

"For passing away is the figure of this world" #4

I den femte tesen finner vi:

The true image of the past flees by. The past can be seized only as an image which flashes up at the instant when it can be recognized and is never seen again.... For every image of the past that is not recognized by the present as one of its own concerns threatens to disappear irretrievably.

Relationen mellan nutid och det förgångna beskrivs av Benjamin genom den sanna bilden av det förflutna som glimtar fram vid ett särskilt ögonblick, som riskerar att förloras i tiden om nutiden misslyckas med att uppfatta sig själv i den. Kärnan i "den svaga messianismen" eller för utdraget ovan kan förstås som ett tidsligt koncept. Historiens förlösning sker i en dialektisk bild eller konstellation, likt den typologiska relationen kan denna förstås som en zon av obestämbarhet; "messianic time is neither the complete nor the incomplete, neither the past nor the future, but the inversion of both."<sup>87</sup> Den messianska konstellationen av nutid och dåtid, är den sanna bilden som Benjamin beskriver, bilden av det förflutna som når människan genom att hon upptäcker sig själv i den. Paulus artikulation "For passing away is the figure of this world" Korintierbrevet 7:31" beskrivs av Agamben som en föreliggande modell för iden om att historien riskerar att förloras om inte människan förmår se sig själv, sin egen roll i den.

For every emergence into the manifest world must be an inner reversal; from that which is fixed, therefor, there could arise only that which moves, a reality in constant mutation. From the constantly

<sup>85</sup> Jacobson, *Metaphysics of the profane* (New York: Columbia University Press, 2003), 26.

<sup>86</sup> Walter Benjamin (*Samlade skrifter*) citerad av Agamben, *The Time that Remains*, 153.

<sup>87</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 75.

renewed profusion, and from it alone, there grows the vitality that possesses tranquil duration that hands down its figure from the past to the present. It is not the generation of a dead being from a universal law derived from thought, but only the plastic cosmos in its very colorful factuality that can reverse itself to become the Kingdom.<sup>88</sup>

Franz Rosenzweig om förlösning och tidslighet i *The Star of Redemption*.

”For passing away is the figure of this world” #5 Das Jetzt der Lesbarkeit

Förmodligen skulle både Walter Benjamin och aposteln Paulus kunna beskrivas som för sin tid revolutionära judiska tänkare som verkade i tider av kristillstånd. Med Agambens läsningar av dem och genom hans argumentation för analogin dem emellan, etablerar Agamben vad han kallar en genuin messiansk tradition. Genom sina kommentarer förbinder han sitt eget filosofiska tänkande till den traditionen och det är sålunda Agambens messianska modell uppsatsen har undersökt.

Som avslutande för sin omfattningsrika Paulus kommentar så ger Agamben en hastig invit för ett vidare resonemang om läsaktens metafysiska potential. Han beskriver Benjamins term *Erkennbarkeit* eller *Knowability* på engelska. En term som sammanbinder text och läsning med messiansk tid. *Läsbarhetens nu*, ger som koncept ett helt annat perspektiv på texttolkning. Varje nu har sin egen särskilda kapacitet skulle man kunna säga. Hur en kunskap når mig, eller låt säga en text – en dikt – , beror av nuet i vilket jag läser den. Så kan man förstå vad som kallas en genuin benjaminsk hermeneutisk princip. Som en princip för vilken det textuella verket bär ett individuellt historiskt index. Att det bär en tillhörighet till en särskild epok, en särskild kontext, men också att det bär en länk till ett särskilt historiskt nu där dess fulla läsbarhet träder i kraft.

Each now is the now of a particular knowability. In it, truth is charged to the bursting point with time. (This point of explosion, and nothing else, is the death of the intentio, which thus coincides with the birth of authentic historical time, the time of the truth.) It is not that what is past casts its light on what is present, or what is present its light on what is past; rather the image is that wherein what has been comes together in a flash with the now to form a constellation. In other words: image is dialectics at a standstill. For while the relation of the present to the past is purely temporal, the relation of what has been to the now is dialectical: not temporal in nature but imagistic (bildlich). Only dialectical images

---

<sup>88</sup> Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption* (Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2005), 240.



are genuinely historical – that is, not archaic – images. The image that is read – which is to say, the image in the now of its recognizability – bears to the highest degree the imprint of the perilous critical moment in which all reading is founded.<sup>89</sup>

För Agamben utgör principen den mest ”extrema” messianska formuleringen hos Benjamin. För den här undersökningen tillför den vetenskapen en betydelsebärande grund. Här träder ett otvivelaktigt samband fram var det messianska arvet vidareutvecklas och läses som hermenutisk princip för text, inte minst. Att det finns en särskild potential som också etableras av Benjamin, där det messianska verkar i text. Att det messianska ögonblicket är en läsaktens metafysiska potential.

### ”For passing away is the figure of this world” #6

I undersökningens inledning beskrev jag ett perifert men angeläget syfte att reflektera över hur dikten kan vara värdefull som dokumentation. Som avslutande del för det här avsnittet vill jag därför sammankoppla Benjamins svaga messianism och Agambens tänkande om diktens operativa tidslighet, med litteraturforskaren Martin Hägglunds teori om ”kronofobi” med syftet att argumentera för dikten som historiskt vittnesmål eller dokument. Valet av lyrik försvarade jag genom att hänvisa till dess samtida aktualitet; och mer precist till frågan om hur poesin kan beskriva och tradera extrema situationer. Men inte endast så, för om vi backar ytterligare ett steg bakåt finner vi, att vad som står på spel är inte endast strategier för dokumentation, men att finna ett språk som kan modifieras – förhålla sig till – det förnimmande sinnet. Som förmår gestalta sinnliga erfarenheter av exempelvis krig, våld och flykt.

Konstellation av dåtid och nutid har reflekterats genomgående i uppsatsen, men vad som blir särskilt aktuellt i utdraget från Benjamin är formulerandet av ett annat sätt att förhålla sig till historien; ”For while the relation of the present to the past is purely temporal, the relation of what has been to the now is dialectical”. Den dialektiska bilden av det förflutna är vad vi (formulerat i teserna) kan nå som glimtar (flashes). Den dialektiska bilden är vad som når individen som ett ögonblick av messiansk tid, formulerat genom konstellationen.

Konstellationen är vad som beskrivits utförligt tidigare, en upplöst relation av dåtid och nutid,

---

<sup>89</sup> Benjamin, 1999a,463, / Agamben, *The Time that Remains*, 145.

och framförallt ett fenomen som når individen genom att hon i sin nutid möter det förgångna som ofullbordat.

I flera dikter i *Till Damaskus* cirkulerar ögonblicksbilder kring specifika klockslag. Ögonblick blir förankrade i den kronologiska tiden som singulära händelser. Singulära händelser som i tidens strata når läsaren i *relationen* mellan det förflutna och läsningens nu. Där den kronologiska tiden som sådan upplösts, representationen av en statisk tidpunkt är inte närvarande här. Det handlar snarare om en diktens särskilda erfarenhet, i vilken en operativ tid verkar; det vill säga en diktens egen temporalitet, en potentialitet som sätts i rörelse genom det nu i vilket dikten läses.

Vi skulle kunna låta det ovanstående citatet om "the now of Knowability" belysa vad Agamben slår fast på första sidan i sin Paulus kommentar då han skriver att "The possibility of understanding the Pauline message coincides fully with the experience of such a time; without this, it runs the risk of remaining a dead letter."<sup>90</sup>

Den särskilda erfarenheten av det förgångna eller den historiska texten skulle då kräva ett särskilt nu, ett dialektiskt ögonblick där en relation mellan det förgångna och nuet blir möjlig. Den sanna historiska bilden, är därmed en bild som står i direkt relation till nuet i vilket den läses. Kanske är det utifrån den förståelsen innebörden av litteratur och poesi kan nå oss till fullo. Eftersom det hos litteraturen finns möjlighet för operativ tidslighet, som diskuterats i tidigare avsnitt, för ett "berättande" som inte representerar en arkaisk bild av det förflutna, men som i relation med läsaren i dennes läsande nu, lösgör tiden. Litteraturen, mer än något annat, låter införliva konceptet av "the now of Knowability", eftersom dess särskilda messianska relation med läsaren handlar om ögonblick av rekapitulation. Summeringen av det som varit i den nutid där läsare och text sammanfaller.

Jag skulle dock vilja ta ett kliv tillbaka och tala om poesins förtjänst i egenskap av historisk materialism. Hur ska krig dokumenteras? Hur ska erfarenheten av undantagstillstånd, våld och övergrepp kunna beskrivas eller traderas i tid utan att bli likt siffror, representationer att betrakta men som inte går att "möta"? Att lokalisera det förflutna aktualiserar frågan - hur? Att förstå undantagstillståndet innebär till viss del att möta det, att till viss del sammanfalla med det. Det är vad Agamben syftar till då han beskriver att det krävs ett visst mått av messiansk *ho nyn kairos* för att att Paulus brev ska aktualiseras i läsningen.

---

<sup>90</sup> Agamben, *The Time that Remains*, 2.

wounded words. brunnen. something deeper. den plötsliga gråten. you have to catch it. i vintern. det oändligt vackra vinterlandskapet. eller något mycket mer instabilt. själva rörelsen. förhoppningen. hoppet. icke-platsen. (TD, 107)

I *Kronofobi, Essäer om tid och ändlighet*, beskriver Martin Hägglund kronofobi i litterärt skrivande som ett begär att värna det ändliga. I skenet av en medvetenhet om alltings ändlighet kan det kronofobiska i litteraturen betraktas som ett medel för att motverka glömskan och förlusten.<sup>91</sup> I sin läsning av poeten Gunnar Björling problematiserar Hägglund den traditionella föreställningen att ”poesin syftar till att överskrida det temporala”, att gestalta en metafysisk erfarenhet eller mer precist en strävan efter tidlös närvaro. I Hägglunds läsning tar han istället fasta på hur Björling i sitt diktande tycks drivas av ett självbiografiskt begär, genom dateringar av manuskripten registreras tidens gång i de singulära händelserna.

Att framkalla det egna ansiktet är hos Björling en process som äger rum i dikten och i scen efter scen får vi följa hur diktjaget naglar fast specifika händelser: präglade av sinnliga detaljer, flyktiga förnimmelser och skiftande känslöstämningar.<sup>92</sup>

Den här beskrivningen av Björling sammanfaller väldigt väl med min läsning av dikter ur *Till Damaskus*. Hur singulära erfarenheter ofta skildras likt scener som framställer en förankring till ett särskilt nu i tiden, men var det sinnliga är upplöst ur en temporal ordning. Hägglund argumenterar för en kronofobisk vilja att inte fixera ögonblicket som ett homogent arkiverande av händelser, men att ”iscensätta en temporalitet som bryter mot varje föreställning om ett punktuellt ögonblick”. Att denna dramatik som diktandet iscensätter kan liknas vid en poesins motstånd mot förgänglighet och glömska. Förbindelsen mellan skrivakten och minnesakten kan betraktas i skenet av den tidigare diskussionen om en svag messianism. Skrivaktens diktande som ett inristande av en särskild erfarenhet och dess samtida adresserande av orden i riktning mot en resonansbotten i en kommande läsare eller ett kommande jag. Skulle inte den utsträckningen i tiden kunna förstås som en svag messiansk gnista? I skenet av den gnistan skulle jag vilja avsluta med en tanke om dikten som historiskt vittnesmål. Hur dikten möjliggör ett skildrande av erfarenheter vars resonans kräver flera och djupare klangbottnar än vad det dokumentära språket har att erbjuda. Genom dikten framträder historiematerialismens dialektiska bild, genom dikten blir det förflutnas sinnlighet nåbar.

<sup>91</sup> Martin Hägglund, *Kronofobi* (Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag Symposion AB, 2002), 19.

<sup>92</sup> Martin Hägglund, *Kronofobi* (Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag Symposion AB, 2002), 20.

Så utgår Benjamin ifrån att det i historien finns uppenbarelseögonblick vars oförlömlighet är helt oberoende av om de glömts bort i människornas liv. I hågkomsten handlar det nämligen om historiska erfarenheter vars måttstock inte är den enskildes minnesförmåga utan ”i medvetandet hos en Gud”. Hågkomsten förtätar den historiska till nutid – som om den som minns själv vore det förflutnas subjekt som minns. Därmed får historiens erfarenhet en uppenbarelseindex. Varje äkta historisk erfarenhet uppenbarar sig nämligen för Benjamin inte i upplevelsen utan på minnets skådeplats.<sup>93</sup>

## Sammanfattning

Uppsatsens motiv har från början föranletts av den nyfikenhet som läsningen av Benjamins teser väckte i mig. Vad innebär egentligen det messianska och hur menar Benjamin med historiens förlösning? Bilden av den historiska ängeln som melankoliskt backar framåt i tiden och på ett vis tycks oförmögen att varken samla det förflutna eller skåda in i framtiden, den melankoli som teserna tycktes utstråla lämnade min läsning utan tolkande förståelse men med en vilja till fördjupning.

Genom en nära läsning av Giorgio Agambens kommentar av Paulusbreven fann jag ett för mig särskilt fotfäste; en länk och en utgångspunkt för förståelsen av det messianska som knöt samman Benjamin med en teologisk urtext och detta i en läsning som utförts av en av samtidens viktigaste filosofer.

Struktureringen av kommentaren kring Paulus tio ord lät beskriva enskilda delar av det messianska, delar som likt messianska termer kunde användas för tolkning. Således är det genom Agambens förståelse av det messianska som jag har strukturerat de analytiska avsnitten och det är genom Agambens läsning Benjamins svaga messianism presenteras.

---

<sup>93</sup> Bolz, Norbert, och Willem van Reijen. *Walter Benjamin – en introduction*. Övers. William Fovet. Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB, 1993.

Hantering av en messiansk diskurs av teori, och differentierade läsningar av Benjamin, kräver en omfattande och fördjupad läsning. Teoretikers förståelser av det messianska hos Benjamin etableras på olika nivåer och av olika skäl, i relation till skiftande material.

Att epimessianism eller en kritik av messianism är under framväxt som en egen genre inom kulturteori och filosofi, tyder på mitt ämnes relevans i tiden. Men det innebär även att som en del av en kritik av messianism, öppnas för ett självständigt förhållningssätt till hur det messianska skall läsas och tillämpas. I min undersökning lät jag läsningen av Agamben initiera en förståelse av det messianska för att sedan ge möjlighet till en vidgning och differentiering av vad det messianska kan innebära i andra läsningar. Det sätt på vilket jag tillämpat Agambens termer som tolkningsredskap i analysdelen kan försvaras som självständigt prövande av en diskurs som befinner sig i startgroparna.

Genom att utgå från Paulus och kontextualisera Messias i en judisk historisk kontext framkom den messianska gestalten som sprungen ur en diskrepans mellan Guds löfte om rättvisa och det världsliga tillståndet. Guds förlänande den världsliga ledaren gudomlig makt, förmågan att fullkomna, utgjorde grunden för en tro på en gudomlig ordning på jorden.

Vid uppbrott i historien då exempelvis monoteistiska och religiösa ordningar destabiliserats, har tolkningen av det messianska omförhandlats. Det messianska är en återvändande figur, vars kreativitet ligger just i den möjligheten till transformation och förnyelse. Den vändande rörelsen kan förstås på flera plan, men blir kanske som mest tydlig som strukturerande av tid. I en bild av tiden som kontinuerlig linje mellan födelse och död kan den messianska vändningen tänkas som diskontinuerlighet. Möjligheten att vända om, att börja om; att finna början och avslut inom tiden. Den vändande rörelsen ger tiden struktur och mening.

Därför kan man tänka det messianska som att i dessa mikro-narrativ inom tiden, blir avslut, fullbordning eller rekapitulation nåbara i den kronologiska tiden. Den modellen för det messianska blir inte minst följbär och värdefull i det ljus som den här undersökningen föranleder; nämligen i ljuset av poesi. I tidigare avsnitt beskrev jag med Agambens förståelse dikten som en messiansk maskin i miniformat, som en konstruktion som genom det skrivna ordet och genom läsningen som sådan, skapar divisioner inom den kronologiska tiden. Inte endast mikroformat av kronologi, men faktiskt ett särskilt sätt att omförhandla kronologi och transformera den inifrån.

Agambens modell för messiansk tid formuleras som operativ tid. Den operativa tiden är tiden det tar att inse en tankebild. Det är så att säga ett mått för tillblivelsen av en tankebild. Till

skillnad från den representerade tiden som liknar vad Benjamin kallar arkaiska bilder, är den operativa tiden en messiansk tid på det viset att den sammanfaller med nuet. Den gör nuet nåbart och delaktigt.

I analysen har jag visat hur operativ tid som modell beskriver poesins särskilda egenskap. Inte endast handlar det om diktens förmåga att konstruera temporalitet, men vad dikten gör med den här förmågan, eller omvänt; vad den här särskilda egenskapen har att ge.

Det för oss tidigt in på vilken kunskap uppsatsen genererar. Eftersom undersökningens föremål alltmer lutar mot ett argumenterande för poesitexten som länk mellan samtid – historia – individ. I undersökningen har jag visat hur den poetiska texten i utdragen ur *Till Damaskus*, kan läsas utifrån modeller som undantagstillstånd, operativ tid, oförglömlighet och kallelse. Den operativa tiden kan med dikten förstås som en potential att, inte dokumentera i den traditionella bemärkelsen, men att med Benjamins ”dialectics at a standstill”, med poesin skapa en relation mellan nuet och det förgångna.

Som jag har visat med exemplen ur *Till Damaskus*, så kan poesitexten läsas som ögonblicksbilder som strukturerar tiden efter icke-lineära mönster, ögonblicksbilder som rekapitulerar tiden som varit med diktjagets osorterade varseblivning. Som motsats till parallellism kan den uppbrutna diktformen skapa en disharmoni; en operativ tid som inte når någon fullbordan; en särskild iscensättning av det messianska som endast kan ske i litteraturen.

Vad som eventuellt behöver justeras här är en uppfattning som tillskriver det messianska endast kreativa eller återskapande signifikans. När vi talar om messiansk potential handlar det om såväl den mest hoppfulla som den mest nihilistiska tanke:

Preparation for the coming glory requires, to use the Apostle Paulus' terminology, kenosis, emptying out. Emptying and its companions, sacrifice, ascetism, delay, hope, charity, and so forth, do violence to the world until the end for the sake of the end.<sup>94</sup>

Våldsamhet och destruktion var även vad jag i analysen beskrev som det som främst präglade läsningen. Jag skrev att det genom våldet skedde en förskjutning av modalitet i texten som sådan men även för läsakten. Det är en förskjutning som kan tänkas med messianska termer, som en akt av kallelse i den bemärkelsen att våldsamheten upphäver världsliga villkor.

---

<sup>94</sup>Anna Glazova och Paul North, förord till *Messianic Thought outside Theology*, (New York:Fordham University Press, 2014), 5.

I uppsatsen har jag ett flertal gånger återkommit till Agambens modell för undantagstillstånd. Jag har låtit presentera undantagstillståndet genom hans essäistiska analys av undantaget i Walter Benjamin, samt genom Paulus kommentaren var undantagstillståndet tematiseras av relationen mellan det messianska och lagen.

För att granska den modellen som Agamben ställer upp har jag låtit en presentation av judisk tolkningstradition få vägleda en vidare förståelse av Paulus relation till den judiska lagen. Relationen som Agamben ställer upp beskriver ett religiöst dilemma men handlar i det här avseendet om lagen som inneslutning och uteslutning, och däremellan framträder en lämnning som Agamben beskriver som skiffer för *messiansk deaktivering av lagen*. En deaktivering som kan förstås som att tron överskrider lagen. Men inte endast så, för enligt den judiska tro som Paulus åberopar, så både befästes och överskrids lagen genom tron. Därmed har vi kommit fram till en formulering av messianskt undantag som det som både överskrider och upphäver lagen: att i messiansk tid deaktiveras lagen.

Benjamins ord att ”the “emergency situation” in which we live is the rule” ekar olustigt som en verklighet vi känner igen från vår samtid. Undantagstillstånd(en) utgör de faktiska tillstånden i de poesiutdrag jag visat. Om man i skenet av den teologiska modellen förstår en messiansk ”förväntan” som det faktiska fullkommandet av lagen (i vilket lagen deaktiveras), så blir nästa steg att utskilja vad för slags förväntan/tro/hopp/ det handlar om. I analysen pekar jag på hur undantagstillståndet kan utläsas som messiansk modalitet i det empiriska materialet.

Uppsatsens syfte att undersöka relationen mellan det messianska och poesin har skett genom att analysen genomgående har förankrat messianska termer och iscensatt dem i utdrag av poesitext. Genom att tala om poesin har jag således även talat om vad det messianska kan innebära. Jag har gett exempel på hur messiansk terminologi kan sättas i rörelse för att utveckla ett sekulärt tänkande genom teologiska figurer.

Därför kan slutledningen av vad uppsatsen bibringar för kunskap tänkas i två riktningar. Dels presentationen av det messianska som en kritik av messianismen, som utförs genom läsningar av Benjamin, Agamben och Paulus. Motiverad av essäsamlingen *Messianic thought outside theology* (2014), har jag fört vidare ett tänkande om sekulariserad messianism och ställt upp det gentemot en samtida scen som bör betraktas i ljuset av religionens återvändande.

Den andra riktningen tangerade jag tidigare i texten, som ett kunskapande som beskriver poesins och läsaktens specifika kvalitéer. Genom Benjamin och Agamben har jag visat hur

poesin och läsakten kan tillskrivas särskilda relationer till temporalitet, att deras metafysiska potential är just detta; möjligheten att formera tiden i modellen av *konstellationen*. Jag har visat hur dikten kan förstås i enlighet med den modellen, som en konstellation var nuet och det förflutna sätts i förbindelse, och att diktens ”sanning” därmed uppstår i det nu var läsning och text sammanfaller.



## Litteraturförteckning

- Agamben, Giorgio. *Undantagstillståndet*. Övers. Sven-Olov Wallenstein. Lund: Site Editions, 2005.
- Agamben, Giorgio. *The time that remains: a commentary on the letter to the Romans*. Övers. Patricia Dailey. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- Agamben, Giorgio. *Potentialities – Collected essays in philosophy*. Övers. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- Almadhoun, Ghayath och Marie Silkeberg. *Till Damaskus*. Stockholm: Albert Bonniers Förlag, 2014.
- Baring, Edward och Peter E. Gordon. *The trace of god: Derrida and religion*. New York: Fordham University Press, 2014.
- Benjamin Walter. *Bild och dialektik*. Övers. Carl-Henning Wijkmark. Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag Symposion AB, 1991.
- Benjamin, Walter. *Illuminations: essays and reflections*, Övers. Hannah Arendt. New York: Schocken Books, 1969.
- Bolz, Norbert, och Willem van Reijen. *Walter Benjamin – en introduction*. Övers. William Fovet. Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB, 1993.
- Caputo John D. *Deconstruction in a nutshell : a conversation with Jacques Derrida*. New York : Fordham Univ. Press, 1997.
- Fenves, Peter. *The Messianic reduction: Walter Benjamin and the shape of time*. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- Ferber, Ilit. *Philosophy and melancholy: Benjamin's early reflections on theater and language*. Stanford: Stanford University Press, 2013.
- Gottlieb, Susannah Young-ah. *Regions of sorrow: anxiety and messianism in Hannah Arendt and W.H. Auden*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Hayes, Christine. *The emergence of Judaism: classical traditions in contemporary perspective*. Minneapolis: Augsburg fortress, 2010.
- Holtz, Barry W. *Back to the sources – reading the classic jewish texts*. New York: Simon & Schuster, 1986.
- Häggglund, Martin. *Kronofobi – essäer om tid och ändlighet*. Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag Symposion AB, 2002.

Jacobson, Eric. *Metaphysics of the profane: the political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. New York: Columbia University Press, 2003.

Kemp Peter. *Döden och maskinen. En introduktion till Jaques Derrida*. Övers. Ulf I Eriksson. Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag Symposion AB, 1993.

Levin, Michael G. *A weak messianic power: figures of a time to come in Benjamin, Derrida and Celan*. New York: Fordham University Press, 2013.

North Paul och Anna Glazova. *Messianic thought outside theology*. New York: Fordham University Press, 2014.

Rosenzweig, Franz. *The star of redemption*. Övers. Barbara E Galli. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2005.

Weber Samuel. *Benjamin's – abilities*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

Zetterholm, Karin Hedner. *Inte i himlen: text, tolkning och tillämpning i judisk tradition*. Lund: Arcus Förlag, 2008.

<http://www.regeringen.se/sveriges-regering/utrikesdepartementet/sveriges-diplomatiska-forbindelser/mellanostern-och-nordafrika/syrien/>

*Populärvetenskaplig sammanfattning*

Vad kan en återvändande messiasgestalt betyda för samhället idag? En kritik av det messianska har börjat ta form som en mindre genre inom kulturteori och filosofi. En utveckling som sker i en nutid där religiösa fenomen påverkar det kritiska tänkandet; att vända sig till en messiansk modell blir en väg till att förstå den samtida situationen. Med en sekulär förståelse av det messianska, artikulera som kritisk messianism, sker ett omförhandlande av hur det messianska kan tänkas och tillämpas. Om det tidigare varit knutet till en religiös förståelse av hopp och förlösning, så öppnar en sekulariserad modell för ett vidgat reflekterande över hur hopp kan förstås och gestaltas.

Den italienske filosofen Giorgio Agamben är uppmärksam för sina teorier om undantagstillstånd och mänskliga rättigheter. Men i Agambens tidigare arbeten är det främst till litteraturen och poetiken han vänder sig, och han menar att Walter Benjamins skrivande varit en viktig inspirationskälla. I sin bok *The Time that Remains, a Commentary on the Letter to the Romans*, sammanför Agamben sin läsning av Walter Benjamins ”Historiefilosofiska teser” med läsningen av aposteln Paulus brev, och skapar med sin kommentar en nytolkning av hur det messianska kan förstås. I uppsatsen följer jag Agambens förståelse av det messianska som en sekulariserad filosofisk tankemodell.

Hur kan en sekulär messiansk modell beskriva egenskaper i poesi? Kan poesin gestalta messianska teman? I min undersökning vill jag visa hur det messianska genom Agamben ges en särskild anknytning till litteratur och poesi. Hur han i sina kommentarer av Paulus och Benjamin samtidigt leder vidare det messianska i riktning mot en litteraturens och läsaktens metafysik. Med min undersökning vill jag reflektera över dikten som vittnesmål över en samtida erfarenhet; dikten som den sinnliga kunskapens föremål vars särskildhet är dess möjlighet att i diktens form transformera och gestalta tid och minne.

Jag har valt diktsamlingen *Till Damaskus* av Ghayath Almadhoun och Marie Silkeberg. *Till Damaskus* beskriver erfarenheter av ett samtida tillstånd i Syriens Damaskus, men även andra miljöer märkta av krig. Det finns en viss överensstämmelse mellan Walter Benjamins ”Historiefilosofiska teser” och *Till Damaskus*, i att de frambringa reflektioner över hur historien kan beskrivas och traderas. Genom att föra samman min läsning av *Till Damaskus*

med de messianska teman som Agamben och Benjamin introducerat, vill jag undersöka vad en messiansk modell kan tillföra till läsningen av samtida poesi.