TIDSKRIFT FÖR POLITISK FILOSOFI
NR 2 2006 | ÅRGÅNG 10

Bokförlaget THALES

→ AGAMBEN OCH DET VERKLIGA UNDANTAGSTILLSTÅNDET

Anders Bartonek

I FÖRELIGGANDE TEXT vill jag fortsätta att diskutera den problematik jag började undersöka i »Indifferensens maktlöshet – Om Agamben och hans lösningshorisont för problemet med den inneslutande uteslutningen»,[1] dock utifrån ett annat perspektiv, nämligen med fokus på problemet med *undantagstillståndet*. I nämnd artikel ansträngde jag mig att skissera den lösningshorisont som Giorgio Agamben försöker formulera för att ta människan, eller rättare sagt det »nakna livet»,[2] ur den moderna biopolitikens grepp, och jag problematiserade den indifferens som Agamben ser som utväg. Den ourskiljbarhet som Agamben ser positivt på undergräver visserligen undantagstillståndets mekanism, men därvid också andra typer av kritiska differentieringar. Frågan är därför vilka redskap som återstår till ett kritisk-politiskt distanstagande om ourskiljbarheten i så stor grad präglar vårt liv som Agamben menar att det gör och också bör göra.

Min diskussion kommer här att kretsa kring olika former av undantagstillstånd, såsom temporärt, permanent och fiktivt, men framförallt kommer frågan om det *verkliga undantagstillståndet* att vara centralt. I centrum står Agambens teori, men även Carl Schmitts och Walter Benjamins positioner kommer att diskuteras, utgående från hur de förmedlas av Agamben. Tesen jag kommer att driva är att varken det undantagstillstånd över vilket den suveräna makten påstås bestämma (Schmitt), eller det som idag har blivit regel (Benjamin), egentligen kan betraktas som undantagstillstånd. Det första är inget undantagstillstånd just eftersom det fortfarande helt kontrolleras av den suveräna makten[3]; här ignoreras och förtrycks det okontrollerbara, eller okontrollerade, momentet, som dels är orsaken till undantagstillståndets införande, men också riskerar att hota den suveräna makten. Det andra kan, såsom regel, inte heller vara undantagstillstånd: det är en ny regel som ersätter den gamla. Istället behövs det nya och verkliga undantagstillstånd

som verkligen bryter med det »undantagstillstånd» som idag är eller tenderar att bli regel. Det gäller att sätta käppar i dödsmaskinens hjul, inte att ge den en extra påskyndande knuff. Min avsikt är att formulera ett begrepp av det verkliga undantagstillståndet som skiljer sig från Agambens; jag kommer att skilja mellan det verkliga och det permanenta undantagstillståndet.

Även om jag här kommer att problematisera och ifrågasätta vissa aspekter av Agambens filosofi, så vill jag påpeka att det är Agamben som överhuvudtaget har öppnat upp för det politisk-filosofiska fält på vilket jag rör mig. Det är utifrån hans teori om undantagstillståndet och lägret som det idag har blivit möjligt att förstå fenomen som till exempel lägret i Guantánamo Bay såsom ett varaktigt undantagstillstånd, och dessutom som en förlängning av den moderna västerländska politiken och inte som en tillbakagång. Agamben är en av mycket få filosofer som idag *i grunden* ifrågasätter den moderna västerländska politiken, och denna strävan delar jag med honom. Jag avser här inte att ifrågasätta hans samtidsdiagnos, utan det jag kommer att kritisera är hans normativa lösningshorisont för problemet. Det är närheten till Agambens tankar som gör att de tankar där jag skiljer mig från honom känns extra angelägna att diskutera.

Temporärt och permanent undantagstillstånd

AGAMBEN MENAR, med hänvisning till Walter Benjamin, att det i vår tid pågår en förändring där de traditionella undantagstillstånd, som förr endast på ett temporärt sätt infördes för att säkra statens säkerhet och ta itu med inre eller yttre hot, nu tenderar att bli regel: de utvecklas till permanenta undantagstillstånd. Jag vill dock först beskriva det traditionella undantagstillståndet, vilket Agamben diskuterar i anslutning till den tyske filosofen Carl Schmitt. Avgörande för detta är Schmitts definition av den suveräna makten, varefter endast den som bestämmer över undantagstillståndet är suverän.[4] Den suveräna makten, vars princip enligt Agamben är karakteriserande för moderna maktstrukturer generellt, är därmed på ett paradoxalt sätt både i och utanför sig själv; dess makt uttöms inte i den legala rättsordningen (den konstituerade makten) utan har förmågan att

suspendera denna genom undantagstillståndet. Den makt som är positionerad utanför, eller kanske snarare på gränsen av rättsordningen, och alltså är förutsättningen för rättsordningen och för att den suveräna makten ska kunna vara just suverän, kallar Agamben den konstituerande makten.[5] Den suveräna makten konstitueras således, med Benjamins ord, i och genom dialektiken mellan rättssättande och rättsbevarande våld.[6] Dessa möts i undantagstillståndet, vilket blir konstitutivt för normalsituationen. Undantagstillståndet inrättas alltså i temporära fall som skiljer sig från normaltillståndet genom att den suveräna makten öppnar sig och skapar en zon av indifferens där rättsordningen sätts ur spel och en ourskiljbarhet mellan rätt och faktum, politik och natur blir rådande. För att alltså ta itu med hotbilder, eller utöka sitt grepp om det »nakna livet», suspenderar den suveräna makten, i traditionell tappning, normalsituationen och skapar undantagstillståndets extremsituation.

Vid nazisternas maktövertagande i Tyskland 1933 infördes dock en »förordning till skydd av folk och stat», varvid många rättigheter sattes ur spel, exempelvis yttrandefriheten. Denna förordning upphävdes inte så länge nazisterna hade makten, och man kan därför med rätta tala om detta som ett tolvårigt, och till sin tendens permanent, undantagstillstånd.[7] Med detta i åtanke får Walter Benjamins påstående, att vi lever inom ett undantagstillstånd som är regel,[8] stor relevans. Och på denna Benjamins tes bygger Agamben stora delar av sin filosofi och samtidsdiagnos. Den negativa, eller till och med katastrofala sidan av denna permanens, där det är omöjligt att skilja mellan natur och politik, är att denna indifferens enligt Agamben i sin förlängning, och fulländning, mynnar ut i koncentrationslägrets »dödsmaskin».[9] Lägret är den ort där den moderna biopolitiken fulländas och samtidigt bekänner färg. Här gör Agamben kopplingar mellan nazisternas koncentrationsläger och Guantánamo Bay, varvid det senare framställs som en logisk produkt av »kriget mot terrorismen»,[10] men också av den moderna politiken som sådan. Det positiva med det permanenta undantagstillståndet är däremot att suveränitetens maktmekanism, som går via undantagstillståndet, sätts ur spel när undantagstillståndet inte avgrän-

sas från normalsituationen: eftersom den suveräna maktens makt upprätthölls via temporära undantagstillstånd undergrävs dessa när undantagstillståndet blir regel. Exakt hur dessa två effekter förhåller sig till varandra förblir dock relativt dunkelt hos Agamben (jag återkommer till denna fråga). Men undantagstillståndet träder alltså härigenom, i och med inrättandet av läger, in i en ny fas: undantaget är varaktigt och inte längre temporärt. Är detta den nya regeln?

Det fiktiva undantagstillståndet

MEN FRÅGAN ÄR nu om det undantagstillstånd som Schmitt beskriver i *Politische Theologie*, och över vilket den suveräna makten bestämmer, verkligen kan betraktas som undantagstillstånd? Vad sätts på spel i detta undantag om den suveräna maktens hand hela tiden kontrollerar dess temporära indifferens? Enligt Schmitt sätts rättsnormen ur spel då undantagstillståndet inrättas, men statens makt förblir orubbad. Undantagstillståndet innebär alltså varken kaos eller anarki, utan statens bestämmande blir snarare absolut just genom undantagstillståndets och extremsituationens införande. Att rättsordningen suspenderas är dock avgörande för Schmitt: ett undantagstillstånd som förblir rättsligt reglerat är inget egentligt undantagstillstånd.[11] Agamben menar dock att det temporära undantagstillståndet är fiktivt just därför att den suveräna makten förblir kontinuerlig: det är inget brott i dess maktutövande. Själva åtskiljandet av norm och undantag är fiktivt.[12] Christian Nilsson hänvisar också till »Undantagets paradoxala oscillation mellan lagens utsida och insida, dess förmåga att fortsätta vara i kraft även då den sätts ur spel», men att »erfarenheten av den suveräna maktens paradoxala kraft visar att det är en ›fiktion› att betrakta undantaget som en isolerad händelse».[13] Schmitt pekar själv på den statliga maktens kontinuitet även i skiftet mellan normalsituation och undantagstillstånd, det är inget han försöker dölja, men samtidigt är han väldigt mån om att inte låta gränsen mellan normalitet och undantag suddas ut.[14] Och det är alltså denna åtskillnad mellan normalitet och undantag som är fiktiv enligt Agamben. Den är fiktiv eftersom maktens kontinuitet inte bryts; den är egentligen inget

undantagstillstånd. Detta betyder att det undantagstillstånd som Schmitt formulerar inte är ett verkligt undantagstillstånd eftersom suveränitetens makt är kontinuerlig trots undantaget. Om Schmitt definierar suveräniteten som den makt som bestämmer över undantagstillståndet, så definierar jag istället undantagstillståndet som den situation över vilken den suveräna makten inte har (fullständig) kontroll. Utifrån detta kriterium är Schmitts undantagstillstånd inget undantagstillstånd.

Permanent undantagstillstånd ny regel

I ANSLUTNING TILL Benjamin ser Agamben tendensen att det undantagstillstånd som traditionellt var temporärt, nu är eller håller på att bli regel. Att förstå undantagstillståndet som isolerat från normalsituationen är en fiktion: indifferensen dem emellan är däremot närmare en adekvat förståelse av människans tillvaro. För Agamben gäller det att överskrida suveränitetens struktur,[15] och därmed ta sig ur dialektiken mellan rättssättande och rättsbevarande våld, för eftersom själva den moderna politiken bygger på en åtskillnad mellan subjekt – objekt, tänkande – kropp eller politik – naket liv, så gäller det därför att visa att alla dessa differenser och dikotomier är fiktioner. Människans liv situerar sig snarare i deras indifferens. Frågan är då om inte det (indifferent-permanenta) undantagstillstånd som Agamben ser kan ha positiva effekter verkligen är ett undantagstillstånd? En permanens framstår för mig snarare som en ny regel, som ett nytt härskande tillstånd, som i sin tur behöver brytas. Även om Agamben skulle ha rätt vad det gäller det permanenta undantagstillståndets positiva sidor, så faller det mig svårt att kalla det för undantagstillstånd. Eller: om differensen i sig är problemet, vilken typ av undantagstillstånd är Agamben ute efter? Är det undantagstillstånd utan differens? Är det undantagstillstånd som inte längre är undantagstillstånd?

Verkligt och permanent undantagstillstånd

DET PERMANENTA UNDANTAGSTILLSTÅNDET omöjliggör, i och med den obestämbarhet som uppstår mellan den suveräna makten

och det nakna livet, undantagstillståndets maktmekanism.[16] Suveräniteten kan inte längre isolera och utesluta det (egna) nakna livet för att därefter innesluta det i sin maktsfär. I indifferensen blir det tydligt att suveränitetens bestämmande över undantagstillståndet är en fiktion. Men vilket steg ska vi, enligt Benjamin, ta från det permanenta (såsom regel) till det verkliga undantagstillståndet, som Benjamin efterfrågar i sin åttonde historiefilosofiska tes?[17] Det permanenta tycks för Benjamin i sig ännu inte vara det verkliga.

Agamben ser en möjlig utväg just i indifferensens absoluta hopplöshet: i den situation (i lägret) där människan förvandlas till zombieliknande varelser,[18] som inte längre bryr sig om att vara rädda för makten eller döden, och där gränsen mellan natur och politik, faktum och rätt fullständigt suddas ut, och allt blir möjligt,[19] kan den suveräna maktens grepp överskridas. Men i vilket förhållande står det permanenta till det verkliga undantagstillståndet? Om det permanenta undantagstillståndet är den negativa sidan av den situation som Agamben i anslutning till Benjamin finner oss leva inom, är då det verkliga undantagstillståndet det tillstånd som på ett positivt sätt kan utvecklas ur detta? Även om den »kommande politik» som Agamben eftersträvar inte ligger i framtiden, utan »i eminent mening är en nuets politik»,[20] så tycks det krävas ett »framkallande» (*Herbeiführung*).[21] Det finns en differens mellan den situation som Benjamin ser sig leva i (där undantagstillståndet har blivit regel) och det verkliga undantagstillstånd som det gäller att framkalla, vilken å andra sidan verkar försvinna hos Agamben.[22] Han tycks inte ha något tydligt svar på frågan hur det permanenta och verkliga undantagstillståndet förhåller sig till varandra. När det permanenta undantagstillståndet inträder så verkar för Agamben redan det permanenta/verkliga, i motsats till det fiktiva, vara rådande.

Även om Agamben inte är tydlig angående förhållandet mellan det permanenta och verkliga undantagstillståndet, så kan hans åtskillnad mellan Heideggers och nazisternas förståelse av det faktiska vara en ledtråd. »Distinktionen mellan Heideggers förståelse av fakticitetens indifferens mellan liv och politik, och nazisternas objektiverande biologisering av denna indifferens – denna ›radi-

kala divergens› mellan nazismen och Heidegger – handlar i *Homo sacer* för Agamben också om skillnaden mellan vår tids biomakt och ›livsformen› som en möjlig existens som makten inte längre förmår gripa».[23] Härigenom skulle man kunna förstå det permanenta undantagstillståndet (såsom regel) som den negativa (nazistiska) indifferensen, och det verkliga undantagstillståndet som den positiva indifferensen (Heidegger). På ett ställe i *Was von Auschwitz bleibt* likställer Agamben också Auschwitz med undantagstillståndet som blivit regel,[24] vilket skulle passa med denna indelning. Men samtidigt undergrävs denna förståelse av Agamben när han beskriver den suveräna maktens tillkortakommande i det undantagstillstånd som blivit regel, vilket innebär att han lägger samman det som för Benjamin ännu inte är det verkliga med (det jag kallar) den positiva indifferensen. »I undantagstillståndet som blivit regel förvandlar sig homo sacers liv, som hittills var suveränens motsats, i en existens om vilken makten inte längre tycks ha något som helst grepp».[25] Borde inte Agamben ha kallat detta för det verkliga undantagstillståndet? Även om det verkliga undantagstillståndet är det tillstånd då skenet om undantagstillståndet såsom isolerat fenomen försvinner (dvs. det permanenta undantagstillståndet blir det verkliga när människorna inte längre förstår undantagstillståndet som isolerat?), och där våldet framträder utan juridisk-politisk legitimitet eller överbyggnad,[26] så förklarar det inte varför Agamben använder sig av begreppet »regeln» i det sista citatet ovan, såvida inte det »verkliga undantagstillståndet» och »regeln» är indifferenta för Agamben. Men är då det verkliga undantagstillståndet identiskt med lägret i Guantánamo Bay?

Den slutgiltiga lösningen

AV CENTRAL BETYDELSE för Agambens begrepp om det permanenta/verkliga undantagstillståndet är även Benjamins teori om det »gudomliga» eller »rena» våldet, vilket ska vara ett våld helt bortom dialektiken mellan det rättssättande och rättsbevarande våldet: det vill säga bortom Schmitts suveränitet och dess konstituerande relation mellan normalitet och undantag. Detta gudomliga,

eller rena, våld är för Benjamin ett sätt att formulera ett våld som är bortom nämnda dialektik, och därmed bortom suveränitetens maktsfär. Det rena våldet ska inte vara ett medel för ett visst ändamål, utan ett rent medel, och därmed ett medel som endast uttrycker sig själv som medel.[27] Med detta följer också att Benjamin, och Agamben, inte menar att människan bör eftersträva ett externt och transcendent mål (eller gudsrike), utan att målet, eller icke-målet, är världen immanent.[28] Alla transcendenta mål är tomma för Agamben, undantaget har inget innehåll: det är fiktivt.

> »I likhet med gnostikerna betonar Benjamin således att det inte finns någon bro från det världsliga till gudsriket. Men till skillnad från gnostikerna innebär detta för Benjamin inte en nedvärdering av det världsliga. Tvärtom: När det världsliga lösgjorts från sin längtan efter det transcendenta, när det profana blivit absolut profant, när dess förgänglighet kan bejakas som sådan, då är det världsliga 'helgat'. Naturen blir messiansk».[29]

Och detta hänger för Agamben ihop med differensens problem: i det permanenta/verkliga undantagstillståndet framstår människans odelbara liv just som odelbart, och den suveräna makten kan inte längre påverka människans vilja att vara något annat än sig själv. Den kommande politiken förstås därmed som en vilopunkt, eller stillestånd, i vilket den åtskiljande och urskiljande principen, som är den suveräna maktens motor, bryts och hindras.[30] Denna förändring av det tidsliga är avgörande för Agamben, eftersom den inte längre förstås som en linjär väg bort från människan, utan låter henne vara det hon alltid redan har varit.

Men vad betyder det att Agamben, via Benjamin, framhäver ett sådant messianskt, men inte i direkt mening religiöst moment, där det världsliga och förgängliga förstås som absolut? Vad innebär denna »kommande politik», där människans förhållande till det egna livet förändras, och hon inte längre söker förlösning i en transcendens? Utan att det är möjligt att ge uttömmande svar på dessa frågor, så är det förbryllande att Agambens politik tycks innebära en slutgiltig lösning, vilket den skulle ha gemensamt med sökandet

efter ett transcendent gudsrike. Slutet på historien följs visserligen för Agamben av en »epilog»,[31] en tid efter tidens slut, men denna innebär dock ändå slutet för filosofin,[32] och i detta tillstånd kommer enligt Agamben ingen längre att slösa en tanke på vad som skulle kunna läggas till det redan gjorda.[33] Av denna anledning kallar jag det immanenta tillstånd, där det profana blir absolut profant, för en slutgiltig lösning. Men frågan är om vi inte har fått nog av slutgiltiga lösningar? Har vi inte fått nog av tillstånd ur vilket människan inte ska få eller kunna lösgöra sig? Jag tror att det är viktigt att se en skillnad mellan att söka ett annat tillstånd och att söka ett absolut tillstånd, oavsett om det är immanent eller transcendent. Slutgiltiga lösningar har gemensamt att de inte ger utrymme åt förändring. Problemet är, som jag ser det, att Agamben, i och med att han försöker undergräva den mekanism som han (och jag med honom) ser har fått katastrofala följder, samtidigt undergräver den princip som också innebär möjligheten att ifrågasätta och distansera sig från härskande politiska tillstånd. Han raderar ut skillnader, utan att göra dem rättvisa.[34] Men Agamben tycks anta att kritiska ifrågasättanden inte ska behövas i den kommande politiken. Betyder det att alla här odelat kommer att godta rådande förhållanden?[35] Man kan jämföra detta med Schmitts tes om att ett »idealtillstånd», i vilket alla skillnader mellan politisk vän och fiende försvinner, skulle vara en »värld utan politik».[36] Detta skulle motstrida Agambens föreställning om en kommande politik utan motsättningar, behov av kritiskt ifrågasättande, eller strävande efter ett annat samhälle. Är Agambens kommande politik verkligen en politik? Eller är den ett slut på det politiska, när ingen längre behöver kämpa för sina intressen? Deuber-Mankowsky skriver i anslutning till Foucaults filosofi att moderniteten inte uteslutande är en katastrof, utan att också kritikens konst hör till upplysningens arv.[37] Nu är ju Agambens projekt ett av de allra viktigaste och tyngsta kritiska projekten idag, men faran jag ser är att just detta kritiska element hotas i det »kommande» scenario som Agamben målar upp. Frågan är om inte Agamben i det permanenta/verkliga undantagstillståndet beskär möjligheten att överhuvudtaget urskilja problem, medan han tar itu med och för-

söker lösa *ett* problem? Nu är detta visserligen urskiljandets problem i sig, men frågan är hur det är möjligt att säkert veta och urskilja att den positiva indifferensen, eller det Agamben kallar »det verkliga undantagstillståndet», verkligen är oproblematiskt.

Verkligt, inte permanent undantagstillstånd

ETT VERKLIGT UNDANTAGSTILLSTÅND bör utifrån mina tankar varken vara fiktivt eller permanent, och inte heller temporärt i Schmitts mening, eftersom det där förutsätts en återgång till den (nu ännu stabilare och utvidgade) suveräna makten. Avgörande för det begrepp av ett verkligt undantagstillstånd, som jag försöker framhäva här, är att det verkligen försätter att den suveräna makten sätts i gungning, och skapar en situation där utgången är oviss. Även om den suveräna makten själv inrättar undantagstillståndet, så innebär detta en osäker och (åtminstone delvis) oberäknelig situation; därför kan man säga att jag håller med Agamben angående den suveräna maktens impotens, även om jag inte drar slutsatsen att alla (temporära) undantagstillstånd är fiktiva. Jag föreställer mig att någon form av stabilare situation kommer att uppstå efter det verkliga undantagstillståndet som jag försöker formulera, men att utgången inte nödvändigtvis kan kontrolleras av den suveräna makt som hade kontroll dessförinnan. Den suveräna makten (i Schmitts tappning) låtsas bara ha fullt grepp om undantagstillståndet, även om den antagligen förblir den starkaste parten (bland annat via polismakten). I undantagstillståndet sätter den suveräna makten i själva verket sin egen makt på spel och riskerar att förlora den, även om chanserna är större att makten stabiliseras och utvidgas. Som jag skrev ovan: ett verkligt undantagstillstånd är, enligt mitt begrepp, en situation som den suveräna makten inte till fullo kontrollerar. En av de få likheterna detta skulle ha med Schmitts temporära undantagstillstånd är just att det också är temporärt: såsom icke-permanent krävs någon form av övergång till ett »stabilare» tillstånd, där undantagstillståndet (tills vidare) slutar att vara undantagstillstånd.

Men vilken roll kan tänkandet eller teorin ha för och i detta verkliga undantagstillstånd? För Agamben bör tänkandet utvecklas till

att bli en »livsform»[38] som inte längre söker ett transcendent mål, utan är identisk med sig själv såsom en »odelbar enhet».[39] »Människan är inget levande väsen som skulle behöva undanröja eller överstiga sig själv för att bli mänsklig, det är ingen dualism mellan ande och kropp, natur och politik, liv och logos, utan situerar sig bestämt i deras indifferens».[40] Tänkandet som livsform ska enligt Agamben ha gjort upp med själva »åtskiljandet» när det inträder. I motsats till detta innebär teori enligt min förståelse visserligen inte en delbarhet, men just möjligheten att kunna vara icke-identisk med sig själv och sin kontext, vilket betyder att det skulle vara möjligt att tänka bortom sitt nuvarande tillstånd, och att vara ambivalent; att varken vara delbar eller enhetlig. Genom teorin är det möjligt att distansera sig från och vända sig mot härskande förhållanden och tänka mot och bortom dem. En premiss för detta är att jag inte tror att människan kan vara »färdig med sig själv»; hon kan inte fullständigt »ha» sig själv. Jag menar dock inte att människan ska ljuga för sig själv, utan bara att varken hennes »själv» (eller »livsform») eller politiska livssituation och grundförutsättningarna för dessa kan stå fast, även om dessa innebär en förståelse av människan som möjlighet, vilken avstår från att förverkligas i en transcendens.[41] För denna passivitet eller icke-utåtriktade hållning tycks undergräva alla motsägelser. Vill Agamben placera människan och politiken »före» alla motsatser, i passiviteten såsom en förutsättning för allt och »ren, primär potentialitet»?[42]

Avslutningsvis kan sägas att Agamben, genom att förstå undantaget som en fiktion, möjliggör sin tes att varje »undantagsrum» är tomt.[43] Lika lite som det existerar ett transcendent gudsrike existerar det för Agamben ett annat tillstånd med verkligt innehåll, när väl människan har funnit sig som odelbar livsform. Och det är alltså detta jag försöker bestrida. Är det inte möjligt att söka och sträva efter att förverkliga ett annat tillstånd utan att följa ett télos?[44]

→|

Anders Bartonek är doktorand i filosofi på BEEGS*, Södertörns högskola.*

Noter

1 Res Publica Nr. 62/63 2004 s. 49–60.

2 Med det »nakna livet» menar Agamben det liv (eller rena natur) som den suveräna makten producerar, isolerar och utesluter, men samtidigt innesluter i sin maktsfär. Det nakna livet är det som skrivs in i den suveräna maktens kalkyler och därmed förvandlar politiken till biopolitik. Se till exempel inledningen i *Homo sacer* s. 11–22.

3 Begreppet av den »suveräna makten» använder jag som samlingsbegrepp för den politiska struktur och mekanism som driver fram den moderna biopolitiken, och producerar och tyglar det nakna livet, men samtidigt tenderar att stjälpa sig själv därigenom. Detta begrepp kan tyckas vara en förenkling, men är viktigt att använda, inte minst på grund av kopplingarna till Schmitts teori om suveräniteten och dess stora vikt för Agambens filosofi.

4 Schmitt 1996 s. 13 ff, Agamben 2002 s. 25 ff.

5 Agamben 2002 s. 50 ff.

6 Ibid 2004 s. 65.

7 Ibid 2002 s. 175 ff.

8 Benjamin 1971a s. 84.

9 Agamben 2003c s. 15.

10 Noll 2003 s. 55.

11 Schmitt 1996 s. 18 ff, Agamben 2004 s. 71.

12 Agamben 2004 s. 71 ff.

13 Nilsson 2004a s. 74.

14 Agamben 2004 s. 70.

15 Nilsson 2004a s. 73.

16 Agamben 2004 s. 70.

17 Benjamin 1971a s. 84.

18 Se Agambens teori om »Muselmannen» i *Was von Auschwitz bleibt*, huvudsakligen s. 36 ff.

19 Ibid 2002 s. 179.

20 Nilsson 2004a s. 73.

21 Benjamin 1971a s. 84.

22 Agamben 2004 s. 71.

23 Nilsson 2004b s. 30.

24 Agamben 2003d s. 43.

25 Ibid 2002 s. 162.

26 Nilsson 2004a s. 75.

27 Benjamin 1980, 1971b s. 53 ff, Agamben 2004 s. 73 ff.

28 Se Agamben 2003b s. 19.

29 Nilsson 2004a s. 79.

30 Ibid s. 76 ff.

31 Agamben 2003a s. 16–17.

32 Ibid s. 88.

33 Ibid 2003b s. 103.

34 Deuber-Mankowsky.

35 Här kan man också hänvisa till Agambens diskussion av klassernas försvinnande som han menar pågår idag (2003b s. 59 ff).

36 Schmitt 2002 s. 35–36.

37 Deuber-Mankowsky.
38 Nilsson 2004a s. 77.
39 Agamben 2002 s. 162.
40 Ibid.
41 Agamben 2003b s. 43, 37 ff, 35.
42 Franchi 2004 s. 39.
43 Agamben 2004 s. 72 ff, 2003a s. 47 ff.
44 När Agamben diskuterar vår samtid i termer av en posthistorisk värld, som slutet på historien, i vilken människan inte längre har något som helst historisk uppgift eller télos att följa, så tycks han märkligt nog anta att Hegels teleologiska syn på världshistorien stämde överens med verkligheten fram till en viss brytpunkt (2003a s. 14 ff, 84 ff). Agambens totala kritik av Hegel ger Hegel totalt rätt fram till dagens nya situation.

Referenser

AGAMBEN, GIORGIO, 2004: *Ausnahmezustand*, Suhrkamp, Frankfurt am Main
AGAMBEN, GIORGIO, 2003a: *Das Offene*, Suhrkamp, Frankfurt am Main
AGAMBEN, GIORGIO, 2003b: *Die kommende Gemeinschaft*, Merve, Berlin
AGAMBEN, GIORGIO, 2002: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Suhrkamp, Frankfurt am Main
AGAMBEN, GIORGIO, 2003c: »Undantagstillståndet», *SITE*, Nr. 5 2003, Stockholm
AGAMBEN, GIORGIO, 2003d: *Was von Auschwitz bleibt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main
BARTONEK, ANDERS, 2004: »Indifferensens maktlöshet – om Agamben och hans lösningshorisont för problemet med den inneslutande uteslutningen», *Res Publica*, Nr. 62/63 2004, Eslöv
BENJAMIN, WALTER, 1971a: »Geschichtsphilosophische Thesen» (1940), Benjamin: *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main
BENJAMIN, WALTER, 1980: »Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen» (1916), *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Suhrkamp, Frankfurt am Main
BENJAMIN, WALTER, 1971b: »Zur Kritik der Gewalt» (1921), Benjamin: *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze,* Suhrkamp, Frankfurt am Main
DEUBER-MANKOWSKY, A: *Homo sacer, das blosse Leben und das Lager,*
http://www.xcult.org/texte/dm/homosacer.html
FRANCHI, S 2004: »Passive politics», *Contretemps*, Nr. 5 2004,
http://www.usyd.edu.au/contretemps/dir/contents.html.
NILSSON, CHRISTIAN, 2004a: »Agambens messianska paradoxer», *Glänta*, Nr. 2 2004, Göteborg
NILSSON, CHRISTIAN, 2004b: »Att låta djuret vara – Agamben, Heidegger och den antropologiska maskinen», *Res Publica*, Nr. 62/63 2004, Eslöv
NOLL, G 2003: »Permanent undantagstillstånd», Flyghed, J & Hörnqvist, M (red): *Laglöst land*, Ordfront, Stockholm
SCHMITT, CARL, 1996: *Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin (1922)
SCHMITT, CARL, 2002: *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin (1932)