

Ur *Zenit* 1-1993 (119)

Michael Löwy

## Benjamins marxism



Walter Benjamin (1892-1940)

I det moderna marxistiska tänkandets historia intar Walter Benjamin en unik plats: han är den förste historiematerialisten som bryter radikalt med framstegsideologin. Hans marxism har därför en avgjort kritisk kvalitet, som skiljer honom från de en gång dominerande och ”officiella” formerna och ger honom en betydande metodologisk överlägsenhet.

Denna egendomlighet har att göra med Benjamins förmåga att med den marxistiska revolutionsteorin införliva insikter ur den romantiska civilisationskritiken och judisk-messianska traditioner. Det finns element av båda i hans tidiga (förmarxistiska) skrifter, särskilt i *Leben der Studenten* (1915), där han redan avvisar en historieskrivning, som ”i förlitan på tidens oändlighet endast urskiljer takten hos människor och epoker som snabbt eller långsamt rullar fram på framåtskridandets väg” — en föreställning motsvarande ”bristen på sammanhang, den otillräckliga precisionen och strängheten i det anspråk som den ställer på samtiden” och mot vilken Benjamin ställer de ”utopiska bilderna ... som det messianska riket eller den franska revolutionsidén” (*Gesammelte Schriften*, II:75).

Benjamins första hänsyftning på kommunismen dyker upp 1921 i *Zur Kritik der Gewalt*: ”Mot pacifisterna står bolsjevikerna och syndikalisterna. De har riktat en nedgörande och i stort sett träffande kritik mot dagens parlamentarism” (*G S*: 191). Denna förbindelse mellan kommunism och anarkism kommer att bli en viktig aspekt av hans politiska utveckling; Benjamins marxism kommer i hög grad att ha ett frihetligt drag.

Men först efter 1924, då han läser Lukács *Historia och klassmedvetande* och upptäcker den

praktiska kommunismen i Asja Lacis vackra ögon, blir marxismen nyckelkomponenten i hans världssyn. Ännu 1929 refererar Benjamin till Lukács arbete som en av de få böcker som förblivit levande och aktuella:

Det mest avrundade filosofiska verket i den marxistiska litteraturen. Dess unika position beror på den säkerhet med vilken det i filosofins kritiska läge och inför den förväntade konkreta revolutionen har förstått klasskampens kritiska situation och den absoluta förutsättningen för teoretisk insikt, ja, begripit denna insikts absoluta fullbordan och sista ord. Den offentliga polemik som kommunistpartiets instanser under Deborins ledning riktade mot detta verk bekräftar på sitt sätt dess räckvidd. (*G S*, III:171)

Denna kommentar åskådliggör Benjamins intellektuella oavhängighet gentemot den ”officiella” sovjetmarxismen ännu vid en tidpunkt då han på allvar övervägde om han skulle ansluta sig till den kommunistiska rörelsen.

I ett brev till Gershom Scholem från september 1924 hänvisar han till spänningsförhållandet mellan den egna ”nihilismen” och Lukács hegelianska dialektik; han känner sig dock dragen till kommunismens politiska praxis som ”bindande hållning”; i Lukács bok intresserar honom den enhet av teori och praxis som utgör verkets filosofiska kärna och förlämnar det en oerhörd överlägsenhet; varje annan metod är ”borgerliga demagogiska fraser” (*Briefe*, I: 355).

### **Marxismens spår**

Den första text i vilken det går att spåra marxismens inflytande är det 1923-25 skrivna och 1928 utgivna *Einbahnstrasse*. Förändringen i hans tänkesätt låter sig belysas genom en jämförelse mellan den första manusversionen från 1923 och den sista från 1925. I den första säger Benjamin om armodets offer: ”Dessutom bör han hålla sitt sinne levande för varje förödmjukelse, som kommer dem till del, och hålla sig i tukt tills hans lidande inte mer har banat hatets sluttande väg utan bödens stig uppåt ” (*G S*, IV:931). Den ”marxistiska” versionen från 1925 upprepar nästan ordagrant denna formulering men slutar annorlunda: ”tills hans lidande inte mer har banat grämselsens sluttande väg utan revoltens stig uppåt” (*G S*, IV: 97). I denna halva mening koncentreras den märkliga omvandling som hans politiska idéer genomgick under dessa två år.

Benjamins tidiga nyromantiska framstegskritik har nu laddats med revolutionär marxistisk spänning, som i det berömda ”brandskåps-avsnittet”: ”har inte bourgeoisins avskaffande ägt rum i ett visst, nästan beräknligt ögonblick av den vetenskapliga och tekniska utvecklingen (den anges av inflation och gaskrig), så är allt förlorat. Innan gnistan kommer till dynamiten måste den brinnande stubinträden skäras av.” Kommer proletariatet att vara i stånd att fylla sin historiska uppgift? ”Bevarandet av eller slutet för en tretusenårig kulturutveckling kommer att avgöras genom svaret därpå” (*G S*, IV:122). Till skillnad från den vulgärevolutionistiska marxismen uppfattar han den proletära revolutionen inte som det ”naturliga” eller ”oundvikliga” resultatet av ekonomiska och tekniska framsteg utan som ett kritiskt brott i en utveckling som leder till *katastrof*.

Denna kritiska ståndpunkt förklarar varför hans marxism har en specifikt pessimistisk prägel — en revolutionär pessimism som inte har något gemensamt med resignerad fatalism. I surrealistmuppsatsen från 1929, i vilken han på nytt söker förena anarkism och marxism, definierar han kommunism med Naville som ”organisering av pessimismen” och lägger ironiskt till: ”obegränsat förtroende endast för I G Farben och flygvapnets fredliga fullkomning” (*G S*, II:308). Båda institutionerna skulle snart långt utöver Benjamins pessimistiska förutsägelser demonstrera det olycksdiga bruket av modern teknologi.

Efter 1933 börjar dock en kort period under vilken Benjamin tycks råka i frestelse att överta vissa element av den sovjetiska marxismen, särskilt dess ”progressiva” produktivitetskraftsbegrepp. De mellan 1933 och 1935 skrivna uppsatserna, i vilka man kan finna en förhål-

landevis positiv bedömning av det tekniska framåtskridandet — särskilt ”Erfahrung und Armut” (1933), ”Författaren som producent” (1934) och ”Konstverket i den tekniska reproduktionsåldern” (1935) — är också de som ställer sig välvilliga till det sovjetiska experimentet, vars ideologi (femårsplanen) vid denna tid var en högst industrialistisk och produktivistisk marxism.

Man bör därvid inte bortse från att dessa vittnesbörd var något tvetydiga. I ”Erfahrung und Armut” firar Benjamin slutet på kulturen som en välkommen *tabula rasa*, men det begrepp som han använder för att definiera den nya civilisationen — kallt och nyktert som glas och is (jfr *G S*, II:217) — är förfärande: ”en det nya barbariets konst” (*G S*, II:215). Och vad gäller konstverksuppsatsen har redan Scholem pekat på den djupa spänningen mellan första delen (aurans förlust) och andra delen (filmens lov).

### **Kätter**

Dessa arbeten betraktas vanligen som Benjamins mest marxistiska texter; enligt min mening står de bara närmast den då etablerade uppfattningen om vad marxismen handlar om — alltså det som de flesta ”ortodoxa” teoretiker inom den kommunistiska och/eller socialdemokratiska rörelsen accepterar. Benjamins uppsatser från 1925 till 1933 och senare från 1936 till 1940 är också marxistiska, även om de utgör en originell och ”heterodox” historiematerialism som på grund av sin icke-evolutionistiska och icke-framstegsorienterade historiesyn står i konflikt med rådande kanon. Slutet på denna fas av experimentellt understödjande av vissa aspekter av sovjetmarxismen tycks sammanfalla med Moskvaprocesserna 1936, på vilka Benjamin reagerade med bestörtning. Under åren 1937 till 1940 ställde han sig alltmer kritisk till den sovjetiska politiken, tills han slutligen 1940 gjorde upp räkningen med Kominterns marxism i de historiefilosofiska teserna.

Uppsatsen om Eduard Fuchs från 1937 innehåller en skoningslös kritik av den med positivism, darwinistisk evolutionsteori och framstegskult genomtyrade socialdemokratiska marxismen:

Den kunde i teknikens utveckling bara se naturvetenskapens landvinningar, inte samhällets tillbakagång. [...] De energier som utvecklar tekniken bortom denna tröskel är ödeläggande. De gynnar i första hand krigets teknik och dess publicistiska förberedande. (*G S*, II:474f)

Benjamin ställer sitt pessimistisk-revolutionära perspektiv mot de moderna marxistiska epigonernas ihåliga optimism och åberopar sig på Marx och Engels egna prognoser för kapitalismens barbariska utveckling. Hans brott med de ”materialistisk/progressistiska” perspektiven från 1933-35 är ingalunda något brott med marxismen över huvud taget. Uppsatserna från 1936-40 utgör en *ny och kreativ tolkning* av historiematerialismen (matad med romantisk kultur och judisk teologi), som skiljer sig radikalt från Andra och Tredje internationalens doktriner.

Benjamins mål är att *fördjupa och radikalisera motsättningen mellan marxism och borgerlig ideologi, vässa dess revolutionära udd och förstärka dess kritiska innehåll*. Just detta är syftet med *Passagearbetet*:

Det kan anses vara ett av de metodiska objekten för detta arbete att demonstrera en historisk materialism som i sig förklarar idén om framsteget. Just i denna fråga har den historiska materialismen alla skäl att skarpt avgränsa sig i förhållande till det borgerliga vanemässiga tänkandet. (Benjamin 1990:380)

Ett sådant program var alls inte tänkt som något slags ”revision” utan snarare som en återgång till Marx, precis som Korsch i *Karl Marx* (en av Benjamins huvudkällor).

En av de direkt Marx- och Engelsinspirerade insikterna är Benjamins analys av arbetarens erfarenhetsförlust och förvandling till en automat (i *Passagearbetet* och i Baudelaireessäerna).

Han citerar följande passus ur *Kapitalet*: Arbetarna är förpliktade ”att samordna sin egen rörelse med den enformigt kontinuerliga rörelsen hos en automat”. Benjamin drar därav slutsatsen att arbetaren lever i ett slags helvete, ty hans liv är den eviga återkomsten av en och samma sak. Åberopande Engels jämför han arbetaren vid löpande bandet med Sisyfos (*G S*, V:162).

Naturligtvis är Benjamins Marxläsning selektiv; han väljer sådana passager som låter sig förenas med Fouriers teori om ”travail passioné” (*G S*, V:807) och tolkar varans fetischkaraktär enligt Adornos *Versuch über Wagner*: ”I konsumtionsföremålet ska spåret av dess produktion glömmas bort”; fetischens fantasmagoriska väsen är ”döljandet av arbetet” (citerat i *G S*, V:822f.)

Benjamin insåg att hans marxisläsning hade rötter i romantikens kritik av industricivilisationen; men han var övertygad om att Marx sj älv hade funnit inspiration i liknande källor och hos Korsch fann han stöd för denna tes:

Korsch påpekar mycket riktigt, och man kan i det sammanhanget tänka på de Maistre och Bonald: ”På så sätt har ... en del av den ... ’tillnyktring’ som efter den stora franska revolutionen till att börja med proklamerades av motrevolutionens första franska teoretiker, därefter av de tyska romantikerna och särskilt via Hegel kom att utöva ett starkt inflytande på Marx ... införlivats i den moderna arbetarrörelsens teori. (Benjamin 1990:551)

Enligt Habermas finns det en motsägelse mellan Benjamins historiefilosofi och historiematerialismen. Benjamins misstag ligger däri att ”för historiematerialismen, som räknar med framsteg inte bara i produktivkrafternas utan också i herraväldets dimension, ... [kunde] en antievolutionistisk historiekonception inte sättas på som en munkkapuschong” (Habermas 1972:207).

En *dialektisk* och icke-evolutionistisk historietolkning som den Benjamin och Frankfurt-skolan utvecklat, vilken låter såväl framåtskridandet som regressionen komma till sin rätt, kan finna stöd i olika skrifter av Marx. Det återstår dock att fastslå att den råkar i konflikt med historiematerialismens rådande tolkningsformer, sådana de utbildats under 1900-talet. Vad Habermas bedömer som misstag är just källan till det särskilda värdet hos Benjamins marxism och länder honom till fördel gentemot den ”framstegsorienterade evolutionismen”, när man söker förstå ett århundrade vars utmärkande kännetecken är sammansmältningen av det moderna och barbariet (som i Auschwitz och Hiroshima).

Den radikalaste formuleringen av denna antievolutionistiska tolkning av historiematerialismen återfinns i ”Historiefilosofiska teser” (1940), som kritiserar både framstegsideologin och den kommunistiska rörelsen för deras filosofiska grundvalar (lineär och tom tidsuppfattning).

## **Messianism**

Denna kritik bygger på en messiansk tidsuppfattning. Frågan om förhållandet mellan marxism och messianism i Benjamins senare skrifter har som bekant blivit föremål för högst stridbara diskussioner. Somliga uttolkare förklarar den i begrepp av ”sekularisering”, andra (som Gerhard Kaiser) talar om en ”teologisering av marxismen”. Under 60-talets skarpa polemik betonade vissa den religiösa dimensionen, andra den marxistiska materialismen. Benjamin själv betecknade sitt tänkande som ”janushövdat”, medan hans kritiker ständigt brukade betrakta ett ansikte och ignorera det andra. För att övervinna detta slags polemik bör man erinra sig att den romerske guden hade två ansikten men bara ett huvud: Benjamins ansikten är uttrycksformer för ett och samma tänkande, som bär på en och samma gång messianska och marxistiska drag.

Vi kan ta som exempel den första tesen, den berömda allegorin om den automatiska schackspelaren:

Som bekant lär det ha funnits en automat som var så konstruerad att den på varje drag av en schackspelare presterade 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. (Benjamin 1969:177)

I denna allegori är två motiv nära förbundna med varandra:

— kritik av den marxism som uppfattar historien som en *mekanism*, som *automatiskt* leder till seger för socialismen

— det kätterska städlandet av teologin för att återupprätta den explosiva, messianska och revolutionära kraft hos historiematerialismen som av dess epigoner hade reducerats till en ynkelig automat.

Heinz-Dieter Kittsteiner har föreslagit en funktionell tolkning av den första tesen: ”historiematerialisten befattar sig med nutiden som marxist och med det förflutna som teolog” (1975:37). Denna arbetsdelning motsvarar dock inte Benjamins föreställningar: en noggrann läsning av teserna visar att för honom är marxismen lika nödvändig för att förstå klasskampen i det förflutna som teologin är nödvändig del av handlingsberedskapen i nuet och framtiden.

Förhållandet mellan teologi och materialism utvecklas i allegorin på ett högst paradoxalt sätt: först presenteras dvärgen som herre till automaten som han nyttjar som en sorts verktyg; i slutet av tesen heter det dock uttryckligen att automaten tar dvärgen *i sin tjänst*. Vad betyder denna omkastning? Uppenbarligen ville Benjamin visa hur de dialektiskt kompletterar varandra: teologin och historiematerialismen är samtidigt den andres herre och dräng, de är h”isade till varandra.

Man måste ta på allvar tanken att teologin står i historiematerialismens tjänst — en formel som vänder upp och ner på den traditionella skolastiska definitionen av filosofin som *ancilla theologiae* (teologins tjänarinna). Teologin — det vill säga begrepp som ihågkomst, räddning, frälsning — är för Benjamin inget slutmål, ingen esoterisk begrundan av gudomlig visdom; den tjänar snarare de förtrycktas kamp.

Några årtionden efter Benjamins död vann idén om en teologi i de fattigas och befrielsekampens tjänst på nytt betydelse, en teologi intimt förtrogen med marxistisk analys fast verksam i den latinamerikanska kristenhetens helt annorlunda kulturella och historiska sammanhang. Liksom den judisk-marxistiske filosofen söker de latinamerikanska befrielseteologerna (Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Enrique Dussel, Pablo Richard, Leonardo Boff m fl) att förstå historien från dess avigsida: från de förtrycktas, de fattigas, de besegrades sida. Genom att föra samman teologi och historiematerialism, religion och klasskamp, socialistisk utopi och messiansk frälsning avvisar båda såväl kyrkans konservativa tradition som kapitalistiska föreställningar om ”framåtskridande” och ”modernisering”. Vad som 1940 i Benjamins teser framstod som dristiga och ”kätterska” intellektuella experiment har under de senaste tjugo åren (i annan form) blivit en social rörelse i Latinamerika. Inspirerade av befrielseteologin har radikala kristna spelat en aktiv roll i de revolutionära folkrörelserna i Nicaragua, El Salvador, Guatemala, Brasilien och Colombia.

Benjamins ”Historiefilosofiska teser” hjälper oss att bättre förstå detta märkliga sociala och religiösa motstånd — medan den senare latinamerikanska historien samtidigt hjälper till att förklara Benjamins marxistisk-messianska illuminationer.

Översättning: Sven-Erik Torhell

## **Litteratur**

Benjamin W (1969), *Bild och dialektik*, Staffanstorp. Benjamin W (1974ff), *Gesammelte Schriften*, utgivna av R Tiedemann och H Schweppenhäuser, under medverkan av T W Adorno och G Scholem, Frankfurt/M.

Habermas J (1972), "Bewusstmachende oder rettende Kritik — die Aktualität Walter Benjamins", i S Unseld (Hrsg), *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Frankfurt/M.

Benjamin W (1990), *Paris 1800-talets huvudstad. Passagearbetet*, Stehag: Symposion.

Kittsteiner H-D (1975), "Die 'geschichtsphilosophischen Thesen'", i P Bulthaupt (hrsg), *Materialien zu Benjamins Thesen "Über den Begriff der Geschichte"*, Beiträge und Interpretationen, Frankfurt/M.