



Rodolphe Gasché, Anders Lundberg "Att rädda tänkandets heder"

Anders Lundberg samtalar med Rodolphe Gasché om varför dekonstruktionen blev en medial "story", om politiska och etiska vändningar, om Europa och om vikten av att hålla det filosofiska tänkandet vid liv.

Idag när dekonstruktionen sedan länge förlorat sitt nyhetsvärde och blivit ett kapitel i de litteraturteoretiska handböckernas successionsordning av förbrukade metoder, förefaller ändå allt vara långt ifrån sagt. Vad som återstår är det långsammare och mer ansträngande arbetet att utforska vad ett dekonstruktivt tänkande kan vara och vad det har att erbjuda – ett arbete som sträcker sig långt bortom litteraturseminarier och kultursidor. En av de ihärdigaste försvararna av dekonstruktionen som en med nödvändighet filosofisk praktik är den luxemburgske filosofen Rodolphe Gasché. I en rad böcker och texter har han sedan slutet av 70-talet enträget kritiserat försök att domesticera och avradikalisera dekonstruktionen för att få den att passa specifikt humanvetenskapliga och mediala syften. Genom att ta dess filosofiska anspråk på allvar och betona att de är inskrivna i en filosofisk historia har Gasché argumenterat för att de frågor dekonstruktionen ställer inte låter sig avfärdas. I det följande talar Gasché om filosofins och teorins status idag, om vad ett dekonstruktivt tänkande kan vara, om varför dekonstruktionen blev en medial "story", om det sublimes, om politiska och etiska vändningar och interventioner, om Europa och om vikten av att hålla det filosofiska tänkandet vid liv.

Anders Lundberg: Inledningsvis tänkte jag ställa en fråga av institutionell natur. Du är till professionen filosof, utbildad i Tyskland och Frankrike, men arbetar sedan drygt 20 år som professor i komparativ litteraturvetenskap vid State University of New York, Buffalo. Detta verkar spegla ett förhållande man slås av som besökare vid en litteraturvetenskaplig institution på ett amerikanskt universitet; de tycks ha blivit platser för teori eller till och med för ren filosofi. Är det i själva verket så att komparativ litteraturvetenskap kommit att erbjuda en plats för vad man i brist på en bättre term kan kalla den "kontinentala" filosofi som inte givits tillträde till de reguljära filosofiinstitutioner vilka domineras av en "analytisk" tradition?

Rodolphe Gasché: Till viss del kanske. Men vi skall inte glömma att den huvudsakliga skiljelinjen mellan "kontinental" och "analytisk" filosofi också delar filosofiinstitutionerna i USA. Skiljelinjen går å ena sidan mellan filosofiinstitutioner som är huvudsakligen analytiska och filosofiinstitutioner, särskilt på katolska universitet, som är mer kontinentalt eller snarare fenomenologiskt inriktade, och å andra sidan mellan filosofiska organisationer som marknadsför analytisk filosofi (som American Philosophy Association)

och andra, som till exempel Society for Phenomenology and Existential Philosophy. Samma uppdelning återfinns också bland filosofitidskrifter.

Utan tvekan har vissa institutioner för komparativ litteraturvetenskap blivit mer filosofiskt orienterade och i vissa fall till och med börjat bedriva undervisning i disciplinen filosofi, men detta gäller absolut inte alla. Jag tror dock att man kan säga, möjligtvis med några undantag, att en sådan undervisning alltid är inramad av vad som krävs och förväntas av studenter vars huvudsakliga intressen är litteraturvetenskapliga. Man bör också komma ihåg att det spektrum av frågor som filosofin måste öppna sig för på dessa institutioner expanderat drastiskt och även innefattar problemkomplex som genusstudier, psykoanalys, kulturstudier etc. Härmed har det uppstått nya möjligheter att förankra filosofin på institutioner för komparativ litteraturvetenskap. Och om den filosofi som diskuteras på dessa institutioner är 'kontinental' finns det goda skäl till det. Studenterna är litteraturstudenter och den analytiska filosofin har ingenting att erbjuda dem.

Orsakerna till denna förändring är komplex. Det är en utveckling som börjar med upptäckten av fransk strukturalism och framförallt poststrukturalism under 60- och 70-talet. Detta tänkande tycktes erbjuda ett alternativ till de dominerande föreställningarna och metodologierna (såsom nykritik, formalism, och till och med Genève-skolans fenomenologiska kritik som var ganska inflytelserik på institutioner för främmande språk), men det krävde också av litteraturvetarna att de blev någorlunda bekanta med ett visst filosofiskt tänkande: Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger etc. Att poststrukturalismen anammades beror förmodligen främst på att dessa filosofer uppvisade ett aldrig tidigare skådat intresse för litteratur och för frågor som intresserade litteraturvetaren. Jag skulle till och med våga påstå att det huvudsakliga skälet till att litteraturvetare anammade poststrukturalismen var föreställningen att filosofin i och med poststrukturalismen slutligen erkänt sin egen status som en litterär genre. Plötsligt såg litteraturvetenskapen en möjlighet att utvidga sin kompetens till att omfatta en helt ny disciplin. Det är med denna inställning som många litteraturvetare assimilerade filosofin, det vill säga som en uppsättning texter som kunde läsas som vilka andra litterära texter som helst.

Om denna utveckling kom att prägla institutioner för komparativ litteraturvetenskap på ett speciellt vis, och leda till nya institutioner och program, beror detta på att litteraturvetenskapens teoretiska vändning är inskriven i det komparativa projektets själva natur, och i slutändan blir en lösning på den permanenta kris som denna disciplins självförståelse utgör.

Hur ifrågasättbar och reduktiv behandlingen av filosofiska texter än varit så finns det ändå vissa forskare som inte nöjt sig med att likställa filosofi och litteratur. Kanske beror det på att de redan från början hade en mer gedigen filosofisk bakgrund, eller att de genom åren skaffade sig en filosofisk bildning och en känsla för det filosofiska tänkandets teknikaliteter och historia. Det är tack vare dessa nya röster som filosofin lever på vissa litteraturinstitutioner. Men det är fortfarande så att den huvudsakliga undervisningen i filosofi vid dessa institutioner sker mot bakgrund av frågeställningar som är viktiga för litteraturstudenter, även om dessa nu kan sägas överskrida det snävt litterära eller estetiska.

AL: Du har vid ett flertal tillfällen sedan din essä "Deconstruction as Criticism" från 1979 riktat skarp kritik mot litteraturteorin i Amerika och framförallt mot 'dekonstruktionen' eller den dekonstruktiva litteraturkritiken.

Vad representerar denna 'dekonstruktion' och hur placerar du dig själv i förhållande till den och dess dispyter med mer traditionella formalistiska, humanistiska och historiska former av kritik, såväl som mer samtida företeelser som nyhistoricism och postkolonialism? Och mot bakgrund av vad du skriver om svar och ansvar i "On Responding Responsibly", hur skulle du vilja karaktärisera litteraturteorins och litteraturkritikens uppgift, om man kan tala om en sådan? Och hur skulle en kritik som tar ansvar kunna se ut?

RG: Den dekonstruktiva litteraturkritik och litteraturteori som jag kritiserade i "Deconstruction and Criticism", en kritik som också ramar in min utläggning av Derridas tänkande i *The Tain of the Mirror*, grundar sig på föreställningen att den litterära texten konstitueras av ett enhetligt och fulländat spegelspel på textens alla nivåer, allt från tematik till det betecknande. Dekonstruktion är alltså för denna kritik synonymt med den kritiska operation som belyser textens självreflexion. Utan tvivel var Yaleskolan och dess lärjungar de huvudsakliga representanterna för denna uppfattning. Men ironiskt nog passar Paul de Man, vars studenter i stor utsträckning adopterade den dekonstruktiva litteraturteorin, inte alls in detta schema; någonting som jag argumenterar för i min bok om honom. Men det var inte bara Yaleskolan som förespråkade detta sätt att närma sig den litterära texten. Dekonstruktiv litteraturkritik var ett mycket vidare fenomen som, oavsett om det berodde på en successiv utspädning av Yaleskolans grundsatser eller på att den blev en form i vilken nykritiken kunde leva vidare, spred sig både snabbt och lätt.

Personligen köper jag varken dess föreställning om den litterära texten eller dess förståelse av kritikens uppgift. Det är ett reduktivt sätt att närma sig textualiteten. Men det är intressant att denna kritik, för att kunna visa att varje litterär text värd namnet uppnår fullständig, allomfattande självreflexivitet, var tvungen att stödja sig på språkliga aspekter – som pekats ut inom lingvistik, semiotiken och pragmatiken och förbisetts av såväl den traditionella tematiska, humanistiska och historiska kritiken som den formalistiska poetiken. Dess invändningar mot traditionella former av kritik är trots allt välgrundade och bör erkännas som sådana. På många sätt kan man säga att den dekonstruktiva kritiken kom att ha en tillnyktrande effekt på litteraturstudiet. Men det måste tilläggas att dekonstruktionen inom litteraturkritik och –vetenskap grundar sig på ett begrepp om den litterära texten som är alltför smalt och lika problematiskt som de textbegrepp som ligger till grund för mer traditionella hållningar.

Låt mig förklara vad jag menar. Eftersom det som räknas inom dekonstruktiv kritik är att visa att allting i en text speglar allting annat, och att det därför inte finns någon position, något yttrande, något tema, eller någon sanning som kan ta överhanden, så begränsar sig dess egen kritik av andra positioner med nödvändighet till anklagelser om förbiseenden av en eller annan aspekt av texten, som när de förs in i det textuella spelet ifrågasätter påståenden som gjordes genom att lyfta fram en annan av textens delar eller nivåer. Textbegreppet är spekulativt till sin essens, trots att den absoluta spekulation som ger det dess kraft används till att visa att det inte finns något absolut vetande. Utifrån detta textbegrepp har den dekonstruktiva litteraturkritiken riktat sin kritik mot alla andra former av kritik. Den har dock sällan ifrågasatt de traditionella litteraturkritiska och litteraturteoretiska positionernas filosofiska grunder och den har aldrig ställt frågan om sin egen relation till Hegels tänkande. Så trots påståenden som hävdar motsatsen har den dekonstruktiva litteraturkritiken fortsatt att vara lika filosofiskt naiv som de positioner den har attackerat.

Man kan säga att den postkolonialism och nyhistoricism som uppstått inom litteraturstudiet på sätt och vis har varit en reaktion mot denna form av dekonstruktion. Och en del av den kritik som utifrån dessa positioner riktats mot dekonstruktionen är utan tvivel befogad. Men samtidigt gör postkolonialismens och nyhistoricismens underliga, eklektiska och framförallt oreflekterade blandning av ganska konservativa positioner – positioner som har sitt ursprung i den kritik de vill ersätta – att de inte skiljer sig nämnvärt från någon tidigare position, förutom möjligtvis genom att de använder teorin på ett mer opportunt, ja till och med oärligt och cyniskt vis.

Men vad skulle då en litteraturvetenskap och en litteraturkritik som tog sitt ansvar vara? Ett sådant ansvar kan och måste rymma ett antal olika aspekter. För att vara ansvarsfull måste den bli mer filosofisk i den mening att den kritiskt måste utsätta sig själv för en outtröttlig reflektion över, och ett ifrågasättande av, sina egna förutsättningar. Vidare måste den för att vara ansvarsfull göra sitt objekt rättvisa. Detta kräver i korthet det som Paul de Man – visserligen i en helt annan anda – kallade ett återvändande till filologin. Om litteraturvetenskapen och litteraturkritiken vill ta ansvar för och inför sitt objekt kan den inte gömma sig bakom generella begrepp som genrer, perioder, verk, den kreativa processen, författaren etc. Även om dessa begrepp har en plats och en roll när man försöker göra sitt objekt rättvisa, måste en ansvarstagande litteraturkritik också vara ett svar på objektet i dess singularitet. Snarare än en vetenskap om det singulära – om det singulära kan det inte finnas en vetenskap – måste det vara fråga om en praxis, en praxis som närmar sig objektet i dess egenskap av händelse, en händelse som tar sin åskådare eller läsare i anspråk, inte i form av en ideal åskådare eller läsare, utan som just *denna* läsare eller åskådare.

AL: Eftersom du nämner de Mans "återvändande till filologin" inställer sig frågan om vad en sådan ansvarstagande kritik skulle kunna hämta hos de Man, och mer generellt, på vilket sätt de Mans verk kan vara relevant idag? I din bok om de Man, *The Wild Card of Reading*, verkar du vilja försvara honom genom att ta honom på allvar, genom att försöka besvara det du kallar hans "idiosynkratiska kritiska idiolekt". Men samtidigt som du försöker gå det singulära i hans texter till mötes förefaller du också ofta vara skeptisk inför hans projekt, inför hans föreställning om språk och inför hans radikala version av aporin eller av det oavgörbara. Till skillnad från hos Derrida, där aporin är själva villkoret för ett etiskt-politiskt beslut och således för ett ansvarstagande, förefaller de Mans apori vara en kortslutning av varje etisk-politisk möjlighet, varje möjlighet till ett ansvarstagande. Kort sagt, vad kan man idag göra av det du kallar de Mans "radikala empirism" eller "lingvistiska materialism"?

RG: I *The Wild Card of Reading* har jag försökt förstå, så precist som möjligt, exakt vad de Mans projekt handlar om. Det singulära i de Mans tänkande är, hävdar jag, det idiosynkratiska sätt på vilket han förstår och även praktiserar singularitet. Han utarbetar till exempel sin egen position genom att bryta med alla möjliga teoretiska influenser och lojaliteter. Om man, obeaktat hans försök att radikalt avgränsa sitt tänkande från andra, försöker situera de Man leder tankarna till antik atomism (Demokritos), medeltida tänkande kring singularitet (Ockham), och samtida filosofiska och teologiska försök att tänka om begreppet singularitet (Heidegger, Levinas, Derrida). Genom att definiera det betecknandes materialitet, eller språket, i termer av en absolut ogenomskinlighet i förhållande till mening och som radikalt arbiträrt, det vill säga genom att underminera varje möjlig relation till en mening eller en betydelse, verkar de Man ha försökt ta begreppet om singularitet till en slutgiltig extrem. Han tar det till en punkt där det singulära blir så singulärt att

det inte längre tillåter någon relation över huvud taget och därmed konstitueras av ren obegriplighet. Denna säregna förståelse av singulariteten hävdar jag är en återvändsgränd. Även om den filosofiskt bygger på möjligheter inom traditionen och därför inte bara kan förbises, reducerar den begreppet singularitet till en absurditet. En singularitet som är helt obegriplig, eftersom varje relation till den förnekas, är inte längre någonting singulärt, det är knappt ens ett "någonting". Alltså verkar det som om de Mans tänkande inte har någonting att erbjuda en kritik som vill relatera till texter, eller händelser i allmänhet, på ett ansvarsfullt vis. Detta är i alla fall en möjlig slutsats som kan dras utifrån min utläggning av hans förståelse av språk, text och läsning. Men som en singulär uppfattning förblir de Mans verk öppet för framtiden, för läsningar som i andra kontexter kan kasta ett annat ljus över det som idag framstår som en återvändsgränd, om än en imponerande sådan. Men på frågan om vad de Man kan ha att erbjuda en ansvarstagande kritik skulle man kunna säga att även om det singulära måste kunna kännas igen som singulärt, är det singulära också singulärt på villkor att det inte är helt begripligt, helt transparent, helt vetbart etc. Kanske består utmaningen i de Mans idiosynkratiska begrepp om singulariteten i att rikta vår uppmärksamhet mot detta irreducibelt ogenomskinliga moment som är konstitutivt för all singularitet, och som en ansvarsfull kritik under inga omständigheter kan ignorera.

AL: Du talar också om nödvändigheten av att närma sig kritikens föremål i dess egenskap av en "händelse som tar sin åskådare eller läsare i anspråk". Skall detta förstås i relation till frågan om det sublima? Det sublima har ju under de senaste 20 åren varit ett topos som förenat fransk filosofi (Lyotard, Nancy, Lacoue–Labarthe, Derrida) och amerikansk litteraturvetenskap (de Man, Hertz, Fry, Guerlac). Finns det en relation mellan intresset för det etisk–politiska och intresset för det sublima – Kant öppnar ju med det sublima en relation mellan estetik och etik och Lyotard verkar också vilja knyta det sublima till etikens krav. Och kan man, med tanke på att aporin ofta knyts till det sublima, se Derridas sammankoppling av apori och etik i ljuset av detta. Eftersom du själv arbetar på en bok om Kant och det sublima kanske du kan säga något om varför just detta begrepp, som traditionellt sett snarast varit knutet till estetisk formalism och estetisk romanticism eller mysticism, har väckt ett sådant intresse?

RG: Först vill jag bara säga att det är nödvändigt att skilja på orsakerna till varför olika filosofer som Lyotard, Derrida, Nancy och Lacoue–Labarthe har kommit att intressera sig för det sublima, och orsakerna till varför litteraturforskare, som till exempel de Man, har intresserat sig för det. Eftersom romantiken, framförallt engelsk romantik, men även amerikansk, är det huvudsakliga området för undervisning och forskning på litteraturinstitutioner över hela USA, har det sublima fått status av ett ständigt återkommande akademiskt ämne. Även om de Mans behandling av det sublima främst fokuserar på Kant och Hegel måste den ändå läsas mot bakgrund av denna institutionella amerikanska kontext, som en vilja att leda bort alla esteticerande eller moraliserande implikationer från begreppet. På så sätt undermineras varje uppbygglig eller andaktsfull mening hos frågan, och på så sätt görs den verkligt opassande för varje humanistiskt orienterat pedagogiskt program. Filosofernas intresse för det sublima, åtminstone vad gäller de franska filosofer du nämner, har varit mer blygsamt och strategiskt, främst inriktat på att belysa vissa filosofiska problem; i Nancys fall *Darstellung*, i Derridas fall möjligheten till klara distinktioner – *coupure pure* – och i Lyotards fall de inre gränserna för en den sköna formens estetik etc.

När jag tidigare talade om nödvändigheten av att förstå objektet för en ansvarstagande kritik som en singulär händelse – som eftersom den är singulär tar sin åskådare eller läsare i anspråk – fanns det en referens till frågan om det sublima. Men inte så mycket till Kants begrepp om det sublima, utan snarare till Lyotards tolkning av det i hans essäer om postmodernt måleri. Där förstår Lyotard det sublima i termer av en känsla av att *någonting* inträffar snarare än *ingenting*. Att någonting händer, att någonting inträffar, att det finns någonting, innebär alltid ett *för*, det vill säga att det är adresserat till någon, och att det därmed gör anspråk på ett svar. Det sublima i en lyotardsk mening har alltså en tydlig etisk riktning. Hos Kant är relationen mellan det estetiska och det etiska grundad på det faktum att känslan av det sublima är en känsla som uppstår genom att offra allt begripligt – den estetiska känslan av det sublima är ett motstånd mot själva estetiken – och det sublima är alltså endast ett formellt och estetiskt föregripande av en helt annan ordning, det vill säga förnufts eller moralens. I kontrast till detta är känslan av det sublima för Lyotard etisk till sin natur. Eller snarare proto-etisk, eftersom Lyotard med sin förståelse av det sublima inte helt enkelt binder samman etik och etik som redan konstituerade domäner eller ordningar. Med det sublima gör han en gest mot en känsla som föregår delningen i fråga och som är mer elementär än det estetiska eller det etiska taget var för sig. I Lyotards sublima är det estetiska endast närvarande i egenskap av konstverkens händelse-karaktär (som singulära inträffanden i tid och rum), och det etiska i så motto som de, i egenskap av inträffanden, det vill säga som singulariteter, gör anspråk på betraktaren. Hans begrepp om det sublima är alltså även det proto-estetiskt. Derrida delar utan tvivel Lyotards intresse här. Vad beträffar etik har han varit intresserad av att frilägga det etiskas minimala struktur. Hans undersökningar av begrepp som apori, det omöjliga, eller det oavgörbara, syftar till att utarbeta villkoren under vilka det är möjligt att på ett rigoröst vis tala om beslut, snarare än om ett enkelt utförande av på förhand programmerade eller kalkylerade reaktioner. Derridas intresse för aporin verkar indikera ett större intresse för det politiska. Men vi får inte glömma bort att även han oupphörligen utforskat proto-etiska begrepp eller strukturer som tilltal, åtagande, inbjudan, svar, att säga "ja" etc. Å andra sidan finns det även hos Lyotard, till exempel i *Le differend*, gester som pekar mot en politisk filosofi.

AL: Var ligger ditt eget intresse i frågan om det sublima? Är det huvudsakligen Lyotards tolkning, som kanske ligger närmare Edmund Burke och Barnett Newman än Kant, eller är det ett mer generellt intresse? Och på vilket sätt är frågan om det sublima relevant för tänkandet idag?

RG: Mitt intresse för det sublima är avhängigt mitt arbete kring Kants Tredje Kritik. Jag vill dock direkt säga att jag tror att "analysen av det sköna" är en mycket viktigare del av Kants etik än "analysen av det sublima". Här är jag dock inte överens med vissa trender inom samtida Kant-forskning och samtida estetiskt tänkande, däribland Lyotards. Jag hävdar att Kants begrepp om det sköna ännu idag har mycket att erbjuda estetiken. Kants begrepp om skön form är varken underordnat det klassiska begreppet om det sköna (Kant visste trots allt inte mycket om den stora klassiska konsten) eller en estetisk kult av formen. Detta eftersom det Kant kallar "ren form" har lite eller ingenting alls att göra med konst eller etik i en vanlig bemärkelse. I den bok om den Tredje Kritiken som jag håller på med kallar jag det ett proto-epistemologiskt begrepp. Den rena form som bestäms som vacker i smakdomen sträcker sig långt bortom konstens domäner. Egentligen handlar det inte om konstobjekt utan först och främst om naturobjekt. Och av detta skäl tror jag att Kants begrepp om det sköna paradoxalt nog kan erbjuda en till stora delar outtömd potential för ett tänkande kring den samtida konsten, som till stora delar är

upptagen med "objektets" natur, med de minimala villkor under vilka någonting kan uppfattas som ett "föremål" (även i Burkes fall tror jag för övrigt att det vackra är ett mycket rikare begrepp än det sublima).

Hur kan man då idag intressera sig för det sublima, nu när alla talar om det, och framförallt litteraturvetare som försöker hålla sig à jour med skråets trender. Det har till och med talats om ett återvändande till Kant, precis som om en ny våg av neokantianism var på väg! Sådana yttranden saknar självfallet helt substans. Allt det betyder är att vissa litteraturvetare som intresserar sig för romantiken för första gången läser, eller kanske läser om, "Analysen av det sublima". Lyotard uppmuntrade denna trend, dels genom att hävda att det sublima kunde, eller snarare borde användas för att förstå samtida konst. Lyotards tillflykt till det sublima i relation till samtida konst var ett resultat av att begrepp om det sköna eller begrepp om form inte längre tycktes vara relevanta för dagens konst. Givet att utbudet av begreppslika verktyg är begränsat tycks Lyotard ha agerat utifrån antagandet att det "andra" ärvda estetiska begreppet – det sublima – skilt från det estetiska begreppet om form, möjligen kunde öppna upp en ny väg. Men när han talar om samtida konst verkar Lyotard som sagt inte referera speciellt mycket till Kants sublima. Hans i mina ögon beundransvärda bok om "Analysen av sublima" visar också detta, eftersom vad han säger om Kants begrepp inte har mycket att göra med hans egna försök att göra begreppet användbart i förståelsen av vad modern konst handlar om. Burkes begrepp om det sublima, och inte Kants, knyts av Lyotard till händelsen, till Varats tilldragelse, som är dominerande i hans förståelse av postmoderniteten och postmodern konst. Genom att söka sig till Burkes begrepp om det sublima erkänner Lyotard implicit att det endast är genom att förändra de nedärvda begreppslika verktygen som vi har möjlighet att göra rättvisa åt vad som händer inom konsten idag.

Om det sublima är viktigt idag är det alltså först och främst därför att det ses som ett medel för att tänka om konsten och estetiken i allmänhet. Men det sublima är betydelsefullt även ur en annan synvinkel. I *Le differend* talar Lyotard i förbigående om uppgiften att rädda tänkandets heder. För Lyotard verkar det sublimas problem också vara knutet till denna uppgift. Det är en uppgift som uppstår ur en motsättning [*differend*] som orsakas av det filosofiska tänkandet självt. Vad som är viktigt och originellt med Lyotards bok är att den i sina djupaste stunder visar att det filosofiska tänkandets legitima krav, krav som inte kan upphävas annat än till priset av barbari, rasism, tribalism etc, oundvikligen tystar och kränker subjekten, positionerna, erfarenheterna som filosofin försöker göra rättvisa. Att rädda tänkandets heder består i att försöka finna sätt att uttrycka dessa motsättningar, eller olösbara konflikter, som det filosofiska tänkandet självt orsakar genom sina legitima, berättigade, och nödvändiga positioner. Det är i denna kontext som jag tror att det sublima i dag kan finna sitt vidaste och mest intressanta sammanhang.

AL: Eftersom vi redan talat om receptionen av dekonstruktionen och eftersom dekonstruktionen kan sägas vara din egen filosofiska utgångspunkt skulle det vara intressant att tala lite om receptionen av Jacques Derridas tänkande ur ett mer filosofiskt perspektiv. Den filosofiska receptionen av Derridas verk – som du bidrar till genom dina böcker *The Tain of the Mirror* från 1986 och *Inventions of Difference* från 1994 – verkar på många vis skilja sig från receptionen av filosofer i allmänhet. Samtidigt som hans tänkande dragit till sig ett enormt intresse och resulterat i floder av böcker har det också attackerats med en extraordinär aggressivitet. Man slås å ena sidan av en närmast total avsaknad av en insatt och underbyggd kritik, vilken tycks ha ersatts av en aggressivitet som trotsar även de mest minimala kriterierna för en

filosofisk debatt. Å andra sidan slås man av att merparten av de positivt inställda studierna är påfallande defensiva och tycks stå och stampa på samma ställe. De försvarar Derrida mot grundläggande felläsningar, mot anklagelser för relativism och nihilism etc, men tillför sällan något väsentligt. Istället erbjuds man om och om igen fromma parafrafer av just de läsningar och analyser han gör i sina böcker. Detta betyder förvisso inte att det inte finns bra arbeten om Derridas tänkande, men det verkar finnas en uppenbar ovilja att tänka vidare såväl som en ovilja att föra en dialog med andra tolkningar och öppna Derridas texter för kontexter han själv inte redan öppnat.

RG: Jag är rädd att jag inte kan lägga någonting substantiellt till den schematiska bild du givit. Men att säga någonting generellt ur ett filosofiskt perspektiv kräver att man också tar hänsyn till de sätt på vilka "dekonstruktionen" porträtterats inom vissa medier. Receptionen av Derridas tänkande är inte bara en akademisk fråga. Media har förstått hans betydelse inom akademien och bidragit till att forma receptionen på avgörande sätt. Sedan länge har tidningar betraktat "dekonstruktionen" som en "story" värd att rapportera. Och jag tror inte att det är en tillfällighet – det finns någonting i Derridas tänkande som gör det publikt intressant. Det öppnar sig självt reservationslöst för att bli välkomnat, avvisat eller ignorerat. Och varje diskussion av receptionen måste utgå ifrån denna dimension i verket. Jag skulle säga att de grundläggande frågorna i Derridas skrivande från de tidiga skrifterna och framåt – begrepp som spår, skrift och deras relation till röst och tal – har att göra med inskriptionen av det yttre i det inre, det offentliga i det privata. Vidare har Derrida, i Husserls och Heideggers efterföljd, systematiskt reflekterat över den intentionala strukturen hos texter, skrifter, verk etc. Alla hans verk är, explicit eller implicit, utformade som ett svar. Alla hans texter är adresserade och signerade. De är vad han skulle kalla försändelser – *des envois*. Men till skillnad från Husserl och Heidegger har Derrida också oavbrutet funderat över möjligheterna man öppnar och riskerna man utsätter sig för när man skickar ett meddelande, eller yttrar en åsikt. Från början har hans verk förstått sig självt som att handla om sändande och mottagande, och för att tala performativt, det har tagit formen av tilltal och svar. Om Derrida-receptionen, med alla dess ofrivilliga och avsiktliga felläsningar, till stor del är en empirisk exemplifiering och verifikation av de kvasi-transcendentala lagar som han har pekat ut – det vill säga att det alltid är möjligt, och därmed en nödvändig möjlighet att ett meddelande inte förstås, att en skrivelse inte når sin adressat, och att en betydelse alltid kan utsättas för en deformerande repetition – så är detta inte bara en ironi. Framför allt beror det på att den offentliga naturen hos Derridas verk på ett radikalt sätt öppnar det för de förvrängningar som all reception åtföljs av.

Jag skulle också vilja lägga till en fotnot till den bild du målade. Du talar om den extraordinära aggressivitet som karakteriserar dekonstruktionens motståndare. Visst, de drar sig inte för att själva överge de principer de förebrår Derrida för att ha dekonstruerat för att på ett bättre och ett mer aggressivt sätt kunna attackera hans tänkande. Du pekade också på den fromhet som präglar så många av dekonstruktionens försvarare, som inte bara överger varje kritiskt sinne, utan som om och om igen ältar en utarmad version av Derridas tänkande. I båda fallen kan man givetvis argumentera för att de av den ena eller andra anledningen missupfattat saker och ting. Men om man beaktar att den huvudsakliga tes som genomsyrar Derridas tänkande är att just det villkor som gör det möjligt för någonting att bli sig självt också begränsar identiteten, äganderätten, meningen som den möjliggör, och skriver in själva möjligheten till förvrängning, till att komma vilse, till nonsens, i den. Derridas tänkande är helt klart oroande på ett grundläggande sätt. Jag skulle vilja hävda

att det lämnar dess motståndare såväl som dess försvarare förbryllade och osäkra. Aggression och fromhet är två sätt att skydda sig mot de hot som detta tänkande utgör.

AL: Det förefaller idag finnas en tilltagande vilja att adressera politiska frågor inom teori och filosofi och det har under en längre tid också talats om en "politisk vändning" inom dekonstruktionen (även om det tycks uppenbart att en etisk-politisk dimension varit central redan i Derridas tidigaste texter). Men eftersom relationen mellan dekonstruktion och politik har tänkts i termer av en aporetisk omöjlighet, en obestämd relation mellan oavgörbarhet och beslut, skulle en dekonstruktiv politik vara omöjlig eftersom den skulle tvingas till en bestämning av lagens lag. Således hävdas det på många håll att dessa positioner måste modifieras för att göra rum för en dekonstruktiv politik. Vad är din inställning till dylika projekt som till exempel om Bernard Stieglers ansatser att komma förbi aporins omöjliga logik genom betrakta den som bestämd av den materiella inventionen, eller tekniciteten? Eller för att ta andra exempel; Ernesto Laclaus som menar att dekonstruktionen behöver en teori om hegemoni, en teori för beslut som fattas i en oavgörbar terräng; eller Simon Critchelys mer häpnadsväckande förslag att dekonstruktionen borde grundas i Levinas etik.

RG: Först av allt vill jag bara uttrycka en generell misstänksamhet gentemot alla "vändningar". För mig signalerar "vändning" ouppklarade affärer, ett undvikande av svårigheter, brist på engagemang, otillräcklig uthållighet, och så vidare. För att tala historiskt är det du refererar till som en "politisk vändning" – jag skulle tillägga vändningen mot etiken – i stor utsträckning ett försök att undkomma filosofins och teorins krävande natur. Jag kan bara se det som ett sätt att undvika det Hegel kallade begreppets arbete, om inte vedermödor. När filosofin eller teorin kräver en fördjupning av frågeställningarna, bortom en viss grad av sofistisering, blir det för ansträngande och en "vändning" är en enkel utväg. Liknande vändningar har också det goda samvetets välsignelse då de alltid utförs i det konkretas namn, i det verkligas eller i det verkliga livets namn. Men ett rigoröst teoretiskt eller filosofiskt arbete behöver inte göra några vändningar, och framförallt inte några vändningar mot det "politiska" eller det "etiska". Även om det inte alltid är helt uttalat, är allt filosofiskt tänkande implicit intimt sammanlänkat med frågor om det etiska och det politiska. Och det filosofiska tänkandets inblandning i det etiska och politiska kan självfallet se ut på olika sätt. Till skillnad från det politiska tänkandet förr, som vid sidan av en epistemologi och en estetik, innefattade en etik och en politik, försöker det filosofiska tänkandet idag, något som började med Husserl och den tidige Heidegger, inte längre förklara de inre förbindelserna mellan tänkande och det etiska och det politiska på ett sådant sätt. Skälet till detta har att göra med det filosofiska tänkandets förändrade uppgift efter de traditionella kunskapsdomänernas frigörelse från filosofin och deras etablering som mer eller mindre självständiga "vetenskaper" eller "diskurser". Etiska och politiska diskurser har institutionaliserats och blivit fristående från filosofin. Inför denna situation kan tänkandets främsta uppgift inte längre bestå i att lägga till ännu en etisk kod, och ännu ett politiskt program till de som redan finns. Tänkandet har istället kommit att intressera sig för vad som konstituerar det politiska och det etiska. Det försöker bestämma de strikta villkor under vilka man kan tala om etik och politik över huvud taget. Det handlar inte längre om att föreslå bestämda handlingsnormer, eller definitiva horisonter, utan om att redogöra för vad som måste föreligga för att en handling skall möta kriteriet för etiskhet [*ethicity*] – för politisk handling saknar jag en korresponderande term. Filosofin från Husserl och Heidegger och fram till nu intresserar sig därför för det jag kallar det proto-etiska och det proto-politiska. De flesta, om inte alla

tänkare som du refererar till, är involverade i projekt som faller under denna form av tänkande, även om vissa utan tvivel varit frestade att också sälja en bestämd etik och politik. Även om denna typ av efterforskning är det huvudsakliga föremålet för de som befinner sig vid frontlinjerna av det filosofiska tänkandet, innebär detta självfallet inte att filosofer och filosofier inte också skulle kunna ingripa etiskt och politiskt på olika sätt. Men när och där detta sker – och det sker hela tiden – måste dagens filosofer, för att förbli trogna de egna insikternas stränghet, mäta sina handlingar mot vad de etablerat i förhållande till de strikta villkor under vilka en handling är etisk eller politisk, eller inte. De kan med andra ord inte fortsätta att på ett naivt vis bygga på fasta övertygelser eller åsikter, common sense-värderingar, eller värderingar som inte är så common sense. Interventionerna måste alltid åtföljas av en obehaglig kritisk vaksamhet inför deras implikationer och gränser.

Enligt en spridd föreställning skulle dekonstruktionen vara oförenlig med etik och politik, eftersom den ifrågasätter alla värden och bevis. Ändå är dekonstruktionens själva poäng just att där givna värden och ej ifrågasatta bevis dominerar tänkande och handlande, finns det inget etiskt och politiskt tänkande och handlande utan endast ett utförande av redan fastställda program. Värden och bevis hindrar varje handling från att möta de kriterier som är nödvändiga för att den skall vara en etisk eller en politisk handling. De fråntar subjektet ansvaret för den singulära andre eller händelser utan vilka ingen handling skulle vara etisk eller politisk. (Här vidrör vi också frågans kärna) En handling, precis som en tanke, är etisk och politisk endast under förutsättning att den uppkommer ur omöjligheten, eller aporin, som hemsöker varje avgörande, eller utförandet av varje program. Snarare än att utesluta etisk och politisk handling (eller tanke), är oavgörbarheten, aporin, det omöjliga, själva villkoret utan vilket ingen handling eller tanke är möjlig. För att uttrycka det annorlunda, om det någonsin har funnits eller kommer att finnas en etisk eller politisk handling eller tanke, så måste det ha varit en handling eller tanke som mött avgörandets totala återvändsgränd. Det är genom denna fråga om oavgörbarhet, om omöjlighet, om apori – utan vilken det är omöjligt att tala om ett beslut, en intervention, eller invention, oavsett om den är praktisk eller teoretisk – som dekonstruktionen är överhängande etisk och politisk. Men den är det endast, och förblir det endast, på villkor att den själv motstår frestelsen att bli ett program, i form av till exempel en bestämd metod, eller en uppsättning föreskrifter.

AL: Du arbetar för tillfället med en bok om Europa. Vilka frågor är det som intresserar dig i ett sådant projekt? Och vidare hur kan man filosofiskt förstå ett begrepp om Europa idag? Kan Europa vara någonting annat än en geografisk konvention? Eller är en spekulativ geografi som till exempel den Husserl utarbetade i *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* fortfarande möjlig? Och kan man fortfarande tala om en europeisk tanketradition?

RG: Jag har påbörjat en bok om begreppet Europa, eller mer exakt om Europa som ett filosofiskt begrepp. Europa är ett begrepp som alltid betytt någonting mer än en geografisk entitet, eller zon. Det har alltid varit ett spekulativt begrepp. Men istället för att gå in på begreppets långa historia fokuserar jag på de försök som gjorts under de senaste tjugo åren, framförallt i Frankrike och Italien, och i viss utsträckning i Tyskland, att utforska begreppet Europa och testar huruvida detta gamla och diskrediterade begrepp fortfarande har någon outtömd kritisk potential. Av de tänkare som gripit in i denna debatt kan jag nämna Massimo Cacciari, Rémi Brague, Nancy och Derrida. Och alla dessa tänkare står på ett eller annat sätt i skuld till en fenomenologisk tanketradition. Som du påpekade knöt Husserl, men även Heidegger och Jan Patocka,

begreppet Europa på ett nära sätt till fenomenologins begrepp om filosofi. Således har dessa försök att arbeta om begreppet Europa stor betydelse för vår förståelse av fenomenologi, och mer generellt, filosofi. Det som intresserar mig är alltså att undersöka vilken kritisk potential begreppet Europa fortfarande kan ha och hur en sådan potential inverkar på föreställningen om en fenomenologisk filosofi.

För att avgöra betydelsen av de nuvarande försöken att fräscha upp begreppet är det förstås nödvändigt att titta på hur Husserl, Heidegger och Patocka har arbetat med begreppet Europa. För Husserl är det synonymt med den grekiska idén om en universell vetenskap, för Heidegger med den grekiska föreställningen om filosofin som någonting i samklang med Varats förundran, och för Patocka med det platoniska tanken om själens strävan. Alla tre föreställningarna har sina inneboende problem, men jag menar att idén om en universell vetenskap, om tänkandet av Varat, och själens strävan, formulerar ett krav som endast kan överges till priset av en tillbakagång till det allra värsta – nationalism, rasism, tribalism, barbari etc. Självfallet innebär detta krav att överkomma och överge nationen, folken, rasen, stammen, i namn av en universell mänsklighet, ett våld. Detta krav att erkänna och acceptera den andre som en annan upplevs givetvis som ett våldsamt påbud, och detsamma gäller självfallet för kravet att redogöra för alla hävdanden man gör i enlighet med regler som är möjliga att göra universella, och inte utifrån vanemässiga, traditionella eller religiösa föreställningar. Men detta våld är ett våld av en mindre grad än det våld som härstammar ur folken, nationerna, raserna och stammarna. Eller för den delen, ur vanor, traditioner, traditionalismer, religiösa föreställningar, och så vidare. Jag är dock inte intresserad av försöken att, i debatten om Europa, återupprätta den gamla klassisk–fenomenologiska föreställningen om Europa, hur raffinerad den än må vara. Jag är mer intresserad av de projekt som kritiskt utforskar och komplicerar den problematiska relationen mellan det universella och det singulära, mellan Europa som idé och Europas andra. Det är i denna kontext av komplexifieringar som begreppet Europa fortfarande kan erbjuda en kritisk potential, eller mer exakt ett namn på ett sätt att tänka och känna med en universalistisk drivkraft, men som ändå förblir öppet för det andra, öppet för det som är singulärt och oförutsägbart hos det andra. Ett tänkande och ett kännande som inte längre är ansvarigt för och inför mänskligheten i allmänhet, utan ansvarigt för och mot den andre även där och när den andre trotsar alla konventionella och okonventionella kategoriseringar, eller transcenderar givna förväntningshorisonter.

AL: Slutligen undrar jag hur du ser på filosofins roll idag? Och hur du ser på dess framtid?

RG: Jag tror faktiskt att filosofins framtid är intimt sammanlänkad (givetvis inte uteslutande) med debatten om Europa. Men jag vill genast tillägga att denna fråga om filosofins framtid är vad filosofin handlar om idag. Först och främst handlar det om en försäkran om att det filosofiska tänkandet inte kommer att avskaffas. Här talar jag inte om filosofin som en akademisk disciplin. Som en sådan disciplin kan den fortsätta i evighet utan att för den skull vara vid liv. Vad som står på spel är snarare filosofin som ett aktivt modus för att kritiskt ifrågasätta det som är fallet, och att berätta, oavsett om det är i förundran eller fasa, att något är fallet. Men detta är inte allt. För att hålla mig inom ramen för vad vi har talat om här skulle jag vilja bestämma filosofins framtid som en filosofi som förblir öppen mot framtiden, mot det som inte kan förväntas, mot det som inte kan förutsägas, det som gäcker all kategorisering. I sin fulla utsträckning hindrar en sådan öppenhet mot

framtiden, mot det kommande onämnbare, tänkandet från att sluta sig kring sig självt, från att förbli i sig självt. Allt som tas upp av och i tänkandet påverkas av denna relation till framtiden. Ingenting kan tillåtas vila i sin essens, eller att skydda sig mot möjlig förändring. En filosofi som är öppen mot framtiden är alltså en levande filosofi, en filosofi som aldrig vilar. Filosofins roll idag är att vara denna framtidens filosofi, en filosofi vars mest elementära gest är öppenhet inför annanhet, det vill säga även oförutsägbar annanhet, och vars etiskhet och politiskhet inte är avgjord – och detta i en utsträckning som bringar filosofin själv ur fattningen. Endast så kan filosofin avstyra självbelåtenheten, det goda samvetet, och självrättfärdigheten som hindrar tänkandet från dess skyldighet att nå ut.

Published 2002-05-03

Original in English

Translation by Anders Lundberg

Contribution by Glänta

© Glänta

© eurozine