Tankar om universitets politiska roll idag

MARCIA SÁ CAVALCANTE SCHUBACK

Vad har universiteten för politisk roll idag? Det är en viktig och svår fråga. Den är viktig och svår för att den än en gång ställer frågan om de dominerande idéerna och de ideal som knyts ihop med ordet och begreppet ”universitet”: det vill säga vetenskaps- och kunskapsproduktion, överföring av tänkandets traditioner, yrkesutbildning och medborgarbildning. Men inte bara det. Det mest centrala i universitets idé har varit den av en *samlare* av *alla* sorts vetande – litterär och historisk, juridisk, politisk, ekonomisk och matematisk, kort sagt, all humanistisk och naturvetenskaplig kunskap och forskning. Därutöver kommer idén att från början forma och bilda en ”elit” som nu består av ”så många som möjligt” och som kan fylla funktioner och yrken och därmed lära människor att inta en social, ekonomisk och politisk roll i samhället.

Historien av universitets idé och ideal kan berättas på många sätt och diskuteras ur flera synvinklar. Utgångspunkten för föreliggande diskussion om universitetets politiska roll idag är den samtida situationen i vilken universitets politiska roll mer och mer försvinner och saknar tydlighet när den globala nyliberala ordningen driver en universitetspolitik baserad på effektivitet, marknadsanpassning och meritokrati. Med andra ord: ju mer en universitetspolitik blir en central partipolitisk fråga desto mindre får och förmår universitetet definiera sin politiska roll. När den franska tidskriften *Temps Modernes*[1] 1977 publicerade ett temanummer om den nya universitetspolitiken som den dåvarande franska regeringen föreslog skrevs det tydligt: regeringens universitetspolitik syftar till att ”förstöra universitetet och förvandla det till en nebulös av kortvariga och kortsiktiga tekno-

[1] *Les Temps Modernes*, nr 367 1977.

kapitalistiska utbildningar med avsikt att få en politisk vinst genom att organisera en ung generation som har blivit apatisk och skrämd inför marknadens hårda kompetivitetens krav".[2] Denna mening uttrycker väl den svårlösta ekvationen mellan statens universitetspolitik och universitetets politiska roll som i den nuvarande världsordningen själv blir "global". Idag när statens universitetspolitik förstör universitetet blir dess politiska roll den av att kämpa emot universitetspolitiken.

För att reflektera över universitetens politiska roll idag vill jag fokusera på universitetets idé som en *samlare* av *allt* vetande och kunskap, alltså på själva benämningen "universitet". Ordet kommer som bekant från det latinska *universitas* som formades ur adjektivet *universus*, enhet (*uni*) av det mångfaldiga (*di-versus*). Kring 1100-talet och i anslutning till klosterlivet har ett studiesystem utvecklats där läsningar och kommentarer av filosofiska och juridiska texter utförts. Därefter började lärare och studenter organiseras i *universitates*, samlande enheter. Som beteckning och ursprunglig idé svarar begreppet universitet på kärnan till ett vetande som grekerna kallade för *filosofia*, vars namn står för en kärlek till en viss typ av vetande, det om alla tings enhetliga vara, grund och orsak. Kärnan i denna långvariga tradition som fortfarande kallas filosofi är just ett vetande om "allt i ett", ett vetande som samlar och förenar all diversitet och mångfald i en begripbar enhet, ett anspråk på sammanhang och helhet. På latin sägs detta anspråk med ordet *universus*, varifrån universum, universalism och universitet härstammar. Det filosofiska vetandet gör anspråk på att utöver universum begripa det universella och även att bli ett universellt vetande, giltigt för alla, ett allmängiltigt vetande. Universitet är därför som idé både och samtidigt en filosofisk idé och en idé om filosofin.

Anspråket på universalism och på att rationellt begripa universum ligger som grund för västerlandets historia, som är en historia av expansionen av detta anspråk: som imperium och

[2] Gerard Granel, *De l'Université* (Paris: Trans–Europ–Repress, 1982), s. 25.

imperialism, som katekes och kolonisering, som kosmopolitism och globalisering. Ett ständigt sökande efter det universella och det enhetliga, det allmängiltiga och generella, det hegemoniska och enväldiga, både som en rationalitetspolitik och som en politisk rationalitet. Definierat enligt det sokratiska, platonska och aristoteliska paradigmet av en rationalitet som vill gripa det allmänna i de olika enskildheterna, det gemensamma i de olika individualiteterna, det universella i de olika partikulära, är filosofin synonym med Europa och västerlandet och ”universitetet” den prominenta formen för att bevara, odla och expandera vad som kan kallas universalismens politik. Idag upplever vi paroxysmen av detta anspråk på det universella med globaliseringen.

Globaliseringen kan definierats på många sätt och analyseras ur otaliga perspektiv. Den betecknar en expansiv universalisering av västs anspråk på universalism å ena sidan och ett radikalt ifrågasättande av västs hegemoni å andra sidan. Den kan inte tematiseras utan att kopplas till en tekno-finans-kapitalism som styr både politiken och samhällen samt till utvecklingen av en digital kultur där allt måste förlora sin identitet och determination för att kunna få vilken identitet och determination som helst. Det är en process av överskridning av alla gränser, den mellan natur och teknik, mellan den offentliga och den privata sfären, mellan det etiska och det ekonomiska, mellan krig och fred, mellan det mänskliga och det artificiella, mellan det omänskliga och icke-mänskliga, där differenserna tenderar att utplånas i och med att nya identiteter skapas och polariseras. När alla gränser upplöses uppstår en nybildad samhet som inom sig är helt osams, ett nebulöst själv i ständig strid mot sig själv. På detta vis uttöms alla vedertagna meningar och värden i namnet av en fri mobilitet. Allt solitt ska smältas i luften, ingen stabilitet ska förbli hållbar och alla existensvillkor ska sättas i ständig rörelse. Kontinuerlig rörlighet blir världens puls, en outgrundlig motsägelse eftersom en ständig rörelse är en rörelse som inte rör vid själva rörelsen och därmed blir en orörlig rörelse och rörare, en rörlig *status quo* och orolig konformism.

Den fria mobiliteten visar sig allt mer som en frihet som förslavas i stället för att göra sig ännu friare och den ”fria” individen förvandlas till en slav av sin egen frihet. Denna expanderande process kräver att all identitet, referens, norm, värde behåller sin form men förlorar sin mening och sitt innehåll. Därmed blir det möjligt att gamla former får vilket innehåll som helst, så att allt kan betyda ingenting och vad som helst beroende på kontext och ”efterfråga”. I detta tillstånd av otydlighet och tvetydighet, av osäkerhet och ”planetariskt våld”, framträder lätt nya former av fascism och högerextremism, som lovar att ge stabilitet åt denna kontinuerliga instabilitet, att skapa en identisk form till pågående av- och åter-identifikationsprocesser, att försäkra en grund till världens grundlöshet. Överallt i världen sker våldsamma identifikationsstrider mellan fascistisk identitär politik och motståndsdrivande identitetspolitik, mellan identitetsbilder och identifikationsbegär, mellan den globala av-identifieringskrav och den lokala åter-identifieringslängtan. Sökandet efter en annan värld ges upp till förmån för en värld av identifierade differenser av det samma. Bilden av det andra, den andre, de andra, av annanhet vänder sig ständig mot sig själv och erkännandet av den andre som den andre visar sig på samma gång vara gesten av ett exkluderande av det andra. Utsagan ”du är en annan” erkänner samtidigt den andre som den andre och segregerar den som den andre. Därmed har allt blivit främmande för sig självt och inte minst det främmande som sådant. När även det främmande har blivit främmande för sig självt vilken mening får då ”annanhet”, ”differens” och skillnad?

Olika försök att ge ett svar på frågan om universitetens politiska roll idag formuleras i termer av universitetens globaliseringsutmaningar och av hur universiteten, såsom arkiv för och utveckling av den traditionella vetenskapens och kunskapens form och innehåll, kan och bör anpassa sig till den

cyberteknologiska ”fjärde industriella revolutionen”,[3] som inte längre verkar behöva vad universiteten hittills åstadkommit. I stället för att ge mig in i debatter om detta vill jag vända uppmärksamheten till behovet av att söka en annan mening av universitetet bortom den djuprotade dialektiken mellan det universella och det partikulära, det allmänna och det singulära, det globala och det lokala. Ty vad som idag mer än någonsin sticker fram är frågan om rätten att leva tillsammans, inte som art och släkt, inte som grupp och ras, ej heller som kön eller identitet, utan som oändliga ändliga livsformer, otaliga var och en mångstrålande i oräkneliga riktningar. Om universitetet ska kunna få en annan mening är det inte för att återfå en förlorad innebörd och inte heller för att anpassa sig till en ”ny” verklighet och värld. Kanske handlar det först och främst om att ge en annan mening till vad det innebär att vara en annan. Kanske är universitetens politiska roll idag den att lämna idén om universitetet för att övergå till en pluriversitet, till en gemensam diversitet, som utgår ifrån en annan meningspraxis av vad det innebär att vara en annan.

Min utgångspunkt är att universitetens politiska roll är den av att göra skillnad i skillnaden. Inte bara att göra skillnad mot en universitetspolitik som förstör universitetet genom att universalisera kravet på företagande – en politisk strid som onekligen måste också utföras – utan först och främst göra skillnad inom skillnadens tanke. Det är våra gängse förståelser av skillnad, av annanhet, av differens som måste genomgå en radikal kritisk granskning eftersom även differensen, annanhet, skillnaden idag har blivit främmande för sig själv. Som uppgiften att tänka och kultivera en annan erfarenhet av det främmande, av differensen och skillnaden blir universitetens politiska roll idag även en sorts filosofins eller tänkandes politik.

[3] Uttrycket *fourth industrial revolution* präglades av Klaus Schwab, grundare och verkställande direktör av World Economic Forum. https://www.weforum.org/agenda/2016/01/the-fourth-industrial-revolution-what-it-means-and-how-to-respond/.

Om universitetens politiska roll består i att göra skillnad i skillnaden då innebär det att ta vara på huruvida själva förståelsen av det främmande, av differens, av annanhet har blivit främmande för sig själv. Det som eftersöks här är ett ifrågasättande av teorier och praktiker av annanhet, skillnad och differens. Även den mest deskriptiva teorin behåller endast som gnista strävan efter en annan förståelse, en rättare förståelse, en bättre förståelse av verkligheten, av sakförhållanden, av det givna eller icke-givna. Den teoretiska kulturen som har präglat det västerländska bildningsidealet och universitetsväsendet drivs av ett begär efter en annan värld, antingen rättare eller bättre. I teologiska termer eller i sekulärrevolutionära uttryck avses ständig en annan värld, antingen mer transcendent och andlig än denna eller mer immanent eller verkligare än denna. Samtidig som dessa två dominanta språk av annanhet, den teologiska och den revolutionära, tenderar att idag sammanfalla i fundamentalistiska diskurser söks det överallt ”en annan identitet” än av naturen eller av kulturen ”ärvda”, som biologiska eller historiska. Den drivande kraften i striderna om ”identitet” i det globala samhället där en upplösning av alla livsdimensioner upplevs – upplösningen av natur, kultur, historia, minne, glömska, individuella och kollektiva praxis, av begrepp och rationalitet – förblir sökandet efter ett annat, sökandet efter rätten att vara och uppnå en annan även när den globala känslan är den av en omöjlig förändring, en omöjlig annanhet. Snarare än att anamma behovet att välja mellan den spridda hopplösheten eller en efterlängtad förhoppning om en ”annan” framtid kan en annan väg bestigas, den som öppnar sig när det blir tydligt hur teorier och praktiker om det andra, det främmande, skillnaden och differensen lever ur dialektiken mellan identitet och differens utan att reflektera över differensen mellan identitet och differens. De byggs kring idén om annanhet som en annan identitet och kommer inte loss från identitetstanke. Hellre än att söka en annan annanhet, en skild skillnad eller en differens i differensen

kan reflektionen ta avstamp i det faktum att idag har det främmande blivit främmande för sig själv.

Som alternativ för att upprepa samma teoretiska gest av att skilja en annan innebörd av skillnaden från det tidigare eller omedelbart givna kan erfarenheten av ett främmande som blir främmande för sig själv sätta igång en distabilisator av gängse föreställningar och konceptioner. Ett främmande som blivit främmande för sig själv är på ett mycket konkret plan en flykting, en invandrare, en ”främling”. Det var inte utan starka teoretiska avsikter som Hannah Arendt i en essä från 1943, med titeln *We Refugees*, ”Vi flyktingar”, skrev att flyktingarna numera är sina folks avantgarde.[4] De är mänsklighetens avantgarde i och med att hos ”dem” visar det sig hur det främmande blir främmande för sig själv.

Det främmande visar sig i varje flykting, i varje främling. Snarare än att fråga vad en främling är, hur den bör definieras, hur det främmande i en främling har uppfattats och värderats genom tiderna, handlar det här om hur självförståelsen av det främmande blir främmande för sig själv när det blir påtaglig att ett ”själv” inget annat är än en operativ och verkande annanhet inom sig. Söker vi ett ”annat” paradigm, en ”annan” förståelse gäller det att närmare följa hur en främling förfrämligar det som anses som bekant. Men en främling, *hur* är då en främling? ”[E]tt i halsen kvävt raseri, en svart ängel som stör genomskinligheten, ett otydligt spår, outgrundlig”, för att använda Julia Kristevas ord.[5] Med sitt otydliga spår stör främlingen genomskinligheten av gängse föreställningar om identitet som identiskt med sig själv eftersom ”främlingen underligt nog bor inom oss”. Främlingen kan som Kristeva föreslår ses som ett ”symptom som får ett ’oss’ att bli problematiskt, kanske omöjligt, och

[4] Hannah Arendt, ”Vi flyktingar”, övers. Annika Ruth Persson, i Arendt, *Rätten till rättigheter*, red. Anders Burman (Hägersten: Tankekraft, 2017), s. 82.
[5] Julia Kristeva, *Främlingar för oss själva*, övers. Ann Runnquist-Vine (Stockholm: Natur och Kultur, 1991), s. 17.

som börjar när medvetandet om min skillnad dyker upp och slutar när vi alla erkänner oss som främlingar i uppror mot förenande band och gemenskaper”.[6] Främlingen visar därmed att vad som förstås som en determination och som uttrycks i formen S är P – den är det eller detta, si eller så – snarare är ett ”otydligt spår” som skakar och destabiliserar den förmenta stabiliteten. Främlingen är per definition den som aldrig finns någonstans utan den som kommer till, den som framträder och alltid därför bär med sig en framträdelsescen, det vill säga en scen av dess händelse. Varje främling visar existensen som en händelse, som ett skeende, för att den inte låter existensens faktum hamna i ouppmärksamhetens genomskinlighet. Främlingen låter inte närvaron försvinna i förströddhet utan gör en närvaro närvarande men på det märkliga sättet av ett ”otydligt spår” eftersom det främmande ifrågasätter djuprotade tanke- och sensibilitetsvanor kring vad som utgör en närvaro. Ty en främling förkroppsligar sammanfallandet av en frånvarande närvaro och en närvarande frånvaro. Sitt här är alltid spår av ett där; sitt där påkallas ständigt i sitt här. Främlingen talar det svårtolkade språket av *mer än ett språk* inom språket.

Om främlingen ”läses” som ”ett otydligt spår” och ”symptom” på hur det främmande för sig själv blir främmande och därmed indikerar hur differensen mellan identitet och differens kan tematiseras då är det viktigt att lyssna och försöka tolka främlingens språk som ett ”mer än ett språk”. Detta var en central tanke i Jacques Derridas ”dekonstruktion”, som kan tolkas som en lyssnande metod och till och med modell för humaniora. Derridas dekonstruktion beskrivs för det mesta som ett tankesätt som snarare har skrivandet som princip och metod. I många hänseenden är dekonstruktionen ett pågående omläsningsarbete, som söker låta olika språk som opererar i teorins språk träda fram. Men den är ännu mer en lyssnande handling på olika lager av tystlåtande betydelser och en mängd språk i ett

[6] Kristeva, *Främlingar för oss själva*, s. 17.

tankesätt som enligt Derrida har konstruerat en kulturell och civilisatorisk låsning inom dialektiken mellan identitet och differens utan att ha kunnat ”läsa” hur denna differens skiljer sig inom sig själv. För att *lyssna* till denna självdifferensierande differens, till differensen inom differens, som inte kan låta för att den inget är, i mening av en närvaro, en identifierbar ”identitet” eller ”differens” skriver Derrida det franska ordet *différence* på ett enligt ortografiska regler felstavat sätt, som *différ**a**nce*[7]. Denna skillnad som på franska inte kan höras då bägge orden har samma uttal är tyst men synligt och läsbart. Den performativa gesten som Derrida utför här visar sig under läsningen, det vill säga medan en läser hans text; detta är just vad som definieras som *différ**a**nce*, som ett differentierande, en verbform för det övergående. Derrida skiljer explicit ”differentierande” från ”differentiering”, eftersom han vill understryka det skeende som skapar en förskjutning av mening genom att öppna ett meningsalstrande mellanrum. Vad som träder i kraft är inte en annan, skild, främmande mening utan meningsövergången som sådan. Det är meningsövergången som kommer att stå i fokus och inte de meningar som utelämnas eller som framstår var sig på ett komparativt eller syntetiserande sätt. Vad som träder fram är övergångens gång, dess händelser medan det händer. Dekonstruktionen är en lyssnande uppmärksamhet till den tystlåtande övergången *mellan* det tänkta, det otänkta och det otänkbara, och inte i första hand till vad som tänks, vare sig en tänkandets form eller innehåll. Det som ”hörs” är övergången, eller för att vara mer precis, vad som hörs är just differentierandets övergående skeende. I denna bemärkelse kan det sägas att främlingen inte är en differens, det differenta, den som inte är ”jag”, ”oss”, en ”icke-det”, utan *différ**a**nce*, differentierandet i verket. I stället för en tanke om differens, skillnad, främmande och främling som det som ”är ett inte är” översätter Derrida en substantiv grammatik med en grammatik av presens particip, en gram-

[7] Jacques Derrida,”La différance”, i *Marges de la philosophie* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1972), s. 1–29.

matik av det övergående. Det övergående är samtidigt dåtid och framtid, närvarande och frånvarande, en ”otidsenlig tidslighet” för att använda Nietzsches vokabulär eller ett spår utan någon föregående existens. För Derrida är just verbet ”att minnas” vad som visar övergåendes otidsenliga tidslighet som tydligaste. Inte när det betraktas utifrån vad eller vem som minns utan utifrån minnets egendomliga sätt att minnas, som på svenska uttrycks med deponensverbet ”att minnas”, ett verb som på samma gång är passivt och aktivt, för att den som minns också ”mints” och är påmind om sin handling under själva handlingen, en gest som omedelbart vänder uppmärksamheten till minnesskeendet som ett övergående. Som differentierandets skeende är främlingen erfarenheten av en uppmärksamhets vändning från ett fokus på det som har varit och det som kan bli till ett fokus på det övergående, på differentierandets händelse.

Derrida har beskrivit differentierandet, *différ**a**nce* som övergåendet och översättande. Snarare än att upprepa differenslogiken genom att vilja övervinna den med en ”annan” logik föreslår Derrida att denna logikens enspråkighet bör översättas. Men hur sker denna översättning när alla språk mer och mer underkastas denna logikens enspråkighet? Derridas visar denna anmärkningsvärda översättning som sker inom ett hegemoniskt, en sorts självöversättning i hans eget fall av att vara en jude född i Algeriet som varken kunde hebreiska eller arabiska, som bara talat det koloniserande språket franska. Han är den som har bara ett språk men som inte är hans; den som bara talar ett språk men ett språk som är mer än ett språk. I den koloniala situationen är koloniseringen en smärtsam självkolonisering, ”självet” snarare det andra inom en, i Derridas fall, det franska språket som talas som eget utan att vara eget. Den andre talar ständigt i allt som sägs och inte sägs. I det fallet är ”den andre” enspråkig både såsom den kolonisering som har blivit det enda språk som kväver alla språk och som det egna språket som uttalar i alla sina tysta språk den andre, sig själv som en annan än det andra. Derridas bok som just heter *Den andres enspråkighet eller den*

ursprungliga protesen visar på flera lager av ambivalens och tvetydighet i hur det främmande talar: att ingen kategori som används för att beteckna identitet och differens är identiska med sig själv, att den andre är annat beroende på varifrån den uttalas och den talar till och om, att allt anspråk på ett ursprung snarare är en protes.[8]

Ett språk som är eget utan att vara eget visar på hur ett språk alltid redan är mer än ett språk, att språket som sådant är ett Babelstorn, i sig flerspråkigt, ofullbordat och som sådant översättande. För Derrida är språket "som sådant", det vill säga i sitt skeende, översättande och inte "något i sig" som översätts till ett annat "i-sig". Översättningen blir för honom ett sätt att beskriva hur *différ**a**nce* verkar och opererar, hur differentierandet sker som ett övergående. Tankar kring översättning som modell och metod för att tänka differentierandes övergående verk utvecklas av Derrida i hans försök att "översätta" Walter Benjamins reflektioner om översättning.[9] Utan att gå närmare in i hans läsning av Benjamin hävdar Derrida att översättningen – som antar en litterär översättning som modell – alltid är översättningen av en ursprunglig översättning och ett övergående som är sakralt i meningen av ovidrörbart. Översättningen, det vill säga differentierandeskeende, övergåendet är konceptuella ord för att beteckna livets liv, livets skeende som ett övergående och efterlämnande till ett annat. Livets pågående övergående och översättande är sakralt då det existerar som ett original som inte får ändras eller röras vid; livets liv är ett oöversättbart översättande, ty det sker i form av ett efterlämnande till ett kommande liv, i form av en efterlevnad, ett efter-liv. Derridas svåröversättbara konceptuella vokabulär kring det främmande som blir främmande för sig själv, om differens inom differens, om *différ**a**nce* som differentierandesskeende beskriver hur det främmande är

[8] Jacques Derrida, *Den andres enspråkighet eller den ursprungliga protesen*, övers. Lars Fyhr (Göteborg: Daidalos, 1999).
[9] Se här framför allt Jacques Derrida, "Des tours de Babel", i *Difference in Translation* (Ithaca/London: Cornell University Press, 1985); https://www.sas.upenn.edu/~cavitch/pdf-library/Derrida_Babel.pdf.

livsskeendets ”eget” språk, ett språk som är mer än ett språk, som är mer än språket självt. Den beskriver detta genom att låta det våldsamma kluster i vilken olika konceptuella språk – historiska, juridiska, institutionella, psykologiska, existentiella, estetiska, poetiska, politiska, totalitära, revolutionära, metafysiska och fysiska – genljuder i våra meningspraktiker. De flera språk i varje språk, språkets flerspråkighet, som har fått det sakrala namnet Babel, översätter livets övergående skeende, livets formlösa formande.

Derridas tankar om det övergående som ett översättande ger en del att tänka kring frågan om hur det främmande blir främmande för sig själv, om hur differentierande teori och praxis kan göra en skillnad och därmed bidra till att demontera den inre logiken av differensen mellan identitet och differens som verkar inom den låsta dialektiken mellan det universella och det partikulära, mellan det globala och det lokala. Det övergående och översättande, dessa försök att uttrycka ett närvarande utan närvaro eller i Derridas språk ett spår utan något att spåra tillbaka skapar en skillnad i relation till frågan om hur samtiden kan förstås, begreppsgöras och teoretiseras när traditionella förståelsekategorier, koncept och teorier inte längre räcker till men som inte ännu har kunnat ersättas av en ”annan” teoretisk vision och visionära praktiker. Den aporetiska metod som Derridas dekonstruktion inbjuder till har för avsikt att föra gällande teoretiska ramar, begreppsapparater och tankefigurer till den samtida världssituationen av en inlåsning i en differenslogik som i sin negation tenderar att på nytt affirmera ännu mer det som avses förneka. Derridas tankar inom ”aporier”, det vill säga utväglöshet, kan därför som Werner Hamacher föreslagit förstås som en ”diaporetik”, ett nyskapat grekiskt ord från *dia*, genom och *aporos*, en utvägslös väg, och som kan förstås som hemvist i övergåendets skeende.

Den skillnad som det dekonstruktiva skapar har att göra med en förskjutning av frågan om formande och blivande till den om övergåendet. Medan diskussionerna kring det formande och

blivande riskerar att förvandlas till en fråga om vad som måste göras för att ge en form till en formande process och till vad ett blivande kan eller bör leda till, uppmärksammar det övergående vad som sker i denna suspension, utan att definiera det övergående med bas av skillnaden mellan det som har varit och det som kan eller bör bli till, det vill säga utan att tvinga det övergående till differensens logik som opererar i olika tankar kring förändring, förvandling och modifikation. Derrida översätter romantiska teorier om översättningar till uppmärksamheten på övergåendets skeende, till vad som händer i ett *dia*, ett ”genom”. Dekonstruktion är ett fångande på bar och gärning av det övergående och hur det alstrar flera språk, flera outtalade idiom. På detta vis är hans ”diaporetiska” förfarande ett försök att stanna kvar i själva övergåendet.

På samma sätt läser han den romantiska universitetsidén som uttryckligen diskuteras av Schelling i *Föreläsningar om metoden för akademiska studier*.[10] Derrida läser dessa Schellings föreläsningar som en ”översättningens teologi” och hittar i Schellings metod för akademiska studier en outtalad men inte desto mindre verkande översättningsmodell genom vilken fasta bilder av vetande och kunskap måste översättas till en bild av det bildande, till en form av det formande, till en figur av det blivande snarare än till en formad form, en bildad bild eller till en tillblivelses ändamål.[11] Hela idén om bildning som har utvecklas under romantiken lever vidare i det samtida universitetet som en etisk och politisk reserv till en värld alltmer präglad av en upplösning av alla fasta former och normer. Meningar och värden får ett annat ljus i Schellings föreläsningar som Derrida lyfter fram i sin läsning. Schelling förespråkar att alla universitetsämnen bör underordnas filosofin när den förstår sig själv som ett konstnärligt formsökande snarare än som ett överför-

[10] F. W. J. Schelling, *Föreläsningar om metoden för akademiska studier*, övers. Richard Matz (Göteborg: Daidalos, 1988).
[11] Jacques Derrida, ”Théologie de la traduction”, i *Du droit à la philosophie* (Paris: Galilée, 1990), s. 371–394

ande av olika kunskapsarkiv och begreppslaboratorier. Konsten är enligt Schelling en högre kunskapsform eftersom det i den blir möjligt att erövra en kunskap om hur det blivande förblir blivande i en bild, hur det formande förblir formande i en form. Konsten – både i teorin och i praktiken - å ena sidan ser i formade former dess formande kraft och å andra sidan att söka en form för det formlösa formande. Derrida översätter Schellings konstnärliga-filosofiska tankar om blivande former till en tanke om det övergående som sådant, ett översättande som vill tala gudomligt språk och logiken av en *creatio continua*, av ett evigt skapande. Därför kallar Derrida sin läsning av Schellings bildnings- och universitetstänkande ”översättningens teologi”.

Om Derridas modell för att tänka differentierande skeende är uppmärksamheten på översättandets och övergåendets skeende och även om denna modell och metod söker möjliggöra ett lyssnande av övergåendets och översättandets skeende och inte varifrån och varthän det leder saknas ett ännu skarpare lyssnande till det pågående som sådant. Det saknas en ännu större uppmärksamhet till hur det mellan och medan som utgör det pågående och skeendets *gerundiva estetik* själv är ett verb, en alstrande händelse, ett öppnande skeende som inte kan förklaras i relation till skillnaden mellan det föregående och det framkommande, mellan en identitet och dess differens.[12] Det saknas en förståelse för *hur* det främmande talar, hur det främmandespråket inte bara är flerspråkligt utan först och främst mellan-språkligt. Fenomenet som för differensens logik förblir fullständigt ouppmärksammad är just mellans och medans skeende, mellan- och medan-språklighet. Bara i denna ouppmärksamhet kan differenslogiken förbli fast vid iden-

[12] *Gerundiv estetik* är ett uttryck som gör eko till Kants begrepp om ”den transcendentala estetiken” som en lära om tid och rum som *apriori* åskådningsformer. Förstått som en lära om sensibiliteten för huruvida det pågående och skeende varken har tid eller rum i den gängse innebörden av en följd och en sammansättning utan känner enbart ett mellan och ett medan kan den sensibilitet för det mellan och det medan kallas ”gerundiv”, i den grammatiska bemärkelsen av ett vibrerande bärande kontinuum.

titetstanken genom sättet på vilket identitet och differens skiljs och binds ihop.

Det främmande har blivit främmande för sig själv. Denna mening har en dubbel betydelse: den säger å ena sidan att det främmande inte längre känner sig som främmande när all determination upplöses i och med att allt måste förvandlas till en allmän ekvivalens genom vilken allt kan utbytas och ersättas mot allt. Å andra sidan säger den att det främmande inte längre kan fattas med gängse föreställningar om skillnad, annanhet och differens för att det främmande är just öppnandet av ett mellan oss, ett differentierande skeende som tydliggör ett skeende som sådant utan grund eller ändamål, utan en redan bestämd form eller en idealform för framtida bestämmelse.

Universitetets politiska roll är att göra en skillnad i skillnaden. Det är att tänka skillnaden på ett frigörande sätt var som visar dess filosofiska dimension. Upplösningen av alla bildningsidéer och ideal öppnar möjligheten för en helt annan förståelse av annanhet, som är den av en lyssnande uppmärksamhet till det pågående och skeendets mellan-språklighet och till det mellans och medans rytm och puls. Utan gamla eller nya ideala former att söka sig till är vår formlösa tid en ytterst farlig tid eftersom den söker formens fascism, det vill säga innehållslösa former som kan fyllas med vilket innehåll som helst så att upplösningen av all kreativitet och alla livsresurser ska kunna fortsätta att driva fram världens överskott av vilja till makt. Att göra skillnad i skillnaden skulle innebära att inte söka en annan och ännu bättre form för att upplösa formlösheten utan att lära sig att existera utan bild, utan en formad form, liksom en skiss eller en teckning som inget annat är än tecknandet av tecknandet själv, en linje som träder fram vid ritandet likt ett gående på livets lina, uppmärksammande till det pågående medan det pågår. Här finns det ingen grund för att vara och existera förutom varandes eller existensskeendet.

Skulle den här förespråkade skillnaden i skillnaden för universitet innebära rollen att skapa en ”poetisk-politisk-filosofisk

strömvirvel" i samtiden som den franska filosofen Gérard Granel föreslog på 1970-talet? Troligen inte. Universitetets politiska roll idag är kanske den att lära sig att tala ett annat språk, ett språk som är mer än ett språk, ett språk som är så flerspråkligt att en mellanspråklighet kan göra sig hörbar. Idag när världen styrs av en meningsdynamik i vilken alla meningar uttöms, när alla meningar kan få vilken mening som helst och därmed utöva vad jag i andra texter har kallat tvetydighetens fascism blir tänkandes roll den av att lyssna till det pågående och skeendets mellantydighet, "de mångspråkigas tystnad" i Kristevas vokabulär, det pluriversa obekanta och ovetade, en gemensam diversitet. Om det finns en plats för "pluriversitet" eller gemensam diversitet inom det befintliga universitetet då skulle det vara det att ägna sig åt uppmärksamheten till hur en mening kommer till mening, en meningspolitik som snarare än att ersätta meningslösheten med programmatiska meningsfärdigheter lära sig att läsa verklighetens mellan- och medan-tydighet. Därmed finns det en chans för att i orden upptäcka en annan precision som inte sammanfaller med entydighetens dogmatism eller "öppenhetens" tomma innehåll.

Därmed finns det även en chans för vad den danske poeten Inger Christensen har kallat för "fjärilseffekten" mitt i vår överordnade oordnade värld.

> Ja, hellre då fjärilseffekten. Alla de små mellanrum där slumpen slinker in. De små mellanrummen mellan våra förnimmelser, mellanrummen mellan uppmärksamhet och ouppmärksamhet, mellanrummen mellan orden på pappret, papprets oöverskådliga mellanrum där ingenting står skrivet på det, sömnens mellanrum, det formlösas mellanrum, de öde sträckornas mellanrum, där man är ute tills man kommer in igen. Alla de platser där medvetandet överlämnar sig åt slumpens nycker. Hellre fjärilseffekten än den totala ordningen. Hellre låta den lilla slumpen breda ut sig till ett hav av till-

> fälligheter, där medvetandet drunknar, än att låta den klamra sig fast vid sin egen avgränsade och fiktiva ordning.[13]

Det må hända att övningar i att läsa verklighetens mellan- och medantydighet öppnar väg för en pluriversalism, för en pluriversalistisk, gemensam diversitet i vilken existensens gåtfulla skeende ska kunna återge tingen och var och ens singularitet sin rätt att existera som en gåta. Därmed skulle vi kunna säga med en vers av Paul Celan i munnen: ”*Wir sind Fremde*”, vi är främmande.[14]

[13] Inger Christensen, *Hemlighetstillståndet. Essäer*, övers. Anna Hultenheim (Tollarp: Ariel Förlag, 2011), s. 67.

[14] Paul Celan, ”Sprachgitter”, i *Sprachgitter. Vorstufen, Textgenese, Endfassung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996), s. 33.