

Filosofins slut?

Medieteori och hermeneutik i tysk debatt

Thomas Karlsruhn

Inledning

”Vad betyder det då att tänka – efter filosofins slut”?¹ Så lyder den inledande fråga som slår an tonen i den uppmärksammade tyske medieteoretikern Norbert Bolz’ essäsamling från 1992, *Philosophie nach ihrem Ende*.² Som redan titeln på boken indikerar är filosofins slut i sig ingen fråga för Bolz, utan endast ett konstaterande. Han proklamerar här – liksom på många andra håll i sina texter – att filosofin så som vi känner den har nått sin historiska slutpunkt.³ Filosofin som avgränsat område för reflexion och som specifik praktik har i samtiden blivit obsolet. Ja, filosofin i sin traditionella form är till och med en hämsko för tänkandet, en irrelevant och tröstlöst vegeoterande verksamhet som endast förmår att förvalta sig själv och nostalgiskt idealisera sin egen historia.⁴ Inför de utmaningar som den står inför i samtiden är filosofin däremot enligt Bolz i lika grad impotent och blind.

Utsagor som på olika sätt tillkännager filosofins slut förekommer naturligtvis långt innan Bolz avkunnar sin dom, och de anträffas också i riklig mängd i de senaste årtiondenas filosofiska debatt.⁵ I filosofins historia behöver vi bara – bland många möjliga exempel – påminna oss Descartes resoluta amputation av traditionen, Nietzsches framträdande som den siste filosofen eller Wittgensteins avsked efter *Tractatus* för att få perspektiv på saken. I vår egen samtid förekommer diskussionen bland annat i relation till dekonstruktionen och i den postanalytiska filosofin hos exempelvis Richard Rorty.

Det är dock viktigt att ha klart för sig att det hos Bolz rör sig om en specifik föreställning om vad filosofi är, och likaså om en specifik föreställning om vad dess slut egentligen innebär. I fråga om definitionen av filosofi uttrycker han en uppfattning som är långt mer begriplig i den tyska miljön än i exempelvis den svenska. Med ordet filosofi syftar han nämligen först och främst på den hermeneutiska traditionen, och han gör det mot bakgrund av dess – trots den analytiska filosofins och den kritiska teorins inflytande – centrala ställning som de tyska humanvetenskapernas gemensamma filosofiska *lingua franca*. Ordet filosofi signalerar därför hos Bolz egentligen ett helt komplex av idéer och institutionella förhållanden. Förbundna med hermeneutikens teori är således också de humanistiska bildningsidealen och de humanvetenskapliga universitetsinstitutionerna.

Dessa ideal och institutioner härbärgerar enligt Bolz en ödesdiger ignorans inför den mest fundamentala av alla händelser i vår samtid, den digitala revolutionen. Ty filosofins slut har hos honom ett specifikt namn: *digital teknik*. Filosofin så som vi känner den upphör alltså inte genom att den en gång för alla klargjort sig själv och sina begränsningar, och heller inte genom en postmetafysisk utmattning som utvecklats immanent inom den själv. Nej, filosofins hopplösa tomgång och ultimata bränslebrist uppkommer som en effekt av en drastisk och högst materiell omstötning av de mediala tekniker som lagrat och förmedlat den kulturella informationen i västerlandets historia. Filosofin äger enligt Bolz inga effektiva tankemässiga redskap med vilka den kan gripa sig an den nya situationen. Dess ursprung och historiska existens är helt avhängig en medial teknik som nu obönhörligt omdefinieras och berövas sin symboliska status: den traditionella och inte minst bokbaserade skriftligheten. Filosofin beror ytterst sett av texten och boken i deras historiskt etablerade former. Alla dess strategier och metoder vilar på ett specifikt mediant fundament, trots att den själv ofta och ihärdigt förnekat detta faktum. I ljuset av informationsteknikens genombrott synliggörs emellertid filosofins medieberoende, men då endast från dess utsida. Själv är den djupt nedsövd, nedsänkt i drömmen om sig själv som tidlös och mediant obunden. Och en av den efterkrigstida tyska filosofins mest centrala inriktningar har då enligt Bolz en särskild anesthesiologisk uppgift: ”Hermeneutik är en drog som ordinerar bildningshumanismen i homeopatisk dosering, på det att de elektromagnetiska vågorna, strålarna och bitströmmarna må glömmas.”⁶

Norbert Bolz är inte ensam om sina föreställningar om ett filosofins, hermeneutikens och de humanistiska bildningsidealens slut i informationsåldern. Han har förvisso i egenskap av ”medieteorins dandy” – för att citera ett porträtt av honom i *Die Zeit* – formulerat saken på ett särskilt tillspetsat sätt.⁷ Men hans grundsyn delas av många. Särskilt i den tyska kontexten finner vi en rad framstående teoretiker av olika schatteringar som artikulerat liknande tankegångar. Mest framträdande och nydanande bland dessa torde Berlinprofessorn och litteraturvetaren Friedrich A. Kittler vara. Om Bolz är den som formulerat slagorden och de essäistiska debattinläggen, så är Kittler avgjort den som producerat de mest originella forskningsmässiga bidragen. Han är idag den självklare centralgestalten i den tyska medieteorin.

Hur kan man då idéhistoriskt förstå dessa föreställningar om filosofins slut? Och vilken betydelse för studiet av filosofins historia har de teoretiska perspektiv som dessa föreställningar emanerar ur? Med utgångspunkt i de frågorna – och som ett led i en reflexion över temat om filosofihistoriens idé – vill jag formulera mina målsättningar för den följande texten. Först och främst vill jag nämligen teckna ett idéhistoriskt sammanhang för de idéer som kommer till uttryck hos Bolz och i synnerhet hos Kittler. Jag kommer främst att uppmärksamma de impulser från Martin

Heideggers tänkande som i vissa avseenden figurerar hos dessa medieteoriker. Med denna infallsvinkel ger min text förhoppningsvis ett något annorlunda perspektiv än det som brukar skisseras när den tyska medieteorin hos Kittler och andra presenteras.⁸ Sådana presentationer brukar nämligen – förvisso med all rätt – ta fasta på betydelsen av denna teori för antingen litteraturvetenskapen specifikt, eller för humanistisk forskning i allmänhet.⁹ Men samtidigt förloras då relationen till filosofin ur sikte, trots att ett djupgående filosofiskt intresse utmärker medieteorins centrala företrädare.

Vidare vill jag också formulera några kortfattade och tentativa reflexioner kring de medieteoretiska perspektivens eventuella fruktbarhet vid studier av filosofins historia. Den genomgripande teknikomvandling som vi bevittnat de senaste decennierna innebär tvivelsutan en utmaning för filosofin, en utmaning som den inte sällan har undvikit att anta. I den tyska medieteorin finner vi emellertid en rad reaktioner på denna utmaning, reaktioner som innefattar såväl sätten att förstå filosofins historia som synen på dess samtida belägenhet. Frågan är bara: i vad mån kan dessa svar sägas vara fruktbara och rimliga? Mina reflexioner därom återfinns i textens avslutning.

Franska förbindelser

Norbert Bolz och Friedrich Kittler tillhör bägge en mycket lösligt sammansatt konstellation av synnerligen produktiva forskare som började röna uppmärksamhet mot slutet av sjuttioalet.¹⁰ Förutom de nämnda rymde denna grupp också namn som Manfred Frank, Werner Hamacher, Jochen Hörisch och Dietmar Kamper, och den uppmärksamhet som gruppen fick berodde framför allt på dess positivt stämde intresse för samtida fransk filosofi. I Västtyskland var ett dylikt intresse nämligen vid denna tid både nytt och suspekt i tongivande akademiska kretsar. Visserligen hade en rad översättningar av exempelvis Barthes, Lacans, Foucaults och Derridas arbeten nått bokhandelsdiskarna redan kring decennieskiftet 1980, och då inte bara genom förmedling av små radikala förlag i marginalen. Även det mest ansedda och prestigefyllda bokförlaget med akademisk utgivning – Suhrkamp i Frankfurt – hade trots motstånd inom och utom företaget utgivit flera av de franska tänkarnas mest centrala texter.¹¹ Men något genomslag vid universiteten liknande det som vi ser under sjuttio- och åttiotalen i Nordamerika fick den franska filosofin inte i Västtyskland.

Det finns naturligtvis ett antal möjliga förklaringar till att den franska filosofin i stor utsträckning gjorde halt vid Rhen, samtidigt som den inte hade några problem med att korsa Atlanten. En sådan är att den till skillnad från i USA saknade institutionellt etablerade företrädare. Någon *Yale-school* fanns inte i Förbundsrepubliken, och heller ingen introduktör

med exempelvis en Paul de Mans ställning och anseende.¹² Istället odlades intresset för den franska teorin av yngre personer i marginalen av de akademiska institutionerna. Värt att notera är således att ingen av dessa personer till fullo arbetade inifrån den västtyska filosofins centrum, trots att flera av dem senare skulle etablera sig akademiskt med meriter som kvalificerade dem som filosofer.¹³

En annan och förmodligen viktigare anledning till att den franska filosofin inte lyckades erövra det akademiska kärnlandet var dess påtagliga beroende av ett par gestalter i den tyska filosofin som efter kriget allmänt kom att betraktas som suspekta, trots att de på många håll fortfarande spelade en ofrånkomlig roll som orienteringspunkter – Nietzsche och Heidegger. Ett sätt att förhålla sig till skuggorna från dessa storheter var att försöka träda ut ur dem, att helt enkelt förneka deras status som orienteringspunkter. Så skedde i den analytiska filosofi som vann isteg på många håll, framför allt efter publiceringen av Wittgensteins skrifter vid början av sextioalet. Intresset för den analytiska traditionen har där- efter stadigt ökat i Tyskland.¹⁴

Ett ytterligare förhållningssätt finner vi i sextio- och sjuttioalets politiskt vänsterorienterade kretsar, där det marxistiska arvet och den kritiska teorin utgjorde ett tydligt och attraktivt alternativ. Vakthållningen mot allt som man uppfattade som antydningar till *Irrationalismus* var här närmast reflexmässig.¹⁵ Vid mitten av åttiotalet fick denna typ av *gate-keeping* sitt kanske mest inflytelserika uttryck i Jürgen Habermas publicerade föreläsningsserie *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985), i vilken Nietzsche och Heidegger spelade huvudroller som anfäder till samtidens franska irrationalism.¹⁶

Även om Habermas i kritisk dialog hämtade centrala motiv ur den hermeneutiska traditionen så måste också den i Tyskland mest tongivande uttolkaren och förnyaren av denna tradition nämnas: Hans-Georg Gadamer. Hans epokgörande *Wahrheit und Methode* publicerades 1960, och trots att insikterna om betydelsen av detta verk inte blev allmänt spridda förrän mot slutet av sextioalet kom det efter hand att få ett inflytande som knappast kan överskattas.¹⁷ Gadamer var naturligtvis i många avseenden djupt påverkad av sin lärare och vän Heidegger. Men samtidigt innebar hans tänkande i viktiga avseenden nya vägar för den hermeneutiska teorin. Inte minst inträder här det som i en ofta anförd – och förvisso något missvisande – formulering har kallats för en ”urbanisering av den heideggerska provinsen”.¹⁸ Därmed avses framför allt Gadamers rehabilitering av det klassiska humanistiska arvet och hans, enligt egen utsago delvis omedvetna, konfrontation med Heideggers ståndpunkter i fråga om de hos denne sammantvinnade entiteterna metafysik, humanism och teknik.¹⁹ Hos Gadamer förskjuts den hos Heidegger mer rannsokande genomarbetningen av den västerländska filosofihistorien över i en dialogisk relation till traditionen. Betoningen av denna relation har visserligen

ett tydligt modernitetskritiskt drag, eftersom den formuleras i termer av en kritik av den moderna vetenskaplighetens och instrumentalitetens fixering vid metoden.²⁰ Men denna kritik till trots finns hos Gadamer inget metafysiskt arv att göra upp med, utan istället en humanistisk tradition att återvinna. Hos Heidegger är däremot den planetariska tekniken och den människocentrerade humanismen aspekter av en och samma metafysik, en metafysik som måste tänkas igenom och tänkas till slut.

På grund av dessa huvuddrag var Gadamers filosofi långt mer kommunikativ och gångbar än Heideggers på det akademiska fältet i Tyskland. Man kan här i viss mening tala om ett slags domesticering av de radikala implikationerna av Heideggers filosofi, en domesticering som på många håll drivits åtskilligt längre än hos Gadamer själv. Vad som framför allt tycks ha bidragit till hermeneutikens framgångar var att den i ljuset av *Wahrheit und Methode* kunde ges karaktären av en allomfattande tolkningsteori. Hermeneutiken kom oaktat Gadamers emfas av historiciteten att uppfatta sig själv som ett slags evigt giltig beskrivning av den historiskt situerade existensens tolkande och förstående karaktär. Det är för övrigt just mot detta förhållande som den italienske filosofen Gianni Vattimo har inriktat sin kritik av den samtida humanvetenskapens vaga och till intet förpliktigande åberopande av hermeneutiken.²¹ Vattimo menar att hermeneutiken efter Gadamer har blivit till ett förståelsens och tolkningens utslätade *koine* som talas av alla, samtidigt som den saknar förmågan att historisera sig själv.²² En sådan beskrivning av hermeneutikens karaktär och ställning som gemensamt språk för de humanistiska ämnena är i hög grad passande för det Västtyskland som fram till slutet av sjuttioalet tycktes immunt mot den franska filosofins åkommor.²³

I denna situation framträdde alltså ett antal filosofiskt välorienterade yngre humanvetare med påtaglig fäbless för Frankrike. De befann sig alla i marginalen av de akademiska institutionerna, och de förhöll sig på vitt skilda sätt till strukturalismen och dekonstruktionen.²⁴ En tydlig tendens var till exempel de upprepade försöken att dialogiskt integrera franskt och tyskt, att sammansmälta exempelvis Derridas dekonstruktion med den tyska hermeneutiska traditionen. På sätt och vis ser vi antydningar till en dylik integration redan hos Gadamer själv.²⁵ Han började egen utsago studera Derridas tidiga texter redan i början av sextioalet, och kring decennieskiftet 1980 etablerade han sedan en kontakt med fransmannen som efter vissa initiala kommunikationsproblem kom att intensifieras.²⁶ Även i den kritiska teorin märks för övrigt en begynnande reception av franskt tänkande mot mitten av åttiotalet, trots Habermas varning.²⁷

Men den som i den yngre generationen på allvar grep sig an uppgiften att integrera tyskt och franskt var Manfred Frank. En återkommande manöver hos honom var att utlägga fransmännen mot bakgrund av den tyska idealismen och hermeneutiken.²⁸ På så sätt skapade Frank en legitimitet för det franska tänkandet, samtidigt som han granskade de enligt

honom problematiska uppfattningar om subjektet och dess historia som detta tänkande gav uttryck för. Frank fortsatte med sin kombination av erkännande och kritik av den samtida franska filosofin, även som han småningom blev alltmer explicit skeptisk och avståndstagande.

En annan karaktär fick receptionen av det franska tänkandet hos personer som Norbert Bolz och Friedrich Kittler, och likaså hos exempelvis litteraturvetaren och medieteorikern Jochen Hörisch, numera verksam i Mannheim. Hos dessa är nämligen tendensen den motsatta i förhållande till den vi finner hos Manfred Frank, ty deras inriktning utmärks av en direkt konfrontation med den tyska traditionen, med idealismen och minst med Gadamers tänkande. Här grep man sig således an en grundlig och kritisk genomarbetning av det egna arvet. Typiskt är till exempel att Bolz kombinerade sina franska influenser med teman från framför allt Walter Benjamin och Theodor Adorno. Den sistnämnde hade han för övrigt ägnat ingående studier i samband med den doktorsavhandling om Adornos estetik som han utarbetade under ledning av religionssociologen Jacob Taubes vid Freie Universität i Berlin.

Även Friedrich Kittler grep sig an den tyska traditionen, men då – åtminstone till att börja med – guldåldern under *die Goethezeit*, ett av hermeneutikernas kärnområden. Hans doktorsavhandling i litteraturvetenskap från 1976 handlade visserligen om den schweiziske 1800-talsförfattaren Conrad Ferdinand Meyer. Avhandlingen författades under överinseende av Gerhard Kaiser i Freiburg, en av de hermeneutiskt orienterade litteraturvetarna. Snart påbörjades emellertid Kittlers definitiva uppbrott från hermeneutiken, ett uppbrott som utmynnade i det monumentala genombrottsverket *Aufschreibesysteme 1800/1900* (1985).²⁹ Denna bok innebar en radikal utmaning mot allt invariant inom romantikforskningen, och den betraktas fortfarande allmänt som Kittlers viktigaste.³⁰ Den medförde att receptionen av den franska filosofin fick ett helt annat momentum än vad den haft tidigare. Samtidigt försköts här inriktningen definitivt mot en av inte minst Marshall McLuhan inspirerad mediehistorisk infallsvinkel.³¹

Det som förenar Bolz, Kittler och även Hörisch är att de antihumanistiska impulser som recipierats från det franska tänkandet mobiliseras i en kategorisk uppgörelse med hermeneutiken och med dess inriktning på dialog och förståelse. Det man uppfattar som hermeneutikens gamla metafysiska och genom det idealistiska arvet filtrerade föreställning om ett *sensus spiritualis* utsätts för en radikal och polemiskt utformad kritik. Likaså konfronteras det bildningsideal som utgår från idealismen och de bildningsuppgifter som tillskrivs humanvetenskaperna inom detta tänkande. Titeln på en av de antologier som summerade detta angrepp beskriver väl ståndpunkterna, inte minst de som intogs av redaktören Kittler: *Austreibung des Geistes aus der Geisteswissenschaften* (1980). Detta angrepp vållade naturligtvis indignation på många håll. Hörischs skildringar av

det akademiska etablissemangets minst sagt negativa reaktioner på hans antihermeneutiska skrift *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik* (1988) är betecknande.³²

Filosofins glömska

Men vari bestod då vid närmare betraktande det upprörande i denna kritik av hermeneutiken? Och hur formuleras föreställningen om filosofins slut däri? Instruktiva svar på dessa frågor finns i Kittlers programmatiska essä "Vergessen", publicerad 1979.³³ Dessa svar ger också teoretiska fördjupningar till den typ av föreställningar som inledningsvis refererades hos Bolz.

Kittlers essä är ett generalangrepp på filosofin, enkannerligen i dess hermeneutiska tappning. Under baneret "diskursanalys" företar han en minst sagt hårdför granskning av det som han uppfattar som hermeneutiska filosofins konstitutiva glömska.³⁴ Till att börja med tar han sin utgångspunkt hos Nietzsche och Foucault, och han uppställer diskursanalysen som en undersökning av "de minnen som filosofin tillskrivit människan".³⁵ Det är nämligen enligt Kittler en av hermeneutikens utmärkande och tvivelaktiga egenskaper att den uppfattar minnet som ett mänskligt väsensdrag, och att den därigenom glömmet de reglerade, sorterande och avgränsande praktiker vilkas utövande också är intimt relaterat till maktförhållanden.³⁶ Diskursanalysen avser emellertid att undersöka sådana praktiker, just sådana som filosofins "förundran har gjort halt inför": maskiner, minnesmetoder, böcker, institutioner.³⁷ Därför innebär diskursanalysen ett utforskande av minnets relation till glömskan. Den förutsätter glömska och försvinnande där filosofin finner hågkomst och närvaro. Och därför utesluter diskursanalysen också – hävdar Kittler i explicit polemik mot Manfred Franks integrativa försök – all hermeneutik.³⁸

Så långt kan det tyckas som om Kittlers vidräkning med hermeneutiken ligger i linje med framträdande motiv i dekonstruktionen. Men i nästa steg markeras så en tydlig distans gentemot Derrida och gentemot hans inflytelserika *De la grammatologie* (1967). Ty för Kittler går de konkreta och historiskt situerade praktikerna förlorade i Derridas tänkande. De ersätts istället av ett – enligt Kittler – transcendentalt begrepp om urskriften, en manöver som omöjliggör all positiv analys. Dekonstruktionen översätter det historiskt variabla och konkreta till en ensartad berättelse om en enda transhistorisk metafysik. Den frånhänder sig de analytiska möjligheter som föreligger, eftersom den i dessa urskiljer faran för ett återfall i en sådan metafysik. Mot dekonstruktionen ställer Kittler därför det som Foucault i sin installationsföreläsning vid Collège de France (1970) kallade för ett "genealogiskt humör" av "glad positivism".³⁹ I en sådan medges inte "den filosofiska diskursen ens en relativ autonomi".⁴⁰ Istället undersöks filosofin som en diskursiv praktik bland andra.

I dessa ståndpunkter ser vi en för Kittler och för en icke oansenlig del av den tyska receptionen av fransk filosofi typisk orientering mot Foucaults tänkande.⁴¹ Samtidigt finner vi i denna orientering också utgångspunkten för kritiken av hermeneutiken. Denna kritik handlar nämligen inte i första hand om en filosofisk kritik i vedertagen mening, där nya argument vägs mot gamla. Istället analyserar Kittler hermeneutiken som historiskt bunden och ändlig. Saken är utläsbar redan i "Vergessen", och den utvecklas än mer i *Aufschreibesysteme 1800/1900*. I den senare texten lokaliserar Kittler i en mångskiktad utläggning den moderna hermeneutikens födelse till sekelskiftet 1800, det vill säga till den period där det skrivna ordet på bred front slår igenom i nya pedagogiska praktiker för läs- och skrivinläring.⁴² Här reses enligt Kittler själva det tekniska och mediala fundamentet för den typ av hermeneutisk erfarenhet som kommer till uttryck hos exempelvis Schleiermacher. Här uppstår och tematiseras erfarenheten av en oändlig andlig värld av mening bortom bokstavens materialitet, och här uppkommer föreställningen om tolkningen som evigt oavslutad. Dessa företeelser sammanfaller och samspelar också med den moderna bildningsbegreppets framväxt, med ämbetsmannastatens formering och inte minst med den bokmarknadens explosion som åtföljs av en ny föreställning om det skrivna Verket med versal.

Även i "Vergessen" är som sagt den historiska analysen av hermeneutiken närvarande. Kittler går i tur och ordning tillrätta med "hermeneutikens tre vise män" – Schleiermacher, Dilthey och Gadamer – och kritiken kan sammanfattas i att dessa alla döljer de "minnesskapande maskinerna".⁴³ Och, vad mer är: de döljer också det faktum att hermeneutiken själv är en minnesskapande maskin. Själva den hermeneutiska cirkeln – förståelsens grundläggande rörelsefigur – är enligt Kittler att likna vid en tämligen simpel och maskinell mnemoteknisk operation. Denna cirkel är således inget människan givet grundvillkor, utan istället en procedur som lärs in med möda av ovilliga skolelever och universitetsstudenter. Människan tillskrivs helt enkelt i hermeneutiken ett evigt utvecklingsbart andligt inre, vilket tjänar att dölja att erfarenheten av ett sådant inre är helt betingad av det yttre tvånget, "den filosofiska hermeneutikens våld".⁴⁴ Och allt detta sker, menar Kittler, "för att orden inte skall utplånas, glömskan inte skall breda ut sig och humanvetenskaperna kvarstå i läroplanen".⁴⁵

Redan i denna korta summering – i vilken åtskilliga nyanser förbigåtts – av huvuddragen i "Vergessen" ser vi de grundläggande byggstenarna i den kritik av hermeneutiken som Kittler och även Norbert Bolz ger uttryck för. Hermeneutiken tänker bort tekniken, uppfattad i bred mening. Den glömmer de medierande tekniker som gör det möjligt för oss att minnas och glömma, och den finner endast *Geist* mellan raderna på de texter som består av materiella bokstäver vilkas bruk är noggrant reglerat. Därför är hermeneutiken det eminenta uttrycket för den "antropologiska sömnen efter 1800".⁴⁶ Gadamers förnyelse av traditionen kan i detta perspektiv

inte förstås som annat än en sista gest av försvar i en historisk situation där balansen i den mediala ekologin definitivt rubbats av cybernetiken, televiseringen och den begynnande datoriseringen.

Det kan tyckas som om denna kritik av hermeneutiken har en tydlig riktning även mot kärnan i Heideggers tänkande. Den hermeneutiska cirkelns förvandling till maskin är förvisso graverande i detta avseende, eftersom denna cirkel i huvudverket *Sein und Zeit* (1927) utläggs i termer av en grundstruktur i den mänskliga tillvaron.⁴⁷ Gadamer själv – liksom så många efter honom – framhåller också Heideggers avgörande insatser för hermeneutikens utveckling.⁴⁸ Men faktum är att referenserna till Heidegger är sparsamma i Kittlers och Bolz nyckeltexter. När de förekommer indikerar dessa referenser dessutom en långt mer positiv bedömning av Heidegger än vad man kanske skulle vänta sig efter läsningen av en text som "Vergessen". Och, vad mer är: Heidegger själv tycks trots sin närhet till Gadamer ha närt vissa misstankar kring lärjungens och vännens hermeneutiska glömska visavi tekniken. I ett brev till Gadamer från år 1972 frågar han sig till exempel om och i så fall hur hermeneutiken egentligen kan förhålla sig till informationstekniken.⁴⁹ I ett brev till Otto Pöggeler ett år senare annonserar han dessutom öppet att Gadamers hermeneutik förvisso är välsignelserik som kontravikt till den analytiska filosofin och lingvistikens, men att den liksom all *Geisteswissenschaft* likväl är dödsdömd i teknikens tidsålder.⁵⁰

Längs Heideggers vägar

"Vad betyder det då att tänka – efter filosofins slut?" Bolz inledande fråga har onekligen en heideggersk biklang. Även hos Heidegger uttrycks nämligen tanken på ett filosofins slut. Inte minst ser vi denna tanke i det föredrag som heter just "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens".⁵¹ Denna text tillkom år 1957, det vill säga flera decennier efter den mycket diskuterade vändningen från fundamentalontologi till varahistoria (*Seinsgeschichte*).⁵² Denna så kallade *Kehre* förläggs hos kommentatorerna vanligen till trettioalet, och i den överger Heidegger det grundläggningsprojekt som påbörjats i *Sein und Zeit* till förmån för ett genomgående historiskt orienterat tänkande kring filosofin som en specifik form av metafysik. Jag skall här inte ge mig in i någon längre beskrivning av denna vändning hos Heidegger.⁵³ Men det kan ändå vara värt att lyfta fram det faktum att han under efterkrigstiden kom att ägna sitt tänkande åt en lång rad utläggningar av filosofins historia. Denna historia utspelar sig enligt Heidegger mot bakgrund av en serie epokala horisonter inom vilka varat ges människan på olika sätt. Men samtidigt blir då filosofins historia också historien om hur frågan efter själva detta vara – den i hela Heideggers verk centrala filosofiska grundfrågan – av nödvändighet täcks över och glöms bort. Det metafysiska tänkandet reducerar på olika

sätt frågan om varat till en fråga om det varande och dess innersta eller högsta beskaffenhet. Processen tar enligt Heidegger sin mest markanta början hos Platon, hos vilken en i det västerländska tänkandet initial öppenhet inför själva varat stängs och ersätts av en metafysik där sanningen formuleras i en teori om det högsta varandet, formerna eller idéerna. Den västerländska filosofins historia är sedan liktydig med en rad variationer av denna stängning. Samtidigt blir då själva stängningen alltmer definitiv, fram till den punkt där metafysikens slut kan anas och där Nietzsche till sist drar den radikala slutsatsen att sanningen om det varandes vara inte låter sig formuleras på annat sätt än som en rent subjektiv vilja till makt. Hos Nietzsche möter vi den moderna världens nihilism, det förintande av alla högre värden och transcendenta sanningar som genom-syrar teknikens och vetenskapens tidsålder.

Denna tidsålder är den sista i metafysikens historia, och i den placerar Heidegger sig själv. Saken är tydlig i det nämnda föredraget från 1957 om filosofins slut. Grundtemat i denna text är nämligen att filosofin har nått sitt slut och sin fullbordan i och med att en rad vetenskaper avsevärt distanseras från den under den moderna epoken.⁵⁴ Kunskapsfält som exempelvis psykologi, sociologi och antropologi har fötts ur filosofin för att sedan i egenskap av vetenskapligt stadfästa specialdiscipliner distansera sig från densamma. I slutet av denna process återstår så ingenting för filosofin själv förutom ”epigonartade renässanser”.⁵⁵ Dess metafysiska grundläggnings- och totalitetsanspråk har istället övertagits av den cybernetiska enhetsvetenskapen. Denna uttrycker ett helt igenom operationellt och kalkylerande tänkande, ett tänkande som är optimalt anpassat till den vetenskapliga och tekniska värld där organisering, styrning och reglering slagit igenom fullt ut. Att den tekniska förutsättning som den cybernetiska teorin modellerats på är datorn behöver knappast påpekas, trots att Heidegger själv inte explicit nämner datortekniken i sitt föredrag.⁵⁶

Det vore fel att – vilket inte sällan varit fallet – förstå Heideggers syn på filosofihistorien som ett gradvist förfall från ett nostalgiskt uppfattat grekiskt ursprung, eller som en räkka filosofiska felgrepp och tillkortakommanden som till sist låter sig klareras. Nej, filosofins slut handlar inte om att ett misstag har uppdagats. Att sätta sig till doms över filosofin är enligt Heidegger ett i grunden förfelat företag, eftersom ”varje epok inom filosofin har sin egen nödvändighet” och eftersom varat ger sig självt till varje epok på olika och bestämda sätt.⁵⁷ Istället gäller det nu för tänkandet vid filosofins slut att arbeta sig igenom traditionen, att fråga efter och försöka finna det som förblivit dolt däri. Ett sådant arbete med traditionen innebär emellertid också en ny öppning för tänkandet, eftersom filosofins slut hos Heidegger inte uppfattas som en definitiv avslutning, utan som den ort där dess historia ”församlas i en yttersta möjlighet”.⁵⁸ Den fullbordade metafysiken låter tänkandet ana någonting bortom den själv, även om detta någonting ännu – och kanske alltid – måste ha dunkla konturer

och en oviss ankomst.⁵⁹ ”Kanske finns det ett tänkande som är nyktrare än rationaliseringens oupphörliga raseri och cybernetikens framfart”, frågar sig Heidegger mot slutet av sitt föredrag.⁶⁰ Kanske finns det ett sökande och förberedande tänkande som kan väcka en beredskap hos människan, en beredskap inför en annan bestämning av henne själv än den som tillhandahålls av den moderna tekniken och vetenskapen? Frågan förblev öppen hos Heidegger.

Redan denna minst sagt skissartade redogörelse för Heideggers uppfattning av filosofins historia pekar i riktning mot affiniteter mellan denna uppfattning och de som återfinns hos Bolz och Kittler. Till att börja med ser vi ett släktskap i det faktum att filosofin fullt ut förstås som historiskt situerad och ändlig. Alla den sene Heideggers utläggningar kring filosofins samtida belägenhet tar sin utgångspunkt i dess situation och ändlighet under en specifik varahistorisk epok. Filosofins belägenhet tänks alltså inte i första hand via frågor om hur den bör förhålla sig till samtiden eller via frågor om hur den i ljuset av insikten om att all sanning är tolkning kan forma sig själv i relation till denna samtid, vilket varit huvudmönstret inom hermeneutiken efter Gadamer. Istället tänks filosofins öde som helt och hållet avhängigt den ontologiska frågan om varats historiskt bundna mening. Den hermeneutiska sanningen är inte hos den sene Heidegger ett av tillvarons eviga existenciala modus, utan istället är den alltid redan innesluten i varats historiska väg fram till metafysikens slut. Om tänkandet inte beaktar denna sin egen historicitet är det när detta slut nåtts därför dömt till rundgång i epigonartade renässanser, vilket exempelvis yttrar sig i antropocentrisk försjunkhet och högtflygande humanistiska ideal.

Hos Bolz och Kittler finner vi visserligen inga tydliga spår av den heideggerska terminologin. Men även de betraktar det filosofiska tänkandet och dess slut utifrån en begränsning av dess autonomi, och även de knyter filosofins slut till en grundläggande förändring med ontologiska implikationer, nämligen de nya medieteknikernas inbrytning. Hos dem rör det sig om en teknikens och mediernas ontologi, närmare bestämt om en föreställning om att all mänsklig erfarenhet och förståelse alltid redan är fjärrstyrd av tekniker, av tekniker som bortom vårt medvetande därom upprättar världen och föreskriver specifika representationsformer och praktiker. En mediehistorisk analys av en given epok i tänkandets historia kan därför endast äga rum när denna epok har nått sitt slut, och den kittlerska kritiken av hermeneutiken finner fotfäste i övertygelsen om att de tekniska och mediala förutsättningarna för denna tankeriktning nu eroderar i allt snabbare takt.⁶¹ Tankegången grundas förvisso främst i en från Foucault övertagen idé om att historikerns arbete måste bedrivas genom en analys från utsidan, en analys i vilken begrepp som inlevelse, tolkning och förståelse är bannlysta.⁶² Men man bör uppmärksamma att den i viss mening även är analog med den för Foucault viktiga Heideggers

tanke på att filosofin kan framträda som metafysik först när denna metafysik nått sitt slut.

Den mest påtagliga mobiliseringen av heideggerska motiv hos Kittler och Bolz finner vi emellertid i det faktum att de ger uttryck för en långt driven sensibilitet i fråga om teknikens betydelse för det filosofiska tänkandet och dess historia. Det framträdande i Heideggers begrepp om tekniken – vilket främst utläggs i föredraget ”Die Frage nach der Technik” (1953) – är att han formulerar det i opposition mot alla instrumentella bestämningar.⁶³ Tekniken är till sitt väsen inget verktyg som människan använder sig av. Den är inte någonting neutralt och samtidigt heller inte ett mänskligt handlande gentemot objekten, vilket varit den dominerande uppfattningen i det västerländska tänkandet. Teknikens väsen är helt enkelt inte någonting tekniskt. Istället pekar Heidegger på att den ytterst sett har sin rot i grekiskans *techne*, vilket innebär att den alltid utöver sitt instrumentella ändamål är ett uppdragande av verklighet i analogi med det uppdragande som försiggår i konsten.⁶⁴ Därför är hans tänkande kring tekniken inte en teknikfilosofi i egentlig mening, vilket Wolfgang Schirmacher har påpekat.⁶⁵ Enskilda tekniker är oväsentliga i förhållande till den verklighet som tekniken uppdragar. Och därför kan också i detta tänkande frågan om tekniken ställas på ett ”radikalare sätt än någonsin före Heidegger”, för att citera en annan kommentator.⁶⁶

Den moderna tekniken har emellertid enligt Heidegger avlägsnat sig långt från sitt ursprung. Den har istället kommit att behärskas av en instrumentalitet som innebär en hänsynslös utmaning mot naturen och ett slags excessiv besatthet av resursutvinning, styrning och kontroll.⁶⁷ Han försöker fånga detta förhållande i en säregen och typisk terminologi där den moderna tekniken benämns som ett ”ställ” (*Gestell* eller *Ge-Stell*), det vill säga som ett slags ställning under vilken människorna subsumeras.⁶⁸ Människan tvingas enligt Heidegger i den moderna teknikens tidevarv in under den form av uppdragande av verklighet som utgår från detta ställ. Denna tanke tar hos Heidegger inte minst form i relation till Ernst Jünger och till dennes texter från trettioalet, främst av dessa *Der Arbeiter* (1932).⁶⁹ Det i vårt sammanhang viktiga med den är att den så tydligt understryker att människan inte är ett fritt subjekt som reflekterar över, betraktar eller handlar gentemot stället. Det uppdragande av verklighet som hör till stället kan inte sägas försiggå *i* människan och heller inte *genom* henne, utan tvärt om hör hon själv till stället. Men samtidigt öppnar sig Heideggers teknikföredrag – liksom föredraget om filosofins slut – ändå mot en sista möjlighet för människan, i det här fallet möjligheten att upprätta en tänkandets relation till den moderna tekniken i egenskap av ställ. Ställets uppdragande sker enligt Heidegger nämligen inte helt *bortom* människan, och hennes förhållande till tekniken låter sig inte formuleras som en determinism.

Heideggers tanke på teknikens fundamentala betydelse för människan

och tänkandet har sin tydliga motsvarighet hos Kittler och Bolz. Ja, Kittler framhäver till och med på flera ställen explicit betydelsen av denna teknikuppfattning, vilken han anser vara fullt ut kompatibel med de medieteoretiska perspektiven.⁷⁰ Liksom Heidegger är han också övertygad om att tänkandet inte kan tillåta sig att glömma bort det faktum att den stora frågan i vår samtid rör tekniken och allt som hör till den av teori och praktik. Liksom Heidegger är Kittler dessutom övertygad om att filosofin så som den hittills gestaltat sig inte äger medel att tänka den moderna tekniken. Medierna och tekniken befinner sig ytterst sett alltid bortom vår horisont, och alla förhoppningar om att tänkandet medvetet skulle kunna ta distans till dem är gagnlösa. Alla filosofier som inte vidgår detta förhållande är för Kittler – liksom för Bolz – eskapismer, humanvetenskapliga frizoner där de lärda samtalen kan pågå i all oändlighet utan att de har någon som helst betydelse för analysen av historien och samtiden.

Det bortträngdas återkomst

Det berättas att Heidegger gav bort sitt exemplar av *Wahrheit und Methode* till Jacques Lacan vid fransmannens besök i Freiburg.⁷¹ Men det som kom tillbaka till Tyskland över gränsen var inte Gadamer, utan Heidegger själv. Visserligen hade Heidegger snart blivit en viktig gestalt i tysk filosofi efter att han återinträtt i undervisning vid början av femtiotalet. Den av honom påverkade filosofin hade också levt kvar i Tyskland i en obruten linje från mellankrigstiden. Men likväl kan man – som exempelvis Simon Critchley gör – tala om det bortträngdas återkomst när den av Heidegger så beroende franska filosofin hos Foucault, Lacan och Derrida vinner terräng i Tyskland.⁷² Vad som sker här är nämligen en ankomst på bred front för en antihumanistisk Heidegger, en filosof som inte på något enkelt sätt låter sig införlivas i de humanvetenskaper som hemsöks av smärtsamma minnen från Tredje riket. Dessutom var man ju på alla håll väl medvetna om Heideggers egna förehavanden under kriget. Inte minst därför kom de antihumanistiska inslagen i hans senare tänkande av många att uppfattas som skandalösa.

Om Heideggers inflytande i Tyskland var begränsat så var det desto mer omfattande i Frankrike.⁷³ Man kan faktiskt utan överdrift säga att Heidegger under efterkrigstiden först och främst var en fransk filosof – trots att han själv aldrig tog mer påtagliga intryck av den franska filosofiska traditionen. Till att börja med hade hans tänkande redan under mellankrigstiden recipierats av exempelvis Sartre, hos vilken det gjordes till byggsten i en humanistisk och politiskt engagerad existentialism. Efter kriget ser vi emellertid en annan typ av reception, en reception där de antihumanistiska inslagen är starkt betonade. Detta idéinflöde går tillbaka på filosofen Jean Beaufrets enträgna arbete och på hans kontakter med Heidegger.⁷⁴ Dessa kontakter hade påbörjats med det brev som Beaufret år 1946 tillsänt

Heidegger, ett brev som ställde just frågan om dennes förhållande till humanismen. Heideggers svar innehöll en vidräkning med Sartres existensialism och en långtgående kritik av den människocentrerade humanismen.⁷⁵ Ekot av detta svar fortplantade sig sedan vidare i hela den generation franska filosofer som riktade sin energi mot en uppgörelse med Sartre. Och vidarebefordrat via denna generation fortplantade det sig tillbaka till Västtyskland.

Att den antihumanistiske Heidegger återkom till Tyskland via Frankrike blir åskådligt om man betraktar Friedrich Kittlers bana inom akademien. Han påbörjade nämligen sina studier med filosofi i Heideggers Freiburg. Enligt vad han berättar mötte han i början av sjuttioalet ibland den gamle mannen i filosofinstitutionens korridorer, men utan att de någonsin kom att växla ett ord med varandra.⁷⁶ Samtidigt läste han, enligt vad han säger i en intervju, redan under filosofistudierna Heideggers arbeten – särskilt dennes texter om tekniken, ”vilka utan tvivel var betydelsefulla för mig”.⁷⁷ Trots denna läsning kunde han inte förmå sig att tala det påbudna språket, ”heideggerianska”, och han återvände besviken till litteraturvetenskapen.⁷⁸ Men vägen till fransmännen var redan förberedd med denna läsning, vilket han klarsynt påpekar i en annan intervju.⁷⁹ Preferenserna för Foucault, Lacan och Derrida utvecklades sedan och kompletterades av ett alltmer välutvecklat intresse för teknik- och mediehistoria, vilket resulterade i de arbeten som blev avgörande för medieteorins genombrott i akademien. Men som underström i hela den utveckling som Kittlers teoretiska arbete skulle genomgå finns ständigt den ”latenta heideggerianism” som han tillskriver sig själv i den sistnämnda intervjun.⁸⁰ Enligt flera kommentatorer är dessutom denna heideggerianism numera mer eller mindre manifest hos Kittler, vilket då också visar sig i hans senaste arbete kring musik och matematik i antikens Grekland, *Musik und Mathematik*, band 1 (2005).⁸¹

Betydelsen av denna underström i Kittlers tänkande skall dock inte överbetonas. Det föreligger till exempel avgörande skillnader mellan de kittlerska och heideggerska teknikuppfattningarna. Mycket av originaliteten i Heideggers teknikfilosofi ligger nämligen som nämnts i det faktum att han försöker tänka tekniken bortom alla instrumentalistiska sätt att förstå den i termer av ett människans verktyg. Hos den nya generationen tyska medieteoriker finner vi dock inte sällan det som skulle kunna kallas för en omvänd instrumentalism. Denna typ av instrumentalism yttrar sig i att man uppfattar det mänskliga subjektet och den mänskliga kulturen i stort som ett slags sekundära effekter, effekter som uteslutande alstras och formas av mediala och tekniska grundförhållanden. Man uppfattar helt enkelt det mänskliga som ett slags verktyg eller instrument i händerna på en teknik i historisk utveckling. Därtill befinner sig de historiska teknikerna alltid helt och hållet bortom räckvidden för de människor som formas av dem. Det rör sig här dock inte, vilket Thomas Steinfeld hävdar

i en artikel om Kittlers *Aufschreibesysteme 1800/1900*, så mycket om en hegelianskt influerad och medietekniskt fotad historieteologi.⁸² Istället handlar det mer om en teknikdeterminism som inte minst är beroende av Marshall McLuhans inflytelserika arbeten, främst bland dessa *The Gutenberg galaxy* (1962) och *Understanding media* (1964).⁸³ Liksom hos McLuhan förvandlas medieteknikerna hos Kittler nämligen till ett historiens subjekt på ett sätt som är främmande för Heidegger. Hos den sistnämnde utläggs visserligen tekniken som ett uppdragande av verklighet, och den kan avgjort likas vid någonting som i ontologisk mening ”bestämmer vår situation”, för att använda en av Kittlers mer kända formuleringar kring medietekniken.⁸⁴ Men samtidigt beträder Heidegger aldrig den väg som leder till en uppfattning av det mänskliga som någonting helt igenom tekniskt.

Avslutning

Det torde ha framgått att den latent heideggerianismen också uppträder på en mer specifik nivå hos Kittler och även hos Bolz, nämligen i föreställningarna om filosofins historia och i föreställningarna om dess slut i informationsteknikens tidsålder. Men i vad mån är dessa tankegångar fruktbara vid studiet av filosofins historia? Och i vad mån är de rimliga som beskrivning av filosofins samtida belägenhet?

Jag vill i detta sammanhang endast antydningssvis formulera med ett par kortare reflexioner över dessa två frågor, och jag börjar med den första. Det är tvivelsutan så att de medieteoretiska perspektiven innebär en utmaning, såväl gentemot filosofins etablerade sätt att uppfatta och utlägga sin egen historia som gentemot idéhistorikers gängse sätt att företa filosofihistoriska undersökningar. Denna utmaning har som jag ser det också inneburit en rad nya och väsentliga insikter om filosofins tekniska och mediala villkor, villkor som alltför ofta förblivit osynliga. Framför allt har Friedrich Kittler bidragit till att berika våra insikter om den bortträngda teknikens betydelse, under det att Norbert Bolz' arbeten ofta förlorar i övertygelsekraft i samma höga grad som de låter den massmedialt effektiva retoriken blomma.

Det är dock viktigt att notera att den medieteori som formuleras hos dessa tänkare inte är helt igenom ny. Den tyska medieteorin har – som jag ovan visat – flera av sina mer näringsgivande rötter hos Heidegger. Men den har som nämnts även influerats av mcluhanska perspektiv. I detta ursprung finner vi också den som jag uppfattar det mest uppenbara svagheten i de medieteoretiska perspektiven, nämligen den omtalade teknikdeterminismen. I förhållande till denna determinism är den heideggerska uppfattningen av tekniken långt mer givande. Den sistnämnda typen av teknikuppfattning har för övrigt vidareförts av bland andra Jacques Derrida⁸⁵, och den leder oss också på ett fruktbart sätt förbi den avgörande

och kritiska fråga med samtidsrelevans som kan riktas mot Kittler: hur är det egentligen möjligt att synliggöra den alltför ofta bortträngda relationen mellan det filosofiska tänkandet och tekniken, om nu tekniken alltid och till fullo bestämmer det filosofiska tänkandet bortom dess förmåga att medvetet reflektera däröver?

Till sist: i vad mån kan då påståendet om filosofins slut sägas vara en rimlig beskrivning av dess samtida belägenhet? Hur den frågan besvaras är självfallet helt beroende av vad man förstår med ordet filosofi, och likaså av hur man uppfattar samtiden. Själv vill jag nog fästa ett visst avseende vid de varningar som Heidegger formulerade redan under femtiotalet, och även – med reservationer – vid de uppfattningar som kommer till uttryck hos Kittler och Bolz. Filosofin fortlever förvisso ohotad som akademisk praktik, och ett bredare intresse för filosofiska frågeställningar kan skönjas på många håll. Men samtidigt står filosofin, liksom humaniora i allmänhet, inför följderna av ett genomgripande teknikskifte med mer vittgående konsekvenser än vad dess företrädare och tillskyndare i typfallet tycks vilja inse. Vad inträffar – för att begränsa detta jättelika tema till en enda delfråga – med filosofin när de föreställningar om boken och texten som dominerat den moderna tiden nu ersätts av förändrade synsätt? Det kan naturligtvis tyckas alltför lättsinnigt att utan förbehåll avge svaret att den tar slut. Vår samtids globala idémarknad är ju dessutom sedan länge till bredden fylld med allehanda alster som tillkännager slutet för det mesta här i världen. Men om vi föreställer oss filosofins slut som en situation i vilken tänkandets vitalitet klingar av i fattig argumentationsexercis, oreflekterad tolkningsrelativism eller anpasslig utredningsverksamhet – då är ett sådant slut i alla fall inte helt otänkbart. Ett välfunnet motdrag mot en sådan utveckling borde i så fall vara att låta filosofin ta form i en nära och levande relation till sitt eget förflutna. Och en av de värdefullaste tillgångarna i den typ av teknikblind hermeneutik som de tyska medieteoritikerna kritiserar är just dess betoning av en dylik relation.

Summary

The end of philosophy? Media theory and hermeneutics in Germany. By Thomas Karlsruhn. This article treats the question of the end of philosophy, as it is articulated in the works of German media theorists Norbert Bolz and, foremost, Friedrich A Kittler. Its main aim is to expose the relationship between, on the one hand, Heideggerian conceptions of the history of philosophy and its end in the age of modern science and technology, and, on the other, contemporary German media theory. The article begins with a brief survey of the reception of French philosophy in Germany, and continues with an account of the fierce attack on Gadamer's hermeneutic philosophy launched by theorists such as Kittler and Bolz. Special attention is then given to Kittler's early essay "Forgetting" and his

monumental *Discourse Networks 1800/1900*, and Heidegger's texts "The end of philosophy and the task of thinking" and "The question concerning technology". It is shown how Heideggerian conceptions of technology and philosophy have much in common with Kittler's, but also how these conceptions diverge in important ways. In particular, it is evident that a kind of technological determinism, which is alien to Heidegger, characterizes Kittler's theoretical position.

By focusing on conceptions of the end of philosophy, we gain insights into the general views of the history of philosophy underlying contemporary German media theory. The article ends with some brief remarks concerning the fruitfulness and the productivity of applying media theoretical perspectives onto the writing of the history of philosophy. The main point made in that connection is that media theory emphasises the technological conditions of philosophy frequently lacking in philosophical historiography, at the same time as it embraces an untenable technological determinism.

Noter

1 "Was heißt dann aber denken – nach dem Ende der Philosophie?". Norbert Bolz, *Philosophie nach ihrem Ende* (München, 1992), 7.

2 Ett utdrag ur boken föreligger i svensk översättning: Norbert Bolz, "Motupplysningens dialektik", översättning William Fovet, *Europeiska filosofier. Metafysikens slut, subjektets död och rationalitetens kris*, William Fovet ed. (1992; Göteborg, 1995).

3 Se bland annat Norbert Bolz, *Am Ende der Gutenberg-Galaxis: Die neuen Kommunikationsverhältnisse* (München, 1993), exempelvis 7, 183 ff; Norbert Bolz, *Das kontrollierte Chaos* (Düsseldorf, 1994), 181 ff. Jämför även följande intervjuer: Norbert Bolz & Julian Nida-Rümelin, "Neue Medien – das Ende der Philosophie?", i *Information Philosophie*, (No. 2, 1998); Norbert Bolz & Rudolf Maresch, "Wir brauchen die Heuchelei, die Illusion, die 'Politik als-ob'", i *Am Ende Vorbei*, Rudolf Maresch ed. (Wien, 1994), 62 ff.

4 Här till se till exempel Bolz' drastiska formuleringar i Bolz & Nida-Rümelin, "Neue Medien – das Ende der Philosophie?", 1–2.

5 En god överblick över de under senare år tämligen omfattande diskussionerna i fransk, tysk och anglosaxisk kontext om filosofins slut ges i den av Kenneth Baynes, James Bohman och Thomas McCarthy redigerade antologin *After philosophy*. Se särskilt redak-

törernas inledning: Kenneth Baynes, James Bohman & Thomas McCarthy, "General Introduction", i *After philosophy: End or transformation?*, Kenneth Baynes, James Bohman & Thomas McCarthy eds. (1987; Cambridge, Mass., 1996).

6 "Hermeneutik ist eine Droge, die sich der Bildungshumanismus in homöopathischer Dosierung verabreicht, um die Welt der elektromagnetischen Wellen, Strahlungen und Bitsröme vergessen zu machen." Bolz, *Philosophie nach ihrem Ende*, 7–8.

7 "Dandy der Medientheorie". Jörg Lau, "Dandy der Medientheorie", i *Die Zeit*, (No. 30, 15/7 2004). Artikeln är en bred presentation av Bolz och av hans författarskap och akademiska verksamhet.

8 Ett undantag från det gängse mönstret att negligera Heideggers betydelse återfinns i en kortfattad kommentar *en passant* av Matthew Griffin, infogad i en introduktionstext till Kittlers arbeten. Se Matthew Griffin, "Literary Studies +/- Literature: Friedrich A. Kittler's Media Histories", i *New literary history*, Vol. 27 (No. 4, 1996), 713–714. Se också de spridda kommentarerna i Geoffrey Winthrop-Young, *Friedrich Kittler zur Einführung* (Hamburg, 2005), till exempel 16.

9 Bland andra kan i kronologisk ordning följande på Kittler fokuserade texter nämnas: Thomas Sebastian, "Technology Romanticized: Friedrich Kittler's Discourse networks

1800/1900”, översättning Judith Geerke & Tim Walters, i *Modern language notes*, Vol. 105 (No. 3, 1990); David E. Wellbery, ”Foreword”, i Friedrich A. Kittler, *Discourse networks 1800/1900* (Stanford, 1990); Robert C. Holub, *Crossing borders: Reception theory, poststructuralism, deconstruction* (Madison, 1992), 39–107; Frank Hartmann, ”Materialiteten der Kommunikation: Zur medientheoretischen Position Friedrich Kittlers”, i *Information Philosophie* (februari 1997); John Johnston, ”Friedrich Kittler: Media theory after poststructuralism”, i Friedrich A. Kittler, *Literature, media, information systems* (Amsterdam, 1997); Thomas Fechner-Smarlsly, ”Skrift–bild–apparat”, översättning Lars Eberhard Nyman, i *Res publica* (No. 39, 1998); Jesper Olsson & Jacob Staberg, ”Tecknens teknologier och diktnens död. Medieteorikern Kittler”, i *Häftan för kritiska studier* (No. 1, 1999); Geoffrey Winthrop-Young & Michael Wutz, ”Friedrich Kittler and media discourse analysis”, i Friedrich A. Kittler, *Gramophone, film, typewriter* (Stanford, 1999); Otto Fischer & Thomas Götselius, ”Textens teknologier. Friedrich Kittler och den mediala vändningen i samtida tysk humaniora”, i *Tidskrift för litteraturvetenskap*, Vol. 29 (No. 1, 2000); Angela Spahr, ”Die Technizität des Textes. Friedrich A. Kittler”, i *Medientheorien. Eine Einführung*, Daniela Kloock & Angela Spahr eds. (München, 2000); Otto Fischer & Thomas Götselius, ”Den siste litteraturvetaren”, i Friedrich Kittler, *Maskinskrifter: Essäer om medier och litteratur* (Göteborg, 2003); Nicholas Gane, ”Radical post-humanism. Friedrich Kittler and the primacy of technology”, i *Theory, culture & society*, Vol. 22, (No. 3, 2005); Winthrop-Young, *Friedrich Kittler zur Einführung*.

10 Den mig veterligt mest utförliga översikten över denna krets och deras långsamma men säkra erövring av centrala positioner i den tyska akademiska världen finns i den amerikanske germanisten Robert Holubs studie: Holub, *Crossing borders. Reception theory, poststructuralism, deconstruction*, 39 ff. Se även Peter Uwe Hohendahl, *Reappraisals. Shifting alignments in postwar critical theory* (Ithaca, 1991), 187–197; Winthrop-Young, *Friedrich Kittler zur Einführung*, 27–34.

11 Holub, *Crossing borders. reception theory, poststructuralism, deconstruction*, 39 f. Jämför dock Kittlers synpunkter på Suhr-

kamps insatser i Otto Fischer & Thomas Götselius, ”Man måste vara absolut modern. Friedrich Kittler intervjuad av Otto Fischer och Thomas Götselius”, i *Tidskrift för litteraturvetenskap*, Vol. 29 (No. 1, 2000), 67.

12 Robert Holub menar att Peter Szondi hade kunnat fungera som en introduktör och förmedlande länk, om han hade fått leva. Szondi hade vid sin död 1971 ett stort anseende som en av de ledande litteraturvetarna i Västtyskland. År 1965 blev han professor vid och vetenskaplig ledare för den nyigen öppnade institutionen för allmän och jämförande litteraturvetenskap vid Freie Universität i Berlin. Till institutionen bjöd han en lång rad sedermera mycket välkända personer, bland andra Jacques Derrida, Paul de Man och Geoffrey Hartmans betydelse i USA, samt om förhöörde dock dessa kontakter, vilket Holub tolkar i termer av en försummad möjlighet för den franska filosofin och teorin att få fotfäste på tysk mark. Se Holub, *Crossing borders. Reception theory, poststructuralism, deconstruction*, 74–83. Om de Mans och Geoffrey Hartmans betydelse i USA, samt om frånvaron av dylika gestalter i Västtyskland, se även Hörischs uttalanden i Otto Fischer & Thomas Götselius, ”Ett system med rätt att ljuga. Jochen Hörisch intervjuad av Otto Fischer och Thomas Götselius”, i *Tidskrift för litteraturvetenskap*, Vol. 30 (No. 1, 2000), 78.

13 Jag tänker här framför allt på Manfred Frank och Nobert Bolz.

14 Tänkare som Apel och Habermas torde ha bidragit till denna utveckling i betydande grad. Intressant att notera är att den analytiska och postanalytiska filosofin på många kom att uppfattas som en välbehövlig emancipation från en hämmande traditionsbundenhet. På så sätt framstod denna riktning i ett helt annat ljus än den gjorde – och fortfarande gör – på många håll i Storbritannien och exempelvis Sverige. En diskussion om förhållandena i Tyskland och Storbritannien finns i Simon Critchley & Axel Honneth, ”Tysk filosofi idag. Ett samtal om bland annat arvet efter Habermas”, i *Häftan för kritiska studier*, (No. 1, 1999).

15 Georg Lukács bok *Die Zerstörung der Vernunft* (1954) är vara paradigmatiske för denna tyska hållning, trots att den tillkom i Ungern och trots att författaren målade det han såg som den irrationalistiska filosofins historia med så breda penseldrag att den filo-

sofiska detaljskärpan i långa stycken gick helt förlorad. Ett smakprov på vad de alltför breda penseldragen resulterar i finner vi i Lukács bedömning av Heidegger. Dennes filosofi reduceras nämligen på ett helt orimligt sätt till det som Lukács ser som en extrem form av så kallad borgerlig subjektivism. Georg Lukács, *Förnuftets banemän: Från Nietzsche till Hitler*, översättning Bernt Kennerström 1954; Lund, 1985), särskilt 158 ff.

16 Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt am Main, 1985), särskilt 104 ff och 158 ff.

17 Det tänkande som Gadamer utvecklat och sammanfattat i *Wahrheit und Methode* gav – för att bara nämna ett exempel – viktiga impulser till Konstanz-skolans betydelsefulla litteraturstudier och till centrala texter av Hans Robert Jauss och Wolfgang Iser. Om receptionen av boken i allmänhet, se Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer: A biography* (New Haven, 2003), 291 ff och 302 ff.

18 "Urbanization of the Heideggerian Province". Maurizio Ferraris, *History of hermeneutics*, översättning Luca Somigli (1988; New Jersey 1996), 170. Formuleringen här rör ursprungligen från Jürgen Habermas, och Gadamer lär ha bemött den med viss munterhet.

19 Härtill se Jean Grondin, "Gadamer on Humanism", i *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Lewis Edwin Hahn ed. (Chicago, 1997). Grondin argumenterar för att *Wahrheit und Methode* i centrala avseenden utgör en mycket tydlig avdrift från Heidegger. Gadamer – som själv senare kom att utge en textsamling med några av sina många reflexioner över den sene Heideggers verk, *Heideggers Wege* från 1983 – instämmer i Grondins beskrivning av relationen mellan *Wahrheit und Methode* och Heideggers tänkande. Samtidigt säger han sig vara överraskad av den tydliga motsättningen. Se Hans-Georg Gadamer, "Reply to Jean Grondin", i *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Lewis Edwin Hahn ed. (Chicago, 1997). Det kan tilläggas att Gadamer i ett antal sammanhang annars understrukt kontinuiteten mellan den sene Heideggers och sitt eget tänkande.

20 Gadamer har också utvecklat detta tema i en rad senare texter, exempelvis i samlingen *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (1976). Där uppställer han den hermeneutiska interpretationen som en nödvändig

humanistisk återerövring av en terräng som förlorats i det moderna. Se Hans-Georg Gadamer, *Förnuftet i vetenskapens tidsålder*, översättning Thomas Olsson (1976; Göteborg, 1989).

21 Se Gianni Vattimo, *Utöver tolkningen. Hermeneutikens betydelse för filosofin*, översättning William Fovet (1988–1994; Göteborg, 1996), särskilt 13–27.

22 Härtill se även Gianni Vattimo, "Hermeneutiken som filosofins nya koine", översättning William Fovet, i *Europeiska filosofier: Metafysikens slut, subjektets död och rationalitetens kris*, William Fovet ed. (1989; Göteborg, 1995). Vattimo tolkar genombrottet för hermeneutiken i ljuset av strukturalismens utmattning, en tolkning som inte har någon väsentlig bäring på den västtyska situationen.

23 Härtill se exempelvis Jochen Hörischs – förvisso partiska – kommentarer kring den situation som i Västtyskland utvecklades efter Gadamer's *Wahrheit und Methode*; Jochen Hörisch, *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik* (1988; Frankfurt am Main, 1998), 11. Jämför även till exempel Wellbery, "Foreword", ix.

24 Jämför Holub, *Crossing norders: Reception theory, poststructuralism, deconstruction*, 84–107.

25 Detta faktum förbigås i Robert Holubs nämnda bok.

26 De nämnda problemen tycks ha bestått i en oenighet kring vad ett filosofiskt meningsutbyte egentligen är, vilket visade sig i de olika attityder till själva mötet dem emellan som de bägge filosoferna uppvisade vid det första symposiet i Paris 1981. Härtill se *Dialogue and deconstruction: The Gadamer-Derrida encounter*, Diane P. Michelfelder & Richard E. Palmer eds. (New York, 1989). Boken samlar bidragen från de bägge filosoferna samt en rad kommentarer. Gadamer och Derridas kontakter kom ändå att innebära vissa nyanseringar av den förstnämndes ståndpunkter mot slutet av hans liv, inte minst i fråga om synen på den dialogiska kommunikationens förutsättningar, begränsningar och möjligheter. Härtill se Grondin, *Hans-Georg Gadamer: A biography*, 324 ff, och om de tidiga studierna av Derrida det citerade brevet till Ernst Behler, 469, not 31.

27 Habermas elev Axel Honneth utgav till exempel år 1985 – samma år som lärarens egen vidräkning med fransmännen publice-

rades – sin *Kritik der Macht*. Honneths arbete bestod i en undersökning som tog sin början i en kritik av Adorno och Horkheimer, för att sedan utmyнна i en kontrastering mellan Habermas och Foucault. Jämförelsen utfaller inte helt och hållet till den förstnämndes fördel. Se Axel Honneth, *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (1985; Frankfurt am Main, 1986), framför allt 307 ff.

28 Frank var som Gadammers student tidigt och tydligt påverkad av dennes hermeneutik, men han började också läsa och skriva om Derrida redan vid mitten av 1970-talet. Ett par år senare utgav han sin studie över Schleiermacher, *Das individuelle Allgemeine*, där han spårar dekonstruktionens huvudmotiv tillbaka till den moderna hermeneutikens födelsestund. År 1983 utkom så hans digra föreläsningsserie *Was ist Neostrukturalismus?*, en bok i vilken en lång rad franska tänkare presenteras och problematiseras inför en tysk publik.

29 Friedrich A. Kittler, *Aufschreibesysteme 1800/1900* (1985; München 1987). Som titeln indikerar behandlar boken endast i en första del *die Goethezeit* och romantiken, den andra delen handlar om modernismen kring sekelskiftet 1900. Arbetet var Kittlers habilitationsskrift vid filosofiska fakulteten i Freiburg, och den antogs med knappast möjliga marginal. Uppgiften härrör från Fischer & Götselius, "Textens teknologier. Friedrich Kittler och den mediala vändningen i samtida tysk humaniora", 89.

30 Om betydelsen av Kittlers arbeten från åttiotalet, se till exempel Jochen Hörichs kommentarer i Fischer & Götselius, "Ett system med rätt att ljuga. Jochen Hörich intervjuad av Otto Fischer och Thomas Götselius", 79. Se även Wintrop-Young, *Friedrich Kittler zur Einführung*, 9 ff.

31 För en uppsummering av de mediehistoriska perspektiven hos McLuhan, samt hos med honom samtida forskare som Eric Havelock, Walter Ong och Claude Lévi-Strauss, hänvisar jag till min doktorsavhandling: Thomas Karlsohn, *Passage mellan medier: Vilém Flusser, datorn och skriften* (2005; Göteborg, 2006), 212–222.

32 Jochen Hörich, *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik* (1988; Frankfurt am Main, 1998), 7–9. Det anförda avsnittet är Hörichs förord till andra upplagan.

33 Jag hänvisar här till den svenska över-

sättningen, kallad "Glömma" och tryckt i följande textsamling: Friedrich Kittler, *Maskinskrifter: Essäer om medier och litteratur*, översättning Tommy Andersson, Håkan Forsell och Lars Eberhard Nyman (Göteborg, 2003). Originalen publicerades i den av Ulrich Nassen redigerade antologin *Texthermeneutik: Aktualität, Geschichte, Kritik*. Texten finns också publicerad på engelska i *Discourse. Berkeley journal for theoretical studies in media and culture* (No. 3, 1981). I denna tidiga essä saknas förvisso viktiga beståndsdelar i det projekt som realiserades i den tidigare anförda *Aufschreibesysteme 1800/1900* och i den efterföljande boken, Friedrich Kittler, *Grammophon, Film, Typewriter*, (Berlin, 1986). För en ingång i Kittlers mediehistoriska program hänvisas läsaren till inledningskapitlet i den sistnämnda boken. Detta kapitel finns också översatt i den nämnda svenska utgåvan.

34 Kittler, *Maskinskrifter: Essäer om medier och litteratur*, 57.

35 Kittler, *Maskinskrifter: Essäer om medier och litteratur*, 57.

36 Om Gadammers syn på minnet, jämför till exempel Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, band 1 (1960; Tübingen, 1990), 21 f.

37 Kittler, *Maskinskrifter: Essäer om medier och litteratur*, 57.

38 Kittler, *Maskinskrifter: Essäer om medier och litteratur*, 68.

39 Michel Foucault, *Diskursens ordning: Installationsföreläsning vid Collège de France den 2 december 1970*, översättning Mats Rosengren (1971; Stockholm/Stehag, 1993), 49; Kittler, *Maskinskrifter: Essäer om medier och litteratur*, 59.

40 Kittler, *Maskinskrifter: Essäer om medier och litteratur*, 59.

41 Om Kittlers syn på Foucault se särskilt efterordet till den andra upplagan av *Aufschreibesysteme 1800/1900*. Där understryker Kittler hur bundna Foucaults arbeten trots allt var till den klassiska bokkulturen. Den främre kronologiska gränsen för Foucaults historiska undersökningar är dragen vid mitten av 1800-talet, vilket enligt Kittler hänger samman med hans oförmåga att analysera en mediala situation som inte domineras av skriften. Just vid mitten av 1800-talet uppträder ju en medieteknik som konkurrerar med skriftmediet: fotografien. Så småningom finner sig också filmen och fonografen, och

ställd inför dessa förblir Foucault svarslös. Jag hänvisar här till den engelska översättningen av Kittlers bok, vilken inkluderar nämnda efterord. Friedrich A. Kittler, *Discourse networks 1800/1900*, översättning Michael Metteer & Chris Cullens (1985; Stanford, 1990), 369 ff. För ytterligare kommentarer kring förhållandet till Foucault, se Friedrich Kittler, "Ein Verweiser", i *Anschlüsse. Versuche nach Michel Foucault*, Gesa Dane, Wolfgang Eßbach, Christa Karpenstein-Eßbach & Michael Makropoulos eds. (Tübingen, 1985). Om den västtyska Foucault-receptionen, se Holub, *Crossing borders. Reception theory, poststructuralism, deconstruction*, 50–73, samt exempelvis Gesa Dane, Wolfgang Eßbach, Christa Karpenstein-Eßbach & Michael Makropoulos, "Vorwort", i *Anschlüsse. Versuche nach Michel Foucault*, Gesa Dane, Wolfgang Eßbach, Christa Karpenstein-Eßbach & Michael Makropoulos eds. (Tübingen, 1985).

42 Kittler, *Aufschreibesysteme 1800/1900*, framför allt 11–59.

43 Kittler, *Maskinskrifter: Essäer om medier och litteratur*, 61, 62.

44 Kittler, *Maskinskrifter: Essäer om medier och litteratur*, 63.

45 Kittler, *Maskinskrifter: Essäer om medier och litteratur*, 69.

46 Kittler, *Maskinskrifter: Essäer om medier och litteratur*, 62.

47 Se till exempel Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927; Tübingen, 2001), § 31, § 32 och § 63.

48 Gadamer, *Wahrheit und Methode*, band 1, exempelvis 258–276.

49 Heidegger refererar i Grondin, *Hans-Georg Gadamer: A biography*, 461, not 24.

50 Heidegger refererar i Grondin, *Hans-Georg Gadamer: A biography*, 292 f, samt 460, not 14.

51 Jag hänvisar här till den svenska översättningen "Filosofins slut och tänkandets uppgift", tryckt i följande textsamling: Martin Heidegger, *Till tänkandets sak*, översättning Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein (Stockholm, 1998), 93–120.

52 Texten presenterades och publicerades år 1964 som *La fin de la philosophie et la tache de la pensée* (översättning Jean Beaufret och François Féder) med anledning av ett seminarium i Paris, organiserat av UNESCO. På tyska finns den publicerad i textsamlingen *Zur Sache des Denkens*.

53 Litteraturen kring ämnet är minst sagt omfattande, och diskussionerna har inte sällan kretsat kring frågan om den filosofiska vändningens relation till Heideggers ödesdigra politiska orientering under 1930-talet. En klagörande uppsummering av de viktigaste momenten i *die Kehre* – en framställning i vilken även de politiska implikationerna balanseras utan att undertryckas – finns i Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein, *Heideggers väg* (Stockholm, 1999), 33 ff.

54 Heidegger, *Till tänkandets sak*, 96 ff.

55 Heidegger, *Till tänkandets sak*, 96.

56 Datorn var i den tidiga cybernetiska teorin under femtioalet den centrala metaforen, och därtill den artefakt till vilken man knöt alla positivt laddade föreställningar om en godartad symbios mellan människa och teknik. Här till se Norbert Wiener, *Cybernetics, or control and communication in the animal and in the machine* (1948; Cambridge, Mass., 1965), 6, 12 et passim. Att datortekniken tydligt figurerar i bakgrunden till Heideggers föredrag om filosofins slut har för övrigt påpekats i en kommentar av Samuel Ijsseling. Se Samuel Ijsseling, "Das Ende der Philosophie als Anfang des Denkens", i *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Franco Volpi ed. (Dordrecht, 1988), 290 ff.

57 Heidegger, *Till tänkandets sak*, 95.

58 Heidegger, *Till tänkandets sak*, 95.

59 Heidegger, *Till tänkandets sak*, 100 ff.

60 Heidegger, *Till tänkandets sak*, 119.

61 Häri ligger också förklaringen till att Kittler alltid är mer osäker i kommentarerna kring den samtid i vilken han själv verkar än i påståendena om historiska förhållanden.

62 Jämför exempelvis Michel Foucault, *Vetandets arkeologi*, översättning C. G. Bjurström (1969; Staffanstorps, 1972), 138 ff.

63 Jag hänvisar här till den svenska översättningen, kallad "Teknikens väsen" och tryckt i Martin Heidegger, *Teknikens väsen och andra uppsatser*, översättning Richard Matz (Stockholm, 1974).

64 Heidegger, *Teknikens väsen och andra uppsatser*, 22 f.

65 Wolfgang Schirmacher, *Technik und Gelassenheit: Zeitkritik nach Heidegger* (München 1983), 22.

66 "in so radikaler Weise, wie das vor Heidegger noch nicht getan wurde". Edgar Panikow, "Wortstellungen. Heideggers Frage nach der Technik", i *Zeitkritik nach Heidegger*, Wolfgang Schirmacher ed. (Essen, 1989), 65.

67 Heidegger, *Teknikens väsen och andra uppsatser*, 24.

68 Heidegger, *Teknikens väsen och andra uppsatser*, 30. Ordet *Gestell* förekommer för första gången i texten om konstverkets ursprung, *Der Ursprung des Kunstwerkes* från 1935–1936. Senare skrivs det ofta isär.

69 En god överblick över relationen mellan Jünger och Heidegger ges i Ernst Jünger & Martin Heidegger, *Linjen*, översättning Daniel Brinbaum, Peter Handberg och Sven-Olov Wallenstein (1949, 1955; Stockholm, 1993). Där återfinns Jüngers text "Över linjen" (1949) kompletterad av Heideggers svar, "Om varafrågan" (1955).

70 Friedrich Kittler, *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft* (München 2001), 238 f. Se också Friedrich Kittler, "Heidegger und die Medien- und Technikgeschichte. Oder: Heidegger vor uns", i *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Dieter Thomä ed. (Stuttgart, 2003). Även Bolz hävdar på olika håll vikten av att knyta an till den i Tyskland undertryckta tradition i vilken Heidegger ingår. Se till exempel Bolz, *Philosophie nach ihmrem Ende*, 8.

71 Grondin, *Hans-Georg Gadamer. A biography*, 293.

72 Critchley refererar i Critchley & Honneth, "Tysk filosofi idag: Ett samtal om bland annat arvet efter Habermas", 10.

73 För en översikt över den franska Heideggerreceptionen se Tom Rockmore, *Heidegger and French philosophy. Humanism, anti-humanism and being* (London, 1995).

74 Om Beaufrets insatser se Rockmore, *Heidegger and French philosophy. Humanism, anti-humanism and being*, 81–147.

75 Texten finns i svensk version som Martin Heidegger, *Brev om humanismen*, översättning Daniel Brinbaum och Sven-Olov Wallenstein (1949; Stockholm, 1996).

76 Kittler, *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*, 220.

77 Kittler refererar i Fischer & Götselius, "Man måste vara absolut modern. Friedrich Kittler intervjuad av Otto Fischer och Thomas Götselius", 65.

78 Kittler refererar i Fischer & Götselius, "Man måste vara absolut modern. Friedrich Kittler intervjuad av Otto Fischer och Thomas Götselius", 65.

79 Kittler refererar i Rudolf Maresch &

Friedrich Kittler, "Wenn die Freiheit wirklich existiert, dan soll sie doch ausbrechen", i *Am Ende Vorbei*, Rudolf Maresch ed. (Wien, 1994), 96.

80 "latente Heideggerianismus", Kittler citerad i Maresch & Kittler, "Wenn die Freiheit wirklich existiert, dan soll sie doch ausbrechen", 97. Kittler använder uttrycket med avseende på sin uppfattning om språket, men det har avgjort vidare implikationer.

81 Se till exempel kommentarerna i följande samtal: Geoffrey Winthrop-Young & Rudolf Maresch, "Deutschland ist ein Medienprodukt. Über Friedrich Kittlers Kulturtechnikgeschichte, den Werkzeugkastenzugang und die Rückkehr des Befehlsnotstandes unter medienwissenschaftlichen Vorzeichen", <<http://www.heise.de/tp/r4/artikel/22/22564/1.html>> (7/6 2006). Se även Kittlers egna kommentarer om sin senare utveckling i följande intervju från 24 maj 2006: Antje Wegwerth, "Rock me, Aphrodite: Wahnsinnig schöne Gedanken, das Glücksgefühl in der Mathematik, kulturelle Katastrophen und Lustfeindlichkeit. Ein Interview mit Friedrich Kittler", <<http://www.heise.de/tp/r4/artikel/22/22695/1.html>> (7/6 2006). Se dessutom hänvisningen till det heideggerska i Christian Schüle, "Kirke, Kalypso, Kittler: Kleines Protokoll einer Ratlosigkeit angesichts der Studie 'Musik und Mathematik' von Friedrich A. Kittler", i *Die Zeit* (No. 12, 16/3 2006).

82 Thomas Steinfeld, "Diskursive Handgreiflichkeiten: Friedrich A. Kittlers Geschichtsphilosophie der Medientechnik", i *Merkur: Deutsche Zeitschrift für Europäisches Denken*, Vol. 43 (No. 5, 1989).

83 McLuhans teknikdeterminism är förvisso omdiskuterad, men enligt mitt förmenande likväl påtaglig på många håll i hans arbeten. Ingångar i diskussionen finns i Judith Stamps, *Unthinking modernity. Innis, McLuhan, and the Frankfurt school* (Montreal, 1995) och i Paul Grosswiler, *The method is the message: Rethinking McLuhan through critical theory* (Montreal, 1998).

84 "[Medien] bestimmen unsere Lage", Kittler, *Grammophon, Film, Typewriter*, 3.

85 Om Derridas teknikfilosofi, bland annat i relation till McLuhans dito, se Timothy Clark, "Dekonstruktion och teknologi", översättning Thomas Karlsruhn, i *Glänta*, (No. 1, 2002).