PETER DEGERMAN

LITTERATUREN SOM CYNISK PRAKTIK
Foucaults radikalisering av *parrhesia* och dess didaktiska konsekvenser

I såväl intervjuer som föreläsningar pekade Michel Foucault ofta på litteraturens dubbla roll i samhället, dels som en kanoniserad övergripande diskurs, i nivå med de juridiska och de religiösa texterna, dels som en motdiskurs inom kultur och vetenskap.[1] I dagens diskussioner om litteraturens funktion i svenskt samhälle och skola kan det förefalla som om det är just dessa två skilda förståelser av litteraturens funktion som står emot varandra – å ena sidan litteraturens föregivet ”goda” och förebildliga funktion, å den andra litteraturen som utmaning och motstånd mot vaneseende. Idéerna om litteraturens goda funktion har skiftat över tid och ibland har kulturarvet stått i centrum, ibland de demokratiska värderingarna eller den så kallade *värdegrunden*. Litteraturen har då uppfattats som ett verktyg för demokratisk dialog eller som en metod för att låta elevers erfarenheter möta den historiska erfarenheten. En sådan föregivet god eller fostrande funktion har varit central i de flesta av de undersökningar av litteraturens roll i skolan som gjorts inom det svenska litteraturdidaktiska fältet.[2] På senare tid har denna enbart uppbyggliga roll ifrågasatts av flera didaktiker, och man har pekat på såväl litteraturen som provokation och som möjlighet att möta det främmande.[3]

Foucault skrev aldrig några verk om skolan eller utbildningsväsendet, men genom sina undersökningar av andra samhällsbärande institutionella praktiker – mentalsjukhuset, fängelset, kliniken – öppnade han för en rad studier inom det utbildningshistoriska och utbildningsvetenskapliga området.[4] Efter flera av de centrala verkens utredningar av maktrelationer inom de diskursiva praktikerna inriktade sig Foucault emellertid alltmer på relationen mellan den subjektiva positionen och modet att tala sanning. De sena föreläsningarna anknyter i så måtto till den problematisering av sanningsbegreppet som är utgångspunkten för den epistemologiska systematiseringen i *L'archéologie du savoir* (1969)[5] – men medan detta arbete behandlar frågor om vad som gör vedertagen kunskap möjlig, handlar de sena föreläsningarna om möjligheterna till förändring på den enskildes nivå, på det personligt etiska planet, som ett särskilt förhållande till sanningssägande – det som i den antika grekiska litteraturen kallas *parrhesia*.[6] Foucault börjar sina studier av detta begrepp under 1982, för att i det sista årets föreläsningar, 1984, ytterligare precisera sin tolkning av det genom att koppla det till Diogenes och den cyniska praktiken.[7] Att uttala sanningen i den parrhesiastiska meningen innebär inte bara att riskera något, utan också att ställa sig i ständig opposition till det

vedertagna – på det personliga etiska planet är således ”sant liv” liktydigt med ”annat liv” (*vie autre*).

I viss mån återvänder Foucault i dessa sena föreläsningar till den syn på litteraturen som ett ”annat språk”, eller en ”motdiskurs”, som utgör en viktig del av många av hans tidiga litteraturkritiska artiklar, och som får sitt mest kända uttryck i *Les Mots et les choses* (1966). I föreläsningen från den 29 februari, 1984, andra timmen, ger Foucault några skissartade uppslag till hur konsten och litteraturen skulle kunna ses som moderna arvtagare till den cyniska praktiken.[8] Väsentligt här är litteraturens koppling till annat liv och till andra världar, men framför allt till ett risktagande förhållande till det sammanhang där den kommer till uttryck. I den här artikeln undersöker jag Foucaults resonemang om litteraturens särskildhet i relation till modet att tala sanning, för att avslutningsvis föreslå några didaktiska konsekvenser av ett sådant resonemang.

LITTERATUREN SOM MOTDISKURS

Trots Foucaults betydelse för litteraturteorin – inte minst den anglosaxiska – är det inte ofta man hittar direkta läsningar av skönlitteratur i hans texter. Den mest kända av dessa är den korta studien av *Don Quijote* i *Les Mots et les choses*, men redan dessförinnan, under inledningen av 60-talet, har han formulerat en litteraturteori, delvis med utgångspunkt i *le nouveau roman*, men också som en del av en pågående diskussion om litteraturens särskilda förutsättningar.[9] Som Simon During påpekar i sin genomgång av Foucaults tidiga litteraturteoretiska artiklar är redan *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961) föremål för litteraturkritikens intresse.[10] Detta intresse leder i sin tur till att Foucault ger sig in i den litteraturkritiska diskussionen i anslutning till tidskriften *Tel Quel*, framför allt mellan 1962 och 1964, något som får en avgörande betydelse för den historiska epistemologi som han utvecklar i *Les Mots et les choses* och *L'archéologie du savoir*. Foucaults syn på litteraturen – eller ”fiktionen” – är således intimt förknippad med de vetenskapsteoretiska problem som han brottas med i de försök till systematik som han benämner ”arkeologi”, och som dels handlar om att undersöka de förutsättningar som gör att vissa språkliga ”händelser” – utsagor – formerar sig till diskurser som vinner burskap som vetenskap, dels om de epistemologiska skiften som i grunden förändrar de sätt på vilka kunskap produceras och förmedlas.

Medan litteraturen kan vara kanoniserad och satt att utgöra en övergripande nivå från vilka andra diskurser emanerar, är den också en motdiskurs till de vetenskapliga diskurserna, åtminstone dem inom de empiriska vetenskaperna. Litteraturen är här marginaliserad i förhållande till de vetenskapliga och kvasivetenskapliga diskurser som söker att ständigt ordna, klassificera och upprätta representationer av ting. Litteraturen uppstår i sprickorna mellan dessa diskurser, samtidigt som den formulerar just dessa sprickor – exemplet *Don Quijote* i *Les Mots et les choses* visar hur litteraturen för första gången uppträder som en markering av en förändring i historien, samtidigt som den artikulerar själva förändringen. Foucault föreslår att språket som system för benämning och klassifikation uppträder i ett tomrum som efter den klassiska epoken öppnas upp i den språkliga representationen, en så kallad *rectangle intemporel* (icketemporal rektangel).[11] En sådan tom rektangel, *tabula* eller *grille* (nät), är en ordning som manifesteras som om den redan fanns där, före undersökningen, blicken, språket, men i själva verket lösgör denna ordning, dessa klassifikationer och kategoriseringar, språket från sitt materiella ursprung. De objekt som kategoriseras är de facto tomrum sammanknutna endast av gränserna mellan kategorierna, och det är i överträdelserna av dessa gränser som språkets verkliga möjligheter ligger. Litteraturen är så-

ledes också i bildligt hänseende marginaliserad av denna vetenskapliga eller föregivet vetenskapliga ordning, samtidigt som det också är de vetenskapliga diskurserna som gör att litteraturen i modern bemärkelse uppträder:

> Or, tout au long du xix^e^ siècle et jusqu'à nous encore – de Hölderlin à Mallarmé, à Antonin Artaud –, la littérature n'a existé dans son autonomie, elle ne s'est détachée de tout autre langage par une coupure profonde qu'en formant une sorte de "contre-discours", et en remontant ainsi de la fonction représentative ou signifiante du langage à cet être brut oublié depuis le xvi^e^ siècle.[12]

En av de egenskaper som litteraturen har som motdiskurs, är att avslöja den "sanning" som de vetenskapliga diskurserna erbjuder som endast tomrum sammanknutna av den ickeplats som utgörs av språket. Litteraturen, menar Foucault, avslöjar tingen med en omedelbarhet som de representativa vetenskapliga diskurserna döljer – i den bemärkelsen är det riktigt att hävda att litteraturen rör sig i marginalen också av Foucaults egna arbeten.

SANNINGEN SOM ETISK DIFFERENTIERING

De didaktiska konsekvenserna av ett sådant resonemang innebär att det ämnesinnehåll som eventuellt skulle kunna utgöras av litteraturen måste vara radikalt skilt från, till och med motsatt, andra kunskapsområden. I *Les Mots et les choses* beskriver Foucault den moderna litteraturens autonomi på ett sätt som skulle kunna tas till intäkt för dess marginalisering som kunskapsinnehåll i skolan. Litteraturen har, menar Foucault, ingen annan mening än sin egen existens; den står i motsats till alla andra diskurser – "*contre tous les autres discourses*".[13] Den bryter mot vedertaget "goda" värden, mot det vi idag i utbildningssammanhang kallar värdegrund, för att skapa sig utrymme berorende på en förnekelse av dessa värden, ett utrymme baserat på det skandalösa, det fula, det omöjliga – "*le scandaloux, le laid, l'impossible*"[14]

Frågan om vilket kunskapsinnehåll som en sådan motdiskurs förmedlar, eller vad det skandalösa och omöjliga egentligen har i den pedagogiska situationen att göra, får ett tydligt svar först i Foucaults sena föreläsningar. Där blir det uppenbart att det kunskapsinnehåll som litteraturen har att erbjuda handlar om det etiska förhållningssättet till den egna livsföringen. Det blir också uppenbart att Foucaults syn på litteraturen kan avlockas en tydlig didaktisk dimension – litteraturen lär oss om oss själva på ett som rör oss och förändrar oss. Medan det i *Les Mots et les choses* framför allt handlade om diskursiva formationer, om litteraturen som ett språk som för tillbaka till talets sanna ursprung, rör sig de sena föreläsningarna mot en undersökning av de subjekt som talar denna sanning, litteraturens särskilda sanning, och de praktiker som möjliggör eller begränsar dessa talakter.

Begreppet sanning är således centralt för Foucault i de sena föreläsningarna, men skiljer sig från de tidiga epistemologiska undersökningarnas sanningsbegrepp på avgörande sätt. I det sistnämnda fallet utgör sanningen något som visar sig i förhållande till vetenskaplig praktik, i en subjekt-objektrelation, och som gör anspråk på att vara historiskt oföränderlig, det vill säga objektiv, men som i första hand handlar om en produktion av sanning inom en given diskursiv formation. Produktionen av sanning inom de vetenskapliga diskurserna handlar också om föreställningen om sanningen som ett avslöjande av faktiska förhållanden – i termer av en subjekt-objektrelation: som något som "redan finns", och som därmed i någon mening väntar på att bli upptäckt. I de senare föreläsningarna skissar Foucault en annan bild av sanningsbegreppet, där utsagorna inte är kopplade till expertis och vetenskaplig diskurs, utan i stället är relaterade till inter-

aktion, händelse och formerande av självet – sanning är här inte relaterad till upptäckt utan till skapandet av sig själv i förhållande till andra.[15] Intresset riktas nu mot möjligheterna till förändring av subjektet i etiskt hänseende och mot subjektets relation till sig själv och till andra som resultat av *parrhesia*.

I de sena föreläsningarna förenas de tidiga epistemologiska undersökningarna av hur den vetenskapliga sanningen produceras som ett resultat av diskursiva formeringar med analyser av maktpositioner i diskursiva praktiker genom att subjektet sätts i centrum, och därmed också de möjliga talpositioner som för subjektet erbjuds inom ramen för det som skulle kunna kallas ”sanningens dramaturgi”. Man kan konstatera, som bland andra Judith Butler har gjort, att Foucault tecknar en utveckling från ett subjekt i ett diskursivt sammanhang till *subjektivering* i en mer psykologiskt inriktad betydelse, ”and it may be that for Foucault the latter term carries more agency than the former”.[16]

I de sista årets föreläsningar radikaliserar Foucault sin tolkning av *parrhesia* genom att röra sig från *polis* till *psyche* – från ”politik” till ”själ”.[17] Den undersökning av *parrhesia* som i 1983 års föreläsningsserie framför allt tog fasta på begreppets relation till politik och demokrati förskjuts nu till ett studium av den individuella praktikens förhållande till *ethos*. Frågan om sanningen som skillnad förs å ena sidan tillbaka till de diskurser och de maktrelationer där subjektet formas, å andra sidan till den etiska differentiering som sätter sanningen i rörelse i relation till subjektet. Radikaliseringen av *parrhesia* innebär då, lite drastiskt uttryckt, inte endast en etisk differentiering inom diskursiva praktiker, mellan skilda subjekt eller talpositioner, utan en etisk differentiering inom subjektet självt.[18] För den litterära praktiken, och för litteraturens didaktiska funktion, skulle det vara möjligt att dra ut konsekvenserna av ett sådant resonemang och tala om en radikalisering av förhållandet mellan litteraturen och läsaren, där den differentiering, det avstånd som den avantgardistiska litteraturen upprättar till det vedertagna, den allmänna smaken, till det normerande, innebär en differentiering inom såväl litteratur som läsare, eller, om man så vill, en differentiering inom själva läsakten.

ATT ÄNDRA MYNTETS VALÖR

Det är mot en sådan bakgrund man bör se det sista årets intresse för Diogenes och den cyniska praktiken och det är i relation till detta intresse som litteraturen som motdiskurs, som marginaliserad av vetenskaperna, kan återuppstå som etisk praktik i relation till sanning och makt. Tyngdpunkten ligger här inte längre på studiet av de regimer som ger validitet åt de utsagor som får status som sanna diskurser – och litteraturens marginalisering i förhållande till dessa – utan snarare på en undersökning av de former för varande som sanna diskurser medför för de subjekt som använder sig av dem. Väsentligt i sammanhanget blir då den betydelse som Foucault ger begreppet *véridiction*, det vill säga de utsagor som görs sanna utifrån ett särskilt subjekts synvinkel. Foucault skiljer på olika typer av véridiction (”*modes de véridiction*”)[19] som alltså ska ses som olika typer av sanningssägande, och som olika förståelser av sanningen i förhållande till skilda kunskapsområden.[20] De former av sanningssägande som utgörs av undervisning (”*enseignement*”) och av cynisk praktik, *parrhesia*, är kopplade till kunskapsområdena *techne* respektive *ethos* – medan den som undervisar besitter kunskaper som ska föras vidare i enlighet med en tradition utgår parrhesistens kunskap från det egna livet och dess mest rudimentära beståndsdelar (*l’élémentaire*). De pedagogiska implikationerna av sanningssägande kopplade till undervisning, *techne*, i det moderna utbildningssammanhanget skulle alltså kunna innebära att läraren strävar att föra en vedertagen sanning inom ett ämnesområde vidare inom en institutionell praktik, det vill säga skolan.

Till skillnad från läraren – eller kanske snarare: till skillnad från den talposition där läraren uttalar en vedertagen sanning – som strävar att etablera ett samförstånd omkring kunskapsinnehållet (”*une filiation s’établit dans l’ordre du savoir*”),[21] bryter parrhesiasten med traditionen och tar avgörande risker i förhållande till den som lyssnar. En sådan risk – som kan innebära hat, upprivenhet och, i extrema fall, till och med våld – är en grundläggande utgångspunkt för att det över huvud taget ska vara möjligt att spela ett parrhesiastiskt spel, och bortanför det eventuellt nå en möjlighet till försoning.[22]

Frågan om vilket kunskapsinnehåll litteraturen förmedlar är så till vida felställd. Med utgångspunkt i Foucaults resonemang är det möjligt att se hur pedagogens *techne* handlar om att förmedla en avgränsad och säkerställd kunskap, medan den cyniska praktikens *ethos* rör sig om en prövning av det egna livets förutsättningar. Litteraturen – betraktad som etisk och cynisk praktik – utmanar och ifrågasätter det egna livet och den hävdvunna kunskapen. Den utgör därmed en förståelse som uppstår ur en personlig förändring och ett risktagande. I de föreläsningar som Foucault höll som gästprofessor i Berkeley 1983 exemplifierar han vikten av den parrhesiastiska risken genom att ställa lärarens sanningssägande i kontrast till *parrhesia*: ”For instance, from the Ancient Greek perspective, a grammar teacher may tell the truth to the children that he teaches, and indeed may have no doubt that what he teaches is true, but in spite of the coincidence between belief and truth he is not a parrhesiast.”[23]

Den cyniska *parrhesian* skiljer sig i så måtto från den sokratiska genom att den så tydligt sätter konflikt och söndring på spel för att nå förändring. I de berättelser om visdomsorden som Sokrates respektive Diogenes ska ha mottagit från oraklet i Delfi illustreras detta på talande sätt. Medan Sokrates mottog orden *gnothi seauton*, känn dig själv, uppmanades Diogenes av oraklet att förfalska valutan, omvärdera valutan, ändra myntets valör, *parakharaxon to nomisma*.[24] Förändringen av valutan, *nomisma*, har associerats till förändring av *nomos*, lagen, det vill säga förändring av traditionerna, som i praktiken skulle innebära att bryta mot regler, vanor, konventioner, lagar.[25] Det cyniska mottot kan då förstås som en omkastning av de värderingar som anses sanna. Om litteraturen som etisk kunskap visar sig i form av cynisk praktik innebär det således ett särskilt förhållande mellan sant tal och sant liv, ett förhållande som är liktydigt med ”annat liv”.

LITTERATURENS SANNING SOM ANNAT LIV

För Foucault är det i de sena föreläsningarna uppenbart att litteraturen och den moderna konsten är de tydligaste uttrycken för en cynisk praktik i dagens samhälle. Ett sådant förhållande mellan en litterär praktik och ett sant liv – eller kanske snarare: ett liv möjligt att förändra i förhållande till en litterär praktik – låter sig på ett produktivt sätt överföras till ett litteraturdidaktiskt sammanhang. Litteraturens didaktiska funktion skulle då framför allt utgöras av dess förmåga att förändra och ifrågasätta, att ”ändra myntets valör”. För Foucault innebär den konstnärliga praktiken ett särskilt nära förhållande mellan sant liv och sant tal, som även det har intressanta litteraturdidaktiska implikationer. En sådan närhet mellan litterärt språk och litterär praktik förutsätter inte bara en litteratur som bryter mot konventionerna – och också hela tiden raserar sin egen ställning – utan också en litteratur som innebär ett annat liv, som kastar om de värderingar som betraktas som sanna.

Efter de religiösa, asketiska praktikerna under medeltiden, och efter de revolutionära politiska strömningarna under 1800-talet är det, menar Foucault, den moderna konsten och litteraturen som utgör det primära området för cynisk praktik i den europeiska kulturen – på temat om levnadssättet som skandalös

sanning (”*thème du mode de vie comme scandale de vérité*”).[26] Det är framför allt i den moderna, experimentella och avantgardistiska litteraturen som den cyniska praktiken visar sig, det är där kunskapen som brott mot konventioner och lagar äger rum.[27] Foucault har emellertid påpekat att det inte räcker med att åberopa den experimentella modernistiska litteraturens omvälvande och subversiva kraft – innanför utbildningssystemen kan också den avantgardistiska, orena litteraturen stelna till dogm; kanoniseras.[28] Som didaktiskt ämnesinnehåll, reglerat av de institutionella styrdokumenten, finns det alltså, med utgångspunkt i Foucaults resonemang, anledning att varna för en alltför stor tilltro till den moderna, experimentella litteraturens möjligheter. För att den avantgardistiska litteraturen ska kunna stå i opposition till skolan och klassrummets institutionaliserade sanning, till *techne*, måste litteraturen riskera sin egen utstötning i varje ögonblick, det vill säga: vara ett uttryck för en cynisk praktik.

En koppling mellan cynisk praktik och modern litteratur uppträder på två huvudsakliga sätt, menar Foucault. Dels i det faktum att konstnärens liv, från och med slutet av 1700-talet, blir ett särskilt projekt, där ett särskilt sorts liv förväntas ha ett samband med den särskilda sanningen inom konsten, dels för att den moderna konstens och litteraturens relation till verkligheten inte längre handlar om att imitera eller ornamentera, utan om att blottlägga, söndra och reducera till de elementära beståndsdelarna. Konsten har således varit den tydligaste manifestationen av den cyniska praktiken under den moderna perioden – genom sin opposition mot kultur, sociala normer, värderingar och estetiska regler, också dem som är ett resultat av den egna praktiken: ”*Il y a dans toute forme d’art une sorte de permanent cynisme à l’égard de tout art acquis*”.[29] Den moderna konsten river ständigt ner det den byggt upp, för att komma åt det elementära, för att söka nå bortom de egna gränserna, och i överförd bemärkelse skulle det också kunna innebära att konstnären strävar att genom sin praktik stå sann i förhållande till det konstnärliga uttrycket. Litteraturen och den moderna konstens roll som cynisk praktik kan alltså sägas handla om att å ena sidan reducera och blottlägga existensens elementära förutsättningar, å andra sidan om en permanent vägran att acceptera varje form av etablerad och normerande konst.[30]

Den särställning som Foucault ger den moderna konsten och konstnären – som i det här fallet utgör en sömlös enhet – måste alltså ses i ljuset av ”sant tal” och ”sant liv” i betydelsen ”annat tal” och ”annat liv” – *l’autre monde et la vie autre*. När Foucault i sina sena föreläsningar går tillbaka till de antika källorna för att undersöka begreppet *parrhesia* handlar det framför allt om att sätta sanningen i rörelse i förhållande till subjektet, att betrakta sanningen som skillnad, som ett avståndstagande från allmänna åsikter och vedertagna föreskrifter. Sådana skillnader och avstånd kan aldrig endast handla om skillnader mellan olika grupper eller individer – till exempel om de ”bäst lämpade” i de antika texterna om demokratins problem, om maktfördelning mellan minoriteter och majoritet – utan måste alltid också involvera skillnader och avstånd inom den enskilda subjektspositionen. Det är just en sådan internalisering av etisk skillnad och kritik som den cyniska praktiken står för.[31]

Genom sitt tal utmanar den cyniska filosofen således sin kontrahent; genom sitt sätt att leva erbjuder filosofen möjlighet för den andra att internalisera det parrhesiastiska spelet, att därmed sätta gränserna för det egna varandet på prov. Det är i ljuset av ett sådant parrhesiastiskt spel man bör se de resonemang om konstnärens särskilda roll som Foucault för i de sena föreläsningarna. Att konstnärens liv är något väsensskilt från andra människors liv – ”*sa vie n’est pas tout à fait commensurable à celle des autres*”[32] – kan tyckas vara ett långt steg från de tidiga arbetenas resonemang om författaren

som en funktion inom de diskursiva formationerna, men inom ramen för det parrhesiastiska spelet får det sin förklaring. Litteraturen måste ha sitt ursprung i den konstnärliga praktiken, i det konstnärliga livet, på samma sätt som andra diskursiva praktiker är inbäddade i sina sammanhang. Litteraturens särskilda förutsättningar måste därmed vara kopplade till en särskild praktik, ett särskilt sätt att leva, endast så kan den utmana det vedertagna och tjäna som korrelat för läsaren eller för den som på annat sätt möter och går i dialog med den, endast så kan den tjäna som en verklig motdiskurs. Att betrakta det konstnärliga livet som en förutsättning för konstverket, som en autentisering av konstverket, ja, som konstverket självt – ”*authentification de la œuvre d'art, œvre d'art elle-même*”[33] – är således att från en annan vinkel och i ett annat ljus se det cyniska sättet att leva som ett som ett utryck för den ”skandalösa brytning” som får sanningen att framstå i tydlig dager.[34]

LITTERATURDIDAKTIKEN OCH DET PARRHESIASTISKA SPELET

Frågan om vad litteraturens skandalösa brytning eventuellt skulle kunna ha för bärighet inom den svenska litteraturdidaktiska forskningen, och på den senaste tidens diskussioner om litteraturens roll i samhället, är alltså avhängig av förståelsen av förhållandet mellan sant liv och sant tal. Överfört på de debatter som förts under de gångna två åren om förhållandet mellan författaren och den litterära texten, där somliga utkrävt personligt ansvar av författaren medan andra inskärpt betydelsen av konstverket som något som står fritt från författarens personliga åsikter och livsföring, vore det alltför lätt att ta Foucaults resonemang om det sanna livet och den etiska positionen som en intäkt för att författarens liv visar sig i verket och att verket i sin tur utgör exempel på författarens personliga liv och åsikter.[35] Då tar man emellertid ingen hänsyn till den åtskillnad mellan det sanna talet i ett etiskt sammanhang och den position som förhåller det sanna talet till en uppsättning koder och normer – förenklat uttryckt: åtskillnaden mellan etik och moralism.

Betraktad som uttryck för en cynisk praktik är det möjligt att se hur litteraturens funktion i undervisningssituationen kan utgöra en motdiskurs till andra ämnen och kunskapsområden. Det parrhesiastiska sanna talet skiljer sig på avgörande sätt från lärarens sanna tal. Litteraturen som *ethos* skiljer sig från lärarens *techne* genom att den förra inte i första hand förmedlar traditionella kunskaper, utan i stället prövar det egna livet i förhållande till grundläggande nödvändighet. I likhet med den cyniska praktiken skulle litteraturen i utbildningssituationen då i första hand ha till uppgift att uppröra, skaka om och ställa mot väggen. Liksom den cyniske filosofen prövar gränserna för vad kontrahenten tål bör litteraturen pröva gränserna för vad läsaren tål. Genom att stå för en radikal, rudimentär sanning enbart uttalad på konstens egna villkor begär litteraturen att läsaren ska pröva formerna för sitt eget liv, sitt eget förhållande mellan sant tal och sant liv. Om läsaren då är beredd att spela det parrhesiastiska spelet blir den kamp som förs mellan litteraturens provaktioner, dess motdiskurs, och läsarens personliga erfarenheter, vanor och förutfattade meningar internaliserat – litteraturen som etisk kunskap handlar då om att pröva det egna livet och kanske – ytterst – förändra det.

Till saken hör att parrhesiasten alltid tar en avgörande risk. Cynikern löper risken att bli avvisad, anklagad och, i värsta fall, mista livet. Den litteratur som på samma sätt utgår från vad Foucault kallar en cynisk praktik löper också risken att bli avvisad och åtminstone bildligt talat mördad (censurerad). I utbildningssituationen är förhållandet särskilt känsligt, och en diskussion om de pedagogiska vinsterna med litteraturen som provokation och motdiskurs behöver bli föremål för ytterligare undersök-

ningar inom litteraturdidaktiken. Flera litteraturdidaktiker har argumenterat för ett ökat risktagande vad gäller litteraturvalet i skolan[36] – men för att ett sådant risktagande ska bli möjligt behöver frågan om förhållandet mellan litteraturens *ethos* och pedagogens *techne*, mellan litteraturens sanna tal och den vetenskapliga sanningen, tydligare preciseras. Att litteraturen inte förlorat sin parrhesiastiska förmåga att provocera, utmana och äckla vittnar flera av tidens upprörda debatter om författares förment pedofila eller nazistiska böjelser, deras chauvinism eller rasism, men hur detta ska hanteras i den pedagogiska situationen är mindre väl belyst. De som upprörs och provoceras av litteraturen nöjer sig ibland med att kräva att slippa läsa vissa titlar, men går ibland så långt som till att kräva att de stryks från litteraturlistan eller till att göra en formell anmälan.[37] Det finns naturligtvis en rad samhällsfaktorer utanför litteraturen och dess sanna tal som har bidragit till denna utveckling, men det försvagar inte intrycket av att litteraturen fortfarande har en funktion att fylla som sant tal i den mening som Foucault ger det, som *parrhesia* och cynisk praktik. Om läsaren förmår internalisera litteraturens sanning, om läsaren i läsakten går med på att spela det parrhesiastiska spelet, kan det ske först efter att litteraturen öppnat upp en fundamental och strukturellt nödvändig risk för att hat ska uppstå och för att en brytning ska äga rum. Att litteraturen fortfarande äger förmåga att möta läsaren med ett motstånd som får denne att reagera med ilska och avsmak bör i så fall ses som ett tecken på litteraturens angelägenhet och livskraft.

1. I till exempel en intervju publicerad i *Le Monde* först den 16 september 1986, översatt till engelska 1988, hävdar Foucault att man måste undersöka det faktum att vissa litterära texter ”institutionaliseras” (i utbildningssystemet), samtidigt som man kan betrakta avantgardelitteraturen som subversiv och utanför andra diskurser. Se Michel Foucault, *Politics Philosophy Culture. Interviews and other Writings 1977–1984*, New York and London: Routledge, 1988, s. 307–313.
2. För en översikt av det svenska litteraturdidaktiska fältet, se Peter Degerman, *”Litteraturen, det är vad man undervisar om”. Det svenska litteraturdidaktiska fältet i förvandling*, diss. Åbo: Åbo Akademis förlag, 2012.
3. Se exempelvis Magnus Persson, *Varför läsa litteratur? Om litteraturundervisning efter den kulturella vändningen*, Lund: Studentlitteratur, 2007, eller Staffan Thorsson & Christer Ekholm (red.), *Främlingskap och främmandegöring Förhållningssätt till skönlitteratur i universitetsundervisningen*, Göteborg: Daidalos, 2009.
4. Se till exempel Stephen J. Ball, *Foucault, Power and Education*, New York & London: Routledge, 2013, eller Margaret Walshaw, *Working with Foucault in Education*, Rotterdam: Sense Publishers, 2007.
5. *L’archéologie du savoir* utgavs i svensk översättning på Bo Cavefors förlag redan 1972 – i en kongenial översättning av C G Bjurström – och utgjorde således ett mycket tidigt exempel på den svenska Foucaultreceptionen. Foucaults användning av termerna *savoir* och *connaissance*, där den förstnämnda kan sägas referera till ett övergripande *episteme*, medan den senare betecknar formaliserade kunskapsområden – är emellertid svåröversatta, och inom den svenska receptionen används vanligen ”vetande” respektive ”vetenskap”. Se Foucault, *Vetandets Arkeologi*, Lund: Bo Cavefors Bokförlag, 1972.
6. Termen *Parrhesia* uppträder för första gången i några av Euripides skådespel, och står i den antika litteraturen i allmänna sammanhang för ”fritt tal”. I Platons dialoger ställs *parrhesia* i opposition till retorik – generellt uttryckt: ”fritt tal” mot ”tillrättalagt tal”. Foucault följer spåret från Euripides skådespel *Ion* genom Platons dialoger, men radikaliserar begreppet

ytterligare genom att mer tydligt koppla det till Diogenes och den cyniska praktiken.

7. Foucault använder genomgående termen *cynism*, men refererar i en av föreläsningarna (29 februari, 1984, andra timmen) till några tyska texter, en av Tillich från 1935 och en av Heinrich från 1966, där distinktionen mellan antik *Kynismus* och modern *Zynismus* lanseras. Uppdelningen i *kynism* respektive *cynism* är sedan länge vedertagen inom svensk filosofisk vetenskapsdiskurs och tycks alltså ha sin upprinnelse i den tyska diskussionen. Foucault menar emellertid att uppdelningen är problematisk av flera skäl: för att den sistnämnda får en mer pejorativ betydelse i kontrast till den förra; för att uppdelningen förutsätter tanken om en av de antika sociala strukturernas sammanbrott beroende individualism; för att den inte tar hänsyn till den tradition av cynisk praktik som förs vidare från antiken till den moderna västerländska kulturen via den kristna asketismen. Se Michel Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Paris: Seuil/Gallimard, 2009, s. 164–166.
8. Föreläsningarna från den sista serien vid *Collège de France* finns sedan ett år tillbaka i en utmärkt svensk översättning av Johan Sehlberg: Michel Foucault, *Modet till sanning. Styrandet av sig själv och andra II. Collège de France. 1983–1984*. Hägersten: Tankekraft förlag, 2015. I föreliggande artikel används emellertid i första hand det franska originalet, dels för att de övriga primärtexterna även de utgörs av de franska originalen (*Les Mots et les choses* föreligger ännu inte i svensk översättning), dels för begreppsproblematiken omkring termerna *kynism* respektive *cynism*, där den svenska översättningen använder *kynism*, medan Foucault genomgående enbart använder begreppet cynism, och delvis vänder sig mot uppdelningen av begreppet (se fotnot 7 ovan).
9. Förutom flera artiklar skrivna för tidskrifterna *Critique* och *Tel Quel* om bland andra Hölderlin, Sade och Artaud, skrev Foucault 1963 ett längre verk om den experimentelle författaren Raymond Rousel. Se Michel Foucault, *Dits et écrits 1, 1954–1969*, Paris: Gallimard, 1994.
10. Se Simon During, *Foucault and literature. Towards a Genealogy of Writing*. London: Routledge, 1992, s. 67: ”At the end of an interview published in April 1964, Roland Barthes was able to point to ’the spirit of vertigo’ with which ’Michel Foucault has begun to speak of the Reason/Unreason couple’ as ’ultimately the essential subject of all theoretical work on literature’.”
11. Michel Foucault, *Les Mots et les choses. Une Archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard, 1966, s. 143.
12. Ibid., s. 58–59. ”Ändå, under 1800-talet och ända fram till vår tid – från Hölderlin till Mallarmé och till Antonin Artaud – uppnådde litteraturen en autonom existens, och separerade sig från alla andra språk med ett djupt snitt, endast genom att formera en sorts ”motdiskurs”, och genom att hitta vägen tillbaka från språkets representativa eller betecknande funktion till det råa varandet som varit bortglömt sedan 1500-talet” (översättningarna i artikeln från de franska primärtexterna är mina).
13. Ibid., s. 313.
14. Ibid.
15. För en kortfattad genomgång av de politiska implikationerna av ett sådant sanningsbegrepp se Torben Bech Dyrberg, ”Foucault on *parrhesia*: The Autonomy of Politics and Democracy”, i *Political Theory*, 2016. Vol. 44 (2) 265–288.
16. Judith Butler, ”What is Critique? An Essay on Foucault’s Virtue”, i Sara Salih (red.), *The Judith Butler Reader*, Oxford: Blackwell, 2004, s. 321.
17. Foucault, *Le courage de la vérité*, 2009, s. 61.
18. Foucault själv talar inte om en ”radikalisering” av *parrhesia*, men om en ”transformation” och en ”déplacement” av *parrhesia*, då i förhållande till 1983 års undersökningar av dess politiska implikationer (*Le courage de la vérité*, s. 61–62). I sitt efterord till den sista föreläsningsserien använder emellertid Frédéric Gros formuleringen ”radicalisation” i samband med att han beskriver Foucaults upptäckt av den antika politiska filosofins knutpunkt som ”un principe de différenciation éthique” (s. 316) Också den svenske översättaren, Johan Sehlberg, använder termen radikalisering i sitt efterord, men inte

i direkt relation till begreppet *parrhesia*, utan till den radikalisering av ”vissa drag hos Platon och Sokrates” som Foucault inledde redan 1983 och som han ”med egna medel och på sitt eget sätt drog så långt han kunde”. Johan Sehlberg, ”Efterord”, Michel Foucault, *Modet till sanning*. Hägersten: Tankekraft förlag, 2015, s. 360.

19. Den svenska översättningen använder här ”veridiktion” och ”veridiktionsmodaliteter”. Foucault, *Modet till sanning*, 2015, s. 41–43.
20. Ibid., s. 23-31.
21. ”En familjaritet inom kunskapens ordning”, se Foucault, *Le courage de la vérité.* 2009, s. 24.
22. Ibid., s. 24-25. ”Et s'il est vrai que la vérité du parrèsiaste – [quand] elle est reçue, [quand] l'autre, en face de lui, accepte le pacte et joue le jeu de la *parrêsia* – peut à ce moment-là unir et réconcilier, ce n'est qu'après avoir ouvert un moment essentiel, fondamental, structurellement nécessaire: la possibilité de la haine et du déchirement” (”Om det är sant att parrhesiastens sanning – (när) den tas emot, (när) den andre mitt emot, accepterar pakten och spelar med i det parrhesiastiska spelet – kan förena och försona, så är det först efter att ha öppnat ett avgörande, fundamentalt och strukturellt nödvändigt ögonblick: möjligheten för hat och upprivenhet.”
23. Föreläsningarna på engelska från 1983 transkriberades av Joseph Pearson 1985, och finns tillgängliga på: http://foucault.info//system/files/pdf/DiscourseAndTruth-Michel-Foucault_1983_0.pdf (hämtad 2016-10-10). Föreläsningarna finns också att lyssna till på (avsnittet ur vilket citatet är hämtat äger rum efter ca 25 min.): http://www.openculture.com/2014/michel-foucaults-final-uc-berkeley-lectures-discourse-and-truth-1983.html
24. I den svenska översättningen av den cyniska nyckelfrasen används ”ändra myntets valör”. Frasen är svåröversatt och i engelskspråkiga sammanhang används vanligen det ordagranna ”falsify the currency”. I sin föreläsning från 7 mars 1984, andra timmen, översätter Foucault den antika sentensen med ”change la valeur de la monnaie”, det vill säga ”ändra värdet på pengarna”, men kopplar det sedan till bilden av ett mynt som har ett specifikt värde, får det ändrat på ett sådant sätt att det kan cirkulera med sitt ”sanna värde”. Myntets sanna värde är då något annat än dess nominella värde – i termer av ett samband mellan *nomisma* – valuta – och *nomos* – lagen – skulle det innebära att lagar och normer inte överensstämmer med livets sanna värden och därför måste ändras – eller kanske snarare ”deformeras” – för att det ”sanna livet” ska framträda. Se Foucault, *Le courage de la vérité*, 2009, s. 208–209.
25. Ibid., s. 222-223.
26. Ibid., s. 172.
27. Ibid.
28. Se fotnot 1.
29. Ibid., s. 174. ”Det finns i varje form av konst en sorts permanent cynism gentemot all etablerad konst.”
30. Ibid., ”Cet art moderne, sous ces deux aspects, a une fonction, que l'on pourrait dire essentiellement anti-culturelle. Il y a à oppose, au consensus de la culture, le courage de l'art dans vérité barbare. L'art moderne, c'est le cynisme dans la culture, c'est le cynisme de la culture retournée contre elle-même.” (”Denna moderna konst, har i båda aspekterna, vad som skulle kunna kallas en grundläggande anti-kulturell funktion. Kulturens konsensus måste bli motsagd av konstens mod i all dess barbariska sanning. Modern konst är cynism i kulturen, kulturens cynism ställd mot sig själv”).
31. Den kända anekdoten om mötet mellan Alexander och Diogenes kan läsas som ett exempel på denna internalisering; genom att med risk för sitt liv säga den obehagliga sanningen till Alexander ifrågasätter filosofen inte endast despoten, utan tvingar också despoten att inom sig upprätta skillnad, skillnad mellan ”sanningar”, skillnad mellan olika sätt att leva. Genom att Alexander i någon mån accepterar att lyssna till denna sanning blir det liv som Diogenes står för – det undre, andra och rudimentära livet – också ett sätt att pröva det egna livet. Det är i ljuset av ett sådant resonemang som vi måste tolka Alexanders berömda slutreplik, den som han lär ha fällt efter ha blivit smädad och hånad av filosofen:

”Om jag inte vore Alexander den store skulle jag vara Diogenes.”

32. Ibid., s. 173. ”Hans liv och andras liv är inte alls jämförbara”
33. Ibid.
34. Ibid. ”ce principe cynique de la vie comme manifestation de rupture scandaleuse, par où la vérité se fait jour, se manifeste et prend corps” (den cyniska livsprincipen som manifestation av en skandalös brytning genom vilken sanningen yttrar sig och tar form).
35. Flera massmediala debatter av det här slaget har rasat under de gångna två åren. Nu senast var det författarpseudonymen Nikanor Teratologen som i tidskriften *Expo* avslöjades ha ytterligare en pseudonym på sajten *Flashback* där högerextrema åsikter uttrycktes, vilket i sin tur skulle visa att Teratologens roman från 1992, *Äldreomsorgen i övre Kågedalen*, var ett uttryck för författarens personliga åsikter, något som ytterligare kunde understrykas av att författarens artiklar i tidningen *Kulturen* handlade om nazistiska författare som till exempel Céline (*Expo* 2016-06-17, http://expo.se/2016/rasidelogen-i-ovre-kagedalen_7119.html, hämtad 2016-08-25). I *DN* 2016-07-20 genmälde Aase Berg Magnus Ullén, som var initiativtagare till den debatt som följde efter avslöjandet (*Aftonbladet* 2016-07-11), att hon inte hade för avsikt att ”löpa med i den renhetsivrande flocken” som ”idkar slentrianmässigt polariserad godhet” (http://www.dn.se/kultur-noje/kulturdebatt/aase-berg-mitt-jobb-ar-att-avsloja-undertext/, hämtad 2016-08-25).
36. Se Magnus Persson, ”Att läsa Lolita på lärarutbildningen”, *Tidskrift för litteraturvetenskap*, 2010: 3-4, s. 13.
37. I *Sydsvenskan* 2015-05-21 skriver Karin Nykvist om en grupp studenter som stannade kvar efter en lektion och menade att ”litteratur som hade rasistiskt, sexistiskt, homofobt eller bara obehagligt innehåll”, litteratur som kunde få dem ”att må dåligt”, borde strykas eller förses med varningstext ”så att studenterna själva kunde bestämma om den skulle läsas eller inte” (http://www.sydsvenskan.se/2015-05-21/varning-for-litteraturen, hämtad 2015-08-25).

SUMMARY

Literature as Cynic Practice:
Foucault's Radicalization of Parrhesia *and its Didactical Implications*

This article discusses Foucault's view of literature as a counter-discourse, and as a specific way of truth-telling connected to Cynic practice, suggesting some didactical implications for these ideas. In his late lectures on the courage of truth, Foucault presents the concept of *parrhesia* (”truth-telling” or “free-spokenness”) associated with the ”true life” of the ancient Cynic practice. The Cynic motto *parakharaxon to nomisma* (”change the currency” or ”falsify the currency”) could be understood as a reversal of the values of truth, implying that ”true life” can only manifest itself as ”other life”. According to Foucault, the Cynic practice, and the specific mode of *parrhesia* associated with this, has as its modern descendants the practice of contemporary literature and art. These ideas – the reversal of truth, and of the frank, abrasive truth-telling of the Cynics – reveal new perspectives on the purpose and value of reading literature.

Keywords: counter-discourse, cynic *parrhesia*, contemporary art, didactics