

ORDEN, TINGEN

En tankefigur hos Foucault som alltid fascinerat mig som teolog är hans föreställning om kunskapen som yta. Det som framträder som kunskap för människan i en viss tid är hela kunskapen. Det finns inget underliggande djup av sanning, det finns ingen transcendent höjd där den yttersta kunskapen bor. Det som framträder på tillvarons yta är det som är fallet, å ena sidan. Å andra sidan är denna yta mer mångfacetterad än vi ofta förleds att tro. Varje tid och varje sammanhang rymmer ett komplext nätverk av sanningsuttryck i form av ord, ting och handlingar.

Denna bild av kunskapen är teologiskt utmanande på flera sätt. Den yttersta kunskapen placeras inte, som i delar av kristen teologi, som ett hägrande mål bortom världen. Vidare förläggs det mystiska och outgrundliga i tillvaron inte till en abstrakt verklighet utan till den tingliga världen som sådan. Världens elasticitet, föränderlighet och gåtfullhet dväljs inte, som i klassisk teologi, i höjden eller i djupen utan här på ytan, där vi är. Foucaults kunskapsplan varken undviker eller förminskar komplexiteten i det liv som framträder. Den blundar inte för kunskapens gåtor. Kunskapen förblir gåtfull och oupplyst, men det behövs ingen Gud för att skydda det oförklarliga.

I det följande vill jag beskriva hur denna

diskursiva kunskapssyn växer fram ur Foucaults språksyn vilken i sin tur är inspirerad av författare som bland andra Jorge Luis Borges, Georges Bataille och Maurice Blanchot. Vidare vill jag visa hur språket för Foucault framträder som ett slags materialitet, och hur detta drag förstärks i övergången från begreppet *språk* till begreppet *diskurs*. Slutligen reflekterar jag kring de teologiska konsekvenserna av Foucaults diskursiva kunskapssyn såsom den framträder i hans analys av Gustave Flaubert. Den teologiska reflektionen kommer att ske i dialog med samtida teologi här representerad av John D. Caputo, Daniel Colucciello Barber och Jeffrey Robbins.

Den teologiska Foucault-forskningen är ett växande akademiskt fält där pionjärer som Jeremy Carrette och James W. Bernauer nu efterföljts av namn som Jonathan Tran, Mark D. Jordan, Sophie Fuggle och Philippe Chevallier.¹ Den pågående utgivningen och översättningen av Foucaults sista akademiska bidrag som behandlar just den tidiga kristna teologihistorien bidrar naturligtvis till ett ökat intresse från teologiskt håll. Fältet kan sägas vara karakteriserat av en divergens mellan teologer som tydligt markerat ett avstånd mot Foucaults transcendenskritik, såsom Jonathan Tran, och teologer som omfamnat den, som

James W. Bernauer. Mina egna modesta bidrag till fältet har sällat sig till den senare skaran och denna artikel utgör inget undantag därvidlag.² Foucaults litteraturbegrepp kommer i det följande endast att beröras implicit till förmån för en introduktion till de litterära influenserna i Foucaults transcendenskritik och dess beröringspunkter med samtida teologi. Men låt mig teckna bilden av Foucaults kunskapsplan och dess nära relation till litteraturen för att sedan återkomma till de teologiska perspektiven.

SPRÅK TILL OÄNDLIGHET

Foucault etablerar tidigt en fascination för språk och språksyn. Han inspireras av litterära verk där språket *såsom det framträder* ställs emot föreställningar om hur språket bör framträda baserat på tankar om språkets identitet. Hos Blanchot möter Foucault tanken på språket som tomhet och utsida, från Georges Bataille hämtar han idén om språket som överskridande snarare än dialektik. Men det är Borges bild av språkets oändlighet som kanske allra tydligast föregriper hans egen metodologiska och filosofiska ansats. I Borges noveller finner han föreställningen om språket som en mångfacetterad yta – en yta där förnuft, nonsens och vansinne framträder sida vid sida. Språket självt är blott platsen för ett kaosartat skådespel av förnuft och känsla, dårskap och vansinne, ordlek och fantasiord, nonsens och logik. Tanken att språket bör fungera på det ena eller andra sättet, menar Foucault genom Borges, förefaller verkningslös när språket faktiskt framträder.

I essän ”Le langage à l’infini” (1963) låter Foucault denna språksyn ställas mot det han kallar den klassisk-retoriska språksynen. Den alternativa språksyn som han i essän beskriver som ”språket som oändlighet” hämtas då från Borges novell ”La biblioteca de Babel”. I novellen gestaltas världens kunskap i form av ett allomfattande men därför också obegripligt bibliotek. Biblioteket i Borges novell innehåller

alla tänkbara och otänkbara språk, liksom de kanske tänkbara. Även det meningslösa är artikulerat varför chansen att hitta ens den minsta formella koherens är extremt liten, beskriver Foucault.³ För Foucault blir detta bibliotek en illustration av språket såsom det framstår när vi låter det vara, utan att kategorisera och sortera, utan att skilja det sanna från det falska, det konsistenta från missuppfattningarna eller ens fantasispråken från de faktiska. Det oändliga språket i Borges novell är därmed språket i sitt faktiska och levande bruk.

Denna bild av språket som oändlighet ställs i essän emot den klassisk-retoriska språksynen. Till skillnad från den förra ser den senare språket som ett koherent, betecknande system. Här finns ett riktigt bruk och många felaktiga eftersom denna språksyn vilar på en föreställning om vad språket borde vara utifrån vad det djupast sett är. En sådan språksyn, skriver Foucault, har etablerat ett förhållande mellan två sorters tal: ett stumt och ett hörbart. Det första, det stumma och osagda är vad det hörbara talet är satt att artikulera. Det hörbara talet söker således uttrycka det stumma talet så exakt som möjligt. Det stumma talet är absolut och evigt medan det hörbara talet kämpar mot sin egen kontingens när det söker uttala sin stumma Andra.⁴ Annorlunda uttryckt: att den klassisk-retoriska språksynen förutsätter att exakthet är av vikt vittnar om att den också förutsätter att det finns något som kan bli exakt artikulerat om språket används till fulländning. Det finns något som språket söker fänga – det finns något som är vad vi *egentligen* menar, bortom orden.

Men ”idag”, menar Foucault 1963, har den klassisk-retoriska språksynen fått ge vika för det oändliga bibliotekets kaotiska språksyn. Det finns inte längre något evigt och absolut för språket att förlita sig på, det finns inget på vilket det kan grunda sin identitet.⁵ Språket som tidigare var satt att artikulera den stumma sanningen om Gud och senare människans

undflyende omedvetna har förlorat sin stumma Andra. Språket är kvar, men varken dess höjd eller dess djupnivå. Återstår gör bara ytan, det som framträder.

För Foucault är detta inget märkligt eller gåtfullt. Det är ett naturligt steg i den västerländska idéhistorien, och som sådant är det dessutom en av Foucaults mer kända upptäckter. Men vad som sällan diskuteras när detta resonemang hos Foucault belyses är det sätt på vilket hans uppgörelse med den kristna transcendensen och det moderna subjektet påverkar relationen mellan språk och ting.⁶ Att överge föreställningen om språket som det som artikulerar den stumma sanningen – det som *egentligen* vill bli sagt – påverkar inte bara synen på språket som sådant. Det ifrågasätter uppdelningen mellan det betecknande och det betecknade, abstraktion och verklighet. Det rubbar i förlängningen föreställningen om att ord och ting skulle ha distinkta, separata funktioner i vår kunskap.

YTAN OCH MÄNNISKANS DÖD

Foucault är som bekant inte primärt en esoterisk tänkare med smak för ordens och tingens mystik. Han är historiker och arkivforskare med ett passionerat intresse för hur livet i världen faktiskt ter sig – för kroppar och hur vi hanterar dem, för ting och hur vi definierar och kategoriserar dem. Hans centrala verk består inte av experimentella språkvisioner utan av historiska analyser av livet i världen, och detta är avgörande för hur hans språkbegrepp utvecklar sig. 1967 frågar P. Caruso Foucault i en intervju om hans viktigaste inspirationskällor. Foucault svarar att han länge upplevde en konflikt där han å ena sidan bar en fascination för författare som Bataille och Blanchot medan han å andra sidan intresserade sig för positivistiska studier likt dem utförda av Georges Dumézil och Claude Lévi-Strauss.⁷ Dumézils och Lévi-Strauss strukturella etnografi stod mot Batailles och Blanchots avantgardistiska

författarskap. Det Foucault själv kunde se som en gemensam nämnare hos dessa på många sätt kontrasterande uttryck var uppgörelsen med religionen. De sociologiska studierna så väl som de avantgardistiska verken hade vänt transcendensen ryggen och valde att se världen inifrån. Transcendenskritiken ledde honom, säger han, sedermera även till subjektskritiken. Guds död gav människans död.⁸ Religionskritiken som gemensam nämnare gjorde den strukturella etnografien och den avantgardistiska litteraturen möjliga att kombinera. Det som initialt framstod som en konflikt vändes så småningom till ett metodologiskt och filosofiskt förhållningssätt där de två inspirationskällorna kunde förenas. Det splittrade subjektet i Blanchots föreställning om språket som utsida och Batailles överskridande eroticism, vilket även det ifrågasatte subjektets avgränsbarhet, fördes samman med de strukturella och funktionella analyserna hos Dumézil och Lévi-Strauss. Resultatet, förklarar Foucault i intervjun, blev hans rigorösa studier av diskursen, av kunskapsytan, vilket i sin tur gav en negativ subjektssdiskurs. Det blev med andra ord en diskursiv analys av kunskap som i sin tur visade att kunskapen som sådan inte är beroende av subjektet. Liksom Bataille och Blanchot hade visat att litteraturen inte kräver ett avgränsat subjekt för att uttrycka sig, kunde Foucault nu visa att den sociologiska kunskapen inte beror av en yttersta kunskap om människan.⁹ Hans egen forskning bevisar, menar han, att kunskap kan produceras utan att det stumma talet förutsätts. Det går att säga något om världen utan att hävda något om hur det *egentligen* är, i djupet eller i höjden. Det behövs ingen Gud, det behövs inget subjekt. Ytan räcker, för på hyllorna i samtidens bibliotek rymms kunskap och språk oändligt.¹⁰

Metoden sätts i verket i *Les mots et les Choses* vilken publicerats året före Carusos intervju. Boken beskriver den västerländska vetenskapens diskontinuerliga resa från Gud till sub-

jektets upplösning. Fram till 1500-talets slut, menar Foucault, ansågs orden och deras yttersta mening vila hos Gud. Svaret på ordens sanning låg hos Gud, medan det i modernt tänkande låg hos människan. Fram till slutet av renässansen kontrollerar Gud orden och innehar kunskapen om deras yttersta innebörd vilken är fördold för människan. Sedan sker ett brott i kunskapens struktur. Människan tar Guds plats och det blir nu kunskap om människans djupaste vara som ska leda till salighet och sanning. Men även nu är kunskapen svåråtkomlig. Det tänkande subjektet döljer sanningen för sig själv och behöver inte en präst men väl en terapeut för att nå den djupast liggande sanning som ska skänka befrielse. Den gudomliga sanningen var delvis fördold för den premoderna människan liksom sanningen om människan var fördold för henne själv i moderniteten. Men för att detta steg från Gud till Subjekt skulle kunna tas krävdes en radikal förändring i synen på språket, menar Foucault. Det krävdes ett brott i föreställningen om hur språk relaterar till ting och erfarenheter. Ord och ting bändes isär. Det initiala bandet där orden ansågs gudomligt givna och sammankopplade med tingen genom Guds skapelseord klipptes av. Det krävdes att Gud sattes åt sidan och språket blev människans. Det var inte längre människans uppgift att upptäcka växternas gudagivna namn. Det blev istället människans uppgift att namnge, att beskriva och kategorisera dem. Men med modernismen kom ett nytt brott. Ord och ting kopplades åter samman, menar Foucault, nu på ett nytt sätt. En logik kring ordens betydelse kom att kretsa kring subjektet som återförenade ord och ting. Subjektet blev alltmer mystiskt i den meningen att det inte längre ansågs ha full kontroll över den språkliga representationen, över de yttrade orden. Ett förflugit ord kunde dölja en sanning om individen utan att hon själv förstod det. Orden kom åter att leva sitt

eget liv och människans uppgift blev åter att avslöja deras mening snarare än att själv diktera deras innebörd.

Men historien slutar inte där. Foucault menar att ännu en ruptur uttrycks genom författare som de ovan nämnda, men även genom Stéphane Mallarmé. Mallarmé förmår frigöra språket från perspektiv som sådant och därmed från det transcendentala subjektet, förklarar han.¹¹ Som Foucault själv antyder i intervjun kunde dock hans egen forskning lika gärna fungera som exempel. Det faktum att Foucaults berättelse om den västerländska vetenskapens historia låter sig berättas visar att kunskap kan förmedlas utan att Gud eller subjekt består.

De föregående kunskapsplanen hade alltså ersatts av ett nytt. Men på vilken grund är då hans berättelse berättad? Vilken är den yta på vilken vi står tillsammans med Foucault när vi betraktar historiens alla mutationer av det vi kallar kunskap? 1966 beskriver Foucault fortfarande – precis som i essän från 1963 – denna yta som just *språket*. Språket utgör plattformen för Foucaults studie, men det är också hans studieobjekt. Språket är ytan, det neutrala plan på vilket den västerländska kunskapens drama utspelar sig. Språket utgör grunden på vilken diskontinuiteterna kan uppträda. Men vad är då språket? Om språket inte är representerande på de sätt vi tidigare trott – ett verktyg för att beskriva eller avslöja verkligheten såsom den egentligen är – vad är det? Vi har redan stött på föreställningen om språket som oändlighet. I *Les Mots et les Choses*, liksom i en essä om Maurice Blanchot, skriven samma år, introducerar Foucault även tanken på språket som icke-plats.¹² Han vänder sig åter till Borges och citerar honom i en ofta refererad passage från introduktionen till *Les Mots et les Choses*. Jag syftar naturligtvis på citatet ur det Borges beskriver som en kinesisk encyklopedi där djur kategoriseras på följande vis:

a) sådana som tillhör kejsaren, b) de som är balsamerade, c) de tama, e) spädgrisar, f) sirener, g) sagodjur, h) bortsprungna hundar, i) sådana som är uppräknade i denna klassificering, j) ursinniga, k) otaliga, l) tecknade med en mycket fin kamelhårspensel, m) etcetera, n) sådana som just har slagit sönder vattenkannan, o) sådana som på långt håll ser ut som flugor.¹³

Borges lista kullkastar själva den grund som vore den fortfarande intakt skulle försäkra oss om att detta aldrig kan vara en koherent förteckning. Och ändå finns den. Listan är tryckt i Borges novell. Men var kan dessa ting någonsin mötas, undrar Foucault, förutom just på den sida på vilken listan trycks eller i rösten som läser den? Var annars förutom på den märkliga icke-plats vi kallar språket och åt vilken vi anförtrot hela vår förståelse av verkligheten?¹⁴ Den västerländska vetenskapen har historien igenom anförtrott åt språket den vanskliga uppgiften att beskriva, arrangera och avtäckta det vi ser och det vi upplever. Trots de stora omvälvningarna i kunskapens historia har tilltron till språkets förmåga att förvandla *det vi ser* till *det vi säger* bestått fram till den senare hälften av 1900-talet, fortsätter han. Den icke-plats språket utgör är fram till dess den plats där vi tror oss kunna finna kunskap. Tingen, det orden söker fånga, är fortfarande språkets stumma Andra och det faktum att språkets exakthet och förteckningarnas koherens är central vittnar, som ovan, om en syn på tingen där även de förväntas följa en viss ordning.¹⁵ Men samtidigt som Foucault noterar detta beskriver han fortfarande sin egen kunskapssyn som just en språksyn. Även han anförtrot åt språket makten över kunskapen. Detta ska dock snart förändras.

TINGLIGHET

Gary Gutting har noterat att Foucaults större verk delar en viss dramaturgi som delvis förklarar deras styrka och attraktionskraft. Gutting,

själv en hängiven Foucault-forskare, menar att kraften i Foucaults verk inte enbart sitter i de sorgfälliga om- och nyläsningarna av historiska skeenden utan lika mycket i en mytisk struktur som för hans böcker framåt. Hans historiska verk, menar Gutting, är baserade på traditionella dramatiska element där monster och hjältar kämpar mot varandra. *Histoire de la folie à l'âge classique* beskriver till exempel å ena sidan den terror de vansinniga tvingas utstå från sina moralistiska psykiatrer. Å andra sidan den fantastiska, överskridande konst som vansinnigstämplade konstnärer som Nietzsche, van Gogh och Artaud mot alla odds förmår skapa.¹⁶ Foucaults prosa understryker "monster-psykiatrikernas" vidrigheter, menar Gutting, liksom oskulden hos de missförstådda "hjalte-konstnärerna" och förvandlar på så sett denna mörka del av historien till en bladvändare av rang.¹⁷ Jag tänker att *Les mots et les Choses* drivs av en liknande dynamik. Men vem är förtryckare och vem är förtryckt i den Västerländska vetenskapens historia? Vem är den vars röst tystas, den som existerar endast genom andras ord – först genom Guds, sedan genom människans? Jag vill inte påstå att det är tingen i sig själva, men jag vill påstå att det är tingen såsom de framstår i sin ytliga komplexitet: kunskapen som yta eller verkligheten som materialitet. Låt mig förklara.

Det finns, som vi noterat, inget under ytan i Foucaults undersökning. Vår förståelsehorisont, den evigt föränderliga kunskapens yta är allt som är. Det vi uppfattar som vilande i djupen är redan externaliserat för vår kunskap.¹⁸ Å andra sidan, och just därför, finns något under ytan *för vår kunskap* varför ytan inte är slät utan ett landskap där ting-i-sig-själva och ting-för-oss gåtfullt framträder sida vid sida. Foucault beskriver detta i relation till den paradigmatiske Kantianska kunskapsförvandlingen i slutet av 1700-talet. Då öppnades ett nytt plan för kunskapen, menar Foucault, och detta plan påverkar oss fortfarande. Det

är fortfarande så vi tänker. Den kantianska vändningen formar vår spontana förståelse av världen, menar han.¹⁹ I denna vår förståelsehorisont finns en verklighet som ännu inte är kunskap, men inte heller en gåtfull Gud eller människa utan verkligheten som materialitet. I relation till det sena 1700-talstänkandet beskriver han det som en "objektets metafysik", eller som "det icke-objektifierbara djup ur vilket objekt stiger mot vår ytliga kunskap".²⁰ W.J.T. Mitchell använder Foucaults beskrivning av det kantianska paradigmet för att skapa en distinktion mellan objekt och ting. Jag återger den för att jag finner att den fångar den gåtfullhet som vidlåder tingen i Foucaults förståelse av detta kunskapsplan. Objekt, menar Mitchell, är det sätt på vilket ting framträder för ett subjekt – det vill säga med ett namn, en identitet, en form, en stereotypiserande etikett, en beskrivning, en funktion, en historia etcetera. Ting, å andra sidan, är på samma gång bergfasta och vaga, påtagligt konkreta och diffusa. Begreppet ting, skriver Mitchell, får agera ställföreträdare när vi har glömt ett objekts namn. (På svenska får vi då förstås gå från *ting* till *sak*: "Kan du ge mig den där saken?") På så sätt, menar Mitchell, spelar ting rollen av ett råmaterial, en amorf, formlös och brutal materialitet som ännu inte organiserats in i ett system av objekt.²¹ Ting och objekt, såsom de presenteras hos Mitchell, är i Foucaults tänkande två olika slags företeelser på kunskapens yta. Foucaults syfte i sin arkeologi är inte, vilket Jeremy Carrette med rätta understryker, att fånga objektet eller tinget som sådant. Han söker inte nå tinget bortom kunskapsytan utan de mönster i vilka objekten *och* tingen framträder på kunskapsplanet.²² Och han säger det själv i *L'Archéologie du savoir* (1969), när han skriver att han vill "avvara tingen", han vill "avpresentera" dem. De har ingen plats i hans studie, skriver han, åtminstone inte såsom vi spontant förstår dem utifrån våra ännu kantianska tankevanor.²³ Han är inte intresserad av

tingen i sig själva, av vad de *egentligen* är, som om denna stumhet skulle kunna göras talbar. Men därmed inte sagt att han inte är intresserad av materialiteten såsom den framträder. Att tysta talet om tingen i sig själva innebär inte nödvändigtvis att återgå till en lingvistisk förståelse av mening, betonar han.²⁴ Hans ansats syftar inte till att presentera en abstrakt och systematisk förståelse av verkligheten genom orden, utan till att låta kunskapsytan med dess ord, ting och objekt framträda i sin komplexitet. Han vill inte neutralisera kunskapsytan för att få den att bli ett tecken på något annat. Inte tränga igenom den för att nå det som tyst föregår den, utan istället bevara dess textur, låta den framträda i sin komplexitet.²⁵

Mot slutet av *Les Mots et les Choses* kan distinktionen mellan ord och ting, subjekt och objekt följaktligen inte längre enkelt göras, och i *L'Archéologie du savoir* som följer beskriver han inte längre sitt kunskapsplan som *språk* utan övergår till begreppet *diskurs*. På den yta där dramat om den västerländska vetenskapen utspelat sig framträder odefinierade saker, ting, objekt och påstående sida vid sida varför begreppet *språk* blir otillräckligt.²⁶ Orden har i någon mån blivit ting, och tingen har i någon mån blivit ord. Båda uttrycker de kunskap, men ingen av dem låter sig fångas av den andre. I viss mening lever orden och tingen sina egna liv som materiella och performativa entiteter i ett slags tingens mystik. Orden som ting och tingen som ord är delvis mysterier för oss. Vi har förlorat makten över dem på ett sätt som liknar Batailles beskrivning av filosofens förlorade makt över språket. Jag syftar på passagen Foucault citerar i sin essä om Bataille, en passage där Bataille beskriver hur filosofen upptäcker ett språk, helt nära, som hon inte kan kontrollera eller manipulera. Ett språk som gör en ansats, men misslyckas och tystnar. Ett språk som hon en gång talade men som nu har frigjort sig från henne och som graviterar i en allt tystare rymd.²⁷ På samma sätt verkar ett

slags ordens, tingens mystik nu få kunskapen att glida ur våra händer. Men ”mystik”? Har diskursen nu blivit helgad? Har orden som ting och tingen som ord åter öppnat vägen mot Gud?

Vi har hittills sett hur Foucault fann en religionskritisk potential i sina disparata inspirationskällor. Den avantgardistiska litteraturens och strukturalismens gemensamma kritik av transcendensen gav en öppning för en ny historisk metod. Metoden ledde honom i sin tur från begreppet språk till begreppet diskurs och till en kunskapssyn där ord och ting fått delvis överlappande funktioner. Denna övergång har därtill medfört en destabilisering av kunskapen genom ett uppluckrande av just språkets deskriptiva funktion och ett ifrågasättande av tingens objektifierbarhet. I en sista anhalt kommer vi nu att kunna ana de konsekvenser detta kan få för synen på religiös kunskap. Genom Foucaults analys av Flaubert får vi nämligen se hur den kunskapssyn som frammejslats vänder åter till, och förvandlar, den transcendens den en gång lämnat bakom sig. Vi kommer att se hur Foucault hos Flaubert får möta sitt eget kunskapsplan som en modernitetens och en teologins yta.

Flaubert, skriver Foucault i en välkänd passage, är för biblioteket vad Edouard Manet är för muséet.²⁸ Det vill säga, liksom Manet förmodade rikta konstens betraktare mot själva målandets och målningens materialitet förmodade Flaubert rikta läsarens uppmärksamhet mot boken som bok och skrivandet som aktivitet. Deras respektive bidrag bestod i att bryta med föreställningen om konsten och litteraturen som fönster mot en bortomliggande verklighet, eller som det som ger ord åt en föregående stumhet. Istället låter de böcker och målningar framträda i sig själva som uttryck för diskursiv kunskap, menar Foucault. Flauberts författarskap riktar inte läsarens uppmärksamhet bort från det innevarandes materialitet utan mot just boken som sådan, och skrivandet

som skrivande – svarta och vita ytor av tryckta tecken.²⁹ Efter Manet och Flaubert, konstaterar Foucault, är inte längre bibliotek och museer öppningar mot andra världar. Böcker och målningar har istället kommit att existera som ting inom konsterna.³⁰

Men vad händer om en sådan kunskapssyn tillåts influera teologin? Om det teologiska skrivandet och det liturgiska görandet inte längre vittnar om en bortomvarande verklighet utan om sig självt, vad är teologin då? Foucault leker själv med tanken i sin analys av Flaubert. Låt oss följa hans resonemang innan vi relaterar det till samtida teologi.

MATERIALITET OCH HELIGHET

I ”La bibliothèque fantastique” (1967) diskuterar Foucault åter relationen mellan kunskap och materialitet, ord och ting. Denna gång sker det genom Flauberts *La Tentation de Saint Antoine* och *Bouvard et Pécuchet*, och här framträder den outgrundlighet vi kunnat ana på Foucaults kunskapsplan allt tydligare som ett slags mystik. Eller snarare, en ordens, tingens mystik får här utmana den kristna transcendent trostraditionen. Att nå den ”högsta” kunskapens frälsning handlar nu om att böja sig ner och låta sig marineras i kunskapen som yta. Hur sker då detta?

Låt oss börja med Foucaults läsning av Flauberts berättelse om Bouvard och Pécuchet, de två mindre begåvade kopister som möts och blir oskiljaktiga vänner. Bouvard och Pécuchet utgör ett slags dubbelt jag som söker kunskap, inte inom något specifikt område utan överallt, utan urskiljning. Deras sökande leder dock bara till besvikelser. I sitt ivriga men regellösa kunskapssökande har de ofta setts gestalta den mänskliga kunskapens bristfällighet, men för Foucault är de inte misslyckade. Tvärt om. Deras kunskapshunger får dem att pröva allt, att vidröra och dras till allt.³¹ Allt de läser, allt de hör blir omedelbart saker för dem att göra, att pröva, att utforska. Foucault ser dem som

moderna pilgrimer i jakt på sin tids högre sanning. Men precis som Job i Bibelns första testamente överges de av sin Gud, av Vetenskapen, och likt Job ger de ändå inte upp. Deras trohet och lojalitet är stark och deras längtan efter kunskap gör dem uthålliga. ”De är helgon”, konstaterar Foucault.³² Bouvard och Pécuchet, skriver Foucault, frestas av böckerna, av deras ändlösa mångfald – av det oändliga skummandet av böcker i bibliotekets grå rymd.³³ Deras pilgrimsfärd är en jakt på kunskap men på det moderna kunskapsplan där kunskapen ständigt multipliceras kan ett förbehållslöst omfamnande av kunskapen inte leda någon annanstans än till dumhet och nonsens. Är de då dömda att misslyckas? Nej, det är just här Foucault vänder bilden av kopisternas misslyckande till sin motsats. Kopplingen mellan helighet och dumhet är central för Flaubert, menar Foucault.³⁴ I sitt sanningsökande förenas Bouvard och Pécuchets med kunskapsytan; de gör vad de läser och blir vad de gör. De förenas med den kunskapsytan vilken, i sin oändliga totalitet, inte kan beskrivas som annat än dumhet.³⁵ Och detta är för Foucault kopisternas stora bedrift – de har förenats med kunskapen såsom den faktiskt framträder. De har förenats med kunskapen bortom våra illusioner och inbillade föreställningar om sanningar i höjden och i djupet. Följaktligen gestaltar deras berättelse inte det mänskliga kunskapssökandets omöjlighet, tvärt om. Bouvard och Pécuchet når faktiskt den kunskap moderniteten har att erbjuda bortom illusioner om intelligens och koherens.

Den Helige Antonius, å andra sidan, söker inte modernitetens Gud, vetenskapens helgelse, men väl den kristna gudens välsignelse, och likt kopisterna kantas hans väg av motgång och besvikelse. I Foucaults läsning visar Flaubert även här sin fascination för det nära sambandet mellan salighet och dumhet. Den Helige Antonius befinner sig slutligen vid en punkt av total uppgivenhet. Efter en lång och mödosam strävan mot att transcendera den

materiella världen har han nu gett upp denna längtan och vill inte längre annat än att förtingligas. Han vill bli ett med den materialitet han så länge och utan framgång sökt befria sig ifrån – han vill vara en dum organism, ett djur, en växt, en cell. Han vill bli ren materialitet, förklarar Foucault.³⁶ Men det är då, precis när denna hans sista, inverterade önskan är på väg att gå i uppfyllelse som han möter Kristus. Han möter sin Gud ansikte mot ansikte, varpå han knäfaller och återgår till sina böner.³⁷

Men vad betyder detta? undrar Foucault. Är den Helige Antonius tillbaka där han började? Eller har han trots allt förenats med materialiteten, med sig själv som ting och handling, precis som Bouvard och Pécuchet? Är han kanhända nu kapabel att uttrycka, genom sina böner, prostrationer och läsningar, den huvudlösa, själlösa helighet han har blivit? För Foucault framstår den Helige Antonius nu som ett helgon som lyckats bli ett med den högsta saligheten, den gudomliga kunskapen där den faktiskt vilar – i den sanna meningslösheten, huvudlösheten, på den yta där de kristna praktiker blir vad de är; rörelser, handlingar, ting, och därmed saliga. Den Helige Antonius, sammanfattar Foucault, lyckades besegra den Eviga Boken genom att själv inkarnera materialitetens språklösa rörelse.³⁸ Den Helige Antonius uppenbarar därmed en kristen praktik befriad från gudomlig transcendens, medan Bouvard och Pécuchét blottlägger modernitetens kunskapsplan frigjort från subjektets dito.³⁹ Vi ser alltså hur Foucault genom Flaubert nu låter såväl Gud som gudslängtan framträda på och endast på kunskapsplanet. Gud har flyttat in i diskursen och bönen har blivit handling, rörelse – bönen har blivit en kroppslig aktivitet. Inget annat.

Den amerikanske teologen John D. Caputo är främst omtalad för sina teologiska läsningar av Jacques Derrida. I *On Not Knowing Who We Are* går han dock i dialog med Foucault och då framför allt med det Caputo ser som

ett apofatiskt spår i Foucaults tänkande. Foucaults kullkastande av kunskapens transcendentia grunder – Gud respektive subjektet – ser Caputo som en negativ rörelse bortom den förmenta kunskapen och för Caputo öppnar denna rörelse i ett nästa steg för ett mystiskt förhållningssätt till världen. Kunskapens fåfånglighet utgör då andlighetens själva incitement. Att aldrig säkert veta blir för Caputo en teologisk utgångspunkt – ”*sans voir, sans avoir, sans savoir, without sight, without savvy, and without seizing hold of what we love*”.⁴⁰ Liknande tankegångar om apofatisk teologi möter på flera håll i samtids-teologin, bland annat hos filosofen och teologen Daniel Colucciello Barber.⁴¹ Barbers teologi har främst utmejslats i dialog med Gilles Deleuze men i sin förståelse av den apofatiska teologin från Meister Eckehart (1260-1328) och framåt hämtar han inspiration både från Foucault och Francois Laurelle.⁴² Eckeharts apofatiska teologi, menar Barber, handlar just om en rörelse bortom dualismen såsom *abstrakt teori* kontra *levande praktik*; immanens *kontra* transcendens; *gudomlig kontra mänsklig verklighet*; *jag* kontra *du*.⁴³ Utifrån Barbers läsning är Eckeharts strävan, som följaktligen förenar praktik och teori, just den sorts närvaro i världen som Flaubert gestaltar genom den Helige Antonius. Den sanna bönen i Eckeharts mening är inte riktad till en abstrakt konstruktion utan förmår, likt den Helige Antonius sista bön, göra utföraren ett med sina rörelser, ett med världen, befriad från sina illusoriska föreställningar om den.

Utifrån den kunskapssyn jag tecknat ovan är det dock befogat att ifrågasätta om Foucaults filosofi faktiskt utgör ett apofatiskt tänkande (och så har också skett).⁴⁴ Det kunskapsplan vi såg växa fram utifrån litterära och sociologiska inspirationskällor kännetecknas visserligen av ett avståndstagande från tidigare filosofiska och teologiska grundvalar, men kan det därmed sägas karakteriserat av en negativ rörelse? Vi har noterat Foucaults strävan att låta kunskapens

yta med dess mångfald av uttryck framträda för den historiska och sociologiska blicken. Det har varit en strävan att låta mångfalden av uttryck bli synliga. En strävan så stark att själva kunskapen fick kropp i exempelvis de två kopisternas förvirrade kunskapsstörst. Kunskapen är i sig själv inte längre förment ensartad utan mångfaldig. Den är inte längre genial utan dum, förvirrad, men därmed också sann; det är så kunskapsytan faktiskt framträder. Den salighet Foucault ser gestaltad hos Flaubert är inte den höjda blickens – den som förmår se bortom tingen mot en avskalad sanning – utan en salighet som tvärtom erbjuder en befrielse från klarhetens och enhetens bländverk.

Den amerikanske teologen Jeffrey Robbins introducerar en politisk teologi som bär drag av det mångfaldens kunskapsplan Foucault skisserar. I syfte att invertera Carl Schmitts politiska teologi låter Robbins demokrati-begreppet öppna för en teologisk omtolkning av de kristna auktoritets- och allmaktsbegreppen. I en rörelse som liknar den vi ovan mött hos Foucault låter Robbins transcendensen som sådan inverteras utifrån en demokratisk förståelse av makt så att själva transcendensen kommer att utgöra mångfalden av röster i världen. Allmakten, suveräniteten förstås då som multitud snarare än enhet och gudsbegreppet låter sig inte längre åtskiljas från kunskapsytans och mänsklighetens mångfald av uttryck.⁴⁵ Snarare än att negera illusoriska sanningar öppnar ett sådant gudsbegrepp, likt Foucaults diskursiva kunskapssyn, för ett teologiskt bejakande av uttryckens mångfald. Dumhet och intelligens, illusion och verklighet, längtan, drömmar och behov framträder sida vid sida som veck på en oändlig gudsyta.

Några år efter essän om Flaubert tar Foucaults arbete en ny vändning. Det *amor fati*-ideal i relation till kunskapsplanets materialitet som beskrivits ovan vrids mot ett mer politiskt förhållningssätt där Foucault i *Group d'information sur les prisons* experimenterar

med aktivistisk forskning. Men denna utveckling får vi nu lämna därhän. Vad vi har sett hittills är hur Borges språkliga oändlighet öppnade för ett tänkande där språkbegreppet inte räckte till. När språket mångfaldigats långt bortom definitionernas och representationslogikens makt upplöstes skillnaden mellan ord och ting. Om ett ord verkar i sin närvaro snarare än på grundval av dess mening och betydelse, är orden då inte ting? Om tingen såsom de framträder påverkar vår kunskap, vårt meningsskapande och sanningskapande, är de då i någon mening ord? Begreppet *språk* fick ersättas med begreppet *diskurs* där den enkla distinktionen mellan ord och ting inte behöv-

des. Orden förtingligades, liksom objekten, när höjden och djupen ersattes av de oändliga uttryckens yta. Genom Flaubert fick vi en bild av den salighet kunskapsytan kan erbjuda: Om vi ger upp våra försök att bemästra tingen och istället förenar oss med dem, om vi omfamnar ordens, tingens outgrundlighet, dumhet, nonsens, då når vi ytans salighet. Vi har också tangerat några av de spår i samtida teologi som omfamnar en sådan förstäelse av kunskapen. Därmed har vi anat hur det metodologiska förhållningssätt som föddes ur mötet mellan strukturell etnografi och avantgardistisk litteratur öppnar för nya teologiska förhållningssätt till världen.

1. Mark D. Jordan, *Convulsing Bodies. Religion & Resistance in Foucault*, Stanford: Stanford University Press, 2015; Jonathan Tran, *Foucault and Theology*, India: t & t Clark, 2011; James W. Bernauer, *Michel Foucault's Force of Flight. Toward an Ethics for Thought*, Westminster: Humanity Books, 1990; Sophie Fugge, *Foucault/Paul. Subjects of Power*, US: Palgrave Macmillan, 2013; Arthur Bradley, *Negative Theology in Modern French Philosophy*, Routledge, 2004; Jeremy R. Carrette, *Foucault and Religion. Spiritual Corporality and Political Spirituality*, London: Routledge, 2000.
2. Petra Carlsson, "Foucault, Magritte and Negative Theology Beyond Representation", i *Studia Theologica*, 67 (2013), s. 63–79; *Mysticism as Revolt. Foucault, Deleuze and Theology beyond Representation*, Colorado: The Davies Group, 2014; "Foucault, Velázquez and the place of Sacramentality" i *Studia Theologica: Nordic Journal of Theology* vol. 69 (2015) Issue 2, s. 126–149; "Foucault, Manet and New Materialist Theology" in *Oxford Journal of Literature & Theology*, (October 2015); *The Mystery of Things. Foucault, Art, Theology*, Colorado: The Davies Group, under publicering 2017; "Foucault and Theology from Malevich to Pussy Riot" in *CFP: Stories of Southeast-European and Russian Art: Alternative Art Histories. Art Histories Supplement 2.0*. ed. Clemena Antonova, under publicering.
3. "tout ce qui peut être dit a déjà été dit: on peut y trouver tous langage conçus, imaginés, et même les langages concevables, imaginables; tout a été prononcé, même ce qui n'a pas de sens, au point que la découverte de la plus mince cohérence formelle est un hasard hautement improbable, dont bien des existences, acharnées pourtant, n'ont jamais reçu la faveur." Foucault, Michel, "Le langage à l'infini", i *Dits et écrits 1954–1988*, I 1954–1969, Éditions Gallimard, 1994, s. 260. Foucault, "Language to Infinity" in *Religion and Culture. Michel Foucault*, ed. Jeremy R. Carrette, New York: Routledge, 1999, s.66.
4. Foucault, "Language to Infinity", s. 66. Foucault, "Le langage à l'infini", s. 260.
5. Foucault, "Language to Infinity", s. 67. "langage qui est voué à être infini parce qu'il ne peut plus s'appuyer sur la parole de l'infini." Foucault, "Le langage à l'infini", s. 261.
6. Jag behandlar detta tema mer ingående i Carlsson, *The Mystery of Things*, 2017.
7. Foucault, "Who are you, Professor Foucault?", s. 98, Foucault, "Qui êtes-vous, professeur Foucault?", in *Dits et écrits 1954–1988*, I 1954–1969, Éditions Gallimard, 1994, s. 614.
8. Foucault, "Who are you professor Foucault?"

- in *Religion and Culture: Michel Foucault*, ed. Jeremy R. Carrette, New York: Routledge, 1999, s. 98; "le problème religieux", "au thème de la disparition du sujet." Foucault, "Qui êtes-vous, professeur Foucault?", s. 614.
9. Foucault, "Who are you professor Foucault?", s. 98. "à un discours analogue à celui de Bataille et de Blanchot." , Foucault, "Qui êtes-vous, professeur Foucault?", s. 615.
 10. Foucault, "Who are you, Professor Foucault?", s. 95. "Il est tout de même significatif que j'aie pu décrire des structures de savoir dans leur ensemble sans jamais me référer au cogito, bien qu'on ait été convaincu depuis plusieurs siècles d'impossibilité d'analyser la connaissance sans partir du cogito.", Foucault, "Qui êtes-vous, professeur Foucault?", s. 610.
 11. Foucault, *Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*, New York: Vintage, 1990, s. 306; *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard, 1995, s. 317.
 12. "Language, in its attentive and forgetful being, with its power of dissimulation that effaces every determinate meaning and even the existence of the speaker, in the grey neutrality that constitutes the essential hiding place of all being and thereby frees the space of the image – is neither truth nor time, neither eternity nor man; it is instead the always undone form of the outside." Foucault, "Blanchot: Thought from the outside" i *Foucault/Blanchot*, trans. Jeffrey Mehlman and Brian Massumi, Cambridge, Massachusetts: Zone, 1990, s. 57; "La pensée du dehors," i *Dits et écrits* 1, s. 539
 13. Foucault, *The Order of Things*, s. xv; *Les mots et les choses*, s. 7.
 14. Foucault, *Order of Things*, s. xvi–xvii; *Les mots et les choses*, s. 8.
 15. Se även Foucault, *Order of Things*, 146; *Les mots et les choses*, 159.
 16. Gary Gutting, "Introduction. Michel Foucault. A User's Manual", i Gary Gutting (red.), *The Cambridge Companion to Foucault*, andra uppl., New York: Cambridge University Press, 2006, s. 1–28, 21.
 17. "Although Foucault's monsters take different forms from book to book, all are manifestations of the grand bogeyman of French intellectuals since Flaubert: bourgeois society. Hatred of the institutions of this society – particularly the family and conventional morality – gives power and intensity to Foucault's prose. But it also renders him uncharacteristically insensitive to the complexities and nuances of the despised phenomena. They remain little more than scarecrows on his historical landscapes, and their logical function is, appropriately, that of straw men." Gutting, "Introduction", s. 21.
 18. Foucault, *The Order of Things*, s. 239; *Les mots et les choses*, s. 252.
 19. Foucault, *The Order of Things*, s. 384; *Les mots et les choses*, s. 396.
 20. Foucault, *The Order of Things*, s. 245. *Les mots et les choses*, s. 258.
 21. W.J.T. Mitchell, *What do pictures want. The lives and loves of images*, The University of Chicago Press, 2005, s. 156.
 22. Carrette, *Foucault and Religion*, s. 102.
 23. Foucault, *Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, övers. A. M. Sheridan Smith, New York: Pantheon, 1972, s. 47. "En un mot, on veut, bel et bien, se passer des 'choses'. Les 'dé-présentifier'." Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris: Éditions Gallimard, 1969, s. 65.
 24. Foucault, *Archaeology of Knowledge*, s. 48. "Toutefois éluder le moment des 'choses mêmes', ce n'est pas se reporter nécessairement à l'analyse linguistique de la signification." Foucault, *L'archéologie du savoir*, s. 65.
 25. Foucault, *Archaeology of Knowledge*, s. 47. "Mais ce dont il s'agit ici, ce n'est pas de neutraliser le discours, d'en faire le signe d'autre chose et d'en traverser l'épaisseur pour rejoindre ce qui demeure silencieusement en deçà de lui, c'est au contraire de le maintenir dans sa consistance, de le faire surgir dans la complexité qui lui est propre." Foucault, *L'archéologie du savoir*, s. 65.
 26. Macey, *The Lives of Michel Foucault*, New York: Vintage, 1993, s. 200.
 27. Foucault, "A preface to transgression", in *Religion and Culture. Michel Foucault*, ed. Jeremy R. Carrette, New York: Routledge, 1999, s. 65. "il découvre qu'il y a, à côté de lui, un langage qui parle et dont il n'est pas maître;

- un langage qui s'efforce, qui échoue et se tait et qu'il ne peut plus mouvoir; un langage qu'il a lui-même parlé autrefois et qui maintenant s'est détaché de lui et gravite dans un espace de plus en plus silencieux." Foucault, "Préface à la transgression", s. 242.
28. Foucault, "Fantasia of the Library" i *Language, counter-memory, practice. selected essays and interviews by Michel Foucault*, red. Donald F. Bouchard, Ithaca: Cornell University Press, 1977, s. 93. "Flaubert est à la bibliothèque ce que Manet est au musée." Foucault, "La bibliothèque fantastique", <http://issuu.com>, s. 11.
 29. Foucault, "Fantasia of the Library", s. 90; "de la surface noire et blanche des signes imprimés", Foucault, "La bibliothèque fantastique", s. 9.
 30. Foucault, "Fantasia of the Library", s. 93; Foucault, "La bibliothèque fantastique", s. 11.
 31. Foucault, "Fantasia of the Library", s. 106. Foucault, "La bibliothèque fantastique", s. 28.
 32. Foucault, "Fantasia of the Library", s. 107. Foucault, "La bibliothèque fantastique", s. 29.
 33. Foucault, "Fantasia of the Library", s. 106. Foucault, "La bibliothèque fantastique", s. 28.
 34. Foucault, "Fantasia of the Library", s. 107. Foucault, "La bibliothèque fantastique", s. 29.
 35. Foucault, "Fantasia of the Library", s. 109. "le mouvement continu du Livre." Foucault, "La bibliothèque fantastique", s. 31.
 36. Foucault, "Fantasia of the Library", s. 108. "Il voudrait être 'bête' --animal, plante, cellule. Il voudrait être matière." Foucault, "La bibliothèque fantastique", s. 30.
 37. Foucault, "Fantasia of the Library", s. 109. Foucault, "La bibliothèque fantastique", s. 31.
 38. Foucault, "Fantasia of the Library", s. 109. "Saint Antoine a triomphé du Livre éternel en devenant le mouvement sans langage de la matière". Foucault, "La bibliothèque fantastique", s. 31.
 39. In *Foucault and Religion* relaterar Carrette, i samspråk med Kitty Mrosovsky, Foucaults fascination för Flaubert till hans intresse för tystnad. Utan att förneka ett sådant samband vill jag här istället lyfta fram hur ordens och tingens materialitet framträder i Foucaults läsning av Flaubert. Carrette, *Foucault and Religion*, s. 35.
 40. Caputo, *More Radical Hermeneutics. On Not Knowing Who We Are*, Bloomington: Indiana University Press, 2000, s. 17.
 41. Antonia Hirsch, "Breaking the World. A conversation with Daniel Colucciello Barber", i *Negative Space: Orbiting Inner and Outer Experience*, red. Antonia Hirsch, Burnaby: SFU Galleries, 2016, s. 49.
 42. Se t.ex. Daniel Barber Colucciello, *Deleuze and the naming of God. Postsecularism and the future of immanence*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
 43. Hirsch, "Breaking the World", s. 49.
 44. T.ex. Bradley, Arthur, *Negative Theology in Modern French Philosophy*, London: Routledge, 2004; Carrette, *Foucault and Religion*, kap. 5; Carlsson, "Foucault, Magritte and Negative Theology Beyond Representation", s. 63–79.
 45. Jeffrey W. Robbins, *Radical Democracy and Political Theology*, New York: Columbia University Press, 2011, s. 191.

SUMMARY

Words, things

This article explores the concepts of language and discourse as these terms appear in Michel Foucault's early work, and relates these concepts to contemporary theological discussions of knowledge. Further, it describes how Foucault's discursive approach to knowledge emerges out of his notion of language – which, in turn, is inspired by authors including Jorge Luis Borges, Georges Bataille and Maurice Blanchot. It illustrates how Foucault's conception of language approaches a material account that problematizes the notion of words as things, and how this trait is intensified in the transition from the concept of language to the concept of discourse in his work. Finally, the article reflects upon the theological implications of Foucault's discursive approach to knowledge as it appears in his analysis of Gustave Flaubert. The theological reflection is performed in dialogue with contemporary theology, here represented by John D. Caputo, Daniel Colucciello Barber and Jeffrey Robbins.

Keywords: Gustave Flaubert, discourse, materiality, Michel Foucault, Jorge Luis Borges, theology, apophatic theology, Georges Bataille, Maurice Blanchot, John D. Caputo, Daniel Colucciello Barber, Jeffrey Robbins