



# LUND UNIVERSITY

## Monstret & människan

Paré, Deleuze och teratologiska traditioner i fransk filosofi, från renässanshumanism till posthumanism

Eriksson, Jonnie

2010

*Document Version:*  
Förlagets slutgiltiga version

[Link to publication](#)

*Citation for published version (APA):*

Eriksson, J. (2010). *Monstret & människan: Paré, Deleuze och teratologiska traditioner i fransk filosofi, från renässanshumanism till posthumanism*. [Doktorsavhandling (monografi)]. Sekel Bokförlag.

*Total number of authors:*

1

### General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

### Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117  
221 00 Lund  
+46 46-222 00 00

# Monstret & människan

Paré, Deleuze och teratologiska traditioner i fransk filosofi,  
från renässanshumanism till posthumanism



# MONSTRET & MÄNNISKAN

Paré, Deleuze och teratologiska traditioner i fransk filosofi,  
från renässanshumanism till posthumanism

JONNIE ERIKSSON



SEKEL

Denna bok publiceras med stöd av  
Riksbankens Jubileumsfond

© Sekel Bokförlag och författaren, Lund 2010  
Omslag: Johanna Åkerberg  
Grafisk formgivning: I&J  
Tryck: Printing House Pozkal, Inowrocław Polen 2010  
ISBN 978-91-85767-66-3

# Innehåll

Förord	7
Introduktion till teratologins idéhistoria	9
Bakgrund och syfte	9
Forskningsläge	16
Teori och metod	36
Begrepp	39
Material och struktur	45
I. Antiken och de teratologiska traditionerna	51
Mångfaldens blivande: Empedokles, Lucretius och naturalismen	55
Alltings mått: Sokrates, Protagoras och humanismen	78
Formernas hierarki: Aristoteles, Platon och metafysik	96
Undrens mening: divination, Plinius, Augustinus och hermeneutik	116
II. Paré och renässanshumanismens onaturlighet	133
1. Monstrens mening: konceptualiseringens problematik	144
<i>Des monstres et prodiges</i> : verkets struktur och naturens system	147
Parés monstrositetsbegrepp: dikotomins enhet och mångfald	152
2. Orsakernas ordning: etiologi och kausalitet	166
Gudomliga orsaker: makten och härligheten	170
Naturliga orsaker: ärftlighet, olycka, inbillning	174
Falsa orsaker och skällösa djur: artificialitet och affektivitet	184
3. Naturens monstrositet: reproduktion, komposition, reflektion	191
Formernas natur: skillnad och likhet i sammansättning	192
Likheternas hierarki: världen förkroppsligad och återspeglad	204
Mångfaldernas ordning: varietet som estetik och mekanik	217
4. Kunskapens natur: konvention, negation, konstruktion	226
Vanan och den nya erfarenheten: det sällsynta, det singulära, det spektakulära	229
Naturens bana och humanismens rörelser: människans negativitet	241
Minnet och det monstruösa: historien som rum, kropp och text	255
III. Moderniteten och människans normalisering	267
1. Rationalismens monstrositet: förnuft och chimär	267
Descartes stympade teratologi: den defekta maskinens födelse	271
Descartes estetiska monstrositet: förnuftets och vansinnets kroppar	280
Cartesianska variationer: Malebranche, Desgabels, Régis, Spinoza, Leibniz	297
2. Upplysningens monstrositet: form och förvandling	308
Akademien och Encyklopedin: Winslow, Lémery, Jaucourt	309
Preformation och epigenes: Bonnet, Maupertuis	323

Naturens historia, (vid)undrens tid: Linné, Buffon, Robinet	333
Materialismens monster: La Mettrie, Diderot, d'Holbach	354
<b>3. Modernitetens monstrositet: anomal och normalitet</b>	<b>381</b>
Livet och materien: Lamarck, Meckel, Serres, É. Geoffroy Saint-Hilaire	381
Positiv och experimentell teratologi: I. Geoffroy Saint-Hilaire, Dareste	397
Evolution och mutation: det monstrosa hoppet, från Darwin till Bergson	403
Humanitet och alteritet: Sartre, Lévinas, Canguilhem, Foucault, Lyotard	423
<b>IV. Deleuze och en posthumanistisk naturfilosofi</b>	<b>443</b>
<b>1. Skapande monstrositet: Deleuzes historia</b>	<b>449</b>
Porträtt av filosofen som monster: labyrinten och sodomiten	450
Den andre (hos) Deleuze: humanistiska relationer	467
<b>2. Skillnadens ontologi: konceptualiseringens problematik</b>	<b>482</b>
Den rena skillnaden och det monstrosa: bestämning	482
Erfarenhetens värld och transcendent objekt: syntes	505
Virtuell mångfald och individens miljö: differentiering	518
<b>3. Identitetens anatomi: organismen och kroppen utan organ</b>	<b>531</b>
Begreppets bakgrund: Guattari och två kroppars möte	532
Kroppens mening: Artaud och avvikelens scen	542
Begär utan brist: Oidipus och normalitetens drama	556
<b>4. Blivandets topologi: maskinen och den animala anomalin</b>	<b>569</b>
Jordens <i>topoi</i> : livets plan och den abstrakta maskinen	571
Maskinisk vitalism: oorganiskt liv och anordningarnas ordning	588
Affekternas estetik: molekylära strukturer och amorfa figurer	610
Kinematisk monstrositet: från organiska till kristalliska livsformer	624
Avslutning	647
Referenser	667
Summary	691
Personregister	711

# Förord

Efter att ha ägnat drygt fem år att utforska det omänskligas domäner och skriva en avhandling om monster känns det tryggt att jag trots allt kan blicka tillbaka och se att jag på detta äventyr har åtföljts av en skara vänliga värnare – utan vissa av dem hade jag kanske inte ens påbörjat resan.

Främst vill jag tacka min handledare professor Gunnar Broberg för ovärderligt stöd och omsorgsfull vägledning under dessa år som plötsligt tycks alltför få; därtill min biträdande handledare docent Michael Azar som skarpsinnigt och skarpsynt träffat rätt i sina kommentarer till texten. Jag är också ett stort tack skyldig mina doktorandkollegor och övriga deltagare vid de högre seminarierna på institutionen för kulturvetenskaper i Lund, vilka med tålamod och uppmuntran bistått mig trots ett ständigt svällande manuskript; särskilt vill jag nämna Anna Cappi, Charlotte Christensen, David Dunér, Fernando Flores, Jonas Hansson, Bo Keck och Kristiina Savin. Likaså har jag vid Högskolan i Halmstad hjälpts storligen av Hugo Palmskölds engagemang och entusiasm även i de kämpigaste stunderna, liksom av det kollegiala och vänskapliga umgänge som förunnats mig av historikerna KG Hammarlund och Ralf Rönquist samt, inte minst, filmvetarna Dagmar Brunow och Lena Israel. Ett ord av tacksamhet bör även riktas till minnet av Hertha Hanson som introducerade mig till ämnet idé- och lärdoms historia 1997 och några år senare lockade mig in på forskningens farofyllda men lönande vatten. Slutligen vill jag tacka mina föräldrar och min farmor som hjälpt mig på oräkneliga vis i det liv som levs på andra sidan datorskärmen; jag tillägnar dem denna bok.

Riksbankens Jubileumsfond, Området för humaniora och teologi vid Lunds universitet samt Sektionen för humaniora vid Högskolan i Halmstad har generöst beviljat medel för redigering och tryckning av denna avhandling. Jag tackar dem och det förlag som modigt antog utmaningen att bringa projektet i hamn.

*Jonnie Eriksson*

Halmstad, 15 september 2010





# Introduktion till teratologins idéhistoria

## Bakgrund och syfte

Det var i början av 1800-talet som "monstruositeter" gavs vetenskaplig status, och vetenskaplig nomenklatur, genom etableringen av en disciplin kallad teratologi. Termen, hämtad från grekiskan och med antikt ursprung, kan översättas som monsterlära (från grekiskans *teras* och *logos*), men den benämner mer specifikt en systematiskt beskrivande vetenskap om missbildningar. Teoribildningen skedde huvudsakligen i Frankrike. Vidareutvecklande på empiriska och teoretiska arbeten av fadern, den berömde zoologen Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772–1844), publicerade Isidore Geoffroy Saint-Hilaire (1805–61) under åren 1832–37 – samtidigt som Auguste Comte introducerade positivismen – trebandsverket *Histoire générale et particulière des anomalies*, med den alternativa titeln *Traité de tératologie*.<sup>1</sup> Detta arbete betraktas vanligen som utgångspunkten för vad vi känner som den moderna vetenskapliga teratologin: en lära om anatomiska anomalier, en typologi och etiologi utan metafysiska och teologiska spekulationer, men med experimentellt prövbara resultat. Det mest väsentliga i deras bidrag antas gälla en systematisk "naturalisering" av det monstruösa: samma naturlagar gäller för "normala" och "onormala" avkommor, men de senare har haft någon rubbning eller störning i fosterutvecklingen. Monstruösa fenomen inte bara inordnas i en naturvetenskaplig ordning, de kan få sin egen naturvetenskapliga disciplin, i paritet med andra. På så vis placeras teratologin vid sidan av, men i släktskap med, embryologi, morfologi och jämförande anatomi; i senare tider, särskilt under 1900-talet, tillkommer det nära samröret med genetik och molekylär biologi. Därmed har teratologin fått sin moderna innebörd och position. Men vilken tradition avviker Geoffroys verk från?

1836 publicerar den på sin tid ansedde historikern Jules Berger de Xivrey (1801–63) ett verk med titeln *Traditions tératologiques, ou, Récits de l'antiquité et du Moyen Âge en Occident*,<sup>2</sup> ett slags antologi – f.ö. tillägnad naturforskaren Alexander von Humboldt – för ett antal texter av antikt och medeltida ursprung. Bland dessa återfinns den s.k. *Alexanderromanen* om Alexander den stores möten med Orientens förunderliga vilddjur samt senare bestiariet med beskrivningar av satyrer, gripar, enhörningar och drakar jämte elefanter, kameler, kameleonter, tigrar och dylika djur. Berger de Xivreys bidrag

- 1 Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux [...], ou, Traité de tératologie*, I–III vol. (Paris: Baillière, 1832–37).
- 2 Jules Berger de Xivrey, *Traditions tératologiques, ou, Récits de l'antiquité et du Moyen Âge en Occident sur quelques points de la fable du merveilleux et de l'histoire naturelle* (Paris: L'Imprimerie Royale, 1836).

är, förutom sammanställningen av dessa texter, ett förord som presenterar ett antal ”aspekter” av antikens teratologi. Han anmärker inledningsvis att teratologi inte är en modern term utan stammar från grekiskans *teratologia* och betecknar något mer allmänt än en ”traktat om monstrositeten”. Det är som om detta ursprung inte låter termerna överleva i moderniteten: när Isidore Geoffroy Saint-Hilaire grundat den moderna vetenskapen med detta namn, säger Berger de Xivrey, ”överger han ordet teratologi och även monstrositet för det fullt korrekta uttrycket *anomalier i organisationen*.”<sup>3</sup> De antika teratologerna berättade istället om det förunderliga och extraordinära, deras syfte var att väcka häpnad. För Berger de Xivrey del betyder detta att de var författare av fiktioner, att det de berättar om är fantasifoster. Men även de mest bisarra och absurda lögner består av sanna inslag hämtade från naturen, anmärker han, annars skulle de inte kunna förstås eller uttryckas.<sup>4</sup> Allt under 1700-talet ska inte förnekas, ju mer den vetenskapliga kunskapen utvidgas, desto mindre föraktfull blir den<sup>5</sup> – en öppenhet inför den möjliga ökningen av kunskapen i mötet med det okända som han ser hos antika auktoriteter som Sokrates, Plinius och Augustinus, och som via Michel de Montaigne ärvs av Étienne Geoffroy Saint-Hilaire.<sup>6</sup>

Dessa två verk, utgivna i Paris inom loppet av fyra år under 1830-talet, påvisar den problematiska klyfta som finns i synen på den mångfald fenomen som kallas monstrosösa. Det är en både filosofisk och historisk klyfta mellan en modern, vetenskaplig innovation och en klassisk, imaginär tradition. Uppgiften för en författare efter upplysningen, i positivismens barndom, blir att å ena sidan rensa ut forna tiders vidskepelser och vanföreställningar, å andra sidan finna glimtar av sanning i dessa sagor. Det är ett dubbelt reningsarbete, ett putsverk, en restaurering i modern tid av en transhistorisk verklighet som först med moderna metoder kan framträda klart.

Själva föreställningen om en naturalisering eller tämjning av monstrositetsproblematiken är dock bristfällig, för att inte säga missvisande, även i den vetenskapshistoriska kontexten. Det är inte som Berger de Xivrey säger, att termerna teratologi och monstrositet överges i Geoffroy Saint-Hilaires projekt. Nej, en vetenskaplig disciplin, avseende läran om missbildningar, består under namnet teratologi, och inom den består som vetenskaplig term monstrositet för att beteckna de grövsta typerna av anomalier<sup>7</sup> – just den terminologiska förskjutning som etableras av Isidore Geoffroy Saint-Hilaire.

Något annat överges, ett annat förakt ökar i kunskapens utvidgning. Vad som sker under den vetenskapliga teratologins högtid, från pionjärarbetena under tidigt 1800-tal till dess nästan färdiga etablering under tidigt 1900-tal – det har sagts att inga väsentliga principiella förändringar skett sedan 1920-talet och att principerna inte reviderats sedan 1973<sup>8</sup> – är snarast ett försvinnande av det monstrosösa från *filosofin*. I och med att veten-

3 Ibid., s. xi.

4 Ibid., s. xii.

5 Ibid., s. xiii f.

6 Ibid., s. xv f.

7 En av de mest berömda populärvetenskapliga introduktionerna till modern teratologi, författad av Étienne Wolff, bär titeln *La science des monstres* (Paris: Gallimard, 1948).

8 Richard Jelínek, ”The Contribution of New Findings and Ideas to the Old Principles of Teratology”, *Reproductive Toxicology* 20 (2005), s. 295–300. Datumet avser Charles R. Stockards resp. James G. Wilsons bidrag. Jelínek påvisar också disciplinens misslyckande att utvecklas till en

skapen renar ämnet från sina imaginära och fiktiva inslag lämnas dessa åt litteraturen och konsten, fantasins och inbillningens mer legitima domäner. ”Monster” av många slag befolkar denna periods kultur, från romantiken till modernismen – hos Mary Shelley, John Polidori, Bram Stoker och H.G. Wells naturligtvis, men också hos Victor Hugo, Gustave Flaubert, Auguste Villiers de l’Isle-Adam, Pablo Picasso, Max Ernst, Salvador Dalí, André Masson, Odile Redon, Henri Michaux, Friedrich Wilhelm Murnau, Tod Browning m.fl. Men vad man förefaller kunna konstatera under denna tid, under nästan hela 1800-talet och åtminstone under första hälften av 1900-talet, är att monstrositet tycks vara ett begrepp utan filosofisk status.

Denna osynlighet blir som så ofta mest tydlig vid ett försök till synliggörande. Låt oss ta ett auktoritativt exempel från den franska miljö som här är i fokus. I den av André Lalande redigerade ordboken *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (reviderade upplagor 1902–23)<sup>9</sup> – en produkt av sin tid, som i sin strävan efter metodisk rationalitet och konsensus om någon är typisk för det tidiga 1900-talets franska akademiska filosofi – erbjuds inte termen monstrositet någon egen artikel. Ämnet berörs emellertid på omväg i andra artiklar som *anormal* och *anomalie*, i det senare fallet i en fotnot med hänvisning till Michel de Montaigne, Étienne Geoffroy Saint-Hilaire och Claude Bernard, vars namn markerar dess väg från renässansens essäistiska filosofi till 1800-talspositivismens vetenskaplighet. Den mest utförliga behandlingen återfinns i den artikel som ägnas den specifika vetenskapen om vanskapligheter: *teratologie*. Artikeln i sig är kort och föga intressant; den består av en enda mening vilken definierar termen som en biologisk subdisciplin sysselsatt med missbildningar och monstrositeter: ”Partie de la biologie qui traite des malformations et des monstrosités.”<sup>10</sup>

Däremot vidhäftas artikeln av en utförlig fotnot signerad Louis Boisse,<sup>11</sup> f.ö. även upphovsman till en förklarande fotnot till *anomalie* (där han vill skilja termen från ”det abnorma”) liksom till *aberration*, verkets första not (där han vill skilja denna avvikelse från *déviation*). Givet dessa tematiska släktskaper, förefaller Boisse vilja ge ämnet den filosofiska status Lalande tycks förvägrat den, om så bara i marginalerna. Teratologinotens första hälft består av ett citat från Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, den andra hälften av en resumé av och kommentar till dennes klassifikation av typer: de enkla anomalierna, halvt monstrosösa (*demi-monstrosités*), dvs. avvikelser i storlek, mängd och struktur, samt de komplexa anomalierna, de som är sammansatta (t.ex. hermafroditerna) eller de som är svårt, för att inte säga skadligt missbildade (de egentliga monstrositeterna). I denna klassifikation, och i dess förklaring av anomaliernas uppkomst, ger teratologin prov på att även det abnorma är underkastat en viss regelbundenhet, vilket innebär att det alltid i naturen finns en ordning, hur förvängda fenomenen än är.<sup>12</sup> Notens avslutas därpå med

tillfredsställande etiologi; trots de vetenskapliga landvinningarna inom genetiken förblir orsakerna till över hälften av alla malformationer oförklarade.

9 André Lalande (red.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* [1902–23; 1926] (Paris: PUF, 2002).

10 Ibid., s. 1120.

11 Louis Boisse (d. 1933) var filosof verksam i Étampes, främst förknippad med moralfilosofiska arbeten.

12 Ibid.: ”La notion de l’ordre ne disparaît jamais dans la nature; il y a tantôt un ordre *inverse*, tantôt un ordre *redoublé*; mais il y en a toujours un.” (”Idén om *ordningen* försvinner aldrig i naturen; det finns ibland en *omvänd* ordning, ibland en *fördubblad* ordning; men det finns alltid en sådan.)

en sats som tycks svära mot monstrositetsbegreppets perifera och indirekta behandling i ordboken: "La signification philosophique de la tératologie nous paraît considérable." ("Teratologins filosofiska betydelse förefaller oss avsevärd.")<sup>13</sup>

Denna avhandling tar denna sats som sitt motto. Den talar till 1900-talsfilosofen som en uppmaning; den vädjar till 2000-talshistorikern om undersökning: teratologins filosofiska betydelse är avsevärd.

Hur är teratologin betydelsefull för filosofin? Boisses motivering förefaller ligga i de närmast föregående raderna om att naturen alltid har en ordning, även om den är upp-och-ned-vänd eller mångfaldigad, och att även det som tycks vara oordnat eller onaturligt följer någon naturlag. Teratologin skapar ordning i kaos, den visar vetenskapligen att oordningen är ett sken och att verkligheten är ordnad, lagenlig, rationell. Är inte detta själva sinnebilden för Lalandes projekt? Antas inte att i myllret av begrepp och termer, på olika språk, från olika tider, i olika skolor, finns en gemensam och fullt förnuftig filosofi att utvinna genom tillräckligt aktsam analys, ett konsensus att vinna ur kaos? Inte är väl tänkandet ett monster, för filosofin kan väl finna en ordning i dess heterogenitet?

Ur ett idéhistoriskt perspektiv är ordningen inte stabil och evig, utan snarare historiskt betingad som ett slags temporär fiktion; det är ordningen i en berättelse, en tillrättalagd historia som anpassar händelserna till sin struktur, en väv av relationer som därmed ges linjära drag. Jag bejaktar beredvilligt dessa historieskrivningens villkor, den samtidiga relativiteteten och lineariteten i "textualiteten", särskilt som jag redan genom mitt ämnesval försöker underminera den normativa gräns som skiljer filosofin och vetenskapen åt, dessutom genom fokuseringen av en lära om anomalier. (Söker jag kanske därmed att utröna ett "teratologos", ett monsterförnuft, för tänkandet?)

Om denna avhandling då rör monstrets eller snarare monstrositetens idéhistoria, hur ska innebörden förstås av den "idéhistoria" som här skrivs? Den är inte i strikt mening en medicinhistorisk studie som uppehåller sig vid framväxten och utformningen av vetenskapliga discipliner som gör anomalier till föremål för analys eller terapi. Inte heller är den en kulturhistorisk studie som räknar in de imaginära förekomsterna av det monstrosösa och groteska inom fiktion och konst (därav frånvaron av gestalter som Hieronymos Bosch, François Rabelais, William Blake, Mary Shelley, Bram Stoker, Henri Michaux m.fl.) eller beaktar den sociala arena i vilken vanskapta och vanställda människor och/eller djur framträder, förevisas eller helt enkelt lever.

I viss utsträckning kan detta kallas ett filosofihistoriskt verk, även om det medför ett behov att problematisera betydelsen av ordet filosofi, för den förnuftiga ordning Lalande och Boisse föreställde sig är genomskuren av en historisk föränderlighet, genombruten av en disciplinär mångfald. I många fall är det rent konkret filosofer som studeras, men ofta behandlas de med hänsyn till hur de använder sig av vetenskapliga motiv eller hur de avspeglar de mer allmänna föreställningar i vissa kulturella kontexter. Gränsen mellan en historia om filosofi och en filosofisk historia om det icke-filosofiska blir därför svår att staka ut. Ett filosofiskt perspektiv finns förstås redan i föresatsen att undersöka vad monstrositetsbegreppet betyder i och för ett tänkande som kan kallas filosofiskt, varför metoden kan yttra sig som en begreppsanalys som tycks svära mot det historiska perspektivet. Valet att tala om "traditioner" är ett sätt att fördela historiskt konstruerade

<sup>13</sup> Ibid.

begreppsbildningar på ett längre historiskt plan, som gör att idéer framträder som trans-historiska.

Avhandlingens syfte är att visa teratologins bestående men skiftande betydelse för det filosofiska tänkande som utvecklas i anslutning till humanistiska föreställningar om människan – att den mänskliga naturen innebär att människan skiljer sig från naturen i övrigt. Till denna uppgift hör mer specifikt att utreda hur vissa idéer om skillnad som illustreras av monstrositeten använts för att skapa definitioner av den mänskliga naturen med rum åt överskridanden – som öppnar för det onaturliga i naturen och det omänskliga i människan – samt att teckna det bågformade sambandet mellan renässans och postmodernitet som ramar in denna historia. De två epokerna i en teratologiskt anknuten fransk idéhistoria representeras av Ambroise Paré (1509/10–90) och Gilles Deleuze (1925–95).

Studien har vid första anblick en mycket stor spännvidd: generellt överblickar den perioden 1500–2000 med en introduktion om antiken. Så betraktad skulle den alltså vara en berättelse löpande över en tidsrymd av ca. 500 år, vilket uppenbart är en ohanterligt lång tid, om målet vore att historien skulle återberättas till fullo. Men den kan i själva verket brytas ned till två perioder ställda i fokus, ett prisma där temata bryts genom två representativa gestalter: för den tidigmoderna renässanshumanismen Paré (perioden 1545–90), för den postmoderna antihumanismen eller, bättre uttryckt, posthumanismen Deleuze (perioden 1945–95).<sup>14</sup>

Varför dessa? Andra namn kunde kanske ha valts med lika stort berättigande, kan tyckas. (Varför inte Boaistuau, Rabelais, Montaigne? Varför inte Bataille, Foucault, Kristeva?). Och varför överhuvudtaget Frankrike – varför inte Italien, Tyskland eller Storbritannien? Förutom Geoffroy Saint-Hilaires avgörande bidrag för utvecklingen av teratologi som vetenskap, vid sidan av Étienne Serres och Camille Daresté, framstår Frankrike som platsen för den historiskt mest konsekventa tematiseringen av det monstruösa inom naturläror och filosofi samt inom estetiken. Det är också i Frankrike som humanismen – och därtill en antihumanistisk reaktion under senare hälften av 1900-talet – får en sådan särskild utformning att ”monstret” aktiverar en specifikt filosofisk diskussion kring människans natur och status. Denna sammantvinnade och fortlöpande idéhistoria om monstrositetsproblematiken, där vetenskap och filosofi möts i en ständig variation av traditioner, är avgörande för avhandlingens utformning.

Både Paré och Deleuze har förtjänsten att kunna sägas vara både representativa för sin tid och originella i ett historiskt perspektiv, om än i olika områden. Paré anses vanligen å ena sidan sammanfatta tidigare och samtida kunskaper eller föreställningar (inom medicin, naturalhistoria, teologi etc), så att han i sin koncisa eklekticism kan anses illustrativ för sin tid och miljö, å andra sidan gör han en ansats till eller har en föräning om det som kommer att bli vetenskaplig teratologi, så att han i sina försök till systematisering av orsaksförklaringar pekar fram mot en historisk utveckling. Deleuze anses, å sin sida, antingen kunna placeras i poststrukturalistiska eller postmodernistiska strömningar som företrädare för en antihumanistisk kritik av subjektbegreppet eller utgöra ett sidospår till dessa dominerande riktningar, så att han pekar fram mot ett nytt tänkande som är unikt deleuzianskt. Båda använder vetenskapliga motiv för skildring

<sup>14</sup> Årtalen anger här tiden för resp. gestalts verksamhet som publicerad författare, från debut till död.

av filosofiska temata, om än med olika förutsättningar. Paré tycks försöka att genom systematisering idka vetenskap (i en tid då detta kallas filosofi) för vissa svårförklarliga fenomen i naturen, men glider därigenom över i implicita filosofiska frågor; Deleuze försöker utarbeta ett filosofiskt system (om än ett "heterogent" sådant som förhåller sig till icke-filosofi) utifrån en kritik av förment "naturligt" tänkande och erfarenhet, men understödjer sin framställning med bilder och teser hämtade från naturvetenskapen, däribland från embryologi och teratologi. Båda författarna fick också utstå kritik på just dessa punkter – att de överskridit gränsen för sin verksamhet, att de inkräktat på ett område deras förkunskaper förbjuder dem att beträda: filosofin för Paré,<sup>15</sup> vetenskapen för Deleuze.<sup>16</sup>

Valet av Paré och Deleuze – åtskilda i tid, åtskilda i sina professionella villkor och personliga föresatser – bevarar naturligtvis spänningen i det konfliktfyllda, det heterogena, det ambivalenta i detta ämne. Faktum är att deras olikheter bör betonas (den ene kirurg, den andre filosof osv) samtidigt som de genom en viss läsning förskjuts i riktning mot varandra genom problemställningen: hur det monstruösa blir en bild, en figur, för en uppsättning begrepp, idéer knutna till en humanistisk problematik. Deras olika utgångspunkter bidrar till förståelsen av förhållandet mellan vetenskaplig praktik och filosofisk teori, och båda förstås i ljuset av en "estetik", avseende medlen för konstruktionen av idéer som representation för en syn på människan och naturen.

Teratologin är därför bara den ena komponenten i denna historia. Den andra är humanismen, denna något diffusa term för de diskurser med människan som art eller individ i centrum, de som tillmäter människan egenskaper, värden och rättigheter som ingen annan varelse har. Självfallet måste dock diskurserna för dessa människosyner likasom humanismen som fenomen historiseras, särskilt med hänsyn till den stora skillnaden i betydelse mellan renässanshumanismen och den humanism vi känner från den moderna och postmoderna eran. Om vi nu talar om en posthumanism, vilken humanism är vi efter? Svaret måste kanske bli mångfaldigt mot bakgrund av det förflutna, och dessutom bör det till viss del förbli obestämt med hänsyn till framtiden. Vad som kallas det posthumana tillståndet tar avstånd från flera föreställningar från olika perioder och olika skolbildningar; samtidigt kan vi inte ännu se vad detta posthumana tillstånd är, vad det kommer innebära för ett tänkande som verkligen vänt ryggen åt humanismens många ansikten. För ännu har människans ansikte, som i Michel Foucaults liknelse ritats i sanden vid havsbandet, ännu inte suddats ut av vågorna.<sup>17</sup>

15 Läkarefakultetens åtal mot Paré 1575 rörde just att han, såsom blott kirurg, inkräktat på "filosofins och medicinens höga områden".

16 Detta förhållande har angående fysik och matematik väckt en motsvarande men omvänd kritik mot Deleuze: att han, som blott filosof, har inkräktat på vetenskapens område. Jag syftar i detta fall främst på den välkända Sokal-affären och dess efterspel i slutet av 1990-talet: Alan Sokal, en amerikansk professor i fysik och matematik, publicerade 1996 en artikel betitlad "Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity" i *Social Text*, 46–47 (1996), s. 217–252, vari han parodierade förment pseudo-vetenskaplig jargong inom postmoderna kulturstudier, med bl.a. Lacan, Irigaray, Derrida, Deleuze och Badiou som måltavlor, en polemik som tydliggjordes i den efterföljande boken *Impostures intellectuelles* (1997), samskriven med Jean Bricmont.

17 Härmed åsyftas ett av de mest kända yttrandena inom 1900-talets s.k. antihumanism: då Foucault

Att människan intar denna position jämte monstret, att det monstruösa betraktas utifrån en humanistisk problematik, bör inte förstås som en antropocentrism. För ämnet är inte en förståelse av det mänskliga genom en studie av det icke-mänskliga utan av det omänskliga som en nödvändig, om än utmanande, del av människan. Detta är inte en filosofisk antropologi utan en filosofisk teratologi. Att teratologin lyfts fram innebär en problematisering av de filosofiska frågornas förhållande till utvecklingen av en vetenskaplig diskurs. Man kan då undersöka vad som sker med begreppet för det onaturliga när det kommer att ingå i ett naturalistiskt schema och vad som händer med humanistiska föreställningar då de utmanas av dessa fysiologiska och morfologiska överväganden.

Den springande punkten är nämligen kroppslighetens betydelse för tänkandet, föreställningar om kroppens möjligheter att formos, omformas, deformeras, komponeras, relateras till det yttre. En mängd frågor är påkallade inför dessa möjligheter: Vad betyder de dels för ett tänkande som eftersträvar enhet, stabilitet, evigt giltiga allmänna lagar, dels för synen på människans förhållande till det icke-mänskliga? Hur kan det monstruösa inordnas i det naturliga, kanske även det mänskliga? Hur kan människan hållas intakt i denna integrationsprocess eller upphöjd i denna nivellering? Vilken är människans gräns gentemot det omänskliga – när och hur överskrids gränsen? Vilka är villkoren för att människan själv blir ett monster? Dilemmat är att den begreppsliga användningen av monstret som människans negation (det omänskliga) för att bestämma människan som något positivt, medan monstret som fenomen i sin positivitet (vanskapt kropp) hotar själva människobegreppets naturlighet. Slagsidan i denna ömsesidiga bestämning är det intressanta: Kan det mänskliga livets positiva värden säkerställas genom att kritiskt skiljas från det negativa, ytterst sett det värdelösa, om det negativa görs till åtskillnadens grund – om negationen impliceras i definitionen? Frågan är varken: vad är det mänskliga? eller vad är det monstruösa? utan (som om vi redan visste vad orden betyder) vad händer med människan om hon tänks via monstret? Hur framstår den mänskliga naturen om den föreställs genom bilden av det omänskliga och det onaturliga? Dessa kan sägas vara de filosofiska frågor som står på spel.

De kan för precisionens skull brytas ned i ett antal analysfrågor: 1) Vilka olika monstrositetsbegrepp med bestående historisk betydelse har formulerats och hur kan de traditioner de genererar karakteriseras? 2) På vilka sätt påverkar dessa traditioner, och hur omvandlas de, i mötet med den moderna, humanistiska synen på människan och naturen – närmare bestämt: hur präglar Parés monstrositetsbegrepp hans syn på människan och naturen? 3) Hur fördelar sig detta tänkande i de skilda filosofiska och vetenskapliga strömningar som konventionellt präglar den moderna idéhistorien – i vilken mån bevarar monstrositetsproblematiken sin aktualitet hos olika tänkare? 4) Vilken funktion fyller monstret som figur eller det monstruösa som idé i det sena 1900-talets problematisering av och uppgörelse med den humanistiska traditionen, och hur kan de användas för att formulera en människo- och natursyn bortom humanismen – i synnerhet: vilken plats kan monstrositetsproblematiken sägas inta i Deleuzes posthumanistiska

i de avslutande raderna i sin studie av humanvetenskapernas historia, menar att det moderna människobegreppet – som uppfanns i slutet av 1700-talet – vid 1900-talets mitt börjar ersättas av en ny tankemodell, där ”människan” mister den mening begreppet haft: Michel Foucault, *Les mots et les choses: archéologie des sciences humaines* [1966] (Paris: Gallimard, 2002), s. 398: ”on peut bien parier que l’homme seffacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable”.



naturfilosofi? Dessa fyra frågor motsvarar studiens fyra större delar, som är kronologiskt strukturerade; smärre frågeställningar måste naturligtvis ställas inom dem för att ytterligare tillskärpa analysen i underavdelningarna angående enskilda epoker, strömningar, discipliner och gestalter.

## Forskningsläge

Intresset för kroppen som historiskt, filosofiskt, kulturellt och socialt fenomen har varit stort under senare år. Vad som vanligen fokuserats i denna forskning är emellertid synen på vad som utgör den normala mänskliga kroppen och särskilt, under inflytande från Michel Foucault, en problematisering av hur kroppar av sociala och ideologiska skäl disciplinerats och tyglats för att passa in i denna konstruerade normalitet. Svenska exempel – för att begränsa oss både lokalt och tematiskt – är Claes Ekenstams sexualpolitiskt inriktade avhandling *Kroppens idéhistoria* (1993),<sup>18</sup> Eva Åhrén Snickares avhandling om (o)synliggörandet av den döda kroppen i modern tid (2002)<sup>19</sup> liksom Karin Johannissons många medicinhistoriska studier om kulturellt betingade sätt att se på den sjuka kroppen<sup>20</sup> – och i viss mån utgår mycken forskning om fenomen som det svenska rasbiologiska institutet och tvångssteriliseringen av de ”oönskade” i samhället från ett liknande perspektiv.<sup>21</sup> Mer eller mindre teoretiskt drivet betonas således relationen mellan kropp och makt, människa och samhälle, fysiologi och ideologi; det är en politisk konstellation där kroppen behandlas som en *signifiant* bland andra i maktens struktur, i en samhällskropp, som den på något vis betecknar eller representerar och i vilken den konstrueras, praktiskt eller diskursivt.

Vad som i denna kontext ägnats mindre intresse – i synnerhet i Sverige – är den rika litteratur, så populär under renässansen, som ägnades de deformerade kropparna, ”monstren”. Denna fascination för det groteska och omänskliga i naturen och i människan, som fortlevat inom såväl vetenskap som populärkulturella uttryck, vittnar om en idé om människans förhållande till naturen, där ”makten” – vare sig Guds eller vetenskapsmannens – får en annan karaktär av grymhet än de hygieniska idealens disciplinering. Det tycks då avgörande att beskriva kroppen inte i första hand som ett uttryck för varken ett individuellt subjekts själ eller för en social organisations intressen, utan som en komplex och dynamisk komposition, en föränderlig form som beskriver inre eller yttre relationer – kort sagt: att beskriva kroppens topologi.

18 Claes Ekenstam, *Kroppens idéhistoria: Disciplinering och karaktärsdanning i Sverige 1700-1950* (Hedemora: Gidlund, 1993).

19 Eva Åhrén Snickare, *Döden, kroppen och moderniteten* (Stockholm: Carlsson, 2002).

20 Karin Johannisson, *Det mätbara samhället: Statistik och samhällsdröm i 1700-talets Europa* (Stockholm: Norstedts, 1988); *Medicinens öga: Sjukdom, medicin och samhälle – historiska erfarenheter* (Stockholm: Norstedts, 1990); *Den mörka kontinenten: Kvinnan, medicinen och fin-de-siecle* (Stockholm: Norstedts, 1994); *Kroppens tunna skal: Sex essäer om kropp, historia och kultur* (Stockholm: Norstedts, 1997); *Tecknen: Läkaren och konsten att läsa kroppar* (Stockholm: Norstedts, 2004).

21 Nämnas bör Gunnar Broberg, *Statlig rasforskning: en historik över Rasbiologiska institutet* (Lund: Avdelningen för idé- och lärdomshistoria, 1995); Gunnar Broberg & Mattias Tydén, *Oönskade i folkhemmet: rashygien och sterilisering i Sverige* (Stockholm: Gidlund, 1991; utökad uppl., Stockholm: Dialogos, 2005); Maija Runcis, *Steriliseringar i folkhemmet* (Stockholm: Ordfront, 1998); Eva Palmblad, *Den disciplinerade reproduktionen: abort- och steriliseringspolitikens dolda dagordning* (Stockholm: Carlsson, 2000).

Det är därför jag valt att belysa den deleuzianska filosofin snarare än att tillämpa foucauldianska teorier. Detta är förvisso inte en i sig deleuziansk studie i metodologiska mening – ämnet sammanfaller inte med metoden, hans begrepp tillämpas inte på läsningen av texterna – men det är en utforskning av en historia som tar deleuzianismen som sin slutpunkt, vilket innebär en historisk fokalisering. Det blir *som om* historien ledde fram till Deleuze (vilket är en del av fiktitiveten), men detta är för att jag betraktar deleuzianismen som en samtida kulmination av vissa idéströmningar som löper genom historien: de som i det monstruösa ser en nödvändighet eller en möjlighet, de som ger det omänskliga ett positivt värde som en potential. Genom att inta detta perspektiv, istället för att följa den foucauldianska linjen, kan vi förhoppningsvis förstå det ambivalenta förhållande till den vanställda kroppen som ligger bakom inte bara den makabra fascinationen för den, utan även dess mer positiva, metaforiska betydelse för idéer om människans möjligheter att tänja eller spränga sina gränser, som skriver in postmodernismen i en naturfilosofisk tradition. Därav det något ovanliga greppet att sammankoppla två skilda historiska epokers fascination för monstrositeter, vilka befinner sig på varsin ände av humanismen – å ena sidan renässanshumanismen, å andra sidan posthumanismen.

Studier i ”monstrens” idéhistoria har varit och är fortfarande relativt fåtaliga, trots ett ökat intresse de senaste årtiondena. (Trenden kan t.o.m. räknas in i själva ämnet, då just den förnyade fascinationen för detta länge marginaliserade område kan ses stå i samband med de postmoderna filosofernas idébildningar.) Ett fåtal klassiska arbeten från äldre tid är av närmare intresse i sammanhanget: Ernest Martins *Histoire des monstres depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours* (1880) är en kronologiskt omfattande men teoretiskt enkel sammanfattning av den allmänna teratologins historia med ett öga till den kulturella kontexten, av avsevärd betydelse för senare forskning, bl.a. för Foucault; till skillnad från många andra av dessa pionjärarbeten har den också bevärdigats en sentida nyutgåva.<sup>22</sup> Detta gäller också ett långt mer omfattande arbete i samma stil på engelska, George Goulds och Walter Pyles tusensidiga, flera gånger nyutgivna *Anomalies and Curiosities of Medicine* (1896).<sup>23</sup> En skarpare inriktning på vetenskaperna finns i italienaren Cesare Taruffis hela åtta band långa *Storia della teratologia* (1881–94).<sup>24</sup> Ytterligare ett av dessa klassiska verk, ett halvsekel senare, är Étienne Wolffs *La science des monstres* (1948), en populariserande ansats av en av den franska 1900-talsteratologins främsta namn, ofta återropad i senare verk. Denna strikt vetenskapshistoriska linje, med en tämligen positivistisk vetenskapssyn och åtföljande historieskrivning, följs i Jean-Louis Fischers många skrifter, främst hans korta monografier *De la genèse fabuleuse à la morphogénèse des monstres* (1986) och *Monstres* (1991),<sup>25</sup> vilka intar ett bredare perspektiv och skildrar teratologins utveckling från ”sagor” (antiken–renässansen) till naturvetenskap (modern tid) med betoning på frågan om orsakerna till uppkomsten av

22 Ernest Martin, *Histoire des monstres depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours* [1880] (Grenoble: Jérôme Millon, 2002). Denna version föregås även av en essä av Jean-Jacques Courtine, ”Le déchantement des monstres”.

23 George M. Gould & Walter L. Pyle, *Anomalies and Curiosities of Medicine* [1896] (Gloucester: Dodo Press, 2008).

24 Cesare Taruffi, *Storia della teratologia*, VIII vol. (Bologna: Regia tipografia, 1881–94).

25 Jean-Louis Fischer, *De la genèse fabuleuse à la morphogénèse des monstres*, i Cahiers d'histoire et de philosophie des sciences, n° 13 (Paris: Belin, 1986); *Monstres: histoire du corps et de ses défauts* (Paris: Syros Alternative, 1991)

missbildningar. I princip följs Comtes historiska modell, av en utveckling från vidskepelse via metafysik till vetenskap. I Sverige motsvaras dessa introducerande insatser närmast av Bengt Källéns och Ingrid Gamstors korta disciplinpresentation *Teratologi: läran om missbildningar* (1967).<sup>26</sup>

Vetenskapshistorien hyser under seklets andra hälft också mer problematiserande och mer filosofiskt intressanta inslag. Under 1960-talet ges teratologin och mer allmänt monstrositetsproblematiken teoretisk status av den inflytelserike medicinutbildade vetenskapsfilosofen och historikern Georges Canguilhem, professor vid Sorbonne (efterträdande Gaston Bachelard, med vilken han delar en syn på historiens diskontinuitet, märkt av "epistemologiska brott") och lärare åt många av de stora inom efterkrigstidens franska filosofi. Dennes doktorsavhandling i medicin från 1943, känd som *Le normal et le pathologique*, en kort skrift utökad med ett femtiotal sidor i en andra utgåva 1966, behandlar uppfattningar om normalitet i förhållande till hälso- och sjukdomstillstånd inom 1800-talsmedicinen.<sup>27</sup> Canguilhems tes är att även patologiska tillstånd har sin norm och att anomali inte är detsamma som abnormitet, de är bara "olika" normer bestämda av vana vid livsbetingelser. En sjuk människa, en vanställd människa och en vanskapt människa befinner sig i temporära eller beständiga livssituationer, vilka den drabbade över tid kommer att uppleva som det för individen normala. Studien inbegriper en ofta återropad analys av teratologiska anomalier (och etymologin för termen anomali som olik, inte olaglig) utifrån en diskussion om Isidore Geoffroy Saint-Hilaire och artikeln "anomalie" i Lalandes *Vocabulaire*.<sup>28</sup> En längre analys av teratologins historia genomförde Canguilhem i en artikel från 1962, vars kärnfråga är en kontrast mellan det vetenskapliga fenomenet "monstrositet" och den mer allmänt känslomässiga föreställningen om "det monstrosösa" utan plats i vetenskapen; essän inleddes 1965 i en nyutgåva av ett annat av Canguilhems huvudarbeten, *La connaissance de la vie*,<sup>29</sup> vartill den lätt låter sig fogas med anledning av hans starka betoning av att monstrositeter är ett problem som angår vår uppfattning om livet, gällande naturens ordning.<sup>30</sup> Studien innefattar en kort resumé av synen på monster genom historien, huvudsakligen till uttryck av idén om ett vetenskapliggörande som lämnar medeltiden och renässansens vidskepelse och fantasier om "det monstrosösa" bakom sig, för att utmytna i Geoffroy Saint-Hilaires "domesticering av monstrositeter" där dessa, även de sammansatta monstren (förut "monstrens monster") ingår i ett självständigt system i naturens ordning, redo för kontrollerad framställning enl. experimentell metod.<sup>31</sup>

Ur ett tydligare socialt perspektiv fördjupades denna analys av anomaliernas idéhistoria av Michel Foucault, som (i likhet med Deleuze) var Canguilhems elev. Foucault ägnade under mitten av 1970-talet ett forskningsår vid Collège de France åt "de onor-

26 Bengt Källén & Ingrid Gamstorp, *Teratologi: läran om missbildningar* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1967).

27 Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique* [1943/1966] (Paris: PUF, 1999).

28 Ibid., s. 81–88.

29 Georges Canguilhem, "La monstrosité et le monstrueux", *Diogenes* 40 (1962), s. 29–43; återpublicerad i *La connaissance de la vie* [1965] (Paris: Vrin, 2006), s. 219–236 [s. 171–184].

30 Jfr första raden, ibid., s. 219: "L'existence des monstres met en question la vie quant au pouvoir qu'elle a de nous enseigner l'ordre."

31 Ibid., s. 226–231.

mala”, däribland räknat missbildade människor, i en serie föreläsningar om biopolitik under 1700- och 1800-talen, sedermera publicerade under titeln *Les anormaux* 1999.<sup>32</sup> Till det mest anmärkningsvärda i Foucaults bidrag hör just sammanförandet av morfologiska anomalier med sexuella och kriminella avvikare, i en gemensam grupp av för disciplinerande makter utsatt grupp av abnormiteter – ”monster” är inte bara medicinska utan också juridiska fenomen.

Canguilhems och Foucaults belysande diskussioner vore kanske nog, men tecknen i tiden är fler. Teratologiska fenomen lyftes under denna tid också fram i samband med utvecklingsidéer i upplysningstidens livsvetenskaper i Jacques Rogers omfattande, egentligen litteraturvetenskapliga avhandling från 1963.<sup>33</sup> Monster gör också sporadiska framträdanden i François Jacobs biologihistoriska studie av ärftlighet från 1970.<sup>34</sup>

Det är emellertid först sedan slutet av 1970-talet ämnet kommit att behandlas mer djuplodande, och därigenom har en såväl tematisk som teoretisk mångfald uppenbarats. Jean Céards *La nature et les prodiges* (1977)<sup>35</sup> är ett verk som mot bakgrund av antikens teratologi beskriver det ”traditionsbrott” som inträffar i Frankrike under 1500-talet – och det är av stor betydelse för denna avhandling, i synnerhet för avsnittet om Paré. I den engelskspråkiga världen riktas fyra år senare ljus mot ämnet i en essä av Lorraine Daston och Katharine Parks<sup>36</sup> där de i likhet med Céard tematiserar upplevelsen av naturens undermen i ett längre och bredare perspektiv, som på alla sätt skulle fördjupas och utvidgas i deras imponerande monografi *Wonders and the Order of Nature 1150–1750* (1998).<sup>37</sup> De följer här historien om en fascination för det förunderliga, från medeltida religiösa mirakel och järtecken, via kuriosakabineterna i den europeiska elitkulturen under renässansen, till avvikelsernas trivialisering i de vetenskapliga disciplinerna i den moderna eran.

För att teckna en mer allomfattande bild av monstrositetstemats historia har Céards monumentala studie om högrenässansen senare kompletterats av andra analyser av en avgränsad epok: för antiken<sup>38</sup> och för medeltiden,<sup>39</sup> ofta med en betoning på förunder-

32 Michel Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974–1975)* (Paris: Gallimard/Le Seuil, 1999).

33 Jacques Roger, *Les science de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle: la génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie* [1963] (Paris: Albin Michel, 1993), främst s. 31–48, 385–418.

34 François Jacob, *La logique du vivant: une histoire de l'hérédité* [1970] (Paris: Gallimard, 2006).

35 Jean Céard, *La nature et les prodiges: l'insolite au XVIe siècle* [1977] (Genève: Droz, 1996).

36 Lorraine Daston & Katharine Park, ”Unnatural Conceptions: The Study of Monsters in Sixteenth- and Seventeenth-Century France and England”, *Past and Present* 92 (1981), s. 20–54.

37 Katharine Park & Lorraine Daston, *Wonders and the Order of Nature 1150–1750* [1998] (New York: Zone Books, 2001).

38 Catherine Atherton (red.), *Monsters and Monstrosity in Greek and Roman Culture* (Bari: Levante, 1998); Blandine Cuny-Le Callet, *Rome et ses monstres: naissance d'un concept philosophique et rhétorique* (Grenoble: Jérôme Millon, 2005); Sydney H. Aufrère et al., *Monstres et monstrosités dans le monde ancien, i Cahiers Cubaba* [Université Paris I, Panthéon-Sorbonne] vol. IX (Paris: L'Harmattan, 2007); Olivier Roux, *Monstres: une histoire générale de la tératologie* (Paris: CNRS, 2008) – titeln till trots handlar denna bok huvudsakligen om antikens syn på monster.

39 Claude-Claire Kappler, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge* [1980] (Paris: Payot, 1999); David Williams, *Deformed Discourse: The Monster in Medieval Thought* (Montréal: McGill & Exeter University Press, 1999); Claude Lecouteux, *Les monstres dans la pensée médiévale européenne* (Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999); Jeffrey Jerome Cohen, *Of Giants: Sex, Monsters, and the Middle Ages* (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1999); Karin

liga figurers retoriska och allegoriska funktioner; för renässansen och den vetenskapliga revolutionen, här snarast med inriktning på deras religiösa och politiska laddning;<sup>40</sup> för 1700-talets upplysningstid, då en begynnande vetenskaplig diskussion anses konfronteras med äldre vidskepelse och en nyare politiserad ordning;<sup>41</sup> för 1800-talet och det monstruösa inflöde i den (populär)kulturella sfärens fantastik,<sup>42</sup> med inriktning på monstrens roll som symboler för psykologiska och sociologiska kristillstånd, en tendens som förstärks under 1900-talet, från litteratur och måleri till film och tv.<sup>43</sup>

I denna mängd böcker – och naturligtvis tillkommer studier i kortare format – kan det vara svårt att urskilja gemensamma nämnare (förutom den uppenbara eurocentrismen). Förvisso är det lätt att skönja favoritmotiv, såsom den allegoriskt eller metaforiskt tolkade moraliska och politiska betydelsen av ”monstruösa födslar” för aktuella händelser i en viss period eller tendensen att göra en feministisk poäng av att det är (kvinnliga) födslar tolkade av (manliga) vetenskapsmän och kulturpersonligheter i en förment patriarkal diskurs. Det finns t.o.m. volymer som använder sig av det monstruösa som motiv för att teoretisera olika historiska kulturer enl. devisen att varje kultur har sina monster.<sup>44</sup> Dessutom finns naturligtvis specialstudier i ämnet, som riktar uppmärksamhet inte bara på den kulturella utan även på den sociala arena där fysiska monster antingen i fantasin eller i verkligheten spelar en huvudroll, såsom i studier i det historiska fenomenet *freak shows*, särskilt populära under sent 1800-tal, då vanskapta människor beskådas som attraktioner för en publik.<sup>45</sup> En annan aspekt av samma tema belyses av

E. Olsen & L.A.J.R. Rouwen, *Monsters and the Monstrous in Medieval Northwest Europe* (Leuven: Peeters, 2001).

- 40 Marie-Thérèse Jones-Davies (red.), *Monstres et prodiges au temps de la Renaissance* (Paris: Université de Paris-Sorbonne/Jean Touzot, 1980); Peter Platt, *Wonders, Marvels and Monsters in Early Modern Culture* (Newark: University of Delaware Press, 2000); Zakiya Hanafi, *The Monster in the Machine: Magic, Medicine, and the Marvelous in the Time of the Scientific Revolution* (Durham/London: Duke University Press, 2000); Laura Lunger Knoppers & Joan B. Landes, *Monstrous Bodies/Political Monstrosities in Early Modern Europe* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2004); Julie Crawford, *Marvelous Protestantism: Monstrous Births in Post-Reformation England* (Baltimore: John Hopkins University Press, 2005); Alan W. Bates, *Emblematic Monsters: Unnatural Conceptions and Deformed Births in Early Modern Europe* (Amsterdam/New York: Rodopi, 2005).
- 41 Patrick Tort, *Ordre et les monstres: le débat sur l'origine des déviations anatomiques au XVIIIe siècle* [1980] (Paris: Syllepse, 1998); Marie-Hélène Huet, *Monstrous Imagination* (Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1993); Laura J. Rosenthal & Mita Choudhury (red) *Monstrous Dreams of Reason: Body, Self, and Other in the Enlightenment* (Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 2002); David Collins, *Monstrous Society: Reciprocity, Discipline, and the Political Uncanny and the End of the Early Modern England* (Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 2009).
- 42 Paul Youngquist, *Monstrosities: Bodies and British Romanticism* (London/Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2003).
- 43 Claude-Claire Kappler, *Le monstre, pouvoirs de l'imposture. Essai sur le monstrueux au XXe siècle* (Paris: PUF, 1980); Fabio Giovannini, *Mostri. Protagonisti del cinema del Novecento, da Frankenstein a Godzilla, da Dracula ai cyborg* (Rom: Castelveccchi, 1999); Andrew Hock-Soon Ng, *Dimensions of Monstrosity in Contemporary Narratives: Theory, Psychoanalysis, Postmodernism* (New York: Palgrave Macmillan, 2005).
- 44 Jeffrey Jerome Cohen (red.), *Monster Theory: Reading Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996).
- 45 Robert Bogdan, *Freak Show: Presenting Human Oddities for Amusement and Profit* [1988] (Chicago

de verk som psykologiskt eller fenomenologiskt studerar vanskaplighet eller vanställighet utifrån hur människor i en sådan situation bemöts, beskrivs, omtalas, upplevs eller själv upplever sitt eget tillstånd,<sup>46</sup> en ämnessfär med expanderande forskningsfält: *disability studies*. En variation på denna inriktning är användningen av ”det monstruösa” som metafor för avvikande eller patologiska tillstånd i andra avseenden, främst psykologiska och sexuella, den sammanblandning av ”anomalier” Foucault studerade vad gäller synen på normbrytande kroppsliga former och kroppsliga praktiker. De svenska studier som under senare år skänkt det monstruösa någon uppmärksamhet – och de är få – har en tendens att använda beteckningen bildligt för sådana avvikande tillstånd, huvudsakligen av könslig eller sexuell art, applicerad på fenomen som missbruk, självskadebeteende och ambiguiteter i sexuell läggning och könstillhörighet.<sup>47</sup>

Ett annat sätt att se det monstruösa som kulturellt fenomen är att betrakta det ur ett konsthistoriskt perspektiv, som ett estetiskt problem. Sedan konfrontationen mellan barocken och klassicismen, och i synnerhet sedan teoretikern Nicolas Boileau, finns en svårlöst fråga: är monstren, såsom fula och avskyvärda m.m., motsatsen till det sköna eller har de, såsom uttryck för Guds vilja eller naturens lekfullhet, en skönhet i sig själva?<sup>48</sup> Eller, i en mer modernistisk variant av frågeställningen: Är monster de transgressiva figurer som kan rädda oss undan skönhetsidealens restriktiva grepp av normalitet och konformitet? Denna estetiska forskningstradition har en lång historia, från Edmond-Eugène Valtons *Les monstres dans l'art* (1905),<sup>49</sup> vilken beskriver monstret som motiv i konsthistorien, till Jurgis Baltrusaitis d.y:s många klassiska studier på området, särskilt *Le Moyen Âge fantastique* (1955), *Reveils et prodiges* (1960) och *Les perspectives dépravées* (1955–57),<sup>50</sup> som skildrar fascinationen i äldre europeisk estetik för formers mångfald och föränderlighet, lekar med morfologiska analogier, barocka excesser, perspektivistiska och kompositionella trick som förvränger normala former osv. Därtill bör nämnas Gilbert

University Press, 1990); Rosemarie Garland Thompson (red.), *Freakery: Cultural Spectacles of the Extraordinary Body* (New York: New York University Press, 1996); Rachel Adams, *Sideshow U.S.A.: Freaks and the American Cultural Imagination* (Chicago: University of Chicago Press, 2001).

46 David T. Mitchell & Sharon L. Snyder (red), *The Body and Physical Difference: Discourses of Disability* (Ann Arbor: University of Michigan, 1997); Edward J. Ingabretsen, *At Stake: Monsters and the Rhetoric of Fear in Public Culture* (Chicago: Chicago University Press, 2001); Pierre Ancet, *Phénoménologie des corps monstrueux* (Paris: PUF, 2006).

47 Karin Johannisson, ”Skära, sticka, svälja: det monstruösa jaget”, *90-tal* 28/29 (1998), s. 37–40; Sara Edenheim, ”Handledning i teratologi: en dekonstruktion av bisexualitet och andra monstruösa fenomen”, *Lambda nordica* 5 (2001), s. 70–83.

48 En sentida studie som återbesöker problemets historiska rötter är Line Cottagnies, Tony Geeraert & Gisèle Venet (red.), *La beauté et ses monstres dans l'Europe baroque 16e–18e siècles* (Paris: Presses Sorbonne Nouvelle, 2003).

49 Edmond-Eugène Valton, *Les monstres dans l'art: êtres humains et animaux, bas-reliefs, rinceaux, fleurons* (Paris: Flammarion, 1905).

50 Jurgis Baltrusaitis, *Le Moyen Âge fantastique: antiquités et exotismes dans l'art gothique* [1955] (Paris: Flammarion, 1993), *Reveils et prodiges: le gothique fantastique* [1960] (Paris: Flammarion, 1988), *Les perspectives dépravées I: Aberrations. Essai sur la légende des formes* [1957/83] (Paris: Flammarion, 1995); *Les perspectives dépravées II: Anamorphoses, ou, Thaumathurgus opticus* [1955/84] (Paris: Flammarion, 1996).



Lascaults ambitiösa *Le monstre dans l'art occidental* (1973)<sup>51</sup> som i ett konsthistoriskt och teoretiskt fält söker systematisera de typer av monstruösa former som återfinns i den traditionella ikonografin – inklusive de gestalter som tecknas av vansinniga och av barn. Denna estetiska kontext har naturligtvis en vidare betydelse och tillämpbarhet i den mening att monstruösa fenomen ofta kan beskrivs i estetiska termer som bisarra, barocka, fantastiska (det senare inte nödvändigtvis uppskattande, då det kan avse något irrationellt eller imaginärt) och naturligtvis groteska, som i Mikhail Bakhtins klassiska studie om Rabelais.<sup>52</sup>

Å andra sidan finns tendenser inom kulturteori, inom såväl modernistiska som postmodernistiska diskurser, att vända på problematiken och tala om det monstruösa som en positiv kraft, en provokativ och kritisk funktion för motstånd mot och frigörelse från repressiva normer (och redan Bakhtins koppling av det groteska till det folkligt karnevaliska har sådana drag). De ideologiska implikationerna är uppenbara, och i synnerhet feministiskt orienterade gestalter som Donna J. Haraway och Rosi Braidotti har på senare år använt monstruositetsbegrepp för att åskådliggöra en förändrad eller alternativ natur- och kultursyn, med särskild betydelse för kvinnan, i tiderna för ny teknik.<sup>53</sup>

Varför skulle filosofin sysselsätta sig med det monstruösa? Det är den fråga som inleder Charles T. Wolfe's antologi *Monsters and Philosophy* (2005).<sup>54</sup> Han anmärker att den moderne läsaren kan slås av monstrens närvaro som motiv i filosofihistoriens klassiker, trots att vår traditionella skolbildning låter oss förvänta ”mer tidlöst och genuint filosofiska” ämnen (om idéer, substanser, kausalitet); det monstruösa ställer dock sina egna problem av filosofiskt intresse, särskilt om förhållandet mellan enhet och mångfald.<sup>55</sup> Boken samlar texter som i tämligen kronologisk ordning studerar hur monstruösa fenomen behandlas av stora namn inom filosofin: Aristoteles, Lucretius, Montaigne, Vainini, Leibniz, Diderot och Hegel. Den innehåller även texter om specifika teratologiska fenomen och om det monstruösas betydelse inom olika kulturella uttrycksformer. Wolfe har också bidragit till en tidigare italienskspråkig antologi, i samarbete med Ubaldo Fadini och Antonio Negri, *Desiderio del mostro* (2001),<sup>56</sup> med vikt vid det monstruösas filosofiska och kulturteoretiska aktualitet i modern och postmodern tidsålder. Även Annie Ibrahim's korta samling texter, *Qu'est-ce qu'un monstre?* (2005),<sup>57</sup> lutar åt filosofiska frågeställningar och studerar Aristoteles, Leibniz och Diderot. Diderot är också en av få

51 Gilbert Lascault, *Le monstre dans l'art occidental: un problème esthétique* [1973] (Paris: Klincksieck, 2004).

52 Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World* [1965], eng. övers. Hélène Iswolsky (Bloomington: Indiana University Press, 1984), s. 303–367.

53 Donna J. Haraway, ”The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others”, i Lawrence Grossberg, Cary Nelson & Paula A. Treichler (red.), *Cultural Studies* (New York: Routledge, 1992), s. 295–337; mer allmänt id., *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (London: Routledge, 1991), som innefattar hennes klassiska essä ”A Cyborg Manifesto” (s. 149–181), paradigmatisk för denna posthumanistiska feminism. Angående Braidotti, se forskningsläget kring Deleuze nedan.

54 Charles T. Wolfe (red.), *Monsters and Philosophy* (London: College Publications, 2005).

55 Jfr *ibid.*, s. xi–xiv.

56 Ubaldo Fadini, Antonio Negri & Charles T. Wolfe (red.), *Desiderio del mostro: dal circo al laboratorio alla politica* (Rom: Manifesto, 2001).

57 Annie Ibrahim (red.), *Qu'est-ce qu'un monstre?* (Paris: PUF, 2005).

filosofier vars idéer om monstrositet ägnats en monografi: Andrew Currans berömliga *Sublime Disorder: Physical Monstrosity in Diderot's Universe* (2001).<sup>58</sup>

Mer omfattande och inträngande analyser av hur monstret figurerar hos moderna filosofer är annars svårfunna. Ett sällsynt exempel är Christian Jaedicke's korta men intressanta försök i *Nietzsche: figures de la monstrosité* (1998)<sup>59</sup> att utröna vilka funktioner monstruösa gestalter har i Nietzsches verk. Monstret uppfattas här i mytologisk form – exempel är Dionysos, vålnader, anspelningar på minotauren – som metaforer för Nietzsches egen ”monstrositet” i filosofihistorien och för det otidsenliga ”monster” hans tänkande förutspår ska komma: övermänniskan. Det har emellertid i inledningen antagits att vissa mytologiska gestalter genom ”ett dunkelt spår” förbinds med de typer som befolkar den teratologiska vetenskapens taxonomi.<sup>60</sup> Detta förhållande utreds inte vidare men leder till en minnesvärd metodologisk sensmoral. I toner påminnande om Derridas förebräelser att Foucault ville finna ett vansinnets tal utanför diskurser om vansinne<sup>61</sup> varnar Jaedicke för tron att man kan gå utanför diskursen om det monstruösa till något radikalt yttre som skulle vara Monstrets. Däremot kan inifrån diskursen uppfattas ”monstrositetseffekter som stör, omstörtar eller parasiterar på en instiftad ordning”.<sup>62</sup>

Merparten av de monografier som ägnats Ambroise Paré är levnadsteckningar som betonar hans professionella status som kirurg – och hans sociala och historiska status, uttryckt epitet som ”kirurg åt fyra kungar” och ”kirurgins fader”.<sup>63</sup> Sådana arbeten tillhör en 1800-tals tradition som tenderar till patriotiska hagiografier, sällan så oförblommerat som i den ståtliga titeln till en annars oansenlig avhandling från 1967: *Une existence médicale exemplaire: la vie courageuse, généreuse et studieuse d'Ambroise Paré* (”En exemplarisk medicinsk figur: Ambroise Parés modiga, generösa och flitiga liv”).<sup>64</sup>

Efter den omfattande forskarinsatsen i Le Paulmier *Ambroise Paré, d'après de nouveaux documents* (1884),<sup>65</sup> ännu ett beaktansvärt pionjärarbete inom den seriösa Paréforskningen, följde kring sekelskiftet och några decennier framåt ett antal korta biografier, som i mycket återanvänder detta material.<sup>66</sup> Mer källkritiska och även nya

58 Andrew Curran, *Sublime Disorder: Physical Monstrosity in Diderot's Universe* (Oxford: The Voltaire Foundation, 2001).

59 Christian Jaedicke, *Nietzsche: figures de la monstrosité. Tératographies* (Paris: L'Harmattan, 1998). Vid några tillfällen åberopas Deleuze, dock inte angående själva monstrositetsproblematiken utan endast gällande andra frågor, som den nietzscheanska ”eviga återkomsten”; däremot finns det åtskilligt i Jaedicke's språkbruk som gör att man kan misstänka ett uttalat teoretiskt inflytande.

60 Ibid., s. 8 f.

61 Jfr Jacques Derrida, ”Cogito et histoire de la folie” [1963], i *L'écriture et la différence* [1967] (Paris: Le Seuil, 1979), s. 51–98, en essä om Foucaults avhandling *Histoire de la folie à l'âge classique* [1961] (Paris: Gallimard, 2006).

62 Jaedicke, *Nietzsche*, s. 11.

63 Ett tidigt exempel är Eugène Muller, *Ambroise Paré, ou, Le Père de la chirurgie française* (Paris: Hachette, 1882).

64 Jean-Claude Houdret, *Une existence médicale exemplaire: la vie courageuse, généreuse et studieuse d'Ambroise Paré*, thèse med. (Tours, 1967).

65 Claude-Stéphen Le Paulmier, *Ambroise Paré, d'après de nouveaux documents découverts aux Archives nationales et des papiers de famille* (Paris: Champion, 1884).

66 Maxence Broussais, *Ambroise Paré, sa vie, son œuvre* (Paris: Librairie médicale et scientifique, 1900); Carlos d'Echevannes, *La vie d'Ambroise Paré* (Paris: Gallimard, 1930); Léon Michelet, *La vie d'Ambroise Paré (chirurgien du roy, écrivain)* (Paris: Librairie Le François, 1930).



grundforskande insatser har varit få därefter; den mest auktoritativa biografien kan nog sägas vara Paule Dumaitres väl underbyggda (om än något fryntlig) *Ambroise Paré: chirurgien de quatre rois de France* (1986),<sup>67</sup> trots mer sentida bidrag i form av Jean-Pierre Poiriers *L'histoire d'Ambroise Paré: un urgentiste au XVIe siècle* (2005)<sup>68</sup> och Jean-Michel Delacomptées *Ambroise Paré: la main savante* (2007),<sup>69</sup> vilka båda tydligare understryker Parés vetenskapliga insatser.

Att kirurgen lockar till just personhistoria, t.o.m. legendbildning, blir annars särskilt markant genom det faktum att ett par av dessa biografier rentav antagit romanform,<sup>70</sup> vilket tydligare understryker hans närvaro i ett allmänt kulturellt medvetande med publikt tilltal. Detta är visserligen inte fullt så märkligt med tanke på att Paré redan under 1800-talet figurerade i historiska noveller och romaner som Honoré de Balzacs "Le martyr calviniste" i *Sur Catherine de Médicis* (1841) och Alexandre Dumas den äldres *La Reine Margot* (1845).<sup>71</sup>

En annan infallsvinkel, som till viss del följer i det biografiska spåret, är en religions-historisk contextualisering av Paré i det sena 1500-talets konflikter mellan katoliker och protestanter som kulminerar i Bartolomeinattens massaker den 24 augusti 1572<sup>72</sup>. Kärnfrågan i sådana studier är huruvida Paré var katolik eller hugenott, ett tvisteämne redan i samtiden.<sup>73</sup>

Dessa biografiska verk är emellertid av mindre intresse för denna avhandling, som snarare riktar in sig på begreppsanalys och begreppens plats i en interdisciplinär idé-historia. Desto mer angelägen är därför en tredje forskningstradition, den vetenskaps-historiska, vilken lägger vikten vid Parés insatser inom och betydelse för främst kirurgi och medicin men även mer generellt inom naturvetenskaper och mer specifikt inom teratologi. Ett oundvikligt monumentalverk – och avsiktligt just ett monument – är den av Jean-François Malgaigne redigerade trevolymutgåvan av Parés *Œuvres complètes* 1840–41.<sup>74</sup> Detta gäller inte minst dess utförliga introduktion till hans liv och verk mot bakgrund av en skildring av kirurgins historia, vilken också finns i engelsk översättning i monografiform under titeln *Surgery and Ambroise Paré* (1965),<sup>75</sup> utförd och redigerad

67 Paule Dumaitre, *Ambroise Paré: chirurgien de quatre rois de France* (Paris: Perrin, 1986).

68 Jean-Pierre Poirier, *L'histoire d'Ambroise Paré: un urgentiste au XVIe siècle* (Paris: Pygmalion, 2005).

69 Jean-Michel Delacomptée, *Ambroise Paré: la main savante* (Paris: Gallimard, 2007).

70 Jeanne Carbonnier, *A Life of Ambroise Paré, Founder or Modern Surgery* (New York: Pantheon, 1965); Gérard Hubert-Richou, *Le Chirurgien du Roi: Ambroise Paré* (Paris: Pygmalion, 2003).

71 En betraktelse över denna fikionalisering återfinns i Paule Dumaitre, "Ambroise Paré in French Literature", *Histoire des sciences médicales* 29:3 (1995), s. 253–60.

72 Vid den avgörande attacken mot den sårade amiral Coligny ska Paré ha befunnit sig i dennes rum, vårdande hans skottskada, men flydde strax före mordet, enl. Dumaitre, *Ambroise Paré*, s. 263 f. En långt mer spridd skildring, som därmed bestrids, är att kung Henrik II skulle ha gömt Paré (såsom förment hugenott) och därmed räddat honom.

73 Denna fråga tas ofta upp i biografierna; till arbeten som gör religionsfrågan till huvudmotiv hör artiklar av Augustin Jal (1870), Louis Auvray (1890) och Paul Granière (1967), vilka jag dock inte har granskat.

74 Ambroise Paré, *Œuvres complètes d'Ambroise Paré, revues et collationnées sur toutes les éditions antérieures*, I–III, red. Jean-François Malgaigne (Paris: Baillière, 1840–1841).

75 Jean-François Malgaigne, *Surgery and Ambroise Paré*, övers. Wallace B. Hamby (Norma: University of Oklahoma Press, 1965).

av Wallace B. Hamby, som i samma anda ett par år senare själv författade ett liknande kirurgporträtt.<sup>76</sup> Knappast något kan vara mer talande för det moderna forskningsläget att Malgaignes introduktion från 1840 fortfarande kan anses vara den mest substantiella vetenskapshistoriskt orienterade Paré-studien – talande såväl för kvaliteten i Malgaignes prestation som för senare tiders underhålliga bidrag. Till sådana kan räknas Louis Dulieu som monografi utgivna men bara tolv sidor långa essä om Paré och 1500-talets kirurgi.<sup>77</sup> Med viss förtjänst kan Paul Delaunays i sig blygsamma *Ambroise Paré, naturaliste* (1926),<sup>78</sup> som bedömer den vetenskapliga riktigheten i Parés naturbeskrivningar, kompletteras av hans posthumt publicerade skildring av 1500-talets zoologi<sup>79</sup> för att ge en mer heltäckande bild av Parés plats i sin tids natursyn. I Sverige, kan tilläggas, är forskningsläget än mycket klenare och har knappast överskridit Lundagynekologen Elis Essen-Möllers biografiska förord till sin översättning av *De la generation de l'homme* från 1944.<sup>80</sup>

Men även mot bakgrund av denna i sig torftiga vetenskapshistoriska inriktning är analyserna av Parés lära om monstrositeter och dess betydelse för teratologins historia synnerligen skrala – och Malgaignes välvilliga misshandel är ett symptom i sig. Den mest omfattande studien med en sådan inriktning är en kort, fransk avhandling i veterinärmedicin från 1946 av Edouard Calixte, *Les monstres d'Ambroise Paré et la tératologie moderne*,<sup>81</sup> vilken närmast utmärker sig som exempel på ett slags positivistisk historieskrivning där Paré uppfattas som ett tentativt försök att göra vetenskap av vad som då var vidskepelse, samtidigt som många vanföreställningar kan påpekas bestå. Sin bristfällighet till trots är detta ett berömvärdt initiativ.

En god bild av hur Parés idéer om det monstuösa kan förstås i en samtidskontext, dvs. mot bakgrund av renässansförfattares gängse uppfattningar i samma ämne, ges nog bäst i Jean Céards *La nature et les prodiges*, där ett 23-sidigt kapitel vigs åt "Ambroise Paré tératologue"<sup>82</sup> (mindre utrymme än som ägnas större kulturpersonligheter som Rabelais, Ronsard och Montaigne, vilket indikerar Céards perspektiv). Vad som är anmärkningsvärt är just beteckningen "teratolog" i en studie som annars förhåller sig till monstrositetsproblematiken på ett icke-kliniskt vis, istället inriktad på en renässanskultur fascinerad av det förunderliga, övernaturliga och ockulta. Paré behandlas här som sista exempel på den underlitteratur som följer på Cardano, Boaistuau, Sorbin och Belleforest, utifrån temat "tingens förunderliga mångfald". Faktum är att ganska lite sägs om teratologiska fenomen i modern mening, för Céard lägger störst vikt vid hur Paré varierar föreställningar om naturens lekfulla skaparkraft. Därmed skrivs han snarare in i naturfilosofiska och naturalhistoriska traditioner, och termen "teratologi" kan uppfattas bibehålla sin antika betydelse: berättelser om förunderliga ting. Den som vill förstå Parés

76 Wallace B. Hamby, *Ambroise Paré, Surgeon of the Renaissance* (St. Louis: Warren H. Green, 1967).

77 Louis Dulieu, "Ambroise Paré et la chirurgie au XVIe siècle", *Faits de Civilisation* n° 7 (Paris: L'Acceuil, 1967).

78 Paul Delaunay, *Ambroise Paré, naturaliste* (Laval: Goupil, 1926).

79 Idem, *La zoologie au XVIe siècle* (Paris: Hermann, 1967).

80 Ambroise Paré, *Om människans tillblivelse, framställd efter äldre och nyare författare*, sv. övers. Elis Essen-Möller (Lund: Gleerup, 1944), s. 7–15.

81 Edouard Calixte, *Les monstres d'Ambroise Paré et la tératologie moderne*, thèse de l'École vétérinaire (Paris: Foulon, 1946).

82 Céard, *La nature et les prodiges*, s. 292–314.

lära om monster tycks i övrigt vara hänvisad till förord eller andra kommenterande inslag i utgåvor av hans huvudarbete i ämnet, främst bland dem Céards föredömligt utförliga introduktion till sin utgåva av *Des monstres et prodiges* från 1971.

I kontrast till läget angående Paré utgörs forskningen om Gilles Deleuze knappast alls av biografier, vilket med tanke på närheten i tid kan vara naturligt. Å andra sidan fyller François Dosses *Gilles Deleuze & Félix Guattari: une biographie croisée* (2007)<sup>83</sup> funktionen till råge i kvantitativt hänseende – det kvalitativa kan vara mer diskutabelt. Den är emellertid, som titeln anger, en levnadsteckning som delar utrymme med en för samarbetspartnern Félix Guattari, ett faktum värt att beakta. Att presentera Deleuze tillsammans med Guattari är att göra ett medvetet val för den bild som ges, och man kan mycket väl säga att varje forskning om Deleuze måste ta hänsyn till den verksamhet som kan signeras Deleuze & Guattari, med alla problem denna situation innebär. Många tidiga introduktioner till Deleuzes tänkande identifierar honom med den maktkritiska psykoanalytiska polemiken i de tre första arbeten han skrev tillsammans med psykiatrikern Guattari under 1970-talet, och karakteriseringen av hans projekt och definitionen av hans terminologi utgår ofta från dem ett drygt decennium efter hans död.<sup>84</sup> Det finns skäl att återkomma till denna hermeneutiska problematik som en aspekt av själva analysen; det får vara nog för tillfället att säga att min avsikt är att förankra tolkningen i Deleuzes självständiga verksamhet i ett längre perspektiv, där samarbetena med Guattari utgör ett moment bland flera, men jag försöker undvika den inte helt ovanliga tendensen att guattarisera Deleuze, samtidigt som jag inte heller försöker ignorera den ovedersägligt stora betydelse de två hade för varandras utveckling.

Merparten av bibliografin om Deleuze kan istället delas in i ett antal andra kategorier än det biografiska – förslagsvis sju: 1) introducerande presentationer av den interdisciplinära teori som utarbetas av Deleuze och Guattari, med betoning på samhälls- och kulturkritiska inslag i deras ”schizoanalys” och ”nomadologi” (en politiserad, ofta poststrukturalistisk och kulturteoretisk läsart);<sup>85</sup> 2) introducerande presentationer av Deleuzes filosofi, mer eller mindre i sin helhet, som ett projekt drivet av en vilja att revidera eller tänka om traditionella problemställningar inom ontologi och epistemologi eller bara peka vägen mot ett tänkande som antas bryta med det konventionella (en klassiskt metafysisk eller postmodernt utopisk läsart);<sup>86</sup> 3) mer restriktiva, avgränsade studier i särskilda motiv eller problem i Deleuzes tänkande, med eller utan Guattari, vilka

83 François Dosse, *Gilles Deleuze & Félix Guattari: une biographie croisée* (Paris: La Découverte, 2007). I övrigt återfinns brottstycken av en biografi också i de anekdotiska personporträtt som ges av flera texter i André Bernold & Richard Pinhas, *Deleuze épars: approches et portraits* (Paris: Hermann, 2005).

84 Ett tidigt, tämligen flagrant exempel på denna assimilering är att Ihab Hassan i sin klassiska reflektion över en ännu ung postmodernism 1982 räknar Deleuze till bidragen inom just psykoanalys, jämte Jacques Lacan, R.D. Laing och Norman O. Brown, utan omnämnande av Guattari: Ihab Hassan, *The Dismemberment of Orpheus: Towards a Postmodern Literature* [1971], 2<sup>nd</sup> ed. (Madison: University of Wisconsin Press, 1982), s. 260.

85 Ronald Bogue, *Deleuze & Guattari* (London/New York: Routledge, 1989); Brian Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992); Philip K. Goodchild, *Deleuze & Guattari: An Introduction to the Politics of Desire* (London: SAGE, 1996).

86 John Marks, *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity* (London/Sterling: Pluto Press, 1998).

främst ägnas antingen hans filosofihistoriska monografier eller hans icke-filosofiska studier inom konstnärliga verksamheter;<sup>87</sup> 4) kritiska analyser av det deleuzianska projektet med utgångspunkt i någon annan teori eller filosofisk strömning än den deleuzianska, t.ex. analytisk filosofi, fenomenologi, naturvetenskap, psykoanalys (i synnerhet lacanianism), marxism och feminism;<sup>88</sup> 5) metodologiska tillämpningar av Deleuzes teorier och begrepp, med eller utan Guattari, för analyser på andra områden än det filosofiska, främst inom human- och samhällsvetenskaper, däribland ideologiska kulturteorier som feminism och postkolonialism samt estetiska ämnen; 6) metodologiskt bruk av Deleuzes texter som referens (i egenskap av sekundärmaterial) i analysen eller tolkningen av ett annat primärmaterial, i synnerhet gällande de filosofer, vetenskapsmän etc. som han själv tolkar eller åberopar; 7) teoretiskt bruk av ett förment deleuzianskt tänkande, definierat för någon speciell signifikans, som inspiration för ett självständigt projekt inom något område, vars utformning i sin tur ofta inspireras av Deleuzes (och Guattaris) transdisciplinära föreställning om kreativitet, särskilt i de senare verken.<sup>89</sup>

Mångsidigheten i denna litteratur är påfallande och vittnar om de möjligheter för tillämpning på olika områden Deleuzes filosofi innebär, samtidigt som ett antal suggestiva nyckelbegrepp (begärande maskin, abstrakt maskin, kropp utan organ, rhizom, deterritorialisering, minoritet, blivande, nomadologi, schizoanalys, transcendent empirism, immanensplan m.fl.) kommit att framträda som nomenklatur för en deleuziansk doktrin, hos vissa tenderande till dogmatik – ett tecken är de deleuzianska ordböcker som upprättats på både franska och engelska.<sup>90</sup> På ett nästan oöverskådligt vis prolifereras också otaliga specialinriktade studier som fokuserar olika perioder, temata eller begrepp i Deleuzes gärning, jämte introduktioner till enskilda verk, såsom James Williams guider till *Difference and Repetition* (2003) och *Logic of Sense* (2008)<sup>91</sup> eller ett flertal böcker om hans filmteori.<sup>92</sup>

87 Michael Hardt, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy* (Minnesota: University of Minnesota Press, 1993).

88 Alain Badiou, *Deleuze: «la clameur de l'Être»* (Paris: Hachette, 1997); Peter Hallward, *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation* (London/New York: Verso, 2006); Slavoj Žižek, *Organs without Bodies: Deleuze and Consequences* (London: Routledge, 2004).

89 Ett tydligt och intressant exempel är den mexikansk-amerikanske filosofen Manuel De Landa (f. 1952), som använder deleuzianismen för att utarbeta en vetenskapligt orienterad ”nymaterialism” bortom poststrukturalismen och postmodernismens beroende av lingvistik och semiotik, vilken i hög grad bidrar till utvecklingen av ett posthumanistiskt (snarare än antihumanistiskt) tänkande. Denna avhandling ansluter sig i viss mån till denna tolkningslinje.

90 François Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze* (Paris: Ellipses, 2003); Robert Sasso & Arnaud Villani (red), *Le vocabulaire de Gilles Deleuze, Les Cahiers de Noesis*, nr. 3 (Paris: CRHI/Vrin, 2003); Adrian Parr (red.), *The Deleuze Dictionary* (New York: Columbia University Press, 2005).

91 James Williams, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003); *Gilles Deleuze's Logic of Sense: A Critical Introduction and Guide* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008).

92 T.ex. D.N. Rodowick, *Gilles Deleuze's Time Machine* (Durham: Duke University Press, 1997); Gregory Flaxman, *The Brain is the Screen: Deleuze and the Philosophy of Cinema* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000); Ronald Bogue, *Deleuze on Cinema* (London: Routledge, 2003); Paola Marrati, *Deleuze. Cinéma et philosophie* (2003), i Zourabichvili et al., *La philosophie de Deleuze*, (Paris: PUF, 2004) s. 229–340.

Försöken att teckna detta tänkandes mer systematiska utformning, antingen logiskt eller bara kronologiskt disponerade, är av visst intresse om man vill undvika att hemfalla åt selektivitetens godtycklighet. Den första utförliga Deleuzestudien, från 1973, var just en kritisk skildring av förändringen i hans tänkande från 60-talets självständiga verk till det första samarbetet med Guattari 1972.<sup>93</sup> Redan här ges en bild av ett genuint deleuzianskt tänkande ("pensée-deleuze"), degenererad av samröret med en icke-filosofi, som blivit en tolkningslinje följd av bl.a. Badiou (vars motpart är bilden att Deleuze var en klassisk filosof som först efter mötet med Guattari blev en intressant och innovativ gestalt inom postmodernismen).

Men det dröjde ett par decennier innan mindre polemiska, snarast evangeliska monografier utkom, de tidigaste korta presentationer av en livsgärning skrivna av elever eller vänner, framträdande som lärjungar. Nämnas bör Jean-Clet Martins *Variations: la philosophie de Gilles Deleuze* (1993)<sup>94</sup> vilken med stort inflytande presenterar Deleuze som postkantiansk filosof upptagen av det transcendentala fältet –, François Zourabichvili *Deleuze. Une philosophie de l'événement* (1994),<sup>95</sup> vars tes är att han lämnar den klassiska ontologin till förmån för ett aktivt, nietscheanskt tänkande av blivanden och händelser – samt Arnaud Villanis *La guêpe et l'orchidée* (1999),<sup>96</sup> som med hänvisning till hans bergsonism och spinozism belyser i vilken hög grad Deleuze upptas av naturvetenskapliga motiv i ett tänkande av möten och ömsesidiga beroenden. Sådana ansatser har under 2000-talet också vunnit insteg i det akademiska rummet, vilket resulterat i ett mindre antal omfattande och inträngande avhandlingar om en specifikt deleuziansk filosofi, mest anmärkningsvärda Véronique Bergens *L'ontologie de Gilles Deleuze* (2003),<sup>97</sup> Takashi Shiranis *Deleuze et une philosophie de l'immanence* (2006)<sup>98</sup> och Miguel Ángel Martínez Quintanars vidlyftiga *La filosofía de Gilles Deleuze: del empirismo transcendental al constructivismo pragmático* (2007).<sup>99</sup>

I Sverige har receptionen varit brokig och ännu osystematiserad, främst synlig i kulturtidskrifter som *Material* och *Res publica* under sent 1990-tal och tidigt 2000-tal. Denna distributionsväg genererade 2004 ett 200-sidigt specialnummer i samverkan mellan tidskrifterna *Aiolos* och *Glänta*, redigerat av Fredrika Spindler och Jan Holmgaard.<sup>100</sup> I ett kalejdoskopiskt spektrum innefattas här ett antal översättningar av kortare Deleuzetexter jämte en mängd essäer, t.o.m. dikter inspirerade av filosofen, vilka täcker åtskilliga inslag i Deleuzes gärning. I fokus står emellertid i upplägget den filosofihistoriskt kritiska, epistemologiska grunden ("Filosofin i tänkandets våld", "Vad är filosofi?"), de

93 Michel Cressole, *Deleuze* (Paris: Éditions universitaires, 1973).

94 Jean-Clet Martin, *Variations: la philosophie de Gilles Deleuze* (Paris: Payot, 1993).

95 François Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement* [1994]; återutgiven i Zourabichvili et al., *La philosophie de Deleuze*.

96 Arnaud Villani, *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze* (Paris: Belin, 1999).

97 Véronique Bergen, *L'ontologie de Gilles Deleuze* (Paris: L'Harmattan, 2003).

98 Takashi Shirani, *Deleuze et une philosophie de l'immanence* (Paris: L'Harmattan, 2006).

99 Miguel Ángel Martínez Quintanar, *La filosofía de Gilles Deleuze: del empirismo transcendental al constructivismo pragmático* (Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2007); den är 937 sidor lång.

100 *Aiolos* 24+*Glänta* 4.03–1.04 (2004). Deleuze står också i fokus för temat "upprepning" i *Aiolos* 36–37 (2009).

konstteoretiska studierna om måleri och litteratur samt de subjekt- och identitetskritiska samarbetena med Guattari gällande blivanden, geopolitik och nomadologi.

Det kan nog sägas att en om inte drivande så samlande kraft i det svenska klimatet under två decennier har varit Sven-Olov Wallenstein, en filosof med intressen för estetiska frågor, i övrigt inriktad på tänkare som Kant, Hegel och Heidegger – Deleuzes fiendeterminatorium. Förutom en rad smärre artiklar och en boköversättning står Wallenstein bakom de hittills två mest omfattande bokvolymerna som presenterar och diskuterar den deleuzianska filosofin: antologierna *Nomadologin* (1998),<sup>101</sup> vilken samlar texter av och om Deleuze (och Guattari) i anslutning till politisk tematik, och *Deleuze och mångfaldens veck* (2008),<sup>102</sup> baserad på bidrag till ett symposium på Art Node i Stockholm 1998, där texterna snarare behandlar estetiska ämnen. I det senare fallet är det dock anmärkningsvärt att det bland åtta texter återfinns endast tre svenska författare (förutom arrangörerna Wallenstein och Helena Mattson, filmvetaren Astrid Söderbergh Widding) medan merparten, sex stycken, representeras av internationella namn (John Rajchman, Manuel De Landa, Anne Querrien, Jacques Rancière, David Lapoujade, Suely Rolnik – dessutom har i boken ett bidrag om arkitektur av Joost Meuwissens utelämnats). Detta visar hur beroende den svenska receptionen är av internationell introduktion.

Det i övrigt tilltagande intresset för Deleuze (och Guattari) även i början av 2000-talet kan illustreras av att hans/deras idéer och begrepp används som teoretiskt ramverk i doktorsavhandlingar som Niklas Olaisons *Låt oss skapa människan!* (2001)<sup>103</sup> egentligen en studie i Hobbes politiska filosofi och Anders Johanssons *Avhandling i litteraturvetenskap: Adorno, Deleuze och litteraturens möjligheter* (2004), som använder sig av begrepp som simulacra och virtualitet för att argumentera för en postmodernistisk mångfaldighet i den litterära texten, dess möjligheter till blivande.<sup>104</sup> Båda färgas av anglosaxisk uttolkning, som framhäver poststrukturalistiska och postmodernistiska drag, på bekostnad av en fransk eller kontinental förståelsehorisont. En annan väg är att låta Deleuzes egenartade tolkningar av andra historiska filosofer tjäna som utgångspunkt för vidare tolkningar. Hit kan räknas Fredrika Spindlers tidiga men typiskt nog franskspråkiga (och i Montpellier framlagda) avhandling om synen på människan hos Spinoza och Nietzsche (1996, publicerad 2005)<sup>105</sup> – dessa två tänkare mellan vilka Deleuze, i en ofta citerad passage, såg en ”stor identitet”<sup>106</sup> –, i detta fall tvärtom tydligt kontinentalt orienterad.

101 Sven-Olov Wallenstein (red.), *Nomadologin*, skriftserien Kairos (Stockholm: Raster, 1998).

102 Helena Mattsson & Sven-Olov Wallenstein (red.), *Deleuze och mångfaldens veck* (Stockholm: Axl Books, 2008). Texterna publicerades redan 1998 i tidskriften *Material*.

103 Niklas Olaison, *Låt oss skapa människan! Stratifieringsprocesser i Thomas Hobbes filosofi* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2001).

104 Anders Johansson, *Avhandling i litteraturvetenskap: Adorno, Deleuze och litteraturens möjligheter* (Göteborg: Glänta, 2004).

105 Fredrika Spindler, *Philosophie de la puissance et la détermination de l'homme chez Spinoza et Nietzsche* [1996] (Göteborg: Glänta, 2005); se även idem, *Spinoza: multitud, affekt, kraft* (Göteborg: Glänta, 2009), vilken utlovas bli den första boken i en trilogi om Spinoza, Nietzsche och Deleuze. Spindler har också publicerat en rad essäer som mer direkt studerat Deleuze i ”Att tappa ansiktet: om subjekt, individ och vänskap hos Gilles Deleuze”, *Aiolos* 29 (2007).

106 I en intervju 1988 faller han kommentaren, att hans filosofihistoriska verk ”tendait vers le grand identité Spinoza-Nietzsche”; Gilles Deleuze, *Pourparlers*, (Paris: Minuit, 2003) s. 185. Jfr Pierre Zaoui, ”La «grande identité» Nietzsche-Spinoza, quelle identité?”, *Philosophie* 47 (1995), s. 64–83.



Att Deleuze snarare används metodologiskt eller tillämpas teoretiskt än studeras systematiskt som en självständig filosof är symptomatiskt för det sätt på vilket hans tankar sprids ännu ett decennium in på 2000-talet – deleuzianismen är ännu delad mellan introduktion och applikation, mottagandet splittrat mellan entusiasm för dess möjligheter och skepsis inför dess egendomligheter.<sup>107</sup>

Även tillgängligheten av Deleuzes verk i svensk översättning är fortfarande liten och tycks ofta motiverad av externa eller sekundära motiv, främst av de gestalter Deleuze skrivit om. Således var den första Deleuze-boken att översättas hans *Foucault* (orig. 1986, övers. 1990)<sup>108</sup>, den andra *Nietzsche och filosofin* (orig. 1962, övers. 2003)<sup>109</sup> och den tredje *Vecket: Leibniz & barocken* (orig. 1988, övers. 2004)<sup>110</sup>; till de två senare finns också fogade essälånga förord som presenterar hans filosofiska projekt. Dessa översättningar är emellertid sentida jämfört med de danska initiativen i början av 1980-talet av *Sacher-Masoch og masochismen* (orig. 1967, övers. 1981)<sup>111</sup> och *Kafka: for en mindre litteratur* (orig. 1975, övers. 1982)<sup>112</sup>, vilka f.ö., som synes, följer samma mönster att ta fasta på Deleuze som en kommentator.

Genom denna avhandling bidrar förstås även jag till fortsättningen av en sådan parbildning. Än en gång åkallas Deleuze i något annat syftes tjänst: Vad säger Deleuze om det monstruösa? Hur står han jämte Paré? Samtidigt hoppas jag bidra till utvidgningen inte bara av ett svenskt forskningsfält, utan av ett internationellt. Å ena sidan vill jag ge en i det närmaste systematiskt upplagd presentation av det deleuzianska tänkandet, å andra sidan vill jag skifta fokus och se något annat i detta tänkande än vad standardporträtt brukar återge och inte bara para samman det med ytterligare ett ämne. För frågan är inte så mycket vad Deleuze säger om det monstruösa (och än mindre om Paré), utan i vilket avseende monstret kan sägas vara en figur i den deleuzianska filosofin – hur begreppet fungerar när det gör ett visst tänkande verksamt.

Just vilka sammanhang Deleuze kan placeras i, vilka strömningar, discipliner eller gestalter han kan kopplas samman med är dock en intressant fråga av vikt för denna

107 Ett av de mest populariserande försöken att introducera Deleuze för den breda allmänheten, som gör denna schism tydlig, var de 40 minuter han ägnades i programmet "Filosofiska rummet" i Sveriges Radios kanal Pt den nionde januari 2005. De två gällande Deleuze-experterna Spindler och Wallenstein mötte här motstånd i den analytiska filosofen Åsa Wikforss novisartade (hon förklarade själv att hennes kunskap om Deleuze inskränkte sig till att ha tittat igenom ovan nämnda nummer av *Aiolos+Glänta*) misstänksamhet, för att inte säga avfärdande, av ett tänkande som påstods vara filosoffientligt. Det var med en historiens ironi som Derrida, som under nästan tre decennier kämpat mot samma mottagande, utgjorde följande veckas ämne i denna vrångbildernas diptyk.

108 Gilles Deleuze, *Foucault* [1986] (Paris: Minuit, 2004); *Foucault*, övers. Erik van der Heeg & Sven-Olov Wallenstein (Stockholm/Stehag: Symposion, 1990).

109 Idem, *Nietzsche et la philosophie* [1962] (Paris: PUF, 1999); *Nietzsche och filosofin*, övers. Johannes Flink (Göteborg: Daidalos, 2003).

110 Idem, *Le pli. Leibniz et le baroque* (Paris: Minuit, 1988); *Vecket: Leibniz och barocken*, övers. Sven-Olov Wallenstein (Göteborg: Glänta, 2004).

111 Idem, *Présentation de Sacher-Masoch: le froid et le cruel* [1967] (Paris: Minuit, 2007); *Sacher-Masoch og masocismen: det kolde og det grusomme*, övers. Antonio Mendes Lopes & Boj Bro (Århus: Skjakalen, 1981).

112 Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Kafka – pour une littérature mineure* [1975] (Paris: Minuit, 1996); *Kafka: for en mindre litteratur*, övers. Antonio Mendes Lopes & Boj Bro (Århus: Sjakalen, 1982).

avhandlingens problemställning. Litteraturen uppvisar mängder av sådana kombinationer. 2007 lanserade Ian Buchanan och Edinburgh University Press *Deleuze Studies*, en tidskrift exklusivt ägnad – som titeln tydligt säger – studier i Deleuzes lära, uppfattad som en potentiellt interdisciplinär teori. Och samme redaktör och samma förlag har under flera år under 2000-talets första decennium också genererat en serie antologier och monografier, kallad *Deleuze Connections*, med titlar enl. formeln Deleuze+X (förmodligen med Deleuzes genombrottsverk *Nietzsche et la philosophie* som modell). Valet av denna andra tematiska term är talande för vilka ämnen Deleuze antas vara fruktbart förenlig med: *Deleuze and Philosophy*, *Deleuze and Geophilosophy*, *Deleuze and Feminist Theory*, *Deleuze and Queer Theory*, *Deleuze and Gender*, *Deleuze and Sex*, *Deleuze and Performance*, *Deleuze and Space*, *Deleuze and Literature*, *Deleuze and Music*, *Deleuze and Cinema*, (utanför serien har förlaget också publicerat *Deleuze and Horror Film* och *Deleuze and the Cinemas of Performance*), *Deleuze and History*, *Deleuze and Politics*, *Deleuze and the Social*, *Deleuze and the Postcolonial*, *Deleuze and Memorial Culture*, *Deleuze and the Contemporary World*, *Deleuze and New Technology*. Liknande titlar finns även från andra förlag, t.ex. *Deleuze and the Political* och *Deleuze and Religion* från Routledge.<sup>113</sup>

Dessa sammansättningar säger mycket om hur Deleuze vanligen kontextualiseras; när man interdisciplinärt går utanför filosofin är det i kulturteoretiska terrängar, i konsten, i det sociala rummet, i samtidshistorien. Fler förbindelser lär göras och måhända väntar de i framtiden, men ännu har man inte komponerat ”Deleuze och...” biologi, zoologi, etologi, fysiologi, medicin eller ens kroppen,<sup>114</sup> sannerligen inte teratologin eller monstrositeten, trots att det finns tendenser till en sådan utvidgning av fältet till en naturvetenskaplig miljö i andra publikationer. Främst bland dessa ansatser kan räknas Keith Ansell Pearson, som förenar Deleuze med evolutionär biologi i *Germinal Life* (1999)<sup>115</sup> och Manuel De Landa, som gör det med fysik i *Intensive Science and Virtual Philosophy* (2002).<sup>116</sup> Därtill kan läggas John Marks artikel med den självförklarande titeln ”Molecular Biology in the Work of Deleuze and Guattari” (2006).<sup>117</sup> Och en Deleuze och ekologin gömmer sig naturligtvis i Mark Halseys *Deleuze and Environmental Damage* (2006),<sup>118</sup> medan ett flertal naturvetenskapliga terrängar, inklusive embryologi, beträds i Anne Sauvagnargues korta men pregnanta *Deleuze. De l’animal à l’art* (2004)<sup>119</sup> och i Alberto Toscanos lofvärda *The Theatre of Production* (2006).<sup>120</sup>

113 Paul Patton, *Deleuze and the Political* (London/New York: Routledge, 2000); Mary Bryden (red.), *Deleuze and Religion* (London/New York: Routledge, 2001).

114 En essä med titeln ”Deleuze and the Body: Eluding Kafka’s ‘Little Death Sentence’” av Horst Ruthrof ingår förvisso i Ian Buchanan (red.), *A Deleuzian Century?* (Durham: Duke University Press, 1999), s. 183–198; boken är baserad på ett temanummer i *South Atlantic Quarterly* 96:3 (1997). Se i övrigt Alain Beaulieu, ”L’experience deleuzienne du corps”, *Revue internationale de philosophie* 222:4 (2002), s. 511–522.

115 Keith Ansell Pearson, *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze* (London: Routledge, 1999).

116 Manuel De Landa, *Intensive Science and Virtual Philosophy* (London: Continuum, 2002).

117 John Marks, ”Molecular Biology in the Work of Deleuze and Guattari”, *Paragraph* 29 (2006), s. 81–97.

118 Mark Halsey, *Deleuze and Environmental Damage: Violence of the Text* (Aldershot: Ashgate, 2006).

119 I Zourabichvili et al., *La philosophie de Deleuze*, s. 117–227.

120 Alberto Toscano, *The Theatre of Production: Philosophy and Individuation from Kant to Deleuze* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006).



Är det då en monstros föreläsning att tala om "Deleuze och teratologiska traditioner"? Är mötet som benämns "Deleuze, Paré" en chimär? Forskningsläget låter påskina det, för det finns knappast någon omfattande bibliografi om monstrositetens problematik hos Deleuze. Man bör inte låta sig luras av vissa titlar, såsom "Cinephilia and Monstrosity"<sup>121</sup> eller "The Art of Begetting Monsters"<sup>122</sup> – båda har gemensamt att anspela på Deleuzes ökända och ofta återopade citat om att hans sätt att skriva filosofihistoria var en akt som skapade monster och avser den förvrängda bild av en filosofisk lära som uppkommer då den utnyttjas för kommentatorns egna syften. Det är inte det monstros som är deras ämne eller det egentliga problemet, det är reducerat till sin roll som retorisk figur, en metafor för något skevt, skavande, besvärande, helt enkelt för det problematiska. Det finns skäl att fråga om det är så det fungerar även hos Deleuze. I viss utsträckning använder han sig av uttryck konnoterande "det monstros" i en sådan metaforisk mening, som ett kraftuttryck för att förstärka ömsom beundran eller aktning, ömsom fasa eller förakt. Sådana tillfällen bör man bortse från om någon validitet för ämnet, särskilt vad gäller den teratologiska basen, ska upprätthållas (såvida inte det tillsynes oreflekterat retoriska bruket kan anses röja en underliggande innebörd). avhandlingens föresats är att finna explicit definierande och teoretiserande utgångspunkter för en mer grundlig analys av en filosofi om det monstros.

En koppling mellan Deleuze och monstrositet är emellertid varken sällsynt eller senkommen. Brian Massumis relativt tidiga presentation av Deleuzes och Guattaris teorier, en bok från 1992 med den dubbelt indikativa undertiteln *Deviations from Deleuze and Guattari*, består av tre kapitel med rubrikerna "Force", "Habit" och "Monstrosity" – den senare egentligen slutet på ett citat av Canguilhem (som i sin tur citerar Gabriel Tarde): "Normality is the degree zero of monstrosity."<sup>123</sup> Men det är med viss förvåning som man här inte finner någon referens till en definition av eller ens en diskussion kring vad monstrositet betyder hos Deleuze. Termen spänns som ett paraply av metaforik över ett postmodernt och senkapitalistiskt tillstånd, över en kärna av den normalitet som i Deleuzes och Guattaris teori anges av termen det molära, mot vilket de molekylära blivandena utspelar sig. Kapitlets övergripande tema, som är motivet för denna icke-tematiserade monstrositet, är således dessa socioekonomiskt villkorade blivanden av "något annat" (*becoming-other*). Dess första exempel är en mans hundblivande där en förändring i beteende gör att hans kroppsdelar inte ser ut som men börjar fungera som motsvarigheten hos en hund (såväl händer som fötter blir tassar, munnen blir en hand etc.). Men huvudsakligen går skildringen över i en tillämpning på politik. Så skildrar större delen av kapitlet de begränsande och repressiva ideologier eller samhällssystem, som fascism och kommunism, men också kapitalism, som på olika vis fastställer identiteter enl. totaliteter, medan exempel på "anarki" (inom författarens citattecken), som maj-68, är revolutionära krav på en direktdemokrati som ett "annatblivande". Kontentan är därför vilka möjligheter till sådana blivanden som kapitalismen ger och vilka andra vägar

121 Claire Perkins, "Cinephilia and Monstrosity: The Problem of Cinema in Deleuze's *Cinema Books*", *Senses of Cinema* (2000); <http://archive.sensesofcinema.com/contents/books/00/8/deleuze.html>.

122 Constantin Boundas, "The Art of Begetting Monsters: The Unnatural Nuptials of Deleuze and Kant", i Stephen H. Daniel (red.), *Current Continental Theory and Modern Philosophy* (Evanston: Northwestern University Press, 2005), s. 254–280.

123 Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia*, s. 93 (kap. omfattar s. 93–142).

som finns ut ur systemet. Inom kapitalismen reduceras allt till handelsvaror, inklusive livsformerna och deras utveckling,<sup>124</sup> medan en vulgariserad populärpsykologi låter oss hoppa från en störning eller ett komplex till ett annat i en såpoperalik "postnormalitet".<sup>125</sup> Men dessa möjliga blivanden är inom kapitalismen kringskurna av hinder och kan inte nå sin fulla potential (i det mest explicita uttrycket för monstrositetens dynamik): "en befolkning fri för muteringen".<sup>126</sup>

Det finns dock exempel på Deleuzestudier som mer direkt belyser frågan om monstrositeter, även om de är få. En ovanligt konkret tillämpning är Barbara E. Gibsons "Disability, Connectivity and Transgressing the Autonomous Body" (2006),<sup>127</sup> som använder nyckelbegrepp från Deleuzes och Guattaris verk, i synnerhet teorierna om begär i *L'anti-Édipe* och om blivanden i *Mille plateaux*, för att studera hur handikappade upplever sitt förhållande till sina hjälpmedel eller skötare. Hennes avsikt är att formulera "a specific Deleuzo-Guattarian reading of disability"<sup>128</sup> – som jag emellertid skulle vilja påstå i minst lika hög grad står i skuld till Derrida och Haraway – kännetecknat av ett uttalat postmodernt ifrågasättande av föreställningen om det autonoma subjektet i modern (eller, som hon säger, "modernist") västerländsk människosyn. I vad som egentligen är en polemik mot psykoanalysen hävdar Deleuze och Guattari att begär inte är villkorad av brist eller oförmåga, utan att istället begäret självt är en skapande förmåga, ett skapande som arbetar genom sammankopplingar. Gibson tar fasta på detta för att teoretisera nyttjandet av yttre hjälpmedel inte som ett beroende utan som förbindelse eller kopplingsbarhet (konnektivitet). Så länge målet är att bli oberoende begränsas begäret; så länge synen på handikapp fokuserar begränsningar snarare än möjligheter legitimeras en diskriminerande exklusion av de handikappade i en "ableist" norm, ett ideal av funktionsduglighet. Istället förespråkar hon att bejaka de "möjligheter som finns i att experimentera med olika former av beroende".<sup>129</sup> De tre exemplen som ges är de blivande, kopplande förhållandena "människa-hund", "människa-maskin" och "kvinna-kvinna-man".<sup>130</sup>

124 Ibid., s. 133: "'Postmodernity' is the presence of the consumer/commodity axis of the capitalist relation in every point of social space-time: endocolonization accomplished. Everything can be bought, even life itself. There is a patent out on the human genome. A new mouse was just copyrighted. Whole species are now being bought and sold. Life forms are not simply captured by an external mechanism and put up for sale (as in the fur industry or trade in wild animals for pets); the very form of a life that has never existed in nature is commercialized at its point of emergence. It is captured from its future."

125 Ibid., s. 135: "The unchallenged reign of Molar Man has ended. Often, all that remains of Oedipality is a caricature: a person will get 'flaky,' or pass from one whole-hearted 'complex' to another with amazing rapidity. Life as a succession of soap operas. Postnormality."

126 Ibid., s. 140: "Becomings are everywhere in capitalism, but they are always separated from their full potential, from the thing they need most to run their course: a population free for the mutating."

127 Barbara E. Gibson, "Disability, Connectivity and Transgressing the Autonomous Body", *Journal of Medical Humanities* 27 (2006), s. 187–196.

128 Ibid., s. 189.

129 Ibid., s. 190.

130 Ett av exemplen på kopplingen mellan människa och maskin, det första hon tar upp, är det beroende några unga intervjuade har av tekniska hjälpmedel för att kunna andas. Detta är ett ämne som blir desto mer personligt angeläget med tanke på Deleuzes hälsotillstånd (en aspekt

Den mest utförliga studie som ägnats ett monstrositetsbegrepp hos Deleuze, såvitt jag kunnat utröna, är satt i en estetisk kontext. Det gäller den italienske filosofen Ubaldo Fadini *Figure nel tempo* (2003) som tematiserar det monstrosa angående Deleuzes bok om den irländske målaren Francis Bacon, *Logique de la sensation* (1982)<sup>131</sup>. Fadini fortsätter här sin mer allmänna forskning i den modernistiska estetikens koppling till teknologi och biopolitik, vilket kan förklara att analysen glider över i referenser till Michel Foucault, Bruno Latour och Donna J. Haraway till den grad att Deleuze tycks hamna i bakgrunden ju mer det monstrosa lyfts fram. Det är också i samma problemfält det monstrosa framträder i hans bidrag till *Desiderio del mostro*, den deleuzianskt klingande essän om ”skillnad och monstrositet”,<sup>132</sup> som återfinns i en sektion med rubriken ”Metamorfoser och tekniker, monster och maskiner”.

Tolkningen av den deleuzianska teorins giltighet för frågan om det monstrosa kan mestadels sägas vara exempel på en politisk eller kulturkritisk linje, med vikt vid monstrositetsbegreppets emancipatoriska funktion: att monstret är en figur som visar på en möjlighet till frigörelsen från vissa sociala normer eller från identitetskategoriernas begränsningar. Så har den deleuzianska kritiken av subjektet även använts inte bara mot den humanistiska traditionen i stort utan mer specifikt inom en feministisk diskurs med patriarkal ordning som sin måltavla – detta trots den initiala kritik som riktades mot Deleuze och Guattari från feminister för att deras nedbrytande av den politiska ordningen till ”molekylär” nivå innebär att kvinnor inte kan skapa sig en position i samhället i stort ens genom någon ideologisk revolution.<sup>133</sup> En deleuziansk feminism blir lätt en monstros tingest, vilket är en del av poängen med detta hybridiseringsprojekt; främst har genusforskaren Rosi Braidotti i en rad arbeten, såsom *Nomadic Subjects* (1994) och *Metamorphoses* (2002),<sup>134</sup> kombinerat feminism i en kontinental tradition, i synnerhet genom Luce Irigaray, med deleuzianska begrepp som nomadism, kropp utan organ och blivanden, för att koncipiera ett slags posthumanistisk identitet grundad i skillnad, annanhet och föränderlighet. I båda dessa verk använder hon också monstret som motiv för att illustrera denna identitet bortom förment naturliga kategorier, i en feministisk

författaren emellertid inte belyser): de lungproblem som förföljde honom under decennier ledde i mitten av 1990-talet till att han var beroende av syrgastuber för att kunna andas, vilket tycks ha varit orsaken till att han begick självmord genom att kasta sig från sin Parislägenhet på femte våningen den 4 november 1995. Bland många redogörelser för dessa biografiska omständigheter, se Dosse, *Gilles Deleuze & Félix Guattari*, s. 590–596.

131 Ubaldo Fadini, *Figure nel tempo. A partire de Deleuze/Bacon* (Verona: Ombre corte, 2003). Det gäller främst dess andra del, ”Sentire comune”, som omfattar cirka en tredjedel av boken.

132 Fadini, ”Differenza e monstrosità”, i Fadini, Negri & Wolfe (red.), *Desiderio del mostro*, s. 111–132.

133 Om den feministiska receptionen och appropriationen av Deleuze och Guattari, se t.ex. Dorothea Olkowski, *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation* (Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1999), s. 1–58; Ian Buchanan & Claire Colebrook (red.), *Deleuze and Feminist Theory* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000). Det tycks däremot vara lättare att anpassa deleuzianismen till queerteori, då de båda föreställer sig identiteter som kreativ mångfald eller konstruktivistisk hybriditet; jfr Chrysanthi Nigianni & Merl Storr (red.), *Deleuze and Queer Theory* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009).

134 Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory* (New York: Columbia University Press, 1994); *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming* (Cambridge: Polity Press, 2002).

appropriation ställd mot Haraways cyborg. Braidotti kan därför sägas vara den teoretiker som mest konsekvent spårat en implicit monstrositetstematik i Deleuzes filosofi.

Ett liknande möte mellan Deleuzes och Irigarays skillnadsfilosofier iscensätts även i Tamsin Lorraine, *Irigaray and Deleuze: Experiments in Visceral Philosophy* (1999),<sup>135</sup> som lägger stor vikt vid kroppen som motiv i etniska och könsliga avseenden, för att utveckla en diskussion kring konstitutionen av en subjektivitet genom ”männliga och icke-männliga processer” som just upplöser det manliga subjektet. Däremot, och till skillnad från Braidotti, problematiseras inte själva den omänsklighet som implicit ligger i denna dekonstruktion: att blivandet av ”det andra”, ett annanblivande, verkligen är ett omänskligblivande. Bokens introduktion inleds med en deklaration om att våra kroppars form spelar en stor roll för hur vi lever våra liv; de kroppsliga skillnaderna – kön, ras, fysiska anomalier och andra icke specificerade sådana – levs i en social miljö där de ibland kan avvika från normer, att teoretisera kroppen innebär att dels bejaka dessa materiella villkor, dels anta att det inte säger något om i vilken mån vi är människor.<sup>136</sup> Kroppens form spelar en roll för vår sociala existens, men inte för vår mänsklighet. Det är emellertid talande för den relativa blindheten inför dessa ”fysiska anomalier”, att de därefter försvinner ur Lorraines diskussion för att lämna plats åt könsskillnaden.

Vad dessa texter har gemensamt är, med undantag för Fadinis estetiskt-tekniska tolkningar, att monstrositetsproblematiken begränsas dels av att förstås metaforiskt som tillstånd eller attityder av normavvikelse, dels av att begreppsloggöras utifrån samarbetena med Guattari (och därmed i en freudianskt och marxistiskt färgad kulturkritik) som transgressiva blivanden. Redan detta blir en bastardteori: monstret blir metafor i ett tänkande som med envis upprepning tar avstånd från metaforer. Därmed ges ingen bild av förhållandet mellan det deleuzianskt filosofiska projektet och den teratologiska vetenskapen om monstrositet (detta trots stundvisa antydningar, som kopplingen till Canguilhem i Massumis kapitel om ”monstrosity”), och inte heller någon förståelse av det monstrosas bokstavliga (dvs. teratologiska) betydelse för detta tänkandes utformning. Analysen av Deleuze i denna avhandling tar därför avstamp i en enkel hermeneutisk fråga som svarar mot en sådan bokstavlighet: Vad säger Deleuzes texter verkligen om monster eller det monstrosas, i den mening orden presenteras, definieras och används? Det är därur vi kan utvinna ett deleuzianskt monstrositetsbegrepp som kommunicerar med dem som kan utläsas i de antika traditionerna och dess omformuleringar genom idéhistorien, hos Paré m.fl.

I denna bokstavlighet finns emellertid en bildlighet som hör till språket, det sätt på vilket texten låter framställa eller frammana något som inte ligger i den explicita signifikation. Utläsningen av textens mening och begreppens betydelse i detta tillstånd av språkets splittring är en viktig metodologisk svårighet som kräver mer ingående diskussion.

135 Tamsin Lorraine, *Irigaray and Deleuze: Experiments in Visceral Philosophy* (Ithaca/London: Cornell University Press, 1999).

136 Ibid., s. 1 f: ”We live in a world in which the specific form our bodies take very much matters; sex, race, physical anomalies, and any physically marked differences from or convergence with the dominant ‘norm’ have ramifications that extend into every part of our lives. [...] To theorize the body, then, means in part to refuse to ignore this aspect of social existence on the misguided assumption that we interact as if we were all equally human and that what this means is not inextricably linked with the specific forms our bodies take.”

## Teori och metod

Detta är en avhandling som studerar texter, och i dessa texter begrepp – begreppens definitioner och problematik, associationer mellan begrepp – samt den retorik som understödjer begreppens användning i en diskursiv form. Detta kan vi säga är textens bokstavlighet (termerna) och dess bildlighet (troperna). ”Monstret” är ett begrepp som uppträder som ett problematiskt fält i en rad diskurser genom historien, men i alla fall spårad i skrivna texter. Studien är därför tämligen sluten gentemot den sociala verkligheten, den kulturella kontexten etc., medan den istället öppnar sig i det historiska perspektivet och in i textualitetens revor.

Den omskrivna poststrukturalismen,<sup>137</sup> och i synnerhet den dekonstruktion som utgår från Jacques Derrida (1930–2004), lär oss att det finns en problematik kring vilka produkter som kan omfattas av begreppet text och att det finns en ”skrift” som är mer vittomfattande och mer primär än det som konkret är nedskrivet. Dessa uppfattningar om textualitet eller *écriture* accentuerar det mångfaldiga och det skillnadskapande i språkets kraft. Förutom tecknen på bokens sidor, den materiella texten, det skrivna i sin konkreta form (föremål för filologi och hermeneutik), finns en skrift som snarare är ideell, texten förstådd som textualitet eller skriftlighet, som kan abstraheras från de skrivna orden för att istället förstås som en språklig process och vars begrepp kan överföras på andra produkter (föremål för grammatologi och dekonstruktion). Ett relativt enkelt sätt att studera begreppens bildliga egenskaper är att ta fasta på de retoriska eller poetiska troper som bygger på dessa. infallsvinkeln är besläktad med nietscheanska och i viss mån postmodernistiska idéer om språket som naturaliserade metaforer och världen som en språklig konstruktion, där verkligheten sammanblandas med dess avbilder. Genom texternas bildspråk uppenbarar sig en världsbild som i princip kan identifieras med verkligheten inom en viss kontext.

För att som ett konkret exempel ta monstrositetsbegreppet kan man på detta vis studera vilka topoi, analogier, metaforer och symboler som omgärdar det och kanske ersätter det, samt vad sådana eventuella grepp innebär för synen på det monstrosösa. Det monstrosösa kan i sin tur studeras som sådana troper; det är ofta på detta vis begreppet – eller monstret som figur – framträder i vardagligt tal, i litterära texter och dylikt. Det kan med viss rätt hävdas att det monstrosösa som begrepp redan är en metafor, oavsett i vilken diskurs det används. Ord som monster och monstros har kommit att bli högst värdeladdade, dock oklart just med vilken värdering i olika sammanhang. Särskilt i texter som inte direkt handlar om teratologi eller de från mer moderna tider kan finnas skäl att studera just dessa metaforiska funktioner, både för att utröna betydelsen av dem – som kan vara oavsiktliga – och för att skilja dem från diskussioner kring monstrositetens problematik. Denna indelning är mycket viktig i läsningen av Deleuze, där bruket av begrepp för det monstrosösa måste skiljas från ett monstrositetsbegrepp som inte alltid är explicit i texten. Men än viktigare för idén om en monstrositetens estetik är kanske den mån i vilken beskrivningar och avbildningar av det monstrosösa utgörs av analogier,

137 Detta ord bör här läsas inom citationstecken för att markera en distans från detta egentligen amerikanska fenomen som uppstått genom appropriationen av *French Theory* sedan sent 1960-tal. Varken Derrida, Foucault eller Deleuze tjänar egentligen på att inordnas i denna strömning, liksom i postmodernismen, som de värjde sig från.

metaforer och symboler – det är monstrets konstitution, dess begreppsliga eller visuella anatomi, att utgöras av liknelser och metaforer (huvud som en hund, elefantman osv.) eller att laddas med symbolik (att ett monster är ett tecken på Guds vrede eller människors synd och bär vissa drag som visar detta förhållande).

Korrelationen mellan bildvärld och världsbild framträder dock inte med någon större klarhet genom ett sådant förfarande. Att genom bilderna se med någon annans ögon är ett hermeneutiskt ideal som inte har särskilt stor bärkraft i praktiken, för enl. både hermeneutiker som Paul Ricœur och i vissa poststrukturalistiska teorier (särskilt Derridas) undslipper metaforiken även upphovsmannen, för att istället bli en språklig eller textuell händelse. Själva meningen, såsom livsvärld, är frånvarande; vad som är närvarande i texten är textualiteten. P.g.a. skriftlighetens unika positivitet i skriften är det denna som bör studeras. Detta är därför en studie inte av fenomen eller fakta, utan av texternas textualitet och begreppens konceptualitet. Monstruositetsbegreppet bör därför ställas mot en allmän världsbild, en världsåskådning, en föreställningsvärld.<sup>138</sup> Redan detta är dess kritiska, dekonstruktiva funktion: att vara en motbild mot ”bilden” av världen.<sup>139</sup>

Avhandlingen har en särskild, om än mångfasetterad och något svårgräddbar världsbild eller världsåskådning i blickfånget, nämligen den som med viss retorisk förenkling kan kallas humanism. Om man på motsvarande vis söker efter humanismens stereotypa egenskaper utifrån de stereotyper den skapar av det icke-mänskligas egenskaper, framträder i denna pendelrörelse ett ömsesidigt beroende mellan ideologi och estetik. Bilderna representerar i någon mån världsbilden och kan jämföras med verbala beskrivningar för att ge en helhetsförståelse av diskursen. Men denna metod har vissa problem. Semiotiskt sett måste erkännas att text och bild inte fungerar på samma sätt, eftersom de utgör olika teckensystem och utgörs av olika tecken. Det vore naivt att tro att de betecknar detsamma, någonting som finns före eller oberoende av beteckningen, särskilt i dessa fall då det är de meningsskapande processerna som studeras. Det finns inget ”monster” att studera, bara de diskurser och den estetik som ger upphov till idén, formulerar begreppen samt konstruerar bilderna och stereotyperna. Dessutom finns anledning undra om inte den idé som skapas i en dekonstruktion av begreppen, diskurserna och bilderna inte står i nödvändig konflikt med dessa. När kulturen skapar sig själv i den andres spegelbild måste annanheten likväl tyglas, den måste kodas och begränsas i sina möjliga meningar.

Det hör till avhandlingens uppgift att analysera den idéhistoria som på detta vis konstruerar en värld i monstrets avbild, genom att dekonstruera bildens diskursiva formation och konstitution. Detta är någonting annat än att söka monstrets idé, att försöka säga sanningen om det monstruösa väsen; min hypotes är snarast att monstret är en funktion, att det säger falskheten om en mänsklig natur, att det vittnar om det omänskliga i ”människan”. Om man vill hålla fast vid en poststrukturalistisk förståelseram, och grunda problemformuleringen i dessa teorier, kunde avhandlingens programförklaring

138 Jag avser här att bejaka de heideggerianska innebörderna i dessa begrepp som uttryck för ”metafysiken” i vår moderna tid; monstruositeten tas här för att vara den icke-subjektiva varandeform som gör motstånd mot det antropologiska maskineriet i vad den sene Heidegger kallar teknologi.

139 Detta är en funktion som skär in i hjärtat av Deleuzes projekt, hans kritik av representations-tänkandets ”bilder av tanken”, varför denna avhandling i någon mening är deleuziansk – det måste villigt erkännas. Men det betyder inte att analyserna av de historiska texterna utgår från ett deleuzianskt perspektiv och sammanfaller med deleuziansk teori eller använder terminologi.



formuleras som en dekonstruktion av humanismens åtskiljande av det mänskliga från det icke-mänskliga genom en analys av diskurser kring ”det omänskliga”. Jag drar mig emellertid för att hävda att denna avhandling är ett exempel på varken dekonstruktion eller diskursanalys, på något sätt som skulle modelleras efter Derrida eller Foucault. Jag kan sträcka mig till att kalla metoden dekonstruktion i svag mening – delvis eftersom jag vill bevara dess starka innebörd för dess egna ändamål – som en textkritisk undersökning av begreppsliga oppositioners värdehierarkier. Än mindre ansluter jag mig till Foucaults arkeologiska och genealogiska projekt; tvärtom är ett av studiens syften att undersöka alternativ till en analys av stora kunskapsmodellens diskontinuitet, av diskursiva formationers maktstrategier och av hur kunskap används för att disciplinera kroppar i en biopolitik. Även ordet diskurs bör förstås i en svagare, dvs. mindre teoribunden mening, som de textuellt spårbara sätten att framställa, rationalisera och argumentera för eller emot en viss föreställning.

För å andra sidan är detta ändå traditionell idéhistoria, av det mest klassiska slag – något som även gäller det långa tidsförlopp som följs. Vad jag har i åtanke är att förstå ämnet idéhistoria i enlighet med den amerikanske filosofen Arthur O. Lovejoy (1873–1962), som i början av 1900-talet grundade *the history of ideas*. Lovejoy uppfattade en ”idé” som uppbyggd av ett slags atomistiska enheter (*unit-ideas*), som varierar genom skiftande teoribildningar och terminologier, i ständigt nya kombinationer med andra idéenheter. Det främsta exemplet på en sådan idéhistoria, där han också redogör för sin metodologi, är hans klassiska studie om termen varats kedja (eller varats steg), *The Great Chain of Being* (1936).<sup>140</sup>

Ett viktigt inslag i denna idé om varats hierarkiska ordning är av stor betydelse för humanismen, nämligen föreställningen om människans plats i naturen som en länk mellan de högre graderna av varanden (Gud, änglar) och de lägre (djur, växter, livlösa ting). Människan är i denna mening ett mellanting, den felande länken mellan en materiell ordning och en intellektuell. Mången dualistisk lära gör en poäng av denna position, från Platon och Aristoteles via Pico della Mirandola och Descartes till Sartre. Men det innebär också en ambiguitet som inte är fullt gynnsam för människan, och Lovejoy anmärker, i för denna avhandling relevanta termer, då han rörande 1700-talets koncipiering av varats kedja beskriver människan som ”ett märkligt hybridartat monster”:

He [man] thus has, after all, a kind of uniqueness in nature; but it is an unhappy uniqueness. He is, in a sense in which no other link in the chain is, a strange hybrid monster; and if this gives him a certain pathetic sublimity, it also results in incongruities of feeling, inconsistencies of behavior, and disparities between his aspirations and his powers, which render him ridiculous.<sup>141</sup>

Vad Lovejoy pekar på är att antropocentrismen, i den bokstavliga mening att människan står i centrum av skapelsens ordning, i sig innebär en antihumanism, eftersom denna status, balanserande mellan det låga och det höga, leder till en oförmåga att uppfylla sin potential. Människans unika position gör henne därför såväl sublim som ”löjlig”.

140 Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* [1936] (Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1964).

141 *Ibid.*, s. 199.

Lovejoys studie kan således tas som en utgångspunkt inte bara i metodologiskt avseende, utan även som en källa för en teoretisering av det prekära förhållandet mellan det mänskliga och det monstrosa i en humanistisk diskurs. Den idé som här spåras, genom att följa monstret genom historien, är dock inte i första hand den syn på en ontologisk hierarki mellan varandeformer Lovejoy skildrar utan nästan dess motsats – relationernas dynamiska komplexitet, kanske *The great web of becomings*.

## Begrepp

Teoretiseringar av det monstrosas begrepp uppehåller sig ofta vid svårigheten att definiera det. Föreställningen om "monstret" som ett *svårbestämt* eller rentav *obestämbart* begrepp yttrar sig i klichén att monstret motstår klassificering och kategorisering, att dess status som anomali sätter det i en marginaliserad, perifer position, antingen på gränsen mellan "normala" termer eller utanför varje normsystem. Monstret är en nödvändig logisk avvikelse eftersom det inte passar in, och det kan därför inte definieras. Detta är vad Georges Canguilhem kritiserar i sina studier kring det patologiska: anomali är inte detsamma som det abnormala, anomalin har sin egen norm. (Denna betydelsefulla distinktionen mellan anomali och det abnormala, som Canguilhem teoretiserar, återfaller på Boisse.)

En mer markant tendens, som präglar många termer i vår vardagliga vokabulär, är att se "monster" som ett *negativt* begrepp, dvs. bestämt som negationen av en primär term. Det monstrosa förstås då som någonting i sig obestämbart och obegripligt, varför det endast kan nås genom en *via negativa* – det kan endast definieras i termer av negationer, som om det inte hade några egna egenskaper, inte något eget väsen eller en egen natur som kan begreppsliggöras. Härtill hör beskrivningar av fenomen som omänskliga, onaturliga, oformliga, ovanliga, onormala, abnormala eller rentav odjur och oting eller när något sägs vara ohyggligt eller otäckt – tyskans *unheimliche*, med dess teoretiskt viktiga freudianska konnotationer (tyskans vanligaste synonymer till *Monstrum* är också negativa substantiv: *Ungestalt*, *Ungeheuer*, *Unmensch*, *Untier*).

Denna *via negativa* leder oss också till humanismens problematik. I den dialektiska tankevärld som utgår från den tyska idealismen i början av 1800-talet, från F.W.J. Schelling och G.W. Hegel formuleras naturen och historien i termer av positivitet och negativitet.<sup>142</sup> Naturen, det vara som bara är, är positiv, dvs. den är allt som är förefintligt; historien, det blivande som är villkoret för varje förändring, är negationen av de naturliga tillstånden. Och människan, anden eller förnuftet, är den kraft som negerar – den varelse som gör varat till blivande, som gör historia och ger mening. Genom negationen av naturen kan anden slutligen manifesteras sig i den kristna statens realisering av det absoluta. Detta är en omformulering av klassiska humanistiska teser om människans frihet, hennes möjlighet att välja vad hon är – att fjärra sig från djuren, att närma sig änglarna och Gud. Människan är nu den historiskt-dialektiska varelse som kan negera naturen, utifrån sin egen brist på natur. En sådan hegeliantskt influerad terminologi präglar djupt 1900-talets humanistiska retorik hos filosofer som Alexandre Kojève, Jean Hyppolite och Jean-Paul Sartre.

Ett annat terminologiskt bruk men en inte helt olik typ av humanism utgår från

<sup>142</sup> Se Friedrich W. Schmidt, *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel* (Stuttgart: J.B. Metzler, 1971).



Auguste Comtes positivism från 1830-talet och ett par årtionden framåt. I denna historieskrivning representeras det negativa av de historiska villfarelser som passeras, de religiösa och metafysiska dogmer som övervinns, eftersom de handlar om saker som inte egentligen finns. Mot dem står en positiv vetenskap om det verkligt förefintliga och en filosofi baserad på ervunna fakta, en kunskap som kan användas av människan för att förändra en situation. För Comte leder detta till en humanism (alltmer religiöst färgad, med en kyrka för Människan, inte Gud), som etablerar sig på det positiva grund: en värld, ett samhälle av altruistisk mänsklig gemenskap, där naturen studeras och behärskas för människans bästa.

Det monstruösa implikationer av att vara icke-mänskligt, omänskligt och onaturligt ställer dessa humanistiska traditioner inför vissa problem, för att inte säga paradoxer. Människans mänsklighet sägs ligga i hennes negativitet – att hon kan negera naturen, situationen etc., dvs. att hon kan ändra sig och sina villkor. Detta är människans frihet. Idén om det monstruösa kan då få oss att fråga: Vad händer med de individer vars mänsklighet ifrågasätts? Vad innebär det för människan att överskrida sina gränser, sin mänskliga identitet, dvs. att ingå i relation med eller till det andra och inte begränsas av sin identitet? Eller markerar relationen i sig en positivitet, som inte kan reduceras till de konstituerande termerna? Finns möjligen ett blivande bortom dualiteten positivt-negativt som innebär att man undslipper dialektikens beroende av termer i motsatsställning för att finna en renare, mer dramatisk, mer monstruös skillnad? Det är här Deleuzes filosofiska projekt utkristalliserar sig som väsentligt för en bearbetning av människans konfrontation med det omänskliga.

Problem finns också i den positivistiska föreställningen om människans kunskap och hennes möjligheter att använda den för att förändra samhället. Enl. en viktig, rentav dominerande tolkningstradition, utvecklas föreställningar om det monstruösa enl. Comtes historiesyn från tidiga religiösa eller mytologiska vidskepelser, via metafysiska spekulationer till naturvetenskap, inom vilken missbildningar kan avvärjas med hjälp av kunskap om de styrande naturlagarna. Den moderna vetenskapliga teratologin, som i stor utsträckning kan sägas vara positivistisk, antas studera monstruositetens positivitet (att de finns som fenomen i naturen, orsakade av naturliga förlopp) – samtidigt som begreppet i sig är belastat med sin förpositivistiska historia inom vidskeppelse och metafysik. Vilka villkor finns för en sådan ambivalent syn? Kan monstruositeten föreställas ”positivt” samtidigt som det monstruösa förnekas? Kan värdeladdningen inte undertryckas utan vändas, så att vi tänker det verkligt monstruösa som positivt? Inte så att vi bekräftar normer och fastställer naturlagarnas allmängiltighet genom att studera märkliga avvikelser, utan så att vi förstår det monstruösa egen norm genom monstruositetens natur. Detta innebär att utveckla en kritik av negativa definitioner (det ovanliga, det onaturliga, det omänskliga) och negativt värderande synonymer (det groteska, bisarra, makabra etc.) och istället tänka monstruositeteten som ett begrepp (parodierande Hegel) ”i och för sig” – dock inte för den mänskliga Anden, utan för den Andre, ”monstret”.

En positiv värdeladdning kan tyckas finnas i kopplingen av ”monstret” till en upplevelse av ”under”, vare sig naturens eller Guds, i en känslösam dramaturgi av överraskning, nyfikenhet, förundran och meningsfullhet. Betydelsefulla traditioner både inom teratologins historia och i dess tolkningshistoria följer den linjen. En sådan fascination

för det kuriösa och exotiska bär emellertid fortfarande en prägel av okunskap som grund för omdöme, som låter det förment onaturliga förstås som övernaturligt och lämnar monstret fångat i det ockulta, slitet mellan det demoniska och det gudomliga.

Ytterligare en omständighet skapar problem för begreppets definition: dess *överbestämning*. "Monstret" är inte bara det vaga och det bristfälliga, det är också det överflödiga, det alltför mångfaldiga för att kunna avgränsas. Begreppet monstrositet har en polysemi som inte kan reduceras, en dissemination som inte kan stabiliseras, en multiplicitet som inte kan subtraheras. Man kan säga att det har en yttre mångfald, nämligen synonymer eller approximativa termer som ingår i dess begreppsfär, men också en inre mångfald, skiftande definitioner av varje term, i olika teoretiska och historiska kontexter. Alla dessa olika bakgrunder får "monstret" att framträda i växlande gestalter. Begreppet yttras också i denna historieskrivning på ett antal olika språk – av vilka bara ett fåtal här uppmärksammas –, som kan förse oss med olika etymologier och därmed olika tolkningstraditioner.

På grekiska anger ordet *teras*, den mest direkta motsvarigheten till "monster", de sätt på vilka sådana fenomen är värdeladdade eller meningsfulla och de ges därför ofta en övernaturlig innebörd. Termen avser de märkliga varelser eller i vissa fall händelser som beskrivs som under eller vidunder, gudomliga tecken eller järtecken, som i naturen pekar på något av särskild betydelse för människan. Till dessa fenomen räknas vanskapta avkommor av människor eller djur. *Teras* bör således åtskiljas från det liklydande *thérion*, som betyder vilddjur eller odjur och snarast beskriver ohyggliga varelser som återfinns i naturen, såväl verkliga eller naturliga (lejon, tigrar, elefanter) som imaginära eller mytologiska (sfinxar, kentaurer, satyrer). Inom det medicinska språkbruket kunde nämnas exempel på vanskapligheter eller sjukligheter med samlingstermen *anapéros*, med de ungefärliga betydelserna vanför, stympad eller lemlästad, som tenderar att beskriva sådana fenomen utan de religiösa konnotationer som utmärker *teras*.

Inom latinet kan *teras* närmast översättas till *monstrum*, vilket i olika etymologiska traditioner härleds till antingen verbet *monere* (att varna) eller *monstrare* (att visa), enl. tanken att gudarna (senare Gud) antingen varnar människan för något eller visar henne något som ett tecken på framtida händelser, på straff för brott, på gudomens vrede etc. Denna funktion som järtecken, att monstret framställer något, tydliggörs också i de ofta förekommande termerna *ostentum* och *portentum*, liksom att det förutsäger något i det kanske än vanligare *prodigium*. Termen *prodigium*, som i sammanhanget har en särskilt historisk betydelse (genom viktiga titlar som *Histoires prodigieuses* och *Det monstres et prodiges*), förefaller ha fallit ur bruk i svenskan, och likaså de besläktade orden *prodigiös* och *prodigialitet*. I *Svenska Akademiens Ordbok* sägs *prodigium*, i en artikel från 1954, "numera" vara en term i "lärt fackspråk" med betydelserna "järtecken, under; sällsam händelse" medan adjektivet *prodigiös* definieras som "vidunderlig, sällsam; onaturlig, oerhörd".<sup>143</sup> Trots risken för arkaism använder jag vanligtvis dessa från latinet stammade termer för att översätta de franska orden *prodige* resp. *prodigieux* för att klart ange vilket ord som återges i de fall teknisk precision krävs, medan jag i övriga mer triviala mening översätter dem vidunder resp. vidunderlig. Det finns emellertid ytterligare en etymologisk koppling, förutom *pro-dicere* (fram-säga), nämligen verbet *prodigere* och adjektivet *prodigus*,

143 "Prodigium" resp. "Prodigiös", *Ordbok över svenska språket utgiven av Svenska Akademien [SAOB]*, 20 (Lund, 1954), s. 1945.

från *prod-agere* (fram-driva); betydelsen skiftar då till ett fenomen som är framvällande, överflödande, excessivt, övermåttan rikt och fruktbart – kort sagt: en effekt av naturens ”slösaktiga” kreativa ekonomi. Till ett sådant betydelseregister hör också de begrepp som uttrycker en syn på naturens nyckfulla produktivitet, t.ex. *ludus naturæ* (naturens lek eller spel). Synen på det monstrosa som naturens eller gudomligt under förstärks i sin tur av att kallas *miraculum* (mirakel; det underbara, undergestalt) och räknas då till *mirabilia* (förunderliga ting), medan de mer sekulariserade begreppen *thérion* motsvaras av *ferus* och *anapêros* av *mancus* eller *truncus*.

Därtill finns förstås ett stort antal begrepp som kan knytas till det monstrosas tematik: abnormitet, anomali, avvikelse, styggelse, missbildning, missfoster, *freak*, hybrid, mutant, best, koloss, jämte beskrivningar som det absurda, bisarra, barocka, groteska, makabra, chimäriska, avskräckande, vidriga, fasansfulla, skrämmande, ondskefulla, djävulska i tilltagande grader av pejorativ värdeledning, som reducerar ”det monstrosa” till en metaforik med stor potential för betydelsepridning. Dessutom kan det, tillsynes som en motsats, beteckna det fascinerande, suggestiva, eggande, kittlande, det fabulösa i det imaginära och fantastiska, och kan då snarare associeras med något barnligt. Som poeten Paul Valéry sade: ”Ett monsters nödvändiga komplement är en barnhjärna.”<sup>144</sup> Samma tankefigur, att föreställningen om det monstrosa springer ur oförnuft och att upplysning och rationalisering kan jaga ut sådana vidskepelser och vanföreställningar, ligger förstås också bakom Francisco Goyas ofta citerade sentens att ”förnuftets sömn producerar monster”.

Det är emellertid denna förment barnliga naivitet som gör monstren bekanta för oss. Den fulla normaliseringen av monstret ligger inte i den vetenskapliga utredningen av anomalernas typologi och etiologi inom ramen för allmänna naturlagar, och inte heller i en humanitär, politiskt korrekt respekt för missbildade eller vanställda människor med hänvisning till ett allmänt människovärde och vissa förmodat naturliga rättigheter (inom vissa i sig intressanta gränser). Det tydligaste uttrycket ses snarast i en populärkulturellt driven domesticering av en viss uppsättning sådana figurer, både verkliga och imaginära, som befolkar barn- och ungdomskultur. De typer som väljs ut, och ur vilka typologiska register, är dock belysande. Det säger mycket att varulvar och vampyrer i filmer, tv-serier och böcker blivit metaforer för tonårens erotiska och existentiella ångest samt för komplikationen av sociala och familjära förhållanden,<sup>145</sup> liksom att dinosaurier i en

144 Valéry, cit. i Canguilhem, ”La monstrosité et le monstueux”, *La connaissance de la vie*, s. 227: ”Le complément nécessaire d’un monstre, c’est un cerveau d’enfant.”

145 Varulvar fick tidigt en sådan roll i nästan från början självironiska alster som filmerna *I Was a Teen-age Werewolf* (Gene Fowler Jr, 1957), *An American Werewolf in London* (John Landis, 1981), *Teen Wolf* (Rod Daniel, 1985) och *An American Werewolf in Paris* (Anthony Waller, 1997). Vampyrer med dessa metaforiska funktioner inom fiktionen är för många att nämna, men till senare års mest högprofilerade böcker hör Richelle Meads *Vampire Academy*-serie och Stephanie Meyers *Twilight Saga*-serie, samt bland filmer *The Lost Boys* (Joel Schumacher, 1987). En mer seriös övning på samma territorium utgör den svenska *Låt den rätte komma in* (bok: John Ajvide Lindqvist, 2004; film: Tomas Alfredson, 2008). Till skillnad från den likabettlade filmen från 1992 har nog framför allt tv-serien *Buffy the Vampire Slayer* (1996–2002) påverkat denna utveckling i sin nästan systematiskt upplagda vampyrologiska och demonologiska allegori över adolescensens formativa erfarenheter. Till de många studierna på området hör Nina Auerbach, *Our Vampires, Ourselves* (Chicago:

kulturell bemärkelse uppträder mindre i form av fossilfragment än som datoranimerade specialeffekter på film, som spektakulära attraktioner i lekparkar eller som små mjuka, pastellfärgade gosedjur i barnkammaren.

Vad som fortfarande besväras, vad som bevarar en svårtämjd problematik, en vildhet även i varje *teras*-term, är emellertid monstrens verklighet – dessa varelser som föds med missbildningar som stör eller utmanar vår uppfattning om livsformen – då det omänskliga kommer alltför nära människan. En antropocentrism ligger i monstrositetens drabbande effekt. Georges Canguilhem hävdar i inledningen till sin viktigaste studie, att monster skrämmer oss eftersom vi människor är levande varelser som i dessa avvikelser ser livets värde negeras.<sup>146</sup> Och Pierre Ancet inleder sin avhandling med att anmärka att monstrositeter stör oss mer ju mer mänskliga varelsena är: vanskapta växter och insekter stör oss mindre än fåglar, däggdjur och i synnerhet människor.<sup>147</sup> Å andra sidan kan man förstås påpeka att många fullt naturliga djurarter och t.o.m. växter kan vara så besynnerliga, så märkligt skapta, att de kallas monster – historien är full av sådana benämningar på hajar, valar, bläckfiskar, elefanter, ödlor m.m., inte minst dinosaurierna. Dessa är då ”naturliga” monster, liksom hela den tradition som talar om mer eller mindre mänskliga ”monstruösa raser” (de med hundhuvuden, utan huvuden, bara ett ben, med fiskunderkropp osv., alla med sina egna namn).

Men det finns ett annat, kanske än mer störande form av ”naturliga” monster, som tvärtom kommer av rationaliseringsprojektet. Inget är så skrämmande och störande som rationaliseringen, för det är det mänskliga förnuftet mer än något annat som skapar monstrets begrepp. Den vetenskapliga teratologins berömda naturalisering av monstren innebär just att göra dem till naturliga arter, vid sidan av de ordinarie bekanta djurarterna, så att en individ kan definieras både som, exempelvis, människa och cyklop eller hund och anencefal, men en människa och en hund kan ha gemensamt att vara av typen cyklop eller anencefal. I teratologins typologi föregår anomalin arten. Monstrositetsbegreppet bevarar därför en speciell, primär betydelse, som den teratologiska vetenskapen återerövrar – detta som gör att den förtjänar att kallas positiv teratologi. I detta viktiga avseende kan man tala om en monstrets positivitet: att det faktiskt finns, att det har en plats i naturen, att det har sin egen norm och sitt eget (eller sina egna) begrepp.

Hur ska vi överhuvudtaget uppfatta teratologi? Är det berättelser om förunderliga ting, spekulationer kring avvikelserns innebörd, läran om anatomiska missbildningar? Denna terms problematik kan hänföras till tre olika domäner av naturstudier: *naturfilosofi*, de förklarande läror som via spekulation i ”naturen” söker tingens väsen eller

Chicago University Press, 1995); Joan Gordinger & Veronica Hollinger (red.), *Blood Read: The Vampire as Metaphor in Contemporary Culture* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997); William Patrick Day, *Vampire Legends in Contemporary American Culture: What Becomes a Legend Most* (Lexington: University Press of Kentucky, 2002); Anna Powell, *Psychoanalysis and Sovereignty in Popular Vampire Fiction* (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen, 2003); Mary Williamson, *The Lure of the Vampire: Gender, Fiction and Fandom from Bram Stoker to Buffy the Vampire Slayer* (London: Wallflower, 2005). Enkom kring *Buffy the Vampire Slayer* (och syskonserien *Angel*) har ett eget forskningsfält utkristalliserat sig, Buffy Studies, till vilket en elektronisk tidskrift, *Slayage*, funnits sedan 2001 (slayageonline.com), jämte en lång rad publikationer.

146 Canguilhem, ”La monstrosité et le monstrueux”, *La connaissance de la vie*, s. 219.

147 Ancet, *Phénoménologie du corps monstrueux*, s. 1.

grund;<sup>148</sup> *naturalhistoria*, en beskrivande lärdomsgrän som i ”naturen” försöker fastställa system eller ordning mellan observerade ting och skeenden genom att klassificera och kategorisera dem;<sup>149</sup> *naturvetenskap*, vars olika discipliner formaliserar och generaliserar beskrivningar av fenomen för att uppställa lagar och urskilja principer i ”naturen” som kan förutsäga eller påverka skeenden inom ett visst område.<sup>150</sup> Dessa beteckningar bör dock ses utifrån våra samtida bestämningar, för historiskt kan de fungera överlappande; naturfilosofi avsåg under lång tid – inklusive för det sena 1600-talets Newton – all djupare, förklarande naturkunskap, medan *naturalhistoria* avsåg att alla undersökande, insamlade och beskrivande naturstudier. Det ständiga problemet är att i synen på ”naturen” passa in det som kan tyckas onaturligt. Är inte teratologi egentligen, helt enkelt men med ytterlig svårighet, naturläran om det onaturliga – eller, med en betydelseskiftning, det onaturligas natur?

Ur ett visst perspektiv kan avhandlingens tema sägas vara *sammansättningar* i olika former (och *av* olika former): komposition, juxtaposition, sammanlänkning, sammankastning, sammanblandning, korsning, förening, förvirring, förväxling. Och ur dessa följer en rad begrepp relaterade till de estetiska, metodologiska, vetenskapliga och tekniska implikationer i dem: ordning, struktur, system, syntes, montage, konstruktion, kreation, maskineri, anordning. Sålunda leder oss monstrositetsproblematiken till en fråga om det problematiska självt, begreppets komplexitet leder till en fråga om det komplexa. Men finns trots allt inte en term, en enkel term, som kan säga oss vad denna sammansatta natur är? Det sammansatta är det som i sig håller samman en skillnad. Kompositionen, syntesen eller systemet utgörs av att det åtskilda och det olika, kort sagt det heterogena, förs samman, och ”monstret” – i synnerhet det ”sammansatta” monstret, kallat monstrens monster – är den yttersta gestalten för en problematisering av en form som inte är homogen. Monstret sätts inte bara samman med människan, det är självt sammansättningen synliggjord – sinnebilden för det som i sig självt inte är sig självt. Så kan exempelvis en av ämnets främsta historiker tala om ”monstrets väsentliga heterogenitet” som syns i antikens mytiska figurer: ”the essential heterogeneity of the monster, that heterogeneity which appears in the monsters of Greek antiquity: composite beings which unite, in a single body, the qualities of those disparate categories which spawned them, but to which they do not belong”.<sup>151</sup> Kanske är det detta som är den egentliga

148 Till idéhistoriska strömningar som passar in på denna beskrivning hör den försokratiska naturfilosofin, den platoniska (från *Timaios* utgående) naturfilosofin under renässansen (Pico della Mirandola, Ficino, Bruno), den samtida alkemin och paracelsimen samt den *Naturphilosophie* som under romantiken utarbetas i anslutning till den tyska idealismen (Schelling, Oken).

149 Modeller är den aristoteliska eller peripatetiska naturläran, Varros och Plinius *naturalhistoria*, renässansens kuriositetssamlingar och naturhistorier (Gessner, Aldrovandi, Kircher m.fl.) samt upplysningstidens system (Linné, Buffon, Tournefort, Adanson). Jag bevarar genomgående den något ålderdomliga beteckningen *naturalhistoria*, snarare än *naturhistoria*, för att markera begreppets historiska arv och för att skilja det från en mer modern, vardagsspråklig betydelse.

150 En mer modern tendens som trots antika föregångare (bl.a. Euklides, Ptolemaios, Galenos) kan sägas utgå från Galileo, Boyle, Newton, Harvey, Sydenham m.fl., knutna till 1600-talets ”vetenskapliga revolution”; villkoren för vetenskaplighet har senare teoretiserats av bl.a. Comte, Whewell, Popper, Feyerabend och Kuhn.

151 Marie-Hélène Huet, ”Living Images: Monstrosity and Representation”, *Representations* 4 (1983), s. 78.

lockelsen i det monstruösa för den postmoderna tiden – att monstret förkroppsligar olika sätt att vara och utmanar oss att tänka annorlunda. Det är genom en talande tillfällighet som man i en tidskrift grundad av Gilles Deleuze och Félix Guattari kan finna en definition av det monstruösa som i mycket överensstämmer med föresatserna i detta projekt: ”Monstret’ är en byggnadsplats av levande eller orörliga delar, en ansamling objekt, territorier, tecken som trotsar, såsom i ett delirium, den ’naturliga verkligheten’, lagarna för ordningar och arter, tillhörighetens logiker, förvisso diskursens logiker. Vi kallar ’monster’ allt det som, under förespegligen att utgöra en kropp, sätter saker som inte hör till samma kategorier i en oorganisk relation. Det disparata.”<sup>152</sup> Monstret är mer än individ, mer än gestalt, t.o.m. mer än kropp; det är ett rum med egen topologi, i vilken olikheter kommer samman utan att upphävas i en enhet, ett rum för skillnader.

Dessa olika problematiska perspektiv på det monstruösa kan sägas motsvara fyra typer av monstrositeters morfologi (och i vissa fall deras etiologi): avvikelser karakteriserade av *förskjutning* (omkastning av av organ, rubbning av organisation, s.k. heterotaxier), *brist* eller *överflöd* (för liten eller för stor, för få eller för många lemmar, för mycket eller för lite säd) samt *sammansättning* (av olika individer, arter, kön etc). Monstrositetsbegreppet uppvisar således samma typologi av anomalier som traditionellt förklarade monstruösa fenomen. Begreppet har antingen en för osäker plats i en ordning för att kunna klassificeras, för svag grund eller för många termer för att kunna definieras eller så är det inbegreppet av det heterogena som utmanar oss att problematisera sakers relationer.

## Material och struktur

Under Parés livstid utkom hans teratologiska skrift, ursprungligen betitlad både *Des monstres tant terrestres que marins* (”Om såväl jordlevande som havslevande monster”) och *Des monstres et prodiges* (”Om monster och vidunder”),<sup>153</sup> i fyra utgåvor 1573, 1575, 1579 och 1585. En femte upplaga publicerades posthumt 1598 men sägs i titeln ha ”reviderats och utökats av författaren strax före hans död”. I inget av dessa fall föreligger arbetet som separat volym: i den första utgåvan utgör den andra delen av *Deux livres de chirurgie*, i de följande fyra fallen ingår den i utgåvor av Parés samlade verk. Förutom dessa franska utgåvor finns också en översättning till latin av andra upplagan samlade verk från 1582. Efter Parés död har hans samlade verk utkommit i ett flertal utgåvor, av vilka de mest kända är en sjätte upplaga från 1607 samt den av Jean-François Malgaigne redigerade *Euvres complètes* 1840–41, ännu auktoritativ, trots (eller kanske p.g.a.) dess selektiva tendens att vilja etablera en strikt vetenskaplig livsgärning som sätter texten om monster på undantag.<sup>154</sup> Dessutom har *Des monstres et prodiges* under senare sekler presenterats på

152 Jean-Claude Polack, ”Le corps, la carte et le monstre”, *Chimères* 5–6 (1988), s. 14 f. ”Le «monstre» est un chantier de parties vivantes et inertes, un agrégat d’objets, de territoires, de signes, défiant, comme dans le délire, la «réalité naturelle», les lois des ordres et des espèces, les logiques d’appartenance, a fortiori les logiques du discours. On nommera «monstre» tout ce qui, sous prétexte de faire corps, met en relation inorganique des choses qui n’appartiennent pas aux mêmes ensembles catégoriels. Le disparate.”

153 I den första utgåvan angavs den förra titeln på bokens titelsida, den andra vid dess faktiska början (”Second livre, des monstres et prodiges”).

154 Detta minskar utgåvans användbarhet för mina syften; de av Parés verk jag har störst intresse för är marginella för Malgaigne, vilket avspeglas i hans urval och redigering: *Des monstres* är kraftigt beskuren, *Des animaux* bortlyft.



egen hand eller i samlingsutgåvor som *Animaux, monstres et prodiges*, redigerad av Claude Grégory 1954, *Des monstres, des prodiges, des voyages* av Patrice Roussel 1964 samt *Des monstres et prodiges, précédé de Des animaux et de l'excellence de l'homme* av Jean-Luc André d'Asciano från 2003.<sup>155</sup> Den nu mest auktoritativa textkritiska utgåvan av detta arbete är emellertid Jean Céards utförligt kommenterade version, *Des monstres et prodiges* från 1971,<sup>156</sup> som i huvudsak följer 1585 års upplaga men som genom en komplicerad notapparatur redogör för förändringarna mellan utgåvorna. (Den bevarar också 1500-talsfranskan men med viss ortografisk modernisering, en modell jag ämnar följa.)

Frågan är emellertid vilken av Parés egna versioner som bör privilegieras i analysen. Céard bygger på fjärde utgåvan med motiveringen att den är den sista under författarens livstid samt att den är ”den mest omsorgsfullt utarbetade” och ”den mest korrekta”.<sup>157</sup> Han ifrågasätter att 1598 års utgåva, av Malgaigne vald som bastext, skulle vara den definitiva med tanke på att hela åtta år skiljer den från författarens frånfalle samt med hänvisning till att vissa stycken av oklara skäl utelämnats medan inget av vikt lagts till. Ett alternativ vore att söka författarens inte slutgiltiga utan ursprungliga intention och därvid utgå från den första versionen från 1573. Det finns viss anledning att ta hänsyn till denna med tanke på de förändringar texten genomgår mellan de första två och 1579 års upplaga, bland dem modifieringar i definitioner av monstrositetsbegreppet, vissa förändrade formuleringar, tillägg i texten och exempelomflyttningar mellan kapitlen samt tillägg av ett (och sedan två) kapitel om celesta monster. Dessa skillnader vittnar om en förändring i synen på monstrositetsbegreppet och en omvärdering av vissa sakkfall, som kan vara betydelsefulla för bilden av vad vi kan kalla Parés naturfilosofi. Under de tolv åren mellan första och fjärde upplagan tillkommer också nytt källmaterial som ger ny information och nya influenser. Dessutom kan det vara tillbörligt att ta hänsyn till en dramatisk händelse i Parés liv, knutet till verket nämligen den process i vilken Paré kallades till parlamentet för prövning inför läkarfakulteten i samband med utgivningen av 1575 års utgåva samlade verk. I bevarade dokument skildras hur Paré försvarar främst sin teratologi, vilket ger en inblick både i hans syn på detta arbete och hans syften, liksom det samtida medicinska etablissemangets reaktioner. Det är inte helt uteslutet att denna prövning på något vis inverkat på förändringar som texten genomgick inför nästa edition.

Men det väsentliga i analysen är inte Parés ursprungliga avsikter, utan verkets historiska roll, i synnerhet med avseende på i vilket historiskt sammanhang Paré skriver sin text, vilka de idéhistoriska villkoren är, hur arbetets perspektiv och teorier förhåller sig till och eventuellt förändrar dem samt hur verket kommit att uppfattas under kommande sekler, speciellt hur det uppfattas ha påverkat teratologin. Detta avläses bäst genom en studie i textens publika, inte privata historia. Följaktligen kan det finnas skäl att inte studera *Des monstres et prodiges* som ett enda verk existerande autonomt i någon ultimat form; det finns varken en första eller en sista text i den mening att en är ursprunglig och en annan slutgiltig. Istället är den en text som genomgått många inkarnationer

155 Av dessa tre kommer jag endast göra bruk av den senare: Ambroise Paré, *Des monstres et prodiges, précédé de Des animaux et de l'excellence de l'homme, et suivi par Discours de la licorne*, red. Jean-Luc André d'Asciano (Paris: L'Œil d'Or, 2003).

156 Ambroise Paré, *Des monstres et prodiges, édition critique et commentée*, red. Jean Céard (Genève: Droz, 1971).

157 Céard, i *ibid.*, s. xix, xlvii.

och flera förändringar, så att vad som bör studeras är den mångfald texter som har det gemensamma namnet *Des monstres et prodiges*.<sup>158</sup>

Jag kommer att i huvudsak använda mig av Jean Céards utgåva, p.g.a. det värdefulla filologiska arbete som där utförts för att etablera en text som bär spår av alla dessa förändringar, men eftersom den lyfter fram 1585 års utgåva kommer jag också, i de fall det tycks meningsfullt, att jämföra med de första två utgåvorna, särskilt den första från 1573. Då övriga arbeten av Paré används kommer jag i möjligaste mån utgå från originalutgåvorna och från första upplagan av hans samlade verk, detta för att lägga mig i tid nära konceptionen av hans teratologi, som är det primära för analysen.

I Deleuzes fall är läget ett helt annat, både vad gäller texternas förefintlighet och villkoren för texttolkning. För det första finns ingen samlingsutgåva, med undantag för några volymer samlade artiklar, förord, intervjuer, brev och liknande, vissa publicerade för första gången i denna form. Merparten av hans verk föreligger alltså i original; nyutgåvorna är mestadels i formen av nytryck utan större avvikelse från förstaupplagorna. Det finns därför inte heller några kritiska eller kommenterade utgåvor, återigen med undantag för korta noter i nyss nämnda samlingsvolymer eller i översättningar till andra språk, som främst avser att förklara bakgrunden till en text, eventuella felaktigheter å Deleuzes sida eller – i de flesta fall – för att motivera redaktörens eller översättarens val i en viss fråga (såsom urval, disposition, terminologi). De filologiska problemen är därmed mindre, och med anledning av hans i tiden näraliggande horisont skulle detsamma kunna gälla de hermeneutiska problemen.

Även i ett annat avseende skiljer sig Deleuzes verk från Parés: Deleuze skrev aldrig någon text som explicit och primärt handlar om monster, monstrositeter eller teratologi. Det finns därför ingen självklar huvudtext på det vis som i Parés fall. Urvalet av material måste ske på andra grunder. Det ligger ett hermeneutiskt moment redan på denna nivå – en speciell, dekonstruktivt färgad hermeneutik –, där textstycken från ett flertal arbeten lyfts fram utifrån de tolkningar som kan göras av deras innebörd, vad gäller termer, begrepp eller temata som kan anses valida för ämnet och frågeställningarna, i ett slags skrivande läsning. Denna hermeneutik för filologins räkning innebär att konstruera en i det närmaste fiktiv text genom analysen av befintliga texter, inte rekonstruera en ideal text med författarens avsikter som modell (vilket förstås inte heller är målet i Parés fall). Analysen kommer emellertid i främsta rummet utgå ifrån några av Deleuzes mest kända och betydelsefulla filosofiska verk, där monstrositetsproblematiken också framträder som tydligast tematiserad: *Différence et répétition* (1968), *Logique du sens* (1969) och *Mille plateaux* (1980); därutöver ägnas särskild uppmärksamhet åt hans estetiska arbeten *Logique de la sensation* (1982) och *Cinéma 1 & 2* (1983–85)<sup>159</sup>.

158 Viktigare än filologiska utredningar är därför två andra aspekter av Parés texter: å ena sidan det idémässiga innehåll som kan utläsas ur dem samt deras historiska sammanhang, å den andra problematiken i uttrycksformernas betydelse för möjligheten att identifiera ett sådant innehåll eller dess mening, såväl semantiskt som historiskt, när uttrycksformen är en oupplöslig del av innehållet: "estetiken". Snarare än att studera mångfalden av texter är kanske det mer intressanta därför *mångfalderna* i dessa texter, dvs. de olika funktionerna i textens presentation av ämnet och argumentationen, skiftningarna i retoriska strategier, betydelseglidningar i definitionerna, val av termer och betydelsen av utslutningar, valet och bruket av källor, associationer till möjliga intertexter.

159 Gilles Deleuze, *Différence et répétition* [1968] (Paris: PUF, 2003); *Logique du sens* [1969] (Paris:



En tredje fråga är de övriga texter vilka studeras som primärlitteratur men som i den historiska redogörelsen framstår som sekundära i förhållande till Parés och Deleuzes arbeten. Med detta menas att de är texter som utgör en bakgrund till förståelsen av den historia för vilken Paré och Deleuze valts ut som huvudgestalter. Problemet ligger då i hur de ska avhandlas med avseende på denna relativism. Hur beroende är uttolkningen av dem av tolkningen av Parés och Deleuzes texter? Hur mycket självständighet ska de tillerkännas?

Det finns tre typer av sådana texter: de vars inflytande på Paré och Deleuze är på något vis markerad i deras texter genom uttryckliga referenser; de som kan anses ha påverkat deras tankar men vars influens inte är uttryckligen erkänd i allmänhet eller i ett specifikt, aktuellt sammanhang och slutligen de som inte med särskild anledning kan bedömas ha varit betydelsefulla för dessa författare men som i något avseende är förtjänstfulla för förståelsen av den idéhistoriska situationen eller utvecklingen. Det är viktigt att hålla en kritisk distans till alla tre typer av texter även vad gäller deras relation till huvudgestalterna, så att de tillåts framträda i sin textuella individualitet liksom i sin historiska kontextualitet. Fördjupande analyser av Parés och Deleuzes texter omgärdas av kontextualiserande skildring av monstrositetsbegreppets utveckling från det antiken till vår samtid. Dessa kontextualiseringar ämnar visa konstruktion och rekonstruktion av det monstrosas problematik. Till den första, antika fasen hör en urskiljning av "traditioner" – utgörande en uppsättningen grundläggande föreställningar som kan följas genom historien –, där idéer om det monströsa konceptualiseras i naturfilosofiska, medicinska, naturalhistoriska, humanistiska, metafysiska och religiösa diskurser. Dessa återupptas och varieras sedan i renässanshumanismen,<sup>160</sup> medan en andra fas beskriver en ny fördelning av traditioner i den moderna tiden: den rationalistiska kritiken som gör det monstrosas imaginärt och den vetenskapliga inordningen av det monstrosas i allmänna naturlagar. Mot bakgrund av dessa står en senmodern eller postmodern problematisering av de gränser som därmed dragits och de normativa normaliserings- och naturaliseringsprocesser som varit verksamma i definitioner av vad som är mänskligt och naturligt.

Upplägget ställer oss också inför ett teoretiskt problem: att undvika en linearitet i berättelsen som skulle understödja den förhärskande upplysningsmyten (att det monstrosas är ett begrepp lastat med vidskepligheter vilka utrotas i utvecklingen av en vetenskap där termen monstrositet slutligen avvisas). Det kronologiska upplägget följer en tämligen konventionell fördelning, som kan läggas ut på en utvecklingslinje markerad av epokskiftet: antiken/medeltiden–renässansen–modern tid–postmodern tid. Bruket av begreppet tradition, om än blott som en historiografisk konstruktion, innebär möjlig-

Minuit, 1997); *Francis Bacon: logique de la sensation* [1981] (Paris: Le Seuil, 2002); *Cinéma 1: l'image-mouvement* [1983] (Paris: Minuit, 1999); *Cinéma 2: l'image-temps* [1985] (Paris: Minuit, 1999); idem & Félix Guattari, *L'anti-Œdipe: capitalisme et schizophrénie* [1972/73] (Paris: Minuit, 2008); *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie 2* [1980] (Paris: Minuit, 2004).

160 En viss skiftning i historiesyn under senare decennier – från idén om pånyttfödelse, ett återupptagande av ett antikt arv till idén om en ny början, en "tidigmodern" period som inleder den moderna – innebär en ambivalent status för renässansen, som avspeglas i dispositionen, i att epoken här dels representerar en nytolkning av antika traditioner vad gäller natursyner och humanismen och en ny vändning i riktning mot "moderna" föreställningar, särskilt avspeglade i vetenskapen och etiken/politiken.

heten att se linjer, en förmedling, en följd i mångfalden uttryck. Fokuseringen av två individer avbryter emellertid denna följd; den visar en selektivitet, kanske en dramatisk sådan, där protagonister träder fram för att deras rampljus ska belysa något skeende eller något fenomen som ur deras perspektiv – det sker m.a.o. en fokalisering av berättelsen.

Den historiska fördelningen av denna problematik bör inte ses som kontinuerlig (en slät, progressiv utveckling, en följsamt linjär berättelse), men inte heller skarpt diskontinuerlig (markerad av paradigmskiftet eller epistemologiska brott). Förändringar sker snarast genom små krökningar, inte stora skiften, där vissa teman återkommer i nya perspektiv: naturens enhet och mångfald, kroppens enhetlighet och sammansatthet, människans möjligheter till förståelse av det ovanliga/omöjliga, människans möjligheter att tänka sig annorlunda etc.

En viktig fråga är förstås vilket det inbördes förhållandet är mellan Paré och Deleuze. Är det en jämförelse, vari man kan vänta sig ett utfall av likheter och skillnader? Är det en konfrontation, som visar resultaten av ett dramatiskt skifte av världsåskådningar, ett stort omslag i kulturella klimat? Eller är det ett försök till jämkning, en assimilering som ämnar peka på samsyn, oförändrade grundhållningar, ett status quo etablerat inför insikten om väsentliga grundsanningar?

Strukturellt följer de två huvudanalyserna av dessa gestalter samma mall, om än implicit: en personpresentation, inklusive kort biografisk och receptionshistorisk information; monstrositetsbegreppens bestämning sådana de kan anses explicit formulerade i texterna; en studie i dessa föreställningars koppling till teratologi, främst vad avser kroppen förstådd enl. embryologi och fysiologi; en tematisering av erfarenhetens problematik, särskilt med avseende på människans upplevelse av det omänskliga och onaturliga, vad gäller relativiseringen av vana och ovana; denna erfarenhets formella uttryck som en ”estetik” för en bild av natursyner och människosyner. I båda fallen eftersöks vad det monstruösa säger om människan och naturen och om relationen mellan dem.

Den faktiska kapitelindelningen har däremot uppkommit genom hänsyn till motiv i resp. författares verk, individuellt eller generellt, och ligger snarast i det hermeneutiska register som vill göra rättvisa åt studieobjektet utan att, i den mån det alls är möjligt, underkasta dispositionen en yttre tolkningsmall. Läsningen är därför, kan man säga, strukturellt immanentistisk. I fallet Paré är det huvudsakligen verket *Des monstres et prodiges* som följs med avseende på dess systematiserande ordning, i fallet Deleuze en livsgärning presenterad som ett kronologiskt ordnat filosofiskt system. Men i båda fallen är det monstrositetsproblematiken som utgör principen för denna systematik. Vad som utvinns är därför två olika, men också på flera vis jämförbara, sätt att begreppsliggöra ”monstret”, inte som en perifer eller marginaliserad paradox i ett i övrigt ordnat system – men förvisso inte heller som ett nytt centrum – utan som en rörlig punkt, en princip för rörlighet,<sup>161</sup> i en problematisering av vad som är ”ordning” och ”system”: organisationen av en heterogenitet.

161 Här återknyter jag till Derridas kritik av såväl metafysik och strukturalism: det som gör dekonstruktionen själv monstruös; jfr Derrida, *L'écriture et la différence*, s. 409–428.



# I. Antiken och de teratologiska traditionerna

Ambroise Paré deklarerar i förordet till *Des monstres et prodiges* att han ska illustrera de olika typer av monstrositet han uppställer med exempel hämtade från ett antal källor: ”des Histoires prodigieuses de Pierre Boistuaau, et de Claude Tesserant, de saint Paul, saint Augustin, Esdras le Prophete, et des anciens Philosophes, à sçavoir d’Hippocrates, Galien, Empedocles, Aristote, Pline, Lycosthene, et autres”.<sup>162</sup> I denna brokiga skara kan tre sektioner urskiljas: för det första Boistuaau och Tesserant, två samtida författare som bidrog till den populära och ofta nytugivna *Histoires prodigieuses* (1560–94); för det andra tre religiösa auktoriteter från olika epoker under antiken, den gammaltestamentlige profeten Esra, den nytestamentlige aposteln Paulus och den kristne kyrkofadern Augustinus; för det tredje en längre rad grekiska och romerska (hedniska) auktoriteter inom medicin, filosofi och naturalhistoria. En udda figur är den siste, som räknas bland de antika men som egentligen var flera år yngre än Paré. Bakom det latiniserade grekiska namnet Conradus Lycosthenes döljer sig nämligen den elsassiske filologen Conrad Wollfhart (1518–61), som publicerade en inflytelserik samling underberättelser<sup>163</sup> bara tre år före Boistuaaus berömda projekt. Men därbakom döljer sig även den romerske paradoxografen Julius Obsequens, vars verk Wollfhart tidigare givit ut.<sup>164</sup> I alla händelser är Lycosthenes namnet på förmedlingen av antika historier, jämte några som helt enkelt är ”gamla” – men det samma kan sägas om Boistuaau och Tesserant. Bland de författare som räknas upp finns egentligen inte någon som enbart berättar om för Paré samtida monstrosösa fenomen eller för den delen ens samtida redogörelser för embryologi. Den schweiziske läkaren Jacob Rueffs *De conceptu et generationis hominis* (1554), som till innehållet ligger nära Parés *De la generation de l’homme*, nämns exempelvis inte, trots att Paré även i boken om monster upprepade gånger åberopar honom<sup>165</sup> och än fler gånger använder honom (dock uppenbarligen via Lycosthenes). Inte heller nämner han Jean Fernel, seklets kanske mest välkände franske läkare, som används vid ett flertal tillfällen.<sup>166</sup>

Vilka de ”andra” är kan man förstås spekulera kring (med tanke på den magra representation Paulus och Esra de facto har i verket skulle man hit kunna räkna andra gestalter som bara nämns någon enstaka gång, exempelvis Chrysispos, Plutarchos, Pico

162 Paré, *Monstres*, s. 3.

163 Lycosthenes, *Prodigiorum ac ostentum chronicon [...]* (Basileae: H. Petri, 1557).

164 Idem, *Julii Obsequentis Prodigium liber [...]* per Conradum Lycosthenum, *integratii suae restitutus* (Basilae: J. Opporini, 1552).

165 Paré, *Monstres*, s. 27, 87.

166 Ibid., s. 53, 55, 56, 93.

della Mirandola eller Olaus Magnus), men att döma av de namn som återopas kan tänkas dels de antika berättelser eller filosofier (aristotelism och platonism) som återges av främst renässanshumanister som Marcantonio Zimara,<sup>167</sup> Ludovicus Caelius Rhodiginus, Ludwig Lavater, Jean Bodin och Guillaume de Saluste du Bartas, och därtill samtida skildrare av Orientens, Afrikas och Amerikas märkliga varelser: Conrad Gessner, Pierre Belon, Guillaume Rondelet, André Thevet, Jean de Léry och François de Belleforest.

Auktoriteterna är på samma gång från- och närvarande i Parés text. Kirurgens bristande bildning och påvra språkkunskaper hör till de vanligaste schablonerna i beskrivningar av honom, han var således hänvisad till franska författares sammanfattningar eller till översättningar. Lyckligtvis hade boktryckarkonsten och humanisternas mödor, parat med ett under seklet tilltagande intresse för folkspråket, gjort åtskilliga sådana tillgängliga. Samtidigt hörde det till genren (och till renässansens litterära stil överhuvudtaget) att flitigt återropa antika författare, såväl romerska och grekiska som bibliska, och Paré var uppenbarligen mån om att ge sitt teoretiska arbete traditionernas tyngd – trots att han i sin praktiska verksamhet gjorde sina största framsteg då han frigjorde sig från dem. Det något enformiga bruket av sekundärkällor ger därför auktoriteterna en indirekt närvaro, ett slags skuggexistens av diffusa konturer och ekande röster, där det är oklart vem som egentligen talar: Paré, den antika auktoriteten eller hans kommentator. Det är än mer oklart vems ”idé” som uttrycks när en kropp beskrivs eller ett skeende återges, när väl den teoretiska bakgrunden lyfts bort och det individuella fallet framträder inom ramen för Parés system och dramaturgi.

För att ta ett exempel som angår närmast följande kapitel: Empedokles. Även om Empedokles skrifter, tillsammans med ett flertal andra försokratiska diktarfilosofers verk, genom ett sammanträffande för första gången gavs ut i Paris<sup>168</sup> samma år som Paré publicerade den första utgåvan av *Des monstres et prodiges* är det knappast troligt att han alls var bekant med Empedokles egna ord. Det finns inga notabla spår av de allmänna filosofiska idéer som förknippas med Empedokles, utan de uttryckliga hänvisningarna berör enskilda satser som att en mångtalig avkomma beror på en stor mängd säd,<sup>169</sup> att vanskapligheter kan uppkomma under inverkan av moderns inbillningskraft<sup>170</sup> eller p.g.a. sådens kvalitet eller livmoderns storlek.<sup>171</sup> Istället är det från de tidigare uppräknade författarna av *Histoires prodigieuses*, Boaistuau och Tesserant, han hämtar sådant, vilket med all önskvärd tydlighet märks genom att de passager som hänvisar till Empedokles (och Hippokrates) inte är mycket mer än oredovisade citat ur denna skrift. Céard, för att göra processen kort, visar samvetsgrant hur Paré lyfter satserna från Tesserant resp. Boaistuau, vilka i sin tur hämtar dem från andra källor, t.ex. Plutarchos (Céard är något mindre samvetsgrann när han med en aning sarkasm frågar sig varifrån Boaistuau hämtar tesen om moderns inbillningskraft hos de författare han räknar upp, för åtminstone Empedokles, framförde

167 Zimara nämns inte vid namn av Paré, men däremot hänvisar han vid åtskilliga tillfällen till den pseudo-aristoteliska skriften *Problemata* i en översatt utgåva som byggde på Zimaras kommenterade version: [Aristoteles], *Problemes d'Aristote et aultres filozofes et medecins selon la composition du corps humain [...]* (Lyon: Jean de Tournes, 1554).

168 Henricus Stephanus [Henri Estienne], *Poiesis philosophica [...]* (Paris/Genève: Henr. Stephanus, 1573).

169 Paré, *Monstres*, s. 21.

170 *Ibid.*, s. 35.

171 *Ibid.*, s. 39.

verkligen denna tes).<sup>172</sup> Dessa omständigheter förminska naturligtvis inte traditionernas närvaro hos varken Boaistuau, Tesserant eller Paré; vad som är av större intresse är snarare samvaron av alla dessa gestalter, var och en representerande om inte varsin tradition så åtminstone varsin variation. Mångfalden traditioner under samma epok och ofta i samma verk innebär en komplexitet som naturligtvis gör beteckningen ”monster” svår att definiera. Inte bara återberättandet av historier om märkvärdiga varelser och händelser utan också beskrivningen av samtida sådana upprepar föreställningar från antikens Grekland och Rom, tillsammans med den bibliska och kristna moralens kompletterande förakt för allt ”onaturligt”, inte sällan förknippat med det ogudaktiga. Monstruositeten blir ett begrepp, med många termer, som betecknar en problematisk relation mellan naturen och det onaturliga, människan och det icke-mänskliga.

Vad är då en teratologisk tradition? Vilka kan urskiljas, variationer inräknade? Såväl de termer som används som de speciella betydelser de tillskrivs, de etymologier som utläses ur dem och de fenomen de tillämpas på, spelar naturligtvis in. Men orden sägs också mot bakgrund av teoribyggen av något slag: filosofiska system, medicinska läror, naturalhistoriska och geografiska kunskaper, religiösa föreställningar, moraliska värderingar – variablerna är oöverskådliga. Varje typologisering innebär därför schematiseringar och reduktioner som är mer eller mindre missvisande. Men det är än mer missvisande att på positivistisk väg (och den är något av en kungsväg i sammanhanget) föreställa sig en kontinuerlig historia om teratologin, som utvecklas från vidskepelse via metafysik till vetenskap. När antikens auktoriteter återopas, som av Paré, är det samtidigt ett frammanande av idéer som aktualiseras; de görs verksamma och giltiga i nuet och tas för att säga någonting om samtida angelägenheter – ofta flera stycken samtidigt. Likaså bär dessa idéer med sig implikationer att utveckla på andra fenomen och andra begrepp, således är de aktualiserbara i nya miljöer och nya tider. Uppgiften är följaktligen att finna de väsentligaste drag som karakteriserar en sådan idé eller ett idékomplex, m.a.o. de kännetecken som gör föreställningen till en punkt vars rörelse genom historien tecknar en linje, dess tradition.

Från första sidan i sitt berömda verk om monstruositetsbegrepps förhållande till natursynen, *La nature et les prodiges*, urskiljer Jean Céard tre i vid mening teratologiska traditioner med ursprung i det antika Grekland och Rom: en utgående från Aristoteles, som betraktar monstren som naturliga fenomen att studeras vetenskapligt genom förklaringar och klassifikationer; en motsatt, med Cicero som (ovillig) representant, vilken ser monstren (eller *prodigia*) som rådgivande eller varnande tecken från gudarna; slutligen en mer komplex syn, företrädd av främst Plinius och Augustinus, enl. vilken monstren är exempel på naturens under resp. gudomliga mirakel.<sup>173</sup> Det är också dessa auktoriteter som i Céards framställning är vägledande för 1500-talets författare av teratologiskt anknutna verk, vare sig de allegoriska tolkningarna av monstruösa fenomen som tecken på Guds vrede, de ofta moraliserande medicinska historierna om uppkomsten av missbildade varelser (som förebådar den moderna teratologiska vetenskapen) eller de naturalhistoriska beskrivningarna av icke-europeiska kontinenters märkliga folkslag och

172 Céard, i *ibid.*, s. 160 n. 35, s. 164 n. 59. Empedokles förklaring utifrån inbillningsförmågan omvittnas i DK 31A81.

173 Céard, *La nature et les prodiges*, s. 3.

djurarter. I hjärtat av Céards beskrivning finns en 1900-talshistorikers förundran över den grad i vilken renässansmänniskan betraktade naturen med förundran och över vilken spännvidd det fanns i de ord som angav denna förundran för honom, det viktigaste bland dem, *prodiges*. Hans studie kretsar kring ett skifte under 1500-talet från dessa förunderliga mirakel till naturligt betraktade missbildningar, tills de tycks mista sin symboliska lockelse som kuriositeter.

Även Claude-Claire Kappler urskiljer i sin studie av en tidigare fas, senmedeltiden, tre ”exemplariska” typer av resonemang: de ”genetiska” som undersöker orsaker, för vilka hennes två exempel är Aristoteles och Paré; de ”teologiska och estetiska” som tar hänsyn till universums harmoni och vars främsta företrädare är Augustinus; de ”exemplaristiska eller normativa” vilka betraktar monster som misslyckanden i reproduktionen, som avsteg från en modell, en uppfattning hon tillskriver ett flertal onämnda medeltida författare men som också kan finnas hos såväl Aristoteles som Augustinus.<sup>174</sup> Kappler säger emellertid detta mot bakgrund av en enskild definition av monstrositeten, som hon finner gemensam från antiken, via medeltiden och renässansen in i modern tid: monstret är en *avvikelse*, antingen från en oföränderlig typ eller från det vanliga och förväntade.<sup>175</sup> Denna definition har hon således i grunden gemensam med Céard, vars undertitel just markerar *prodiges* som *l'insolite*, det ovanliga.

För att bejaka komplexiteten i den historiska situationen (inte utvecklingen) skulle jag vilja föreslå en skitad framställning av teratologins traditioner. Dels bör en åtskillnad göras mellan de idéer som kretsar kring de formella och kausala aspekterna å ena sidan (hur? varför?) och de semiotiska och teleologiska å den andra (betydelse, ändamål); dels bör skiljas mellan monstrositetsbegreppets förhållande till de normer från vilka det betecknar en avvikelse (i första hand det naturliga och det mänskliga) och dess förhållande till de meningsskapande strukturer (en ”ordning”) det skrivs in i (det världsliga och det gudomliga). Därmed framträder två distinkta perspektiv på det monstrosa, utifrån två skilda grundsyner: i de förra fallen en idé om världen som en immanent enhet bestående av relationer mellan likheter och skillnader, i de andra fallen en tudelning av världen i en immanent och en transcendent nivå vars inbördes förhållande framträder som en kommunikation. Uttryckt på enklaste vis: det är en skillnad mellan sakens natur och sakens mening.

Var och en av dessa grundsyner innefattar ett stort antal teser och än fler implikationer, men de kan med uthärdligt våld på den historiska realiteten inordnas i fyra kategorier. Vad som här står på spel är den *naturalistiska förklaringen* till uppkomsten av monstrosa varelser (monstrositetens grund i naturens lagar och förlopp), en *humanistisk problematik* angående människans förhållande till det omänskliga (monstrositeten som uttryck för en i sig obegriplig natur vilken människan hotas att tillhöra), den *metafysiska skiktningen* av varelser i förhållande till ett normativt naturbegrepp (monstrositet som ett begrepp för avvikelse från en högsta eller främsta form av existens) samt det *hermeneutiska sökandet* efter en mening i alla förunderliga och vidunderliga fenomen (monstrositet som ett begrepp för det som visar på eller varnar för en gudomlig vilja, makt eller ordning).

174 Kappler, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, s. 208.

175 Ibid., s. 207.



Detta betyder inte att monstrositetsproblematiken begränsar sig till dessa fyra traditioner (som i sin tur är komplexa och rymmer inre skillnader). Man kan lätt mångfaldiga traditionerna man möter i historien: en estetisk tradition, som skulle beskrivas utifrån medlen för representation av monstruösa gestalter och konventioner vad gäller troper och ikonografi som löper genom olika stilar (det är här man kan tala om det barocka, bisarra, groteska, sublimala); en mytologisk eller folkloristisk tradition, vilken följer imaginära gestalters framträdanden i kulturhistorien (alltifrån antika vidunder som Chimairan, Kerberos och satyrer till troll, drakar, varulvar och vampyrer i alla former); en retorisk tradition, där det ”monstruösa” och liknande begrepp används bildligt som förstärkning för moraliska fördömanden av icke-kroppsliga fenomen, inklusive handlingar eller läggningar som väcker avsky, anstöt, fasa eller liknande (mördaren, sadisten, homofilen, pedofilen som monster); en juridisk, rörande de vanskaptas status i samhället, behandlingen av dem inom sociala institutioner, dödandet av missbildade barn, bestraffningen av föräldrarna (här blir frågan om det ”abnorma” som mest aktuell). Dessa är inte helt åsidosatta i denna studie, de är på många sätt sammanvävda med de huvudlinjer jag försöker följa, men de intar inte en central position och behandlas inte som egna traditioner, delvis för att de leder bort från både filosofi och vetenskap, in i kulturella och politiska miljöer.

Följande sektion har till syfte att urskilja de väsentliga dragen i en uppsättning teratologiska traditioner, vilka senare ska spåras vad angår en humanistisk problematik i fransk filosofi – avhandlingens egentliga ämne. För enkelhetens skull typologiserar jag dessa ”traditioner” så att deras närvaro i senare historiska skeden kan identifieras på basis av dessa kännetecken; för komplexitetens skull problematiserar jag desamma genom att studera lärorna utifrån den historiska kontext i vilken de har sitt ursprung. M.a.o. finns en grundläggande ambivalens mellan hur idéerna traderas och vilka idéer som traderas. Sökandet efter den i antiken historiskt sanna innebörden i idéerna står här i blickpunkten men likväl ur senare användningars perspektiv; redan talet om att vad som etableras är en ”naturalistisk”, en ”humanistisk”, en ”metafysisk” och en ”hermeneutisk” tradition borde visa detta.

### Mångfaldens blivande: Empedokles, Lucretius och naturalismen

Inriktningen på spekulationer kring naturen, i olika mått klädd i mytologisk språkskrud, i den arkaiska och tidiga klassiska eran i grekisk idéhistoria, har föranlett en distinktion, vilken kommit att bli konventionell, mellan denna fas och den senare klassiska, räknad efter Sokrates (ca. 470–399 f.Kr.), då människan hamnar i filosofins fokus snarare än naturen. I en av de viktigaste kommentarerna till försokratisk filosofi kan således sägas att: ”The main object of the earliest deliberate efforts to explain the world remained the description of its *growth* from a simple, and therefore fully comprehensible, beginning. Matters concerned with human life seemed to belong to a different type of enquiry.”<sup>176</sup> Schismen förefaller här inte bara vara tids- utan också genremässig – det fanns en annan ”typ” av undersökning, vars föremål var människan. Grekiskans ord för naturen, *physis*, kan härledas ur ett ord för födelse eller växt; detsamma gäller f.ö. latinets *natura*, med betydelsen ”det som skall födas”. Anledningarna till denna etymologi kan vara många,

176 G.S. Kirk & J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, [1957] (Cambridge University Press 1975) s. 9.

men innebörden gör sig stundligen påmind i de grekiska naturfilosofernas – och då i synnerhet försokratikernas – framställningar av den fysiska världen som inte skapad ur ingenting, utan vuxen ur något samt stadd i ständig förändring i termer av tillväxt och förfall. Därtill görs en implicit åtskillnad mellan naturfilosofins inriktning på tillväxt eller utveckling och den mänsklighet som är satt över eller vid sidan av en sådan process. Mänsklighetens historia äger möjligen rum i en parallell tid, men än viktigare tycks detta rum vara separat från naturens miljöer.

Den historiska verkligheten förefaller mer komplicerad. Det antika Greklands föreställningsvärld kretsade snarast kring det intima förhållandet mellan människan och naturen, och de naturfilosofiska verk försokratikerna författade, vilka bar eller åtminstone tillskrevs standardtiteln *Peri physeôs* (*Om naturen*), behandlade inte naturen som skild från det mänskliga utan beskrev världssaltet som bakgrund för en förståelse av människan. Ett sådant verk innehöll vanligen en spekulering kring naturens grundläggande beståndsdelar och verksamma krafter, ett ställningstagande till gudarnas existens och makter, en beskrivning av världens uppkomst, ett system för himlakropparnas egenskaper och fördelning, en världshistoria för uppkomsten och utvecklingen av de levande varelserna på jorden, teorier kring dessas kroppsliga konstitution och förklaringar av vissa fysiologiska och psykologiska fenomen (såsom barnalstring, andehämtning, sinnesorganens funktion, tänkandets natur, sömn osv.) i vissa fall politiska teorier. Anaximander, Herakleitos, Parmenides, Anaxagoras, Empedokles, Diogenes från Apollonia bl.a. skrev alla sådana verk. Men också Platon författade en utförlig framställning av världssaltets historia, fram till människans uppkomst, i den under medeltiden singulärt inflytelserika *Timaios* – en typ av naturfilosofi (förenande kosmologi med antropologi) som tycks modellerad efter den försokratiska filosofiska traditionen.<sup>177</sup> Det är i detta verk den långlivade föreställningen om en relation mellan makro- och mikrokosmos, den stora och den lilla ordningen (dvs. världssaltet och enskilda varelser eller föremål, dock främst människan),<sup>178</sup> tar sitt mest berömda uttryck, även om idén om en sådan genom återspeglings upprätthållen förbindelselänk mellan människan och naturen är ett återkommande inslag hos försokratikerna.

De i modernt språkbruk vetenskapliga disciplinerna fysik och fysiologi hade under antiken en mer allmän innebörd: båda syftade på en kunskap eller en undersökning vars föremål var naturen. Det var sannolikt med Aristoteles som termerna infödes; han kallade naturfilosoferna *physikoi* eller *physiologoi*, i motsats till tidigare beteckningar som *kosmologoi*, *meteorologoi* eller mer allmänt *sophistai*.<sup>179</sup> Men en särskild assimilering av den moderna termen fysiologi med denna ursprungliga betydelse är möjlig. Fysiologi

177 Diogenes Laertios berättar att rykten florerade i antiken om att Platon skulle ha plagierat *Timaios* från en för eftervärlden okänd bok av Philolaos från Kroton, en sentida pythagoré, samtida med Demokritos och Sokrates; Diogenes Laertios VIII.84; DK 44A1. Historiker är emellertid böjda att avfärda sådana historier, av vilka det finns fler.

178 I vår samtids vokabulär betecknar dessa termer två andra nivåer: 1900-talets fysik skiljer, till följd av inkongruensen mellan Einsteins allmänna relativitetsteori och kvantmekaniken, mellan den ”stora” världens fysik och de subatomära partiklarnas fysik.

179 Så sent som hos Immanuel Kant ges naturfilosofi namnet ”fysiologi” i dennes s.k. arkitektonik över filosofin: Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [A1781/B1787] (Hamburg: Meiner, 1998), B873–B874, s. 870 ff.

kan sägas vara den del av naturfilosofin som med tillämpning på kroppar (i generell mening) betänker och beskriver sammansättnings- och blandningars delar, bruk och (hos aristotelikerna) ändamål. Den *physis* som skildras, såsom födelse och tillväxt, låter beskriva kosmos i stort och naturfenomen i smått som upplösning och spridning av en ursprunglig enhet, som sammansättning av väsensskilda element och/eller som sammanblandning av förenliga element.

Föreningen av frågor kring naturen och människan får emellertid sitt klaraste uttryck i medicinens plats i denna filosofi.<sup>180</sup> Läkekonstens metoder samt teorier kring förmåelser och kring fostrets uppkomst och tillväxt förefaller nära besläktade med tidens kosmogoni och kosmologi, såväl i metaforik som i praktiskt bruk. T.o.m. för de som upprätthåller distinktionen mellan natur och människa är denna förbindelse ett faktum i naturens etymologiska grund som födelse: "the world's original state, and the method by which it diversified itself, were imagined anthropomorphically, in terms of a parent or pair of parents".<sup>181</sup> Det fanns, kärnfullt formulerat, "a tendency to treat the developing world embryonically".<sup>182</sup> De återkommande idéerna om jorden som en moder som föder fram alla varelser och växter bidrar självklart till en sådan natursyn. (Förlösningskonsten är f.ö. ännu metaforisk modell för Sokrates dialektiska metod, majeutiken, enl. traditionen med vederbörlig konkretion hämtad från hans mors yrkesverksamhet.)

Formeln "naturen som födelse" bör emellertid förstås med modifikation. En dominerande idé i den antika grekiska filosofin var att "ingenting kan komma från ingenting"<sup>183</sup> – att det som kommer till i den fysiska världen, i naturen, måste komma till från någonting som redan finns. Detta implicerar att det måste redan finnas någonting som saker utvecklas ifrån eller sätts samman av för att de ska finnas till – om nu inte just allting redan fanns från början, som Anaxagoras hävdade. Det stora problemet blir därför vad som kan vara grunden för den ursprungliga tillblivelsen, mer specifikt vilket

180 Denna "fysiks" koppling till medicin lever tydligt kvar i engelskans *physician* som ord för läkare.

181 Kirk & Raven, *The Presocratic Philosophers*, s. 10.

182 Ibid., s. 47.

183 Denna berömda sats, många gånger upprepad genom historien, har fått sin kanske mest välbekanta formulering av Descartes: "nihil ex nihilo fit". Det är emellertid en tes som förmodligen är mest förknippad med den antika atomismen, inom vars ramar den romerske filosofen Lucretius mer utförligt säger: "nullam rem e nihilo gigni divinitus umquam" (*De rerum natura* I.150) och: "nil posse creari de nihilo" (ibid. 156–157). Detta är för Lucretius den första principen i hans filosofiska lära, och den antas klart visa att gudar inte behövs för att förklara sakers uppkomst, då allt egentligen kommer ur säd eller frön (*semina*) och utvecklas genom spontan alstring. (ibid. 149–160). Antagandet av frön som sakernas uppkomst går tillbaka på Anaxagoras (400-talet f.Kr), som inte var atomist men som möjligen var den första filosof att på ett mer utförligt vis formulera idén om att ingenting kunde komma ur det icke-existerande och att det därför måste finnas frön ur vilka "saker" utvecklas; men i de referat som består av Anaxagoras verk sägs att han hämtade denna lära från en "gammal teori om att intet kommer ur intet"; DK 59B10. Det verkliga ursprunget till satsen är därför höljt i dunkel, men att det var en vida spridd och långlivad idé, t.o.m. något av en allmänsanning bland de antika naturfilosoferna, står klart. Detta vittnar också Aristoteles om när han säger om Anaxagoras att denne antog "att den allmänna uppfattningen hos fysikerna, att ingenting kan komma från det som inte finns, var sann" Aristoteles, *Phys.* I.4, 187a27 f. Tankeinnehållet följer i vilket fall från Parmenides förnekande av blivandet som en rörelse från icke-vara till vara, då icke-varat per definition inte kan sägas ha existens.

som är världens urstoff (och vilket stoff som är tillräckligt primärt och beständigt för att kunna understödja ständig förändring och tillblivelse). Många av de försokratiska filosoferna deltog i en gemensam spekulering, med många olikartade individuella förslag till lösningar, kring vilket detta stoff är som allting kommit till ifrå och ytterst sett består av. Det privilegierade föremålet för deras naturfilosofi är följaktligen detta ursprungliga eller primära element eller den materia, med mer sentida termer, vilka tjänar som grund eller byggstenar för alla saker och skepnader i naturen samt, i vissa fall, de krafter som utgör principerna för förändring och sakernas formation. De första naturfilosoferna, de s.k. joniska monisterna, föreställde sig ett enda sådant urstoff, och eftersom naturen identifierades med födelse och tillväxt, urskildes principerna som de nödvändiga villkoren för uppkomsten eller upprätthållandet av liv: vatten, eld, jord, luft, ”det o begränsade”. Allting som kan skådas i naturen, från himlakropparna till jordens alla ting, förklarades som förvandlingar av dessa principer och deras manifestation i olika former i termer av uttunning eller förtätning. Det var en plastiskt, för att inte säga elastiskt materiell värld, per definition präglad av förändringar, rörelse och liv, men det är ändå en värld som har en grundläggande homogenitet.

Den lära som emellertid ska studeras här är däremot en som beskriver varats heterogenitet, nämligen pluralismen. Enl. den är det väsentliga kompositionens och relationernas principer, förhållandet mellan enhet och mångfald, vila och rörelse, vara och blivande. Denna filosofi, som dominerade den grekiska världen under större delen av 400-talet f.Kr., beskrivs vanligen som en reaktion på en säregen lära framlagd av Parmenides från Elea (ca. 515–445 f.Kr.), grundaren av den s.k. eleatiska skolan. Det sägs ofta att med Parmenides och hans främsta lärjungar Zenon och Melissos sker en förändring i filosofin, från spekulationer kring naturens verkliga beskaffenhet utifrån sinneserfarenheter till en resonerande kritik av sinneserfarenheten och ett försök att beskriva en sann verklighet, otillgänglig för sinnena, endast tillgänglig för förnuftet. Det berömda resultatet var ett förnekande av intigheten, mångfalden, förändringen och rörelsen till förmån för ett hävdande av Varats absoluta positivitet och enhet. Härigenom står den i skarp kontrast till den något äldre Herakleitos från Efesos (ca. 540–480 f.Kr.), som enl. den gängse bilden betraktade naturen som ett oupphörligt flöde och en kamp mellan motsatser.

Parmenides dikt är uppdelad i två avsnitt med en prolog, vars mytologiska motiv tjänar till att hävda den gudomliga sanningen i filosofens ord. På detta vis görs en åtskillnad mellan två metoder, två ”vägar”: sanningen (*aletheia*) och läran (*doxa*). Båda läggs fram av ”gudinnan”, den första som sanningen ur ett gudomligt perspektiv (tillgängligt för mänskligt förnuft), den andra som ett falsarium, emellertid den mest förfinade versionen av människornas villfarelser (förhanden i människans sinnliga erfarenhet).<sup>184</sup> Enl. sanningens väg är varande och tänkande detsamma: det som tänks är, icke-varat kan inte tänkas (eller uttryckas), alltså är inte icke-varat.<sup>185</sup> Och utan icke-vara finns inte heller förändring eller blivande (eftersom detta implicerar icke-vara i något led), och följaktligen är allting av födelse och tillväxt som människan känner av naturen resultatet av sinnessens bedräglighet. Vad som slutligen tilläts inom ramen för den gudomliga sanningen är bilden av ett absolut homogent vara, världen som en kompakt sfärisk kropp,

184 DK 28B1, 8.

185 DK 28B2, 3, 6, 8.

en helhet sluten i sig själv, ensam i sitt slag, orörlig och för evigt densamma.<sup>186</sup> Ingen brist, inget överflöd, ingen förändring, ingen rörelse, ingen skillnad, ingen mångfald tillåts av gudinnans uppenbarelse.

Likväl återfinns hos Parmenides vad som kan betraktas som filosofihistoriens äldsta bevarade åsytning av monstrositet, och läsaren möter den i formen av en metafor angående falskheten i sinneserfarenheten. Det är på denna väg de dödliga irrar, tvehövdade (*dikranoï*), blinda, döva, förvildade, oordnade flockar (eller ”massa utan urskillning”, *akrita phyla*) som tror att vara och icke-vara både är och inte är detsamma.<sup>187</sup> Det är mot bakgrund av gudinnans beskrivning av det sanna varat som en enhetlig kropp utan delar och som inte kan röra sig som denna liknelse vinner sin kraft; den är på alla punkter en negation: mot den absoluta vilan står det vilsna irrandet, mot den enhetliga, gudomliga sanningen står de många människornas förvirring och mot den fullständigt icke-differentierade världskroppen, oförstörbar och ”ensläktad” (*mounogenes*) står de tvehövdade, dödliga varelserna i en ordnad, obestämd hop (*phyla*).

För Parmenides är hela naturen, som människorna föreställer sig den, en fullständig monstrositet i hur den avviker från det gudomliga, det fullkomliga och det enhetliga varat. Parmenides beskrivningar av människor och natur (i frågor som skulle höra till biologi och embryologi), ämnen som vanligen ryms i de stora fysiologiska systemen, återfinns i *doxa*-avsnittet. De är därför, enl. gudinnans egen utsaga, uttryck för den bästa lära människorna kan förmå konstruera utifrån sinnliga erfarenheter, likväl är de inte sanna. Parmenides visar här också en avsky för allting som har drag av skillnad, mångfald och förändring, allting som hör till naturen, inte varat. All födelse, som förenar det olika, är förhatlig, och all barnalstring sker på detta sätt: ”Ty [gudomen] styr bland allting den förhatliga alstringen och blandningen, / som får kvinnan att beblanda sig med mannen och omvänt / mannen med kvinnan.”<sup>188</sup> Parmenides gav uppenbarligen – trots sin avsky – en förklaring till barnalstring, även om uppgifterna som består är få och fragmentariska. Berömt är ett fragment som låter ana tesen att kön bestäms av vilken sida av livmodern som fostret växer i: ”till höger pojkar, till vänster flickor”.<sup>189</sup> Det andra på detta tema, ett mer utförligt vittnesmål, förklarar skillnaden mellan välskapta och vanskapta avkommor (nämligen hermafroditer): säd, en typ av blod, strömmar till via venerna hos både man och kvinna och om proportionen är den rätta i blandningen skapas ett välformat barn, men om de två motsatta krafterna kämpar om dominans kan de inte bilda en enhet i kroppen utan ger upphov till ett dubbelt kön.<sup>190</sup> Inga spår finns av en etiologi för övriga malformationer, men det är sannolikt att fler exempel gavs.

Parmenides lär också ha lagt fram en zoogoni som inbegriper människans uppkomst, vilken bär stora likheter med Anaximander före honom och Empedokles och atomisterna efter honom, särskilt Lucretius: levande varelser uppstod först spontant ur vatten och jord då värme tränger upp dem till ytan i form av ett slags kapslar som omväxlande liknas vid fiskar och livmodrar; ur dessa ”kläcks” djuren och människan färdigformade

186 DK 28B8

187 DK 28B6.

188 DK 28B12: ”pantôn gar stygeroio tokou kai mixios archei / pempous arseni thelu migên to t' enantion autis / arsen thêluterô”.

189 DK 28B17.

190 DK 38B18.

(hos Empedokles och Lucretius som separata lemmar) och börjar därefter reproducera sig själva.<sup>191</sup> Den stora skillnaden mellan Anaximander och Parmenides å den ena sidan och Empedokles och Lucretius å den andra, tycks vara att de förra föreställde sig en utveckling från en livsform till en annan (allting härstammar från fiskar, som är de första varelserna) medan de senare tänkte sig en sammansättning av icke artbestämda kroppsdelar till alla upptänkliga former, bara vissa livsdugliga. Detta är i överensstämmelse med en monistisk resp. en pluralistisk syn på naturen: de förra utgår från ett kontinuum mellan skillnader (en gemensam grund som differentieras), medan de senare utgår ifrån en delarnas autonomi som kommer samman i kompositionen (skilda former som assimileras).

I grund och botten är emellertid dessa naturläror falska för Parmenides; sanningen ligger i den varats oföränderliga fullhet och enhet som inte tillåter några av dessa mångfald och blandningen mellan dem. Det är därför hans vara eller kosmos framstår som, med Poppers ord, ”a dead block universe”.<sup>192</sup> I förnekandet av allt som hör till naturen och människan, till förmån för det gudomliga, förnekar Parmenides all sammanblandning av varat med livet. Ur ett existentiellt perspektiv representerar Parmenides Vara egentligen icke-existensen. Så kritiserar exempelvis Laszlo Versényi i hårda ordalag hans filosofiska insats för dess omänskliga rationalitet: ”By committing what might be called an extraordinary hybris of the rational faculty, Parmenides demonstrated that not only passion but reason too could lead to a corrosive inhumanity and an abstraction from all life” – och vidare:<sup>193</sup>

His Way of Truth is at once an admirable exercise in logical deduction and a philosophical monstrosity; its creation marks both the invention of a purely philosophical argument and its most incredible abuse. [...] The Way offers no concrete knowledge, has no bearing on action, gives no guidance for life, leaves no scope for the imagination, and yields no outlet for the emotions, no pleasure for the senses, and no object for worship. From every point of view – in the end even from that of reason – the Parmenidean One, his Is, might as well not be.<sup>194</sup>

Inte ens hans språk undslipper gissel. Den så ofta påpekat klumpiga hexametern, som vanställer det homeriska versmåttet, gör även själva dikten till ”a kind of poetic monstrosity”<sup>195</sup> – en dubbelt hård dom för en tänkare som grundar sitt resonemang på identiteten mellan varat, tanken och uttrycket.

Även många av de filosofer som följde efter Parmenides fann sig besvärade av hans kompromisslösa monism; denna idé om varats enhet stred alltför uppenbart mot upplevelsen av naturen, hur förnuftigt resonemanget än var. De s.k. pluralisternas läror beskrivs ofta som ett svar på den eleatiska utmaningen, och det stora problemet låg i att jämka kravet för ontologisk enhet med fysiologisk mångfald eller, i andra avseenden, logisk identitet med empirisk skillnad. Med tanke på den stora respekten för eleaternas kritik

191 DK 31A72.

192 Karl Popper, *The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightenment*, red. Arne F. Petersen & Jørgen Mejer (London: Routledge, 1998).

193 Laszlo Versényi, *Man's Measure: A Study of the Greek Image of Man from Homer to Sophocles* (New York: State University of New York Press, 1973).

194 Ibid., s. 158.

195 Ibid., s. 160.

är det dock svårt att avgöra om pluralismen är en opposition till eller en fortsättning på Parmenides monism; hur många de än är och hur mycket de än rör sig, försöker åtminstone pluralisterna spela bollarna på Parmenides plan. De flesta håller med eleaterna om att icke-varat inte finns, och därför måste allt blivande vara förändringen *inom* varat, från ett tillstånd till ett annat. Man försöker följaktligen tänka ett blivande utan varats negationer (icke-varat).<sup>196</sup>

En utväg den eleatiska logiken tillät var just att tänka sig sfären i plural, som bollar. Melissos hade fastslagit att ”om det fanns många saker skulle de behöva vara som det ena.”<sup>197</sup> Vad som krävdes var således inte att hela varat var ett och detsamma, utan att sakerna var detsamma som helheten: icke skapade, oförstörbara, oföränderliga, enhetliga och slutna. Mångfalden i sinnevärlden kunde förklaras rationellt om den kunde reduceras till mindre enheter, till en viss gräns; dessa minsta enheter skulle då vara varats grund (begreppet *archê*, ursprung eller princip).

Denna natursyn säger således att det inte finns någon absolut skapelse, utan att världen såsom vara är evig och att tillblivelsen eller uppkomsten av den fysiska världen i stort liksom individuella fysiska kroppar är en fråga om bildningar av olika slag – blandning, sammansättning, utveckling, förskjutning, upplösning – av ett eller flera föreexisterande material, som förändrar skepnaderna och eventuellt egenskaperna hos föremål i naturen. En kropp kommer m.a.o. till genom sammansättning av enkla (dvs. icke sammansatta) kroppar, mer primära eller fundamentala än den komplexa kropp som komponeras. Det är Aristoteles som ger dessa primära kroppar namnet *ta stoicheia*,<sup>198</sup> vilket i latin återges som *elementa*.

Aristoteles ser inga större problem i att definiera denna term: ett element, säger han, är en kropp som till vilken andra kroppar kan sönderdelas men själv inte kan delas i kroppar av annan form.<sup>199</sup> Vad denna definition säger, nästan som vore det självklart, är att en given kropp kan brytas ned i delar som visar den sammansättning vilken gav upphov till kroppen. Dessa delar är emellertid i sig odelbara och uppfyller därmed Melissos krav: dessa varanden har, *individuellt*, de egenskaper Parmenides tillskriver varat. De namn som ges åt dessa förändringar i kroppen, genom vilka dess natur kan studeras – förändringar från en kroppslig nivå till en annan, dvs. från komplexa till enkla kroppar och vice versa –, är analys och syntes (grekiskans *analysis* och *synthesis*: upplösning och sammansättning).<sup>200</sup>

Problem uppstår enl. Aristoteles när man börjar undersöka vilka elementen är, för här ger den i hans tid existerande naturfilosofin olika förslag, båda beträffande deras egenskaper och antal men även orsakerna till deras sammansättningar och upplösningar. Aristoteles bekymrar sig särskilt med att granska och till stor del söka vederlägga tre

196 Om försokratikernas negativitetsbegrepp, se André Laks, *Le vide et la haine* (Paris: PUF, 2004), som uppehåller sig vid atomisternas och i synnerhet Empedokles svar på den eleatiska problematiken.

197 DK 30B8: ”ei polla ein, toiauta chrê einai hoion per to hen.”

198 *Stoicheion* är en diminutivform av ordet *stoichos* (rad eller linje), således med den bokstavliga betydelsen ”liten linje”. Ordet har emellertid bibetydelsen ”bokstav”, dvs. den minsta komponenten i det skrivna språket, vilket kan vara ursprunget till användningen av termen på sakernas minsta beståndsdelar, komplexens komponenter.

199 Aristoteles, *De Caelo* III.3, 302a15 ff.

200 Ibid. III.5, 303b16 f.



auktoritativa teorier: de som under 400-talet f.Kr. framställdes av Empedokles, Anaxagoras resp. atomisterna (nämligen Leukippos och Demokritos).

Empedokles från Akragas (ca. 492–432 f.Kr.) var en av de första filosoferna att verka efter Parmenides och Herakleitos polära radikaliseringar av idéer kring naturens enhet och mångfald, beständighet och förändring, och kanske märks inte konflikten mellan dem tydligare hos någon annan filosof.<sup>201</sup> Det tycks som att han försökte skapa en bild av naturen – innefattande de stora kosmiska skeendena till de minsta naturförloppen, och innefattande människosläktets och djurarternas utvecklingshistoria liksom gudarnas öden – som skulle inbegripa både Parmenides absoluta, kompakta harmoniska enhet (*Sphairê*) och Herakleitos konstanta krig i mångfalden (*Polemos*). Empedokles lösning – i sig något heraklitisk – var att se de två motsatserna som uttryck för två mot varandra stridande och på elementen verkande krafter, vilka han kallade Kärlek (*Philia* eller *Philotês*, vilket också skulle kunna översättas som vänskap eller, mer värdeneutralt, attraktion) och Strid (*Neikos*, ofta översatt som Hat, mer lämpligt tolkat som söndring), och att fördela deras verkan på världen i en temporal skala som beskriver dominans av endera part vid en viss tidpunkt. Hans kosmologi tar därför formen av en världshistoria som beskriver den möjliga cykliska<sup>202</sup> utvecklingen från Kärlekens herravälde i den statiska Sfären, då elementen är fullständigt samlade, till den fullständiga upplösningen i Stridens era, och sedan en återsamling av elementen tillbaka till Sfärens enhet.

Detta försök till syntes av skilda läror till ett enhetligt system kan ses som sympomatiskt för Empedokles hela verksamhet, kanske rentav hans personlighet – detta hör åtminstone till gängse porträtteringar av honom. Det påpekas ofta att Empedokles

201 Theophrastos kallade honom ”en beundrare av [alt. en rival till] och följeslagare till Parmenides” (och ”än mer till Pythagoras”); DK 31A7. Jfr kopplingar till Parmenides i DK 31A9 och till Pythagoras i DK 31A11, men även till Herakleitos i DK 31A8. Ett tämligen intrikat släkträd presenteras i de fyra vittnesmål som utgör DK 31A19: Empedokles gällde som retorikens fader men på den väg att han var en följeslagare till Parmenides, som kort och gott var en pythagoré, liksom Zenon, vars lära var upphovet till dialektiken; Empedokles – alltså likaledes en pythagoré – var i sin tur lärare till de legendariska retorikerna Korax och Tisias samt till den framträdande sofisterna Gorgias.

202 Detta är en annan vanlig stötsten i Empedokles-forskningen: huruvida utvecklingen är cyklisk eller linjär. Den vanligaste tolkningen är att den är cyklisk – att sfären, när den återskapats, återupplöses och påbörjar en ny utveckling i ett slags ”evig återkomst” (såsom man också vanligen tolkar Herakleitos och stoikerna). Man finner en sådan bild nästan tagen för given i de klassiska och mer spridda skildringarna, som hos W.K.C. Guthrie och Jonathan Barnes samt i Ernesto Bignones auktoritativa *Empédocle. Studio critico* (Turin: Bocca, 1916; Rom: L’Erma di Bretschneider, 1963). Den alternativa tolkningen, att utvecklingen är linjär och endast går från ett sfäriskt tillstånd till ett annat, kom att vinna mark under 1960-talet, då flera betydelsefulla analyser, som kritiserade det ensidiga stödet på Simplikios tolkning av Aristoteles, publicerades. Bland dessa märks främst Jean Bollack, *Empédocle* (1965–69) I–III, Paris: Gallimard, (1992) (se särskilt *Empédocle* I, s. 95–124), och Friedrich Solmsen, ”Love and Strife in Empedocles Cosmology”, *Phronesis* 10 (1965), s. 109–48. I svaromål argumenterade Denis O’Brien för en tillskärpt version av den mer konventionella tolkningen i ”Empedocles Cosmic Cycle”, *The Classical Quarterly* 17.1 (1967), s. 29–40 samt *Empedocles Cosmic Cycle* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969). 60-talsdebatten har i sig diskuterats i A.A. Long, ”Empedocles Cosmic Cycle in the Sixties”, i Alexander P.D. Mourelatos (red.), *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays* (Garden City/New York: Anchor Press/Doubleday, 1974), s. 397–425.

verkade i en tid då läkekonsten inte var en självständig praktik, utan sammanvävd med såväl religiösa som mer filosofiska frågor. Läkekonsten kan rentav framstå som en länk mellan dessa två ytterligheter: den rationella filosofin eller vetenskapen å ena sidan, den irrationella religionen eller mytologin å den andra.<sup>203</sup> Idéhistoriskt är det då inte märkligt att Empedokles gärning tycks ha omfattat många olika intresseområden, som mer eller mindre ingick i ett och samma system, och att de bevarade fragmenten av hans skrivna verk delats in i två arbeten: den naturfilosofiska *Peri phuseôs* ("Om naturen"), som förvaltar det joniska arvet och pekar vidare mot atomisterna och Aristoteles, och den mystiska *Katharmoi* ("Reningarna"), med vissa orfiska och pythagoreiska inslag.<sup>204</sup> (Han lär också ha skrivit ett tredje och fjärde verk om medicin, med titlarna *Iatrikos logos*, *Iatrika* eller *Peri iatrikês* och *Peri trophês hygieinon* jämte ett antal tragedier, samtliga förlorade för eftervärlden.)<sup>205</sup>

Det var naturligtvis inte sällsynt att försokratikerna skrev verk med tillsynes disparat innehåll; titeln *Peri phuseôs* togs i det närmaste som en form vilken kunde omfatta alla ämnen, även tillsynes disparata eller motsärande sådana. Parmenides verk innehåller två tydligt uttryckt skilda, inbördes motsägelsefulla teser: en första ren, monistisk ontologi om varats enhet och därefter en konventionell fysiologi om varelsernas mångfald och förändringar. Och Herakleitos bok var indelad i tre framställningar (*diêrêtai de eis treis logous*): en om världsalltet, en om politik, en om teologi<sup>206</sup> – detta alster från en tänkare vars kanske främsta tes var den gudomliga sanningen i ett gemensamt *logos*. I Empedokles fall har mångsidigheten emellertid tolkats som något problematiskt, något särskilt

203 Så säger t.ex. Guthrie, *History of Greek Philosophy* II, (Cambridge: Cambridge University Press, 1965) s. 132 f. "medicine was not separated either from philosophy on the one hand or from religion on the other." Möjligen trycker jag här kanske alltför hårt på ordalydelsen (å ena sidan, å andra sidan). Formuleringen behöver inte implicera en medierande position.

204 Huruvida det faktiskt rörde sig om två separata verk eller om Empedokles endast skrev en bok "om naturen" som innefattade både en "fysiologi" och en "demonologi", är ytterligare en tröttningsfråga i forskningen, även om tudelningen vunnit hävd. En starkt bidragande anledning till att enverksmodellen under senare år kommit att vinna mark, är upptäckten på 1990-talet av tidigare okända fragment på den s.k. Strasbourg-papyrusen. Bland dessa har ett (*ensemble a*) kunnat fogas samman med fragmentet DK 31B7. Innehållet i ett annat textavsnitt (*ensemble d*) har tidigare räknats till *Katharmoi*, men tycks nu bevisligen höra till *Peri phuseôs*. Många forskare har däri sett skäl att fråga principen att räkna alla "mystiska" inslag till ett separat verk och ser snarare ett sammanhängande tankebygge som kunde rymmas i ett och samma verk. Strasbourg-papyrusen är publicerad och utförligt kommenterad i Alain Martin & Oliver Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg. Introduction, édition et commentaire* (Berlin/New York: De Gruyter, 1999). För exempel på Empedoklesutgåvor som presenterar samtliga fragment som tillhörande ett enda verk, se Brian Inwood, *The Poem of Empedocles. A Text with Translation and Introduction* (Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 1992).

205 DK 31A1, A2, A3. Som i flera andra fall kan förstås denna digra produktion, i synnerhet av tragiska skådespel, förklaras som en sammanblandning med en annan Empedokles. Att han skulle ha författat verk om medicin är förstås mer sannolikt, men det är också möjligt att sådana skrifter uppstod i kretsen kring honom, på samma vis som skedde med Hippokrates och de hippokratiska skrifterna.

206 Diogenes Laertios IX.5; DK 22A1. Vissa forskare är emellertid skeptiska till uppgiften om en bok med tre sektioner och föreslår alternativa struktureringar, t.ex. att Herakleitos endast lämnade efter sig aforismer, kanske muntligen, som han efterföljare samlade i ett verk; se ex. Kirk & Raven, *The Presocratic Philosophers*, s. 185.

anmärkningsvärt, rentav något onaturligt. Och det är kanske ingen tillfällighet att den gestalt som tycks ha introducerat monstrositetens problematik i den västerländska filosofin i många framställningar gestaltas som en monstros figur.

Jonathan Barnes återger den inte ovanliga synpunkten att de två dikterna, den ena genomgående materialistisk och den andra med den odödliga och okroppsliga själen som sitt ämne, står i skarp motsättning, samt att Empedokles filosofi därför inte rimligtvis kan utgöra ett homogent system. Liksom hans föreställningsvärld är splittrad mellan en kosmologisk eller fysiologisk och en religiös, ”orfisk” sida, kan därför Empedokles själv porträtteras som en dubbelnatur: ”Empedocles was a 'philosophical centaur', in an age when such monstrosities were regularly spawned.”<sup>207</sup> De källor Barnes refererar (Vlastos, Burnet, i detta senare citat Jaeger) ger den sammanlagda bilden av en filosof som i sitt försök att omfatta både den kroppsliga och den själsliga ”naturen” splittras i sin egen natur. Även Freud fascinerades av denna sammansatta eller splittrade personlighet – mångfaldigande typologin tecknade han bilden av Empedokles som en ”undantagsvarelse” som inkarnerade ett flertal ”motsägelsefulla, oförenliga” kategorier: på samma gång vetenskapsman, filosof, profet, magiker, politiker, filantrop och läkare.<sup>208</sup> Och naturligtvis, kan man tillägga, poet.

Alexandre Kojèves porträtt ger samma figur, men av andra skäl. I sin brett upplagda, hegelianska filosofihistoria<sup>209</sup> positionerar han försokratikerna i ett schema av teser, anti-teser och ”parateser”, med vilket avses tillbörliga och otillbörliga synteser<sup>210</sup> mellan de två första ”verkliga” filosoferna, Parmenides och Herakleitos – begreppsligen mellan varats enhet och *stasis* resp. mångfald och dynamik, metaforiskt mellan Sfären och Flödet. Försöket att förena de två motstridiga teserna i ett gemensamt (”eklektiskt”) system bemöts med oförtäckt förakt; ur filosofisk synvinkel är en sådan syntes ”en veritabel monstrositet”.<sup>211</sup> Denna kritik hämtar näring från föreställningen att Empedokles inte i någon egentlig mening var varken vetenskapsman eller filosof, och Kojève späder på anklagelserna om irrationalitet när han frågar sig om Empedokles ens talade om det han trodde sig tala om eller han endast talade ”omedvetet” och ”implicit”.<sup>212</sup> I slutändan sägs han vara ”en habil dilettant” och ”en mer eller mindre charlatansk siare”. Det grundläggande felet förefaller vara att han, till skillnad från Parmenides i sitt möte med Gudinnan, inte har tillgång till den eviga sanningen (Begreppet), utan talar om Musans inspiration endast som en litterär mask – hans tal är bara mänskligt, bara ”alltför mänskligt”.<sup>213</sup>

207 Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers* II, s. 193.

208 Jean Bollack, ”Le modèle scientiste (London: Routledge, 1979): Empédocle chez Freud,” i *La Grèce de personne. Les mots sous le mythe* (Paris: Seuil, 1997), s. III.

209 Alexandre Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, 1–3 [1968] (Paris: Galilimard, 1997), som skulle utgöra en introduktion till det aldrig färdigställda, ”encyklopediska” verket *Système du Savoir*.

210 För Hegel realiserades syntesen, dock då mellan tesen Objekt (naturfilosoferna) och antitesen Subjekt (sofisterna), först med Platon.

211 Kojève, *La philosophie païenne I: Les présocratiques*, s. 288 f: ”cette prétendu «synthèse» d'Empédocle est une véritable monstrosité du point de vue philosophique”.

212 Ibid., s. 287 f.

213 Ibid. s. 294: ”La «Muse» de Empédocle n'est qu'un masque littéraire (et peut-être une parodie) qui cache à peine son propre visage et il est tout près d'admettre que ce qu'il va dire puisse être

Kanske delvis p.g.a. de legender som omgärdat Empedokles gestalt, vilka gjort honom till en halvt mytisk eller litterär figur,<sup>214</sup> har hans filosofiska och vetenskapliga bidrag ofta misstänkliggjorts på dessa sätt.<sup>215</sup> Sällan ses så entydigt uppskattande epitet som Michel Serres beskrivning av honom som ”förnuftets furste” (”prince de la raison”),<sup>216</sup> i egenskap av vetenskapens instiftare och medicinens verkliga fader, snarare än den något yngre Hippokrates. Men även Serres porträtt drar i riktning mot monstermetaforiken: i sin fiktiva beskrivning av Empedokles nedstigande i vulkanen Etna, hans mytomspunna självmord, skildrar han hur den lärdes lemmar börjar upplösas och smälta samman, hur kroppens gränser inte längre upprätthålls; han blir ”ett monster som inte längre vet vad [av kroppen eller av omgivningen] som tillhör honom”.<sup>217</sup> I slutändan är det denna upplösning, detta försvinnande (av kroppen, av jaget) som är början på den moderna vetenskapen; legenden om Empedokles berättar, i en ”vetenskapernas antropologi”, om subjektets försvinnande och objektets uppkomst.<sup>218</sup> Det tycks som att den moderna vetenskapen, dess rationalitet och materialism, således faller tillbaka på en dehumanisering, en myt om det kroppsliga förmonsterligandet av människan som uttrycker ett slags dekonstruktion av individualiteten och subjektiviteten. Långt innan monstret blir ett objekt för vetenskapligt studium, är det vetenskapliga objektet, enl. denna urscen, villkorad av en monstrositet.

Klyftan, splittringen, ambivalensen må vara kännetecknande för Empedokles lära och hans person, men en materialism är likväl tillräckligt genomgripande i hans verk för att hans kosmogoni och zoogoni, kanske t.o.m. hans psykologi, kan uppvisa likhetsdrag

contre-dit. En tout cas, il nous prévient que tout qu'il va nous dire ne sera qu'*humain*, pour ne pas dire «trop humain» [...]. Et il ne sen fait pas outre mesure.”

214 Berömt är förstas Friedrich Hölderlins romantiskt heroiserande dramafragment *Der Tod des Empedokles* (1798–1820), i vilket titelfiguren är en politiskt revolutionär gestalt. Denna koppling är förvisso inte fullständigt historiskt felaktig; Empedokles politiska aktivitet var välkänd, för att inte säga legendomspunnen i antiken, och kretsade kring hans demokratiska engagemang och störtandet av en oligarkisk politisk grupp kallad ”De tusen”, som innebar slutet på tyrannin på Sicilien. Han lär ha erbjudits kungatitel över staden Akragas men avböjt. I sammanhanget är det dock mer troligt, som Diogenes Laertius förmedlar, att han, sedan hans fienders söner återtagit makten i hans frånvaro, gick i landsflykt till Peloponnesos och att han dog där. Men vittnesmålen om orten för, orsakerna till och omständigheterna kring hans död skiljer sig åt till ytterlig förvirring och var uppenbarligen föremål för polemik redan i antiken. För dessa uppgifter, se särskilt DK 31A1.

215 En av de mer extrema yttringarna för denna ”mystifiering” av Empedokles är Peter Kingsleys *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition* (New York: Clarendon Press, 1995), i vilken huvudfiguren fränkänns nästan all status som filosof och vetenskapsman i någon modern mening, för att istället framställas som en mystiker och magiker inriktad på själslig rening i ett slags Hadeskult. Den motsatta tendensen finns emellertid. Den är i synnerhet representerad i 1800-talets Empedoklesforskning, där man försökte assimilera hans lära med positivistiska filosofi- och vetenskapsideal; i dessa projekt blir tudelningen av hans verk (och lära) mest angelägen. Ett nämnvärt exempel är Heinrich Stein, *Empedoclis Agrigentini fragmenta* (Bonni: A. Marcus, 1852).

216 Michel Serres, *Statues: le second livre des fondations* (Paris: Flammarion, 1989), s. 252.

217 Ibid., s. 260: ”Il devenait un monstre qui ne savait plus quoi lui appartenait.”

218 Ibid., s. 273.

och börja framträda som ett system. Empedokles är visserligen en pluralist, till skillnad från de föreleatiska monisterna, men också reduktionist (till skillnad från Anaxagoras och atomisterna); det finns enl. honom inte något oändligt antal element eller principer i ständigt utbyte utan ett ordnat samspel mellan inalles sex principer: i aristoteliska termer fyra materiella orsaker och två ”formativa” krafter eller principer.

Empedokles har säkrat sin plats i idéhistorien som den förste bland de grekiska naturfilosoferna att tala om fyra element eller, i hans egen terminologi, rötter (*rhizômata*): eld, vatten, luft och jord. Betydelsen av uppfinningen av detta komplex är svår att överblicka; den hade inflytande på åtminstone vissa delar av hippokratisk medicin (särskilt *Om människans natur*), där elementen också associerades med fyra kvaliteter (varmt, kallt, torrt, vått) och fyra kroppsvätskor (blod, gul galla, svart galla, slem), den återupptogs av såväl Platon som Aristoteles och dennes efterföljare, och med dessa auktoriteters stöd (och därtill Galenos) var de en oumbärlig del av naturfilosofi, medicin och kemi/alkemi långt in på 1600-talet.<sup>219</sup>

För Empedokles var enheten mellan alla levande organismer ett faktum, garanterat av alltings härkomst ur samma gudomliga kropp. Denna idé om enhet i mångfalden (en *discordia concors*) märks dels fysiologiskt genom alltings uppkomst som sammanställningen av de fyra gudomliga elementen, dels psykologiskt genom de fallna gudarnas reinkarnationer i alla slag av levande varelser, dels genom själva språkbruket – åtskilliga formuleringar utgår från en grundläggande likhet mellan former i naturen, vilket märks genom de många analogierna. Men det finns ändå en tendens till privilegiering av det mänskliga i detta språkbruk: Empedokles metaforer och liknelser hämtas, påpekar bland andra Guthrie, ofta från den mänskliga kulturens område, i synnerhet konst och hantverk.<sup>220</sup> Greppet med den mänskliga kulturen som modell för naturen kan möjligen tas för att vara tecken på en instrumentalistisk syn på naturen, som präglas av hans allmänna mål; utifrån en genomgång av antika berättelser om hans praktiska arbete som läkare och ingenjör drar Guthrie slutsatsen att Empedokles, likt en modern vetenskapsman, studerade naturen ”in order to control her”.<sup>221</sup> Ett sådant mål är i ett begränsat avseende inte förvånande. Som läkare eller helare, vare sig han kan sägas ha praktiserat medicin eller magi, var manipulationer av naturliga förlopp en nödvändig del i hans gärning. Men vad som är mer intressant, och mer talande, är den tidstypiska föreställningen att *hela* naturen måste förstås för att sjukdomar ska kunna botas. Urstoffens genomträngande i alla världens ting ger inte bara naturen en enhet och kontinuitet, utan ger också läkaren eller filosofen – och någon distinktion kan knappast göras i sammanhanget – en allmänt

219 Robert Boyles *The Sceptical Chymist* (1661) räknas vanligen som det verk som ändade fyrelement-teoriens dominans (för att inte säga dess giltighet) som vetenskaplig hypotes. Detta är emellertid en sanning med modifikation, för teorin höll sitt grepp om vetenskapsmän med mer filosofisk inklination även under följande århundraden. Lamarck, för att ta ett exempel av dignitet, höll fast vid fyrelementteorin fram till sin död 1829. Det kan därtill anmärkas att den ännu inte utrotats ur filosofin, om än mest bevarad för dess poetiska suggestionskraft, som hos Gaston Bachelard och Luce Irigaray.

220 Guthrie, *History of Greek Philosophy* II, s. 136. Jfr Bollack, *Empédocle* I, s. 299: "Les nombreuses comparaisons du poème des *Origines* renvoient toujours aux objets fabriqués par l'homme." Därtill *ibid.* n. 4.

221 Guthrie, *History of Greek Philosophy* II, s. 134.

tillämpbar metod för att behandla allt på samma sätt. De fyra elementen och de två avvikelserna från harmoni (överflöd och brist) får gälla som förklaringar till alla naturliga förlopp, även de patologiska, och motsvarar de fyra vätskor och de fyra kvaliteter (värme, fukt, torrhet, kyla) och de principer om proportion som återfinns i den humoralpatologi som omfattades av bl.a. Philolaos, Aristoteles och Galenos, samt åtskilliga av de hippokratiska författarna. Det har emellertid hävdats att just denna tendens till "rationalism" hos Empedokles förde honom i konflikt med den empiriska skolan inom medicin och begränsade hans inflytande på den hippokratiska traditionen, vars urkunder hade drag av empirism.<sup>222</sup>

De fyra "rötterna" utgjorde stommen i Empedokles lära vid sidan av beskrivningen av två på dem verkande krafter, vad Aristoteles kallar principer (*archai*): Kärlek och Hat eller Strid. Dessutom beskriver Empedokles, som en följd av en kosmologisk systematisering av dessa element och principer, två kosmiska tillstånd: enhet eller sammanhållning i en kompakt, kosmisk Sfär, i vilken Kärlekens fullständiga dominans innebär ett tillstånd av Harmoni (*Harmonia*), och utspridning i det Stridens tilltagande makt som kallas Nödvändighet (*Anankê*), eftersom mångfald, rörelse och förändring är förutsättningen för liv och för världens struktur.

Här framträder en väsentlig skillnad mellan Parmenides och den förmodade lärjungen Empedokles. För Parmenides är Sfären identisk med *Anankê*; de uttrycker båda Varats i sig slutna självidentitet som en logisk nödvändighet, i motsats till sinneserfarehetens falskhet. För Empedokles förhåller det sig annorlunda: sakernas yttersta enhet är inte en fråga om naturen som vi känner den, utan om den väldiga, gudomliga Sfär som föregick världens uppkomst och som kommer återskapas vid världens undergång. Denna gudom, som är Allt och Ett, är berövad den antropomorfism som kännetecknar grekisk mytologi av homeriska och hesiodiska traditioner, och som redan Xenophanes kritiserat till förmån för en enda gud av okänd form. Empedokles känner dock formen – det är den absoluta formen, enl. så många grekiska tänkare före och efter honom: sfären.

Dessa två egenskaper, gudomlighet och fulländning, förhåller sig emellertid negativt både till naturen och människan. Vad som tycks göra Sfären gudomlig är att den är den mest perfekta inneslutningen av de eviga "rötterna", alltings grundläggande beståndsdelar, men denna perfektion är antitesen till naturens nödvändiga förutsättningar, för i den är ingen förändring och ingen mångfald möjlig (kärnan i Parmenides lära). Naturens lag fordrar bristen, blivandets nödvändiga negativitet, som Varat får då Striden utifrån verkar på den av Kärlek sammanslutna Sfärens lemmar. Världens tillblivelse är nämligen en bokstavlig utveckling eller en "skakning" av gudomens lemmar ("En efter en skakas gudens lemmar").<sup>223</sup> Men dessa "lemmar" bör inte förstås med de levande varelsernas kroppsdelar som modell, och inte heller är sfären modell för kroppsdelarna; vad som urskiljs i skakningen är rötterna, elementen. Vad som gör Empedokles gud icke-antropomorfisk är inte någon teriomorfi, utan att dess kropp reduceras till en geometrisk form eller en matematisk kropp, som visserligen finns uttryckt i världsalltet (Empedokles beskriver, inte olikt Aristoteles, jorden och universum som ett system av i varandra inneslutna sfärer) men aldrig med samma fulländade enhet och inte i levande varelsers anatomi. Att

222 Ibid., s. 133.

223 DK 31B31: "panta gar hexeis pelemizeto gyia theoio."



denna ideala kropp inte jämförbar med människors eller djurs lemmar görs klart i ett berömt fragment: ”Ur dess rygg bryter inte två horn fram, / [den har] inga fötter, inga kvicka knän, inget alstrande kön, / utan den är en sfär, endast lik sig själv.”<sup>224</sup> Samma gudom återfinns i *Katharmoi*: ”Ty dess kropp är inte prydd av ett människohuvud, / två horn bryter inte fram ur dess rygg, / den har inga fötter, inga kvicka knän, inget hårigt kön, / den är inget annat än ett heligt och högt sinne, / som genomlöper världen med sin tankes hastighet.”<sup>225</sup> Kojève, som inte tycks känna till detta senare citat med dess två avslutande antimaterialistiska rader, gisslar materialismen i denna föreställning om Sfären med argumentet att dess föreställningen om varat är kroppsligt snarare än begreppsligt, varför han kan ironisera över att Empedokles tror sig behöva påpeka att kosmos varken har fötter, knän eller könsorgan.<sup>226</sup>

Platon ger dock i *Timaios* en liknande kosmologisk bild av hur demiurgen, den skapande gudomen, ger världsalltet en form som passar hans natur, nämligen sfären – ”formen som omfattar alla former” –, en kropp utan ögon, öron, händer, fötter eller några organ.<sup>227</sup> Denna koppling mellan Empedokles och Platon kan möjligen bidra till en förståelse av sfärens betydelse i systemet; det är inte bara en fråga om en eventuell influens, utan Empedokles lära kan också formuleras med platonska begrepp för att modifiera materialismen. Man kan då säga att Sfären utgör den ideala världen, världsalltet före naturens tillkomst – den fysiska, sinnliga och föränderliga världen – och att det är denna idealitet som gör att sfären kan kallas gud. Vad som förenar gudomligheten och idealiteten är dels enheten, slutet som sfären är i den perfekta formen, utan delar och utan yttre, dels att denna form i den fysiska världen framstår som den ideala formen, själva världens fulländning och därmed slutmål, såsom ett återvändande efter söndringens tid. Att den förändring som finns i den fysiska världen är en rörelse mot sfärens återkomst är en kosmologi som får en antropologisk/teologisk motsvarighet i *Katharmoi*, där det beskrivs hur människan ska bli som en gud, odödlig, levande i frid och i *stasis*. Den kosmiska rörelsen, upplösningen under Hatets eller Stridens inverkan, tar här formen av ett irrande, en landsförvisning från gudomligheten: ”Även jag vandrar nu på denna väg,

224 DK 31B29: ”ou gar apo nôtoio duo kladoi aissontai, / ou podes, ou thoa goun', ou mêdea gen-nênta, / alla Sphairos eên kai isos estin autô.”

225 DK 31B134: ”oude gar andromeëi kephalêi kata guia kekastai, / ou men apai nôtoio duo kladoi aissontai, / ou podes, ou thoa goon', ou mêdea lachnênta, / alla phrên hierê kai atesphatos epleto mounon, / phrontisi kosmon hapanta kataissousa thoëisin.”

226 Kojève, *Philosophie païenne* I, s. 290: ”Sans doute, en parlant de sa «Sphère», Empédocle a en vue le Cosmos, voire l'Univers ou le Monde-où-l'on-parle, et non le Concept en tant que tel. Sa «Sphère» est vraiment «matérielle» au sens de *corporelle* et ceci au point qu'il croit utile d'insister que le Cosmos dans son état sphérique n'a ni pieds, ni genoux, ni organes génitaux.” (“När han talar om *sin* «Sfär» såg kanske Empedokles däri Kosmos, det vill säga Universum eller Världen-man-talar-om, och inte Begreppet som sådant. *Hans* «Sfär» är verkligen «materiell» i den *kroppsliga* bemärkelsen och detta till den grad att han tror att han behöver insistera på att Kosmos i sitt sfäriska tillstånd varken har fötter, knän eller könsorgan.”)

227 Platon, *Timaios* 33b–d. Det skulle kunna vara utifrån en vanlig grekisk föreställning (jfr Xenophanes och Parmenides) och inte specifikt utifrån Empedokles lära Platon ger denna bild av världen som en gudomlig, sfärisk kropp utan lemmar, men kopplingen tycks tydlig i ljuset av andra passager, t.ex. när han i 42d beskriver kropparna i den fysiska världen som sammansatta av de fyra elementen i olika proportioner.



förvisad från gud, irrande, / från mina sinnen, underkastad Striden.”<sup>228</sup> Den förening av medicin och magi som Empedokles sägs företräda hade som praktiskt mål att återbörda människan till gudomligheten. För detta syfte är även läkekonsten är en rening som ska upprätthålla jämvikten, ”harmonin” i kroppen (som en manifestation av den gudomliga sfären), vilket emellertid innebär att den sammansatta kroppen ska uppnå ett sådant tillstånd att kroppsligheten upphävs till förmån för själens sfäriska kretslopp.<sup>229</sup> Men denna rening är inte ett våldsamt skifte av natur utan en naturlig förvandling kodad i växtmetaforer, som hämtade från *Peri physêôs* – människans förvandling till gud är som en blomma som slår ut eller en planta som växer.<sup>230</sup>

Men Empedokles vokabulär gör även själva materien gudomlig. Inte bara Sfären och krafterna Kärlek och Strid beskrivs som gudar (*daimonês*), detsamma gäller ”rötterna”, dvs. de fyra elementen, till den grad att de vid några tillfällen identifieras med fyra av de olympiska gudarna (*theoi*): Zeus, Hera, Adonis och Nestis. I *Katharmoi*, som ger prov på en lära om själavandring (metempsykos) i orfisk eller pythagoreisk stil, genomkorsas allting i naturen av en gud (*daimon*) – ett annat sätt att upprepa Thales välkända sats att ”allt är fullt av gudar”.<sup>231</sup> Vad som gör dem gudomliga är det som gör dem eviga: de är oförgängliga, oförstörbara, odödliga och, i ett mer fysiskt register, rena, oblandade. Medan dessa fyra principer är i sig desamma och oföränderliga, är de beståndsdelarna i det som förändras (föds, växer, dör) genom att de sätts samman eller åtskiljs. Det finns ingen födelse i betydelsen tillkomst ur ingenting, och inte heller död som förintelse av någonting – alla ting är blandningar av de eviga elementen som sätts samman och åtskiljs.<sup>232</sup>

Kärlekens och stridens verkningar på materien, dvs. synteserna och analyserna av elementen, beskriver alla formers uppkomst och alla förändringar i naturen som ömsesidiga genomtränganden av elementen, och dessas rörelse följer nödvändighetens lag. Detta har Empedokles gemensamt med atomisterna, med modifikation att de senare inte tillskriver naturens minsta komponenter några egna naturer. De skiljer sig även åt i atomisternas väsentliga dualism: att vara och icke-vara verkligen båda finns, i det att

228 DK 31B115: ”tên kai egô nyn eimi, phygas theothen kai alêtês, / neikei mainomenôi pisyinos.”

229 Detta är Guthries tolkning, som påminner om Platons *Timaios*: ”In the end the uneasy partnership breaks down, the composite creature as a whole can no longer preserve the integrity of the circle, and the immortal soul deserts the body, which thereupon perishes. A doctor’s task is, in detail, to maintain or restore the equilibrium in the body of the physical opposites wet, dry, cold, hot, bitter, sweet and the rest; but in general terms his aim may be described as the establishment of conditions in which the soul may be least impeded by the body from carrying out its natural revolutions.” Guthrie, *Greek Philosophy I*, s. 356.

230 Jean Bollack, *Les Purifications: une projet de paix universelle* (Paris: le Seuil, 2003), s. 112: ”La métamorphose de l’homme purifié en dieu se fait sur le mode le plus adapté à sa nature; elle est comparée à une éclosion pacifique ou a une croissance végétale.” (”Den till gud renade människans förvandling åstadkoms på det sätt som bäst passar hennes natur; den liknas vid ett fridsamt utslående [av en blomma] eller vid en plantas tillväxt.”)

231 DK 11A22.

232 DK 31B8: ”physis oudenos estin hapantôn / thnêtôn, oude tis oulomenou thanatoio teleutê, / alla monon mixis diallaxis te migentôn / esti, physis de brotois onomazetai anthropôpoion.” (”Det finns inte födelse för någon / av alla dödliga, inte heller slutlig död, / bara blandning och utbyte av blandningar. / Natur (födelse) är dess namn bland människor.”)

icke-varat identifieras med ett tomrum. Empedokles förnekar däremot tomrummets existens, varför luft intar en förut aldrig skådad plats bland elementen,<sup>233</sup> i en tetralogisk pluralism (de fyra elementen). Den dualism som trots allt finns hos Empedokles angår endast materiens tillstånd, närmare bestämt en dualitet mellan vila och rörelse. Världen av blivanden är inte allt som är av varat, utan endast den materia som satts i rörelse och i växlande utbyte; i övrigt finns det en långt större andel orörlig materia.<sup>234</sup> I aristoteliska termer kan man säga att naturen, såsom blivandet av världens alla former, är varat i dess aktualitet, medan varat i övrigt är uppfyllt av potentialitet, en orörlig och oformad materia, som emellertid kan sättas i rörelse under Stridens tilltagande inverkan och alstra former under Kärlekens. Naturen är således beskriven mekaniskt som bytet av plats mellan elementen i ett kompakt materiellt rum, utan att någon plats är på förhand angiven åt något element.<sup>235</sup>

Centralt i Empedokles lära är att komponenterna (rötterna) inte förändrar sina naturer i kompositionen utan är gudomligt eviga (liksom Parmenides vara), endast inträdande i kompositioner där de bildar blivandet av fenomen. Detta innebär att sammansättningen inte är en förening eller blandning i egentlig mening, åtminstone såsom Aristoteles definierar dessa termer: i en blandning (*mixis*) är alla delar "homoiomera", dvs. varje del är av samma natur som helheten, som resultatet av en kvalitativ förvandling (av elementen till en substans). I de sammansättningar Empedokles talar om sker däremot endast kvantitativa förändringar av elementens proportioner i en kropp. En analys kan här uppenbara syntesens komponenter medan en analys av en blandning innebär en substantiell förvandling. Aristoteles kritiserar denna syn och hävdar att uppkomst är en fråga om just förening eller blandning, inte av tillägg (*prosthesis*), som om en kropp vore en mur uppbyggd av tegelstenar eller en mosaik i fyra färger.<sup>236</sup> Denna kritik lägger ytterligare vikt vid en väsentlig idé hos Empedokles: att varje komposition består av på förhand existerande delar, vars egenskaper inte är beroende av den helhet de ingår i. Detta innebär att det aldrig kan finnas en substantiell form, bestämd av varken sitt ursprung, sina beståndsdelar eller sin funktion. För att en kropp ska vara fullständig måste den komponeras del för del, vilket är en helt annan föreställning om kroppen som komposition än den man finner hos Aristoteles, där en individ representerar en organisk helhet. Men Empedokles går längst av alla pluralister, i det att han tänker sig att delarna verkligen har självständig existens och individuellt liv, inte bara så att alla delar är enheter som måste representeras i helheten. För Empedokles föregår delarna kroppen, organen är oberoende av organismen. I detta skiljer han sig t.o.m. ifrån sina närmast liggande tänkare, och det gör honom särskilt intressant som exponent för en teori om kroppens komposition. Och häri ligger den fulla vidden av monstroositetens logiska nödvändighet hos Empedokles.

Ur Empedokles bevarade fragment och vittnesmål kan man urskilja två teratologier, vilka tycks separata från varandra. Den ena är embryologisk och beskriver uppkomsten

233 Luftens vara där ögat tror att tomrummet är, är vad Empedokles försökte bevisa experimentellt i den berömda liknelsen av andehämtningens och blodets rörelser med klepsydran, ett i Grekland vanligt vattenur som fungerade enl. samma princip som ett sandur: DK 31B100.

234 DK 31A47.

235 DK 31A35.

236 Bollack, *Empédocle I*, s. 36 f.

av missbildningar, tvillingar och andra avvikelser utifrån befruktningens och fosterutvecklingens villkor; den andra är istället av ett zoologiskt slag och beskriver monstrositeter som en nödvändig del av kosmos utveckling. Dessa två tillsynes motstridiga syner på monstrositeter har sannolikt givit upphov till två likaledes separata teratologiska traditioner: de som försöker förklara vanskapligheter utifrån i vid mening medicinska eller fysiologiska orsaker och de som undersöker jorden efter nu existerande eller spår av tidigare existerande förunderliga livsformer. Men i båda fallen märks en gemensam tendens, nämligen att monstrosa fenomen måste förstås eller förklaras inom ramen för en förståelse av naturen.

Enl. doxografen Aëtios (och likaså enl. Plutarchos) redogjorde redan Empedokles för ”nästan alla förklaringar” till födelsen av monstrositeter, när han räknade som orsaker överflödet eller bristen på säd, ”dess rörelsers ursprung”, dess fördelning i kroppens delar och ”det från vilket det avviker”.<sup>237</sup> Det är dessa orsaker som Paré åberopar i sina referenser till Empedokles, och de utgör några av de mest klassiska orsaksförklaringarna i den medicinska teratologihistorien, återfunna, i del eller helhet, hos bl.a. Demokritos och Hippokrates. Bristen på fragment av Empedokles egen hand gör det emellertid svårt att mer exakt utröna hur dessa teorier utformades eller hur han argumenterade.

Utöver dessa teratologiska förklaringar anmärker Aëtios på ett annat ställe att Empedokles förklarade förekomsten av barn som bar likhet med andra personer än sina föräldrar med hänvisning till kvinnans föreställningsförmåga (*phantasia*) vid tillfället för alstringen; kvinnor kan t.ex. påverkas av statyer eller målningar som de åtrår och skapa foster i deras likhet.<sup>238</sup> Denna idé om föreställningsförmågans eller inbillningskraftens – och då oftast kvinnans – inverkan på fostrets gestalt blir en cementerad del av de teratologiska orsaksförklaringarna för en lång tid framåt, som inte på allvar börjar bestridas förrän på 1700-talet men som gott och väl överlever i medicinsk litteratur in mot slutet av 1800-talet. Tanken var då att känslomässigt eller andligt intensiva upplevelser påverkade kvinnor i samband med havandeskapet och avspeglades i fostrets kropp, t.ex. att upplevelsen av en brand gav upphov till s.k. eldsmärken. I jämförelse med den diskurs som skulle kretsa kring kvinnans lättpåverkade natur är det anmärkningsvärt att Empedokles skulle tillskriva kvinnan en aktiv roll i alstringsprocessen, för det är inte, i Aëtios redogörelse, genom bildens egen styrka (i uttrycket) som formen inpräntas i ett plastiskt och passivt sinne, utan genom styrkan i kvinnans (sexuella) begär. I detta avseende – att fantasin är erotisk – tycks det signifikant att bilden som kvinnan tar intryck från är avbildningen av en man, inte vilket föremål som helst. Detta stämmer väl överens med Empedokles krav på reproduktionens lycka: att de två parterna är attraherade av varandra (att de upplever Kärlekens inverkan).

237 DK 31A81: ”Empedoklês terata ginesthai para pleonamon spermatos hê par’ elleipsin hê para tês kinêseôs archên hê para tês eis pleiô diaipesin hê para to aponeuein. Houtô proeilmphôs phainetai schedon ti paras tas apologias.” Med ”rörelsens ursprung” avses de delar av kroppen från vilka säden strömmar, och om en sådan är vanskapt hos föräldern innebär det en malformation hos avkomman: Bollack, *Empédocle* III, s. 564.

238 DK ibid.: ”Empedoklês tê kata tèn sullêpsin pantasia tês gynaikos morphousthai ta brephê; pol-lakis gar andriantôn kais eikonôn êpasthêsan gynaiikes kai homoia toutois apetekon.” ”Avvikelsen” är här knappast en normativ beteckning utan har en mekanisk innebörd: att säden från en del ”går vilse” och inte deltar i sammansättningen av fostrets kropp: Bollack, ibid.

Men det tycks också vara i linje med en föreställning, vanlig bland försokratikerna och kanske mest känd från atomisterna, att kvinnan spelar en aktiv roll i alstringen genom att bidra med säd motsvarande mannens vid orgasm, och att denna säd – liksom mannens – strömmar från hela kroppen och representerar den totala kroppsliga formen som summan av dess delar, en idé känd under termen *pangenes* (all-alstring). I fallet med den kvinnliga föreställningsförmågan blir dessa båda bidrag (en dubbel uppsättning seminala avbilder) förskjutna av en annan inverkan på kroppen: en tillströmning av mentala bilder som penetrerar kvinnan via sinnen och inte impregnerar henne utan imprimerar sin form i hennes kropp.

Den mest berömda förekomsten av monstrositeter hos Empedokles står däremot att finna i en annan kontext, där de inte presenteras som embryologiska avvikelser utan som kosmologiska nödvändigheter. Eftersom universum tar formen av tidsåldrar genom Kärlekens och Stridens växlande dominans, indelas världshistorien i stadier som var och en lyder olika naturlagar, med avgörande effekt på varelsernas skepnad.

Det första stadiet beskriver Stridens söndring av gudens kropp, hur delar växer fram ur den varma jorden, vilket leder till att lemmarna irrar omkring på jorden – armar, ben, ögon, könsorgan etc. (Här framgår på ett makabert konkret vis att kroppsdelarna tillerkänns ett autonomt liv.) I det andra stadiet förenar Kärleken dessa kroppsdelar, och alla möjliga kombinationer av dem innebär alla möjliga typer av föreningar. Detta är monstrens tid (men vissa av dessa sammansättningar finns fortfarande och kan, enl. Aristoteles, förklaras embryologiskt).<sup>239</sup> I det tredje stadiet börjar de komplementära kroppsdelarna förenas till organismer för att skapa ”hela” varelser som kan förena sig med varandra sexuellt. Det fjärde stadiet är det nuvarande naturstadiet: varelser uppstår inte längre spontant ur jorden, utan genom sexuell förökning.<sup>240</sup>

Hur ”monstruösa” är då monstrositeterna i det andra stadiet? Vittnesmålets beskrivning av dem är: ”sumphiomenôn tôn merôn eidôlophaneis”. Det är inte ovanligt att se satsen översatt och tolkad på följande vis: ”The second stage in Aetius’ narrative is the production of whole creatures, not merely parts, but creatures that combine unmatched parts, like the figures of a dream or nightmare’.<sup>241</sup> Furleys översättning av *eidôlophaneis* innebär inte bara att hänvisa dessa varelser till det icke-verkligas eller imaginäras domän, utan också en värdering av deras känslomässiga effekt; de är inte bara drömfigurer, de är mer specifikt föremål för mardrömmar, därmed avseende av ett skrämmande eller avskyvärt utseende. Även om de är verkliga fenomen i ett historiskt skede framstår de som fantasifoster. Det är dock viktigt att notera att citatet förmedlats via Aëtios formulering. I kvarvarande fragment använder Empedokles inte detta ord, det är fullt möjligt kommentatorns eget tillägg. Å andra sidan finns åtminstone ett spår av en sådan värdering faktiskt i Empedokles egna fragment: anledningen till att de inte överlever är att de inte är sexuellt tilltalande; de har inte begärliga kroppar.<sup>242</sup> Detta anger ett på samma gång estetiskt och erotiskt kriterium på monstrositeten, för uppenbarligen misslyckas sexuell reproduktion i den aktuella fasen eftersom varelserna inte är tillräckligt eggade av

239 Aristoteles, *Phys.* 199b5 f: ”sådana sammansatta monster som Empedokles beskriver måste ha uppstått genom någon brist i säden, liksom sådana monster uppstår idag.”

240 DK 31A72.

241 David J. Furley, *The Greek Cosmologists I*, s. 95 (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

242 DK 31B62.

Kärleken (Aphrodite) för att förena sig med varandra. Samtidigt måste nog Empedokles beskrivning förstås som en kombination av kosmologi och biologi: Kärlekens princip hade ännu inte tillräcklig dominans över Striden/Hatet för att frambringa varelser som inte bara sammansätts utan också ”sammansätter” kroppar.

Frågan är varför Empedokles finner sig nögd att räkna med en fas i utvecklingen som är präglad av dessa monstrosa former. Varför var inte utvecklingen smidigare, Kärleken omedelbart mer lyckosam? Orsaken kan antas vara mångfaldig, dels motiverad av en inre logik i Empedokles system, dels motiverad av historiska faktorer, närmare bestämt vissa mytologiska traditioner och deras kulturella uttryck.

För att börja med den sistnämnda hypotesen är det särskilt intressant att notera just vilka teratomorfa kroppar han beskriver – och han är hjälpsamt konkret: hans exempel är ”släkten av oxar med människoansikten” (*bougenè andropórōa*) och ”människonaturer med oxhuvuden” (*androphýè boukrana*), m.a.o., minotaurer (och, enl. samma logik, kentaurer, satyrer, sirener, tritoner och andra hybrider eller chimärer) samt blandningar av män och kvinnor, således androgynier eller hermafroditer.<sup>243</sup> I detta sammanhang kan man, i en ikonologisk tolkning, ge en annan betydelse åt *eidôlophaneis*: dessa varelser framstår som lika bilder av mytologiska skepnader.<sup>244</sup> Monstrens tidsålder är därför myternas tid.

De myter som kan åsyftas har i sin tur liknande idéer om epoker särskilt gynnsamma för monstrosa varelser. Idén att jordens tidigaste faser frambringade monstrosa varelser var inte originell för Empedokles; tvärtom kan han ha varit motiverad av kunskap exempelvis om Hesiodos, som i sin teogoni beskriver de första varelser födda av Gaia och Ouranos (jorden och himlen), dvs. titanerna, som en rad ohyggliga, vanskapta kroppar.<sup>245</sup> Bland dem fanns kykloperna, de med bara ett öga (sedermera en klinisk defekt), och de monstrosa sönerna Kronos, Kottos, Briareos och Gyges, som deras far avskydde så till den grad att han gömde dem i jordens inre – i andra termer tvingade tillbaka dem i livmodern – tills Kronos, på moderns uppmaning, kastrerade sin far när han kom för att lägga henne.<sup>246</sup> Det tycks som att Himlen ständigt försökte skapa varelser som kunde befolka kosmos, den ordnade världen, men att Jorden istället alstrade allsköns oordnade skapelser. Såväl Empedokles och atomisternas idé om en kaotiskt livsalstrande Moder Jord som Aristoteles föreställningar om kvinnan som representant för den materia vilken motstår realiseringen av mannens form, kan anas i denna framställning.

Monstren hade emellertid sin egen genealogi. De fasansfulla Echidna och Typhon (eller Typhoeus) avlade många av den grekiska mytologins mest berömda monster, bland dem Kerberos, sfinxen och hydran. Men av störst historiskt intresse bland deras avkommor är nog Chimaira, en vanligt förekommande ikonografisk figur i den grekiska och

243 DK 31B61. Anmärkas kan att förledet *bou-* i grekiskan anger något ”monströst” i vid bemärkelse.

244 I överensstämmelse med Bollacks övers.: ”les deuxième naissances, par l’union de ces membres, formaient des figures qui ressemblaient à des idoles”; Bollack, *Empédocle* II, fr. 482.

245 Dessa ”monster” betecknades emellertid inte med termen *teras* utan med *pelôr* (eller *pelôron*), ord med närmare konnotationer till form eller storlek än till meningsbärande funktioner. Men det är också en mer värdeladdad term, som anger ett avskyvärt eller skräckinjagande fenomen – kanske är det därför logiskt att många av dessa varelser kan kopplas till upplevelser av skrämmande naturfenomen som stormar, vulkanutbrott och varma källor.

246 Hesiodos, *Theogonia* 116–187.

italiska världen, möjligen av hettitiskt ursprung. Den tredelade kroppen symboliserade sannolikt ett tredelat kalenderår, där lejon delen står för våren, geten för sommaren och draken eller ormen för vintern. Namnet, som betyder gethona, gav sedermera upphov till ordet chimär, som dels har en mer teknisk betydelse inom naturvetenskapen som beteckning för hybridiserade växter eller djur som är sammansatta av delar (celler, vävnader, organ) av skilda genetiska material, dels en mer vardaglig innebörd av fantasifoster (med avseende på att sammansatta kroppar av Chimairas typ endast är möjliga i fantasin). Inte märkligt då att Empedokles sammansatta monster beskrivs som chimärer.

I Pseudo-Apollodoros *Bibliotheca*, en senhellenistisk sammanställning som i korthet återger tidigare grekiska mytografier, framgår utvecklingens successiva etapper än tydligare. Gaia intar här en central position som upphovet till ett slags subversiv evolution; jorden, den stora modern, framförer generation efter generation av allt större, mäktigare och mer groteska monster för att revoltera mot de makter som försöker dominera henne. Först föder hon titanerna, som störtar Ouranos men slås ned av gudarna, med Zeus i spetsen; sedan jättarna,<sup>247</sup> väldiga upprorsmakare med tjockt hår och drakfällsklädda fötter som dödas av gudarna med hjälp av Herakles;<sup>248</sup> slutligen den största av alla Gaias barn, Typhon, vars människohuvud nådde stjärnorna, vars underkropp bestod av ett ormnäste och vars hela kropp var täckt av vingar<sup>249</sup> – så skräckinjagande att gudarna flydde till Egypten och förvandlade sig till djur för att undkomma honom – och kunde endast besegras av att Zeus, sedan monstret ätit av försvagande frukter, kastade Etna på honom, vilket är anledningen att berget nu är en vulkan.<sup>250</sup> (Etnas plats i sagan ger förstås möjligheten till en annan association till Empedokles, om vilken den mest kända myten är att han skulle dött genom att kasta sig i vulkanen för att bevisa att han var en gud; urtidens mest formidabla monster och filosofihistoriens kanske förste teratolog förgås enl. sina resp. myter i samma vulkan.) Det är först efter dessa världsomskakande strider, vilka förklarar medelhavsområdets geografi, som det beskrivs hur människan skapas – av elementen jord och vatten, märk väl. Även hos Hesiodos finns något av ett antropiskt skifte i Typhons nederlag, för det sägs att om inte Zeus besegrat honom hade han varit gudarnas och människornas konung.<sup>251</sup> På så vis ersätts den terioantropomorfa

247 Ett grekiskt ord för jätte, sannolikt det ursprungliga, är *gēgenēs*, som betyder just ”född av jorden”.

Apollodoros använder dock det mer välbekanta *gigantos*, där etymologin är mindre tydlig.

248 Herakles medverkan signalerar ett hävdande av människans nödvändighet i världen, i form av denna monsterdräpande hero, då det sägs att gudarna inte kunde besegra jättarna utan hjälp från de dödliga (Herakles var i de flesta myter en dödlig gudason). Som Walter Burkert påpekar fyllde Herakles en roll i grekisk mytologi som människornas beskyddare mot allsköns faror. Men denna roll tycks motiverad av hans upprepade strider med icke-mänskliga varelser, dels de farliga djur (lejon, ormar, vildsvin) människan fruktar eller vill bemästra för föda, dels de monstrosa varelser som ”gränsar till mänsklig form”, såsom kentaurer och amazoner: Walter Burkert, *Greek Religion, Archaic and Classical* [1977] (Oxford: Basil Blackwell, 1985)s. 208 ff.

249 Notera den omvända morfologin i jämförelse med Hesiodos beskrivning, i vilken det istället är överkroppen – ovan axlarna – som består av hundra ormhuvuden, alla med varsitt språk eller djurläte, medan resten av kroppen förefaller vara mänsklig till form om än inte till storlek: Hesiodos, *Theogonia* 823–835.

250 Apollodoros, *Bibliotheca* I.1–7; Apollodoros, *The Library of Greek Mythology*, övers. Robin Hard (Oxford: Oxford University Press, 1997), s. 27–36.

251 Hesiodos, *Theogonia* 835–837.



bilden av gudomar (hybrider av semitiskt och egyptiskt snitt) av det mer typiskt grekiska antropomorfa Pantheon vars "fader" Zeus är.

Empedokles zoogoni har en liknande dialektisk utformning: en konfliktfylld passage från en gudomlig-titanisk dominans via ett kaotiskt-monstruöst hot till en gudomlig-mänsklig harmoni. Inom naturen, som är åtskild från den absoluta gudomligheten, är emellertid varje stadium en förbättring av livsformerna, en progression mot mer lyckosamma former. Världshistorien kan framstå som en process mot högre grader av fulländning i naturen, födelse för födelse, som Bollack säger.<sup>252</sup>

Samtidigt finns en grundläggande tolerans inför godtycke eller naturens nycker hos Empedokles; liksom Demokritos gör han ingen distinktion mellan slump och nödvändighet, och det finns ingen föreställning om en försyn eller en god ordning, som man finner hos Platon och Aristoteles. Det enda som finns är den lyckade sammansättningen, den komposition som tillåter reproduktion. Men denna reproduktion är inte en exakt återskapelse, en upprepning av det eviga i det timliga, varken av idéer eller former, utan en nyskapelse som beror på tillfälligheter i det enskilda mötet vid en viss tidpunkt. Aristoteles kritiserar Empedokles på denna mycket väsentliga punkt: att Empedokles tror att födelsen sker först, att den är en "händelse" som beror på omständigheterna, och att "essensen" (*ousia*) tillkommer sedan.<sup>253</sup> (Tvärtom menar Aristoteles att det är essensen som bestämmer födelsen, dvs. den form varelsen tar.) Att som Empedokles hävda, fortsättningsvis, att ryggraden ser ut som den gör p.g.a. att den helt enkelt gick sönder under inverkan av en vridning, är enl. aristoteliskt resonemang – som jag ska återkomma till – att hävda att alla ryggradsdjur är monster, att alla vid sin födelse är vanskapta, eftersom ryggradens egentliga natur (en intakt kolonn) förvridits. För Aristoteles är ryggraden tvärtom till sitt väsen brusten för ett ändamål: att den *ska* kunna vridas.

Frågan om en utveckling angår också människans historiska förhållande till monstren. De monstruösa skapelserna är knappast misslyckanden i försöket att skapa de nu levande varelserna, för dessa uppstår som en följd av vissa tillfälligheter och omständigheter som visar sig vara gynnsamma för överlevnad. Att de monstruösa varelserna i det andra stadiet misslyckas reproducera sig betecknas inte ett misslyckande i förhållande till någon norm. Aristotelikernas finalism är helt frånvarande, den ersätts av en kosmisk cirkularitet.

Empedokles ger inte människan någon särställning i naturens ordning: växlingarna mellan harmoni och absolut enhet i Sfären å ena sidan och den tilltagande entropin mot fullständig upplösning å andra sidan, ger inte utrymme för några beständiga positioner. Alla varelser har visserligen en given naturlig plats, liksom senare hos Aristoteles, eftersom de fyra elementen strävar efter att förenas, och de element som dominerar i en varelse anger därför en riktning i kosmos – fåglarna dras till himlen eftersom luften dominerar i dem, fiskarna för att vattnet dominerar i dem osv. – men människan tycks inte vinna någon privilegierad plats i naturen. Konsekvensen av en sådan syn, besläktad med Anaxagoras och atomisterna, är snarare alltings fullständiga genomsyrande av vartannat, samt den motsvarande nödvändigheten att allting upplöses, antingen för att träda i nya

252 Bollack, *Empédocle I*, s. 54: "Sans doute le devenir des choses est-il l'histoire d'un perfectionnement. Toute naissance introduisait un progrès par rapport à ce qui était antérieurement." ("Antagligen är sakernas tillblivelse historien om en fulländning. Varje födelse införde ett framsteg i förhållande till det som fanns förut.")

253 Aristoteles, *De partibus anim.* I.1, 640a18; DK 31B97.



kompositioner eller, i Empedokles bland försokratikerna unikt pessimistiska eskatologi, skingras i Stridens tilltagande dominans.

Empedokles utvecklingslära, med dess tidsålder för slumpmässigt sammansatta mångahanda monster, upprepas tre århundraden senare av den romerske filosofen Lucretius (ca. 99– ca. 55 f.Kr.) i femte delen av dennes naturfilosofiska diktverk *De rerum natura* (*Om sakernas natur*),<sup>254</sup> även om den också förenas med andra skildringar. Lucretius utgör annars i de flesta avseenden exponent för en atomistisk natursyn, påverkad av materialismen och naturalismen hos Demokritos och Epikuros (och det är förmodligen via återupptäckten av Lucretius atomism i samband med vetenskapliga revolutionen kring 1600 som Empedokles teratologiska utvecklingslära vinner spridning bland materialister). Detta innebär en föreställning om kroppars sammansättning som mer efemär och prekär än den i Empedokles elastiska universum, med sina två krafter, för att inte tala om Aristoteles organiska och teleologiska modell. Atomismens konception av kroppen som en flyktig sammansättning av atomer i rörelse, i ständig upplösning och återbildning, utmanar idén om kroppens enhetlighet och integritet. Istället består varje kropp av en mångfald mindre kroppar, ständigt utbytbara. De flesta fysiologiska och psykologiska processer förklaras enl. denna materialistiska princip om kropparnas utbytbarhet och ömsesidiga genomtränglighet. I sitt möte med världen måste atomisten i varje ögonblick definiera sin identitet i förhållande till denna gränslöshet; varje erfarenhet innebär frågan ”vad består min kropp av?”. Samtidigt innebär samma princip att kroppen aldrig kan säkras – man vet inte vilka kroppar man utsätts för, av vad man sätts samman och när den upprätthållande kompositionen ska upplösas. Härav kommer den atomistiska patologin, som inte längre formuleras enl. alternativen ”den goda eller den dåliga blandningen” (av vätskor, element, motsatta egenskaper) utan som det dubbla hotet ”invasion eller stympning”.<sup>255</sup> Döden själv materialiseras som ett erfalande av smärta som bokstavligen invaderar kroppen och skakar livet ur den. All förnimmelse är en rörelse i kroppen, atomer som verkar på atomer så att känslan sprids utifrån och in, slutligen in i märg och ben; kroppens yta skyddar vanligen från att dessa förnimmelser ska ta över vår kropp samtidigt som den håller livet inom oss. Men det händer att gränsen överskrids, och intensiteten i en sådan förnimmelse är förödande för kroppen. Smärtan beskrivs som en kraft som kan genomtränga kroppen tills livet inte längre får plats och själens delar trängs ut genom kroppens porer.<sup>256</sup>

Den lucretianska versionen av de levande varelsernas tillkomst bär spår av denna mer patologiserande föreställning om kropparnas utsatthet. Moder Jord föder i en fruktbar urtid fram all världens levande varelser – även idag föds liv ur värme och fukt på samma sätt, men eftersom elementen jord och luft var särskilt unga och starka vid denna tid, var varelserna både större och fler – genom att ett slags självbefruktade livmödrar växer fram ur jorden. Alla livsformer föddes ursprungligen på detta vis, såväl de nu ännu befintliga som reproducerar sig (för Moder Jord slutade föda fram nya former vid ett visst skede,

254 Lucretius, *De rerum natura* V.780–924.

255 Jfr Charles Segal, *Lucretius on Death and Anxiety* (Princeton: Princeton University Press, 1990), s. 21 f.

256 Lucretius, *De rerum natura* III.252–255: ”nec temere huc dolor usque potest penetrare neque acre / permanare malum, quin omnia perturbentur / usque adeo ut vitae desit locus atque animai / diffugiant partes per caulas corporis omnis”.

liksom varje kvinna slutar förmå bli havande) som en uppsättning monster (*portenta*), vilka Lucretius främst tänker sig som i något avseende stympade: androgyna (inte en sammansättning av könen, utan något mellan dem, avlägsnade från båda), varelser utan fötter eller utan händer, stumma utan munnar, blinda utan anleten, andra med sina lemmar sammanfogade över hela kroppen så att de inte kunde göra någonting och värna om sitt liv. Här röjs en dubbelhet i Lucretius' världssyn: den kärleksfulla, fruktsamma naturen som alstrar liv ger vika för en rå och vild värld där det krävs olika förmågor att överleva, som vissa varelser inte besitter. Den överflödande skaparkraften hos Moder Jord, i en värld som bokstavligen flödar av mjölk om inte av honung, förbyts i en blodig kamp för överlevnad bland vilda djur med den ständiga risken att inte kunna föröka sig inför sin egen dödlighet. Naturens historia är berättelsen om massdödar av otjänliga varelser, medan inga nya utvecklas.

Lucretius distanserar sig på denna viktiga punkt från Empedokles: monstren det talas om är varelser av brist, inte godtyckliga sammansättningar. Han uttrycker tvärtom upprepade gånger sin skepsis inför hybrider över artgränserna. Varelser sammansatta av kroppsdelar från olika arter, såsom kentaurerna eller Chimairan, är omöjliga eftersom de skilda djuren inte utvecklas och åldras i samma fart, inte har samma könsdrift, inte har samma vanor, inte uppskattar samma föda.<sup>257</sup> Däremot kan sådana sammansättningar göras i intellektet, för i inbillningskraften är vilka kombinationer som helst potentiellt möjliga. Av denna anledning kan de mytologiska monstren för Lucretius del förklaras av olyckliga sammanblandningar i människors medvetande och i deras drömmar. Utifrån atomismens naturlära finns en konkret, materialistisk förklaring till denna process: de verkligt befintliga tingen utsöndrar *simulacra*, avbilder, som representerar atomernas egenskaper, och när dessa lämnar avtryck i människors sinnen – så sinnesintryck uppstår – kan de ibland kombineras på ett sätt som inte stämmer överens med den yttre verkligheten. På så vis uppstår fantastiska bilder av satyrer, kentaurer och liknande sammansatta monster.<sup>258</sup> Lucretius förklarar således monster som skenbilder, med ungefär samma argument som Demokritos hade anfört för föreställningen om alla mytologiska gestalter, inklusive gudarna.<sup>259</sup> Genom att åberopa rationella, naturenliga orsaker, som väsentligen reducerar vidunders existens till en omedveten felrepresentation av atomernas sammansättning, kan Lucretius rensa världen från dem och därmed skingra människors rädsla för eller fasa inför dem.<sup>260</sup> Atomistiskt förklarad är Chimairan verkligen ett fantasifoster.<sup>261</sup> I detta avseende rymmer Lucretius naturalism en kritisk skepsis som skulle komma att få betydelse för rationalisterna på 1600-talet.

257 Ibid. V.893–896.

258 Ibid. V.733–748, jfr V.878–924.

259 Jfr de något kryptiska formuleringarna om gudarna som bilder i DK 68A74–77, 68B166; Lucretius upprepar denna kritik av religionen i V.1169–1171.

260 Tesen att atomisternas fysikaliska naturlära endast utarbetades i syfte att tjäna etiska principer och därvidlag hjälpa människor att övervinna ogrundade rädslor för döden, gudarna, monster osv., utgör bakgrunden för analysen av Lucretius syn på monster i Morgan Meis, "Science as a Cure for Fear: The Status of Monsters in Lucretius", i Wolfe (red.), *Monsters and Philosophy*, s. 21–35.

261 Med atomismens återupptäckt under tidigt 1600-tal blir dessa förklaringar betydelsefulla i den moderna filosofin och det chimäriska tar en viktig plats i kritiken av vidskepelser under vetenskapliga revolutionen och upplysningstiden.

Men det finns också sedan antiken en tradition som i tänkandet av monstruösa figurer, även myternas repertoar av dem, och i bilden av en natur i ständiga skiften och blivanden, ser ett problem för människan.

### Alltings mått: Sokrates, Protagoras och humanismen

Den förhärskande föreställningen i historien om antikens filosofi är att den kan delas in i två större epoker: den försokratiska och den – logiskt sett men sällan så kallad – sokratiska.<sup>262</sup> Denna indelning möter läsaren av snart sagt varje framställning av epoken. Självklart är det Sokrates som får stå som vattendelare: efter honom sprider sig de platonska och aristoteliska skolorna som ringar på vattnet genom filosofihistorien, så till den grad att de får stå som förgrundsgestalter för ”det västerländska förnuftet” eller vad andra termer som används. Klichéerna har varaktig kraft, men också historiskt stöd: hellenistiska filosofer och doxografer, ofta hörande till någon av de två stora skolorna, den akademiska resp. den peripatetiska, stadfäste denna dikotomiska bild. Skiftet skulle vara en vändning *från naturen till människan* – från mytologiska eller hylozoiska förklaringar och den fysiologiska eller kosmologiska spekulativen till mer ”rationella” frågeställningar kring etik, politik och logik samt, i Aristoteles fall, ett empiriskt studium av naturen. Hagiografin till trots finns emellertid, särskilt på senare år, en viss kontextualisering. Även Sokrates ingår i en större tendens under 400-talet f.Kr. att diskutera människans förhållande till naturen eller till andra människor i samhället, med en ökad betoning på människans sätt att tänka på, tala om och påverka sin omgivning, för vilken sofisterna – Sokrates upprepade föremål för polemik<sup>263</sup> – är de tydligaste representanterna. Men det kan också påstås att fysiologin förändras i detsamma, genom en omriktning av undersökningen av naturen vars antropocentrism inleder en mer modernt naturvetenskaplig metod, som utgår från principer om rationalitet.<sup>264</sup> Så har det sagts att Sokrates och sofisterna ingick i ett slags rationaliseringstrend – en vändning under en enda generation till en filosofi som är mer ”human och rationell” – som är villkoret för uppkomsten av en sekulariserad medicin, i synnerhet den hippokratiska.<sup>265</sup> I en klassisk text argumenterade Theodor Gomperz t.o.m. för att Protagoras skulle vara författare till *Om konsten*,<sup>266</sup> en av de mest berömda hippokratiska texterna, som kritiserar medicinens grund i naturfilosofiska spekulationer: medicinens ”konst” (*technê*) är istället en mer praktisk, empirisk lära.

Konfrontationerna mellan Sokrates och sofisterna, iscensatta i Platons dialoger, visar emellertid en djupgående konflikt mellan två olika världsåskådningar,<sup>267</sup> och hos Platon

262 Detta är emellertid just vad Hermann Diels kallar den epok som följer på den försokratiska.

263 I Guthrie, *Greek Philosophy* II, s. 345–354, finns en lättöverskådlig, kritisk skildring av denna historieskrivning, som jag här sammanfattar med ytterligare förenkling.

264 Frånsett, naturligtvis, de ansatser som finns att tolka åtminstone vissa av försokratikerna som representanter för vetenskaplighet och rationalitet, exempelvis Karl Poppers *The World of Parmenides*, vilken med stor passion argumenterar för Xenophanes och eleaternas rationalism.

265 Jacqueline de Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès* (Paris: Librairie Générale Française, 1988), s. 37 ff.

266 Theodor Gomperz, *Griechische Denker. Eine Geschichte der Antiken Philosophie* I [1893] (Frankfurt am Main: Eichborn, 1996), s. 386 ff.

267 Vidden i denna polemik kan emellertid lätt överdrivas. Även om Platons skrifter upprepade gånger gestaltar Sokrates kritiska diskussioner med och om sofisterna, och även om Sokrates verksamhet

(och till övervägande del därmed i historien) avgår Sokrates med segern. För Sokrates och Platon finns ett sant förnuft och ett falskt: det sanna grundar sig i en erinran av de eviga idéerna och riktar sig mot det goda, ett absolut begrepp, som ett högsta mål; det falska, själva sofismen, är en amoralisk retorisk övning eller lek som utnyttjar argumentationens tekniker för att förvränga denna sanning och relativisera det goda för att sätta det i brukets eller nyttans tjänst. Vad humanismen anbelangar innebär detta olika sätt att se på vad ”det goda” är för människan – åtminstone inom ramen för den platonska diskurs som presenterar bilden av Protagoras, särskilt i den dialog som bär hans namn. Sofisten framstår här och i den åtföljande schablonbilden som relativisten och subjektivisten, den som sätter människan i centrum endast för att decentrera sanningen och värdena, och han är därför den som inte kan vare sig lära människan vad som är gott (för han vet inte vad det goda är) eller göra människan bättre. Detta är istället Sokrates projekt: att lära människan att känna sig själv (sin okunskap), att med förnuftsargument utröna vad det goda är och därmed möjliggöra för människan att leva enl. det bästa. Målet för denna sokratiske humanism är följaktligen människans förkovran och förträfflighet,<sup>268</sup> realisering av en idé som är fulländningen av det mänskliga, besläktad med det gudomliga.

Om Sokrates och Protagoras betraktas som förgrundsgestalter för humanismen är det emellertid på två skilda sätt: Protagoras centrerar världen kring människans alternativt det mänskliga subjektets erfarenhet; Sokrates söker människans väsen bland de eviga idéerna.<sup>269</sup> Men det väsentliga för båda tycks vara den teknik/konst för vilken människan framträder ur naturen, dock endast för att uppenbara sig som ett monster. För första gången tycks humanismens paradox uppträda: hur kan människan negera naturen utan att vara mot naturen, onaturlig eller övernaturlig?

I de inledande pastorala scenerna i *Phaidros*<sup>270</sup> – sällsynta miljöer hos Platon – presenteras den platonska filosofin om kärlekens diskurs mot bakgrund av ett porträtt av Sokrates, som dels sätter honom som person i förhållande till naturfilosoferna, dels sätter honom som människa i förhållande till mytologiska monster och gudar. Denna dubbla distansering av Sokrates från naturen och (något ironiska) assimilering med övernaturliga väsen avslutas, strax innan dialogens verkliga ämne introduceras, med det mer prosaiska konstaterandet att Sokrates är en stadsmänniska, inte en naturmänniska. När Phaidros anmärker att Sokrates tycks helt vilse utanför den stad han aldrig lämnar, svarar Sokrates att landskap och träd inte kan lära honom någonting, bara människorna i staden kan göra det, och vetande är det enda som intresserar honom.<sup>271</sup> Vad som *inte* intresserar honom är det som man inte kan veta något om, och för Sokrates är detta såväl naturen i all dess råa positivitet (landskap och träd i hans synekdoke) som myternas övernaturliga eller onaturliga fenomen. Vad som återstår är människan, i synnerhet Sokrates själv. För Sokrates är naturen bara en plats på vilken människan kan reflektera över andra ting,

kan tolkas historiskt som en reaktion på det sofistiska inflytandet i Athens sociala och kulturella liv är det både en överdrift och en alltför bred generalisering att som Romilly säga att ”Platon a consacré toute son œuvre à les [sophistes] faire convaincre d’erreur”: Romilly, *Les Grands Sophistes*, s. 52.

268 Laszlo Versényi, *Socratic Humanism* (New Haven/London: Yale University Press, 1963).

269 Detta är den grundläggande skillnaden mellan sokratismen och sofistiken i Giovanni Reale, *Storia della filosofia greca e romana* I–X (Milano: Tascabili Bompiani, 2004).

270 Platon, *Phaidros* 229c–230a.

271 Ibid., 230c–d.

som mer angår människan – i detta fall kärleken men också, visar det sig under dialogens gång, språket och vetandet självt.

Scenen presenterar en lantlig idyll. De två vännerna Sokrates och Phaidros vandrar utanför Athen och söker längs en flod en skuggig plats för att läsa ett tal om kärleken skrivet av retorikern Lysias. På vandringen kommer de förbi en plats där myterna säger att prinsessan Orithyia fördes bort av Boreas, den personifierade nordanvinden, och Phaidros frågar Sokrates om denne tror att det finns någon sanning i berättelsen. Sokrates svarar att han mycket väl skulle kunna avfärda den och istället, som naturfilosoferna gör, försöka finna ut naturliga förklaringar, som att flickan blåsts över klipporna av vinden och således dött. Men han visar sig egentligen avvisa sådana försök att rationalisera eller naturalisera myterna med argumentet att man i så fall också skulle behöva på rationell väg förklara kentaurernas och Chimairans former, och man skulle då överväldigas av allsköns gorgoner, pegaser och andra monster med absurda former eller, med en mer tillspetsad översättning, onaturliga naturer, som det berättas om ("allön amêkhanôn plêthê te kai atopiai teratologôn tinôn physeôn").<sup>272</sup> Det är m.a.o. alla fantastiska sammansatta monster, med deras omöjligt komplicerade kroppar som överskrider artgränser genom förening, som omöjliggör rationella tolkningar av myternas uppkomst. Det krävs alltför mycket fantasi och alltför mycket tid att förklara händelser och former som tycks så osannolika, varför alla sådana projekt bör överges.

Men genast tillkommer ännu ett argument, som vänds mot Sokrates själv – ännu ett hinder, som är Sokrates brist på kunskap *om sig själv*. Innan man uppfyllt det delfiska påbudet "känn dig själv" är det meningslöst att försöka förstå sig på något annat, säger Sokrates, och tillkännager att han accepterar det som är den allmänna åsikten för att istället vända blicken mot sig själv. Han accepterar således myterna men försöker inte förstå dem. Istället förvandlar han sig själv, i sin brist på självförståelse, till myternas mest onaturliga och övernaturliga varelser: är han, frågar han sig, "ett odjur mer komplicerat och vilt än Typhon" eller en vänare, "icke uppblåst" varelse med en gudomlig natur?<sup>273</sup> Den hesiodiska kampen mellan det värsta och mest komplicerade av alla monster – den himmelshöga jätten med ett hundratal djurs huvuden – och den människoliknande guden Zeus, utspelas åter i Sokrates egen självbild. Snarare än att använda sitt förnuft och sin uppfinningsrikedom för att ge naturliga förklaringar till myterna, vill Sokrates förstå vilken typ av mytologisk figur han själv kan liknas vid. I den gemensamma bristen på kunskap, som orsakas både av monstrens absurda former och människans ofullgångna självinsikt, är det lika bra att vända naturen ryggen, lämna myterna orörda och rikta blicken in i den egna själen. Men denna vändning vänder in och ut på både Sokrates egen person och hans hållning. Det sista Sokrates gör i dialogen är att, på eget förslag, be en bön till herdeguden Pan om att "bli vacker inuti" ("kalôi genesthai tandothen") och ha denna inre egenskap i harmoni med sina yttre egenskaper.<sup>274</sup> Naturguden Pan – en av de mer monstruöst teriantropomorfa gudarna i klassisk grekisk mytologi – besvärjs härmed att ge Sokrates den visdom som kan harmonisera hans yttre, göra honom skön både till det inre och det yttre. Naturguden/monsterguden åkallas m.a.o. för att stifta en

272 Ibid. 229a–e.

273 Ibid. 230a: "eite ti thêrion on tynchanô Typhônos poluplokôteron kai mallon epitethymmenon, eite hêmêrôteron te kai haplousteron zôion, theias tinos kai atyphou moiras physei metechon."

274 Ibid. 279b–c.

helgjuten mänsklighet hos Sokrates (i sanning en dialektisk manöver). I förlängningen ersätter denna naturligt givna kärlek till visdom (sinne för filosofi), som på många håll är Platons högsta definition av det mänskliga, även materiella egendomar. Visdomen är den sanna rikedom, själen är den sanna kroppen. Dialogens ironi är emellertid att man i djupet av denna själ finner grunden för all filosofisk kunskap, idéerna, men att dessa visar sig vara inte någon vän, gudomlig enhet, utan snarare en vild och komplicerad mångfald, en uppsättning relationer mellan begrepp.

Just denna hotande inre, icke-mänskliga mångfald återkommer Platon till i en etisk diskussion i *Staten* som kan tyckas psykoanalytisk; själen är även här inte en fast enhet utan tvärtom en dynamisk komplexitet, dock av annat slag: inte av idéer, utan av begär. När Platon ska försöka ge en bild av själen framträder den i kroppsliga termer som ett sammansatt monster: den liknar, säger han, de varelser som föddes i forntiden, ”Chimairan, Skylla, Karybdis och många andra i vilka olika sorters saker sägs ha vuxit samman till ett naturligt helt” – eller rättare sagt är själen ett monster av ett eget slag, skiftande i olika färger och med många huvuden av olika arter som växer fram, vissa som väna djur och andra som vilda.<sup>275</sup> Om den mänskliga själen liknar någon varelse är det Typhon. Men detta är ändå bara ett första steg i Platons psykologi. Varje människas själ består egentligen av tre delar som motsvarar tre olika typer av njutningar: en första för ”lärande” (lärdomsälskande, filosofisk), en andra för vrede (seger- och hederälskande), en tredje för aptit (som egentligen innefattar en mängd av de lägre drifterna efter mat, dryck, sex, pengar etc). En individ karakteriseras av vilken njutning som dominerar.<sup>276</sup> Av dessa representerar det månghövdate monsteret den tredje nivån, den andra av ett lejon och den första av en mänsklig gestalt; en människa bär bara den mänskliga formen som ett yttre skal, rymmande (paradoxalt nog) ett större lejon och ett än större mångformat monster. Men det hör godheten till, i den mån människan uppfyller sin mänskliga egenart eller snarare sin gudomlighet, att bemästra och blidka dessa inre vilddjur och vidunder.<sup>277</sup>

Man kan skönja samma problematik gällande frågan om människan i legenden om Oidipus. Myten berättar att staden Thebe härjas av en sfinx (ett monster vanligen skildrat som en kvinnas överkropp och ett lejons underkropp); alla som inte kan lösa sfinxens gåta slukas av vidundret, tills Oidipus kommer och besvarar den, varpå sfinxen kastar sig till sin död och Oidipus blir kung över staden. I det förlorade eposet *Oidipodeia*<sup>278</sup> formuleras gåtan, i ett av få bevarade fragment, som en karakteristik av en varelse vars identitet ska fastställas:

På jorden finns en tvåfotad och fyrfotad varelse, med en röst,  
och trefotad, förändrande sin naturliga form [*phye, physis* el. *morphe*], [och däri]  
ensam bland alla djur  
som rör sig på jorden, i skyn eller havet.  
Närhelst den stödjer sig på flest fötter när den går  
är dess lemmars styrka som svagast.<sup>279</sup>

275 Platon, *Staten* IX.588c.

276 Ibid. IX.580d–581d.

277 Ibid. IX.588d–589b.

278 *Oidipodeia* tillskrivs Kinaithon från Lakedaimon och lär ha författats på 700-talet f.Kr.

279 Martin L. West (red.), *Greek Epic Fragments* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003), s. 40 f; min övers.: ”Esti dipoun epi gês kai tetrapon, hôu mia phônê, / kai pripon, allassei de



Lösningen är att människan går på alla fyra som spädbarn, på två fötter i mogen ålder, stödd på en käpp i ålderdomen. Varför är denna gåta så dödligt svår att lösa och varför löses den av just Oidipus? Vid första anblick framstår sagan som ännu en av de berättelser om hjältar som med kraft eller list besegrar ett vidunder och därmed rensar den grekiska världen från hot mot mänsklig kultur. Men här är gränserna inte så klara och konflikten inte så enkel. Hela historien innefattar flera ironier som förskjuter möjligheten att fastställa identiteten. Människan presenteras av det hybrida monstret som ett metamorferande monster, i sin livstid ömsom två-, tre- och fyrfotad, den enda varelse som inte har en naturlig form utan skiftar den beroende på svaghet eller styrka, med gångförmåga som kriterium (ju mindre styrka, desto fler fötter). Presenteras hon inte därmed på ett sätt som kan lösas av en krympling, Oidipus, den svullfotade? Som Carl von Linné två och ett halvt årtusende senare skulle säga om människan i sin taxonomi: ”nosce te ipsum” (känn dig själv) – och även där är monstret innefattat som en varietet. Men ibland känner kanske monstret människan bättre än vice versa.

Vad som återger idéerna någon enhet är enl. *Phaidros* egentligen inte en fråga om en återkomst till sakernas natur, till det gudomliga, utan om en ett talets och en tänkandets teknik, nämligen retoriken och dialektiken, som innefattar två motsatta processer: analys och syntes av begreppen (den föraristoteliske Platon använder termerna *diairesis* och *synagôgê*,<sup>280</sup> dvs. uppstyckning resp. sammanförande eller församling, möte). Det finns, säger Sokrates, två sätt eller ”konster” för att tänka: det ena att samla in kringpridda föremål i en gemensam kategori (en mångfald av ett slag), det andra att likt en slaktare stycka upp varje slag i sina ”arter” längs de naturliga lederna.<sup>281</sup> Metaforiken är återkommande stöpt i fysiologiska termer, där enhet kan skapas ur mångfalden genom förmedling av kroppsliga liknelser. Retoriken är därvidlag att likna vid medicinen: den senare avgör kroppens natur, den förre själens, båda i syfte att stärka dessa.<sup>282</sup> Anaxagoras och Hippokrates kan lyftas fram som auktoriteter för retorikens räkning, eftersom de båda insett att man inte kan förstå varken själen eller kroppen utan att förstå naturen i sin helhet,<sup>283</sup> dvs. de insåg att helheten eller strukturen är det primära för en förståelse av delarna. Men retoriken har redan tidigare förklarats vara beroende av kroppsliga egenskaper: varje tal måste komponeras som en levande varelses kropp, och den får inte vara missbildad – den får inte sakna varken huvud eller ben, och alla delar måste passa samman som en helhet.<sup>284</sup> Athenaren säger detsamma i *Lagarna*: när man väl påbörjat en historia får man inte lämna den utan huvud (*akephalon*), för tänk att se den vandra omkring överallt i ett så oformligt skick (”planômenos gar an hapantêi toioutos ôn amorphos phainoito”)<sup>285</sup>

Sokrates är inte den siste att i sin vändning från omvärldens oformlighet finna de värsta oformligheterna i sig själv och därför söka nytt skydd i talet, verket, boken, berättelsen – ett försök att reproducera de rena idéerna i ett yttre objekt, i ett uttryck vars

phuên monon, hoss epi gaian / hêrpeta kineitai kai kata ponton. / All' hôpontan pleistoisin epeodpmenon posi bainêi, / entha menos gyiosin aphaurotaton pelei autou.”

280 Aristoteles skrev emellertid ett nu förlorat verk om retorik med titeln *Synagôgê technôn*.

281 Platon, *Phaidros* 265d–e.

282 Ibid. 270b.

283 Ibid. 270a & c.

284 Ibid. 264c.

285 Platon, *Lagarna* VI 752a.



fullhet ska ersätta bristerna i skenens värld. Nästan två årtusenden senare, mot slutet av 1500-talet, erfar Michel de Montaigne samma sak när han drar sig undan vimlets yra och världens sken i sitt slottstorn för att skriva sina *Essäer*. Avskyn för världens fåfånglighet får honom att försöka fixera sig själv i ett porträtt, men lämnad åt sin egen spekulation upplever han sig – i termer som påminner mycket om Platons – överväldigad av allsköns monster och chimärer samt ställd inför sin egen oformlighet, varför boken blir den litterära ort där alla olikheter kan samlas till ett måttlig helhet.<sup>286</sup> I detta mycket begränsade avseende är Montaigne sokratiker, trots den traditionellt honom tillskrivna skepticism och relativism som snarare får honom att likna Sokrates stora fiendebild: en sofist, de hos vilka retoriken snarare får skillnaderna att sprida sig till det måttlösa.

Det är sofistiken som kommit att erbjuda en av humanismens mest återopade satser, känd under den latinska, formelartade beteckningen *homo mensura*-satsen.<sup>287</sup> Den har sitt ursprung hos den kanske förste bland de ökända sofisterna, Protagoras från Abdera (ca. 485–415 f.Kr.), som lär ha inlett sin bok *Sanningen* (även känd under titeln *Omkullkastningarna*) med den redan i antiken välkända frasen ”människan är alltings mått” – eller mer ordagrant översatt: ”alla sakers mått är en människa” (”*pantôn chrêmaton metron estin anthrôpos*”).<sup>288</sup> Denna fras har kommit att bli något av humanismens devis. I ett filosofiskt uppslagsverk kan man finna begreppet humanism definierat som ”any philosophy which recognizes the value or dignity of [humans] and makes [them] the measure of all things or somehow takes human nature, its limits, or its interests as its theme”.<sup>289</sup> Frasen har här inte bara inlemmats i formuleringen; olika tolkningar av den ekar i begreppsbestämningens övriga led. Det framstår, ur ett modernt perspektiv, som om denna korta sats mått ut människans plats i kosmos, liksom hennes roll och hennes värde. Men exakt hur finns det delade meningar om.

Protagoras framstår som humanismens portalfigur i tre huvudsakliga avseenden: dels genom en tolkning av *homo mensura*-satsen som ett hävdande av människans särställning i förhållande till resten av varelser och ting i världen i kraft av en objektiv norm (det mot vilket allting mäts eller det som bestämmer mätandets villkor);<sup>290</sup> dels genom en alternativ tolkning som hävdande varje individs möjlighet att bestämma tillvarons

286 Detta är den ”rörelse” som Jean Starobinski omsorgsfullt beskriver i *Montaigne en mouvement* (Paris: Gallimard, 1982). Den mer speciella tematiken kring textualitetens förhållande till monstrositeten hos Montaigne är utförligt studerad i Fausta Garavini, *Mostri e chimere. Montaigne, il testo e il fantasma* (Bologna: Il Mulino, 1991).

287 En förkortning av satsen, till begrepp etablerad från tyskans *Homomensurasatz*.

288 DK 80B1 m.fl.

289 Nicola Abbriamio, ”Humanism”, *Encyclopedia of Philosophy* IV (New York: Macmillan, 1967), s. 69 f; cit. efter Edward Schiappa, *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric* (Columbia: University of South Carolina Press, 2003), s. 172 n. 13.

290 Det mest klassiska exemplet på denna syn är Gomperz, *Griechische Denker* I, s. 373 f, som f.ö. återopar Goethe som auktoritet. Dessa tolkningar använder sig emellertid av argument som snarare avspeglar en humanistisk agenda i dessa författares samtid, dvs. en 1800-talsromantik som hos vissa består även under 1900-talet, än stödjer sig på texter från antiken. De avisas på dessa grunder av exempelvis Giovanni Reale, som mycket riktigt säger att: ”tutte le nostri fonti antiche escludono recisamente la possibilità di questa esegesi” (”alla våra antika källor utesluter genomgående möjligheten av denna uttolkning”.); Reale, *Storia* II, s. 58.

beskaffenhet genom sina subjektiva upplevelser och omdömen (den som mäter allting);<sup>291</sup> dels i en snävare mening, genom åberopandet av en annan berömd maxim, som lär ha inlett hans bok *Om gudarna*, nämligen att man inte kan veta om gudarna finns eller inte eftersom ämnet är dunkelt och livet kort<sup>292</sup> – ett uttryck för agnosticism som vanligen tolkas som religiös humanism.

En mer allmän bild av Protagoras som den prototypiske eller t.o.m. den arketypiske humanisten, tecknas emellertid mot en vagare bakgrund, i det att hans förmodade antropocentrism tillerkänner människan en autonomi i förhållande till såväl naturen som gudarna, de två makter som i tidigare föreställningar behärskat eller begränsat henne. För François Châtelet erbjuder sålunda Protagoras ”den första modellen för det som vi nu kallar humanism”<sup>293</sup> – detta genom att definitivt bryta med den arkaiska filosofin, vilken gjort människan till gudarnas leksak eller ett passivt element i den mäktiga naturen.<sup>294</sup> Protagoras humanism innebär därför att människan kan etablera sig uteslutande som en kulturvarelse, som inrättar världen efter eget gottfinnande, nu då även ”det goda” definieras med människan som mått. I en av de mest klassiska tolkningarna av *homo mensura*-satsen, hävdar F.C.S. Schiller att Protagoras formulerade sin lära mot bakgrund av erfarenheten av kulturell mångfald i Grekland och motsägelser i mytologin samt att han försökte komma undan hoten mot sociala framsteg och individuell skolning som en idé om ofelbarhet innebar. Detta gjorde han således med de humanistiska målen att ”assert man’s spiritual autonomy, both against the physiologists and against the theologians” och erkänna ”in a thoroughly democratic spirit, the autonomy of every individual citizen”.<sup>295</sup> Vad som här betonas, genom upprepning, är människans ande, dubbelt knuten till den existentiella friheten gentemot naturlagarna och gudomliga makter samt till den personliga friheten såsom medborgare i ett samhälle. Om Protagoras i den för sofisterna sedvanliga debatten hävdar företräde för *nomos* (lag, skick) framför *physis* (naturen), vilket är den vanligaste om än inte oproblematiske uppfattningen, är det tillsynes för att människan genom sina andliga eller förnuftsmässiga förmågor kan skapa regler som negerar rådande villkor i naturen, dvs. de villkor som gäller för icke-mänskliga varelser, med vilket skulle menas de själlösa djuren, de utan förnuft eller ande och därför utan ”autonomi” (självstyre, där ordet *nomos* återkommer).

Tolkningar av satsen tar vanligen – med traditionens tyngd lånad från Platon, Aris-  
toteles och Sextos Empeirikos – fasta på vad de enskilda orden betyder i sammanhanget:

291 Denna tolkning delas av det stora flertalet kännare och är i min mening den mer korrekta, om än med en vederbörlig reservation: satsen gäller individen, men denna individ är inte att likna vid vårt moderna (postcartesianska) begrepp om individen eller subjektet och kan inte tas som uttryck för en subjektivism i egentlig mening, vilket förhoppningsvis kommer framgå av min framställning nedan.

292 DK 80A1, B4. Det kan noteras att de två argumenten är nästan identiska med Sokrates avfärdande av möjligheten till kunskap om myternas monster: de är för komplicerade, den naturliga sanningen för dunkel och tiden inte tillräcklig.

293 François Châtelet, *Périclès* (Paris: Le club français du livre, 1960), s. 145: ”le premier modèle de ce que nous nommons maintenant l’humanisme”.

294 Ibid.: ”le philosophe d’Abdère rompt définitivement avec la pensée archaïque qui fait de l’homme le jouet des dieux ou l’élément passif de ce vaste pouvoir mystérieux et fantasque qu’est la nature”.

295 F.C.S. Schiller, ”The Humanism of Protagoras”, *Mind* 78 (1911), s. 183.

huruvida människan syftar på individen eller arten; om grekiskans *bôs* betyder ”som”, ”på vilket sätt” eller ”hur”; om *chrêmata* avser ting eller egenskaper (kvaliteter); vad slags ”mått” människan kan anses vara – och moderna uttolkare upprepar dessa frågeställningar.<sup>296</sup> Sådana språkliga infallsvinklar har en tendens att göra vad Protagoras varnar Sokrates för: att ta honom på orden istället för att förstå innebörden. Satsens formulering kan locka till övervärdering av termernas exakta vikt, därtill termer tänkta inom ramen för en mer modern begreppsvärld. Konsekvensen har kommit att bli att satsen görs antropocentrisk, att den tas för att etablera människan som den centrala stiftaren eller tillmätaren av mening – människan åtskild från övriga varelser. Det kan därför vara intressant att se dels hur satsen uppfattas ur detta moderna perspektiv, dels hur en alternativ tolkning (som kanske drar mer i den riktning som gör sofisterna intressanta för den postmoderna antiplatonismen, anticartesianismen och antikantianismen) kan modifiera denna klassiska bild och samtidigt sätta Protagoras i ett mer samtida sammanhang.

I sin helhet – och i den närmaste ordalydelse jag kan uppåda – lyder satsen: ”Alla sakers mått är en människa, de varandes att de är, de icke-varandes att de inte är.”<sup>297</sup> Satsens formulering tycks etablera en relation mellan två kategorier: människan och tingen. Måttet är vad som anger relationens hierarki: tingen är underordnade eller underkastade människan såsom ”mått”. För en modern läsare, präglad av den cartesianska dualismen, kan relationen framstå som en inordning av världen i en andlig eller intellektuell storhet (människan) och en materiell (tingen), där den förra privilegieras i kraft av att vara antingen aktivt bedömande (mätande) eller själva modellen (måttet självt). Människans aktivitet når nästan gudalika proportioner när hon i det följande sägs avgöra tingens existens eller icke-existens, dvs. att hon genom sin varseblivning skapar världen omkring sig – en tolkning av världen som ett *esse est percipi*, där tingen saknar existens förutom i människans medvetande.<sup>298</sup> Människan är i kraft av tingens domare deras härskare; utan människans erkännande saknar fenomenvärlden verklighet. Untersteiners översättning tar sig friheter med orden för att framhäva denna innebörd: ”l'uomo è dominatore di tutte le esperienze, in relazione alla fenomenalità di quanto è reale e alla nessuna fenomenalità di quanto è privo di realtà”.<sup>299</sup> Detta är en överidealistisk läsning. Som bl.a. Barnes påpekar ska varat och icke-varat här inte förstås existentiellt, utan predikativt:<sup>300</sup> det avser sakernas egenskaper, inte deras existens, alltså vad eller hur något är (för någon), inte huruvida det alls är. Platons mest välkända exempel visar också tydligt att det är

296 Laszlo Versényi, ”Protagoras Man-Measure Fragment”, *The American Journal of Philology* 83:2 (1962) s. 178.

297 DK 80B1: ”Pantôn chrêmátôn metron estin anthrôpos, tôn men ontôn ôs estin, tôn de ouk ontôn ôs ouk estin.”

298 Redan George Berkeleyys samtida uppmärksamde denna likhet. Louis Dutens, som förelade sig att visa de modernas idéers antika ursprung, såg Protagoras sats som föregångare till den irländske idealistens förnekande av kroppars existens: Louis Dutens, *Recherches sur l'origine des découvertes attribuées aux modernes* I (Paris: la Veuve Duchesne, 1766), s. 53 ff.

299 Mario Untersteiner, *I sofisti* [1949] (Milano: Bruno Mondadori, 1996), s. 65: ”människan är alla erfarenheters härskare, i förhållande till fenomenaliteten i vilken grad den är verklig och till icke-fenomenaliteten i vilken grad den är berövad verklighet”.

300 Barnes, *The Presocratic Philosophers* II, s. 242.

fråga om ifall vinden är varm eller kall,<sup>301</sup> inte om huruvida det alls finns någon vind. Det finns emellertid en mer historiskt giltig anledning att diskutera detta människobegrepps förhållande till gudomligheten, också ett teoretiskt mer givande perspektiv.

Platons parafra "Gud borde vara alltings mått" ("ho dê theos hêmin pantôn chrêmatôn metron an eiê malista")<sup>302</sup> vilar på idén att det finns en absolut princip mot vilken tingen mäts, och denna princip är idéerna eller formerna. Det singulära namnet Gud anger en idéernas enhet, en högsta princip som samlar formerna i en ursprunglig och orubblig fullkomlighet – "det bästa" som det absoluta goda. Vad Platon kritiserar är att människan skulle tillerkännas denna roll. Kriteriet, som både Platon och Sextos Empeirikos tolkar "mättet" som, är inom platonismen inte en urskiljande förmåga (vilket relativisten skulle hävda) utan en fullkomlighet som kan tjäna som norm mot vilket allting annat är avvikelse eller brist (vilket följer av en absolutism). Detsamma kan sägas gälla Aristoteles tolkning av *metron* som standardmått; tvärtemot Protagoras hävdande av den subjektiva mångfaldens mått menar Aristoteles att enheten (en och odelbar) är alltings mått, och han avfärdar följaktligen Protagoras sats som nonsens.<sup>303</sup>

Det framstår av flera skäl som ett misstag att tolka Protagoras sats som en humanistisk motsvarighet, att människan på ett liknande vis är en princip mot vilket tingen mäts, att människan är denna yttersta idé som samlar världens mångfald under sin egen enhetlighet. Så sker om sofisternas skepticism tolkas som humanismens födelse, enl. tesen att människan som art (i egenskap av bärare av förnuftet, den mätande och värderande förmågan) är alltings måttstock. Detta är, menar jag, en platonistisk tolkning av sofisten, som utgår ifrån en hierarkisk indelning av varat (Allt) med en högsta instans eller ett centrum som det sanna varat mot vilket allting relateras (Mättet), vidare en humanistisk tolkning av platonismen, i det att människan sätts i denna privilegierade position som det bästa, den högsta Idén (vilket Platon uttryckligen inte gör). Tolkningen tillmäter människan den position i hierarkin som kallats den första principen i Platons etik: för att förverkliga sin natur ska människan bli som Gud.<sup>304</sup> Förverkligandets mål är emellertid inte verklighet; människan är inte en gud (*theos*), men hon har i sig en liten gud (Sokrates berömda *daimon*) som dömer åt henne. Platons framställning av människosläktets utveckling tar formen av en degenerering, ett fall från gudomligheten, och den platonska människan ska återbörda det ideala ursprunget: människan ska efterlikna Kronos guldålder, då hon skyddades av andarna, och lyda "den lilla gnistan odödlighet" som bor i henne, det förnuft som hon ska kalla lag (*nomos*).<sup>305</sup> För Platon kommer idéerna först, en gudomlig natur vars rester finns kvar i människan, och *nomoi* är bara en metod för att återinrätta detta uttillstånd.

Är Protagoras människa gudomlig? En passage hos Platon låter ana detta: när Protagoras ska berätta om civilisationens ursprung i Stora talet i dialogen *Protagoras* väljer han att berätta det i form av en myt och iscensätter därmed en sedermera klassisk berättelse, med stora likheter med Demokritos antropologi, om hur gudarna skapar alla levande varelser ur eld och jord och ger dem vissa egenskaper men lämnar människan "naken" och

301 Platon, *Theaitetos* 152b.

302 Idem, *Lagarna* IV 716c.

303 Aristoteles, *Met.* 1053a31–1053b2.

304 Lloyd P. Gerson, "What is Platonism?", *Journal of the History of Philosophy* 43:3 (2005), s. 261.

305 Platon, *Lagarna* IV 713e–714a.

oskyddad. Prometheus ger henne därför teknisk kunskap och elden, varför människan har ”en del av det gudomliga” och ett ”släktskap med gudarna”.<sup>306</sup> Frågan är hur denna ”del” och detta ”släktskap” ska förstås – i sanning en märklig och bräcklig grund för en karakterisering av människan från en tänkare så ökad för att säga sig inte veta om gudarna finns eller ej. Kommentatorer är vanligen skeptiska till att ta Protagoras på orden, även om man gärna försöker bevara illusionen av att det faktiskt är sofistens ord. John Dillon anmärker att uttrycket tycks ”less ‘Protagorean’ than the rest of the text” men menar att det bara syftar på den tekniska kunskap som stals från Hephaistos och Athena; “[c]ertainly,” fastslår han, ”there is no suggestion elsewhere in the myth of kinship between god and man”.<sup>307</sup> Jacqueline de Romilly föreslår, i en tolkning som drar åt platonism, en metaforisk betydelse av gudomligheten som omtalas, med tanke på Protagoras agnosticism: ”gudarna” och ”det gudomliga” betecknar det som är bäst och mest aktningvärt i människolivet, de egenskaper som skiljer människan från djuren; hans ”humanism” innebär en respekt för det gudarna representerar – ordet gudar förstått i den vidaste och renaste bemärkelse (”entendus au sens le plus large et sans doute aussi le plus épuré”).<sup>308</sup>

Men inte ens Platon, som på flera ställen tillskriver människan en särställning i världen, tycker att människan är värdig att höja sig så högt ovan djuren att hon kan sägas vara alltings mått. Det är snarare i den andra riktningen i hierarkin som gränsen dras – inte gentemot djuren, för varje varelse med perception kan omfattas av den, utan mot gudarna. Sokrates ironiserar i samma text om att Protagoras, som när han talar tycks vis som en gud, genom själva satsens innebörd förklarar sig lika vis som ett grodyngel (dvs. även de enklaste djur kan vara alltings mått),<sup>309</sup> och hypotesen att varje människa skulle kunna vara lika vis som gudarna, att även gudarna omfattas av Protagoras sats, avtvingas sarkastiskt en avvisning från den platonske interlokutören Theaitetos.<sup>310</sup> Detta försvårar en föreställning om människans del i det gudomliga som Protagoras kriterium för människans bedömande förmåga. Det är snarare Platons egen människosyn, präglad av det gudomligas idé, som skulle föranleda en sådan föreställning. Men det sker förstås inte. Platonismen går tvärtom ut just på att ingenting i världen är mått på någonting i världen – varje mått måste höra till en transcendent ordning: Gud eller idévärlden. (Om någon grekisk filosof faktiskt gör människan till alltings mått, i den artmässiga betydelsen av naturens norm, är det Aristoteles, för vilken människan är den mest naturliga varelsen.)

Hur ”människlig” är då Protagoras människa? Varje tolkning av *homo mensura*-satsen som ett uttryck för humanism vilar på den ganska allmänt anammade uppfattningen att satsen väsentligen handlar om människan; oavsett om ordet *anthrôpos* ska förstås som art eller individ, oavsett om det ska värderas som gudomligt eller specifikt mänskligt, är det ”människan” som står i centrum, som är satsens subjekt.

Jag skulle istället vilja hävda att ”människan” är oväsentlig för innebörden i Protagoras sats. Man skulle kunna säga att det är en accidentell term – den är inte nödvändig för satsens sanning. Människans obetydlighet i sammanhanget framgår av Platons indigna-

306 Platon, *Protagoras* 320c–322a; DK 80C1: ”epeidê de ho anthrôpos theias metesche moiras, prôton men dia tèn tou theou syggeneian”.

307 John Dillon and Tania Gergel (red.), *The Greek Sophists* (London: Penguin, 2003) s. 349 n. 91.

308 Romilly, *Les Grands Sophistes*, s. 272 f.

309 Platon, *Protagoras* 161c–d.

310 Ibid. 162c.

tion. Exemplet med grodynglet har redan anförts. Vidare utsägs det klart i *Theaitetos* att Protagoras sats är absurd, för att inte rent ut säga "monstruös" som texten antyder, eftersom vilken annan varelse som helst skulle kunna sättas i denna position: Sokrates säger att även ett svin eller "en hundhövudad apa" (*kynokephalos*) eller någon annan än märkligare (*atopóteron*) sort med varseblivningsförmåga (*ekhontôn aisthêsîn*) skulle lika gärna kunna vara alltings mått.<sup>311</sup> Att Protagoras väljer ordet *anthrôpos* anger inte med nödvändighet ett tillmätande av någon högre status åt subjektet; utifrån hans samtids värdesystem borde han kanske i så fall hellre använt *anêr*, man,<sup>312</sup> för till skillnad från detta ord kunde *anthrôpos* i den grekiska föreställningsvärlden ha negativ klang – det användes exempelvis om slavar.<sup>313</sup> (Man kan kanske säga att det hade en underbetydelse som kan motsvaras av svenskans "folk i allmänhet" eller "gemene man".) Det vore då märkligt att välja detta ord för att beteckna någon typ av exklusivitet, särskilt om tillgång till *logos* (förnuft/tal) skulle vara måttets kriterium. (Det kan förstås å andra sidan tas som intäkt för Protagoras demokratiska sympatier.) Genom att säga *anthrôpos* åberopar inte Protagoras Människan som en generisk totalitet, en humanistisk universalmänniskas unika och suveräna egenskaper; han avspecificerar kategorin genom att säga "alla och envar", "vem som helst". Begreppet *anthrôpos* är lika anonymt, lika tomt på egenskaper (*a priori*) som begreppet *chrêmata* – de är båda endast orten för egenskapernas tillflöde i en viss erfarenhet. Till satsens "alla saker", förstätt som ett "vadsomhelst", korresponderar en förståelse av "människan" som "vemsomhelst" (ett "vem" som omfattar just "vadsomhelst" med varseblivningsförmåga, som Platon också säger).

Angående denna andra term, sak, kan det vara värt att notera att Protagoras sade: "pantôn chrêmâtôn" (grundformen *panta chrêmata*). Detta innebär att han uttryckte att det var fråga inte om ett abstrakt "allting" (*pantôn [ta panta]*, kort och gott, som fysiologerna ibland benämnde världsalltet) utan, universellt men konkret, om alla *saker*. Schiappa ser pleonasmen som ett sätt att betona den fulla omfattningen av de saker vars mått människan är.<sup>314</sup> Men det innebär också att han använde Anaxagoras ord, med den nyanserade betydelsen "alla användbara saker" eller "alla saker som används".<sup>315</sup> Kopplingen är inte bara en historisk tillfällighet – att Protagoras, en av Perikles lärare, skulle återknyta till en annan framstående sådan. På ett typiskt sofistiskt sätt knyts härmed

311 Platon, *Theaitetos* 161c.

312 I engelskan, liksom i franskan, innebär översättningar av satsen en sammanblandning av dessa två termer: *man* resp. *homme* betyder både släktet människa och könet man, varför skillnaden suddas ut. Schiappa noterar detta och menar att Protagoras mycket möjligt var lika sexistisk som hans samtida landsmän, men att han valde det mer inklusiva *anthrôpos*, som istället suddar ut skillnaden mellan släktet och individen. Schiappa översätter därför termen med den typografiska kompromissen "human(ity)"; Schiappa, *Protagoras and Logos*, s. 131 n. 4.

313 Henry George Liddell & Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* [1843] (Oxford Clarendon Press, 1996), s. 141 f.

314 Schiappa, *Protagoras and Logos*, s. 118.

315 Jag upprepar denna etymologiska association trots Jonathan Barnes avfärdande; att han, åsyftande Versényi, kallar den "fashionable but futile" förefaller mig vara mer en sten än ett argument; Barnes, *The Presocratic Philosophers* II, s. 314 n. 9. Guthrie förhåller sig skeptisk med tyngre vägande skäl, i *The History of Greek Philosophy* III (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), s. 190; Han tolkar emellertid ordet inte som sak utan som egenskap (*property*): *ibid.*, s. 185.



den tillsynes ontologiska betydelsen av kategorin saker (*chrêmata*) till den pragmatiska konstruktionen av mening genom handlingar (*pragmata*), på samma sätt som meningen med en sofistisk färdighet låg i dess brukbarhet, dess nytta för ett visst syfte, i ett konkret sakfall. Det bör då även anmärkas att detta ord, *pragmata*, ibland kan fungera som en synonym till *chrêmata* i betydelsen användbara saker eller just sakfall.<sup>316</sup> Sak och handling förbinds således så tätt att de blir ömsesidigt utbytbara. Förbindelsen har att göra med att sakers betydelse eller värde är bundna till konkreta situationer, inte till abstrakta resonemang och förvillande argumentationskonster som sofisterna associeras med.

Det är kanske inriktningen på frågan om kunskap och dess förhållande till förnimelse i *Theaitetos* som gör att relativismen tas för att angå sanningens problematik (den klassiska frågan huruvida *aisthêsis=epistêmê*).<sup>317</sup> I dialogen *Protagoras* ges en annan, mindre epistemologisk bild av den sofistiska doktrinen, i det avseende att en ”saks” mening inte endast är bestämd som relationen mellan individuella perceptioner, utan i vidare mening och i än högre grad av relationen mellan nyttan (eller hälsosamheten) för olika varelser. Det är, som en kommentator lagt fram texten (dock utan att se till konsekvenserna), en relation mellan olika typer av mångfalder i naturen som sätter olika urskiljningskriterier i opposition.<sup>318</sup> Snarare än relativism är det en relationism som ligger till grund för Protagoras filosofi. Men denna pragmatism, som den uttryckligen kallats,<sup>319</sup> leder inte bara till en humanism, som F.C.S. Schiller säger – den leder till en idé om ett ständigt samspel mellan verkningar, dvs. idén om att saker interagerar (härav identifikationen av handling med ting), och dessa verkningar förklaras naturfilosofiskt.

Det hör till bilden av sofisterna att de stod i opposition till den tidigare förhärskande naturfilosofin; Guthrie går så långt som att säga, att *homo mensura*-satsen är ”a denial of the very meaning of *physis*”.<sup>320</sup> Angående förhållandet mellan de olika typerna av filosofi ges bilden att Protagoras, med sin pragmatiskt-relativistiska sats, radikaliserade och förenade vissa idéer hos Xenophanes, Herakleitos och andra ”in opposition to natural philosophy’s search for absolute, unchanging, universal first principles and substances”.<sup>321</sup> Man erkänner härmed ett arv samtidigt som man implicerar ett slags fadermord, i det att influensen endast ligger till grund för opposition och revolution – eller, med Giovanni

316 Den ofta återopade källan till en utläggning av denna identifikation är Untersteiner, *I sofisti*, s. 115 ff. Untersteiner tolkning drar i humanistisk riktning; *pragmata/chrêmata* avser för honom alla de saker som finns inför människan och som ger henne möjlighet att tolka och behärska den värld som omfattas av hennes handling.

317 Konrad Marc-Wogau, för att ta ett framstående exempel, analyserar satsen avsiktligt restriktivt utifrån denna frågeställning, dessutom med den vidare modifikationen att tolkningen endast angår Platons förståelse av satsen; Marc-Wogau, ”On Protagoras *homomensura*-thesis in Plato’s *Theaitetos*”, i *Philosophical Essays* (Lund: Gleerup, 1967), s. 3–20.

318 Versényi, ”Protagoras Man-Measure Fragment”, *The American Journal of Philology*, s. 180: ”Thus we see a variety of ”things” (fairness, justice, goodness, utility, nourishment, and their opposites) relative to an equal variety of ”measures,” which may be more inclusive (state, species of animals) or less inclusive (parts of man and things) than the individual.”

319 C.M. Gillespie, ”The Truth of Protagoras”, *Mind* 76 (1910), s. 470.

320 Guthrie, *The History of Greek Philosophy* III, s. 186.

321 Versényi, ”Protagoras Man-Measure Fragment”, s. 184.



Reales förmodligen omedvetet fysiologiskt konnoterande term, en involution.<sup>322</sup> Frågan är om de antika grekerna såg samma gränslinje.

Det är välkänt att ”sofist” ursprungligen inte hade en nedsättande betydelse utan kunde användas om alla män med någon avsevärd kunskap – som i moderna termer skulle kunna kallas expert eller intellektuell.<sup>323</sup> Att sofistiken rent begreppsligen inte stod i opposition till just naturfilosofin under 400-talet f.Kr. visas av att Diogenes från Apollonia, berömd som den siste av de traditionella försokratiska fysiologerna (därtill allmänt sedd som en bakåtsträvare), enl. Simplikios inte kallade naturfilosoferna *physikoi* eller *physiologoi*, utan *sophistai*.<sup>324</sup> Herodotos gjorde f.ö. detsamma angående såväl Solon<sup>325</sup> som Pythagoras,<sup>326</sup> och t.o.m. Sokrates, sofisternas bittraste fiende, kallades vid flera tillfällen själv sofist, därtill med avseende inte på hans diskussionskonst utan med hänvisning till att han var upptagen av himmelska ting.<sup>327</sup> Ordet kan naturligtvis i sammanhanget helt enkelt betyda ”de vise” eller ”de lärde” (som dock annars kallas *sophoi*) och således inte ha något att göra med den grupp filosofer som mer vanligen benämns sofister. Men det är därtill anmärkningsvärt, och mer talande, att Platon – den författare som mer än någon annan givit oss (nid)bilden av sofisterna – diskuterar Protagoras lära även i naturfilosofiska termer och därvid jämför honom med Herakleitos och Empedokles, i specifik opposition till Parmenides.<sup>328</sup> Och skillnaden mellan Protagoras och Parmenides är inte att den förre studerar människan och den senare naturen, utan att Protagoras – liksom de två andra filosoferna – håller att naturen är i ständig förändring medan Parmenides förnekar förändringens möjlighet. Det är i ontologiska termer en skillnad mellan blivande och vara. När Protagoras säger att människan är måttet för vad som är och vad som inte är, är detta inte med anledning av människans särskilda egenskaper utan p.g.a. att allting i världen är i ett ständigt tillstånd av flöde.<sup>329</sup> Allting blir sant eller falskt för individen eftersom det inte redan är någotdera; varje sak är i ett ständigt blivande av

322 Reale, *Storia* I, s. 269; sofisterna representerar här ”il momento di involuzione della filosofia della *physis*, e anzi contribuirono in modo essenziale a mettere definitivamente in crisi la possibilità stessa – o almeno le pretese – della speculazione di tipo naturalistico.”

323 En historisk reglering av termen sofist m.a.p. dess äldre innebörder är ett standardinslag i de flesta framställningar. Det finns en tämligen detaljerad resumé av ordets historia och dess olika betydelser i grekisk idévärld i Guthrie, *The History of Greek Philosophy* III, s. 27–34.

324 Simplikios, *Phys.* 151.24; DK 64A4.

325 Herodotos, *Historia* I.29.1.

326 *Ibid.*, IV.95.2.

327 Guthrie, *The History of Greek Philosophy* III, s. 33 f.

328 Platon, *Theaitetos* 152e; DK 80B1. Aristoteles gör genom implikation detsamma i *Metaphysica* Gamma.5, 1009a–b, där Protagoras sätts i sällskap med Demokritos, Anaxagoras, Empedokles och Kratylos – men även Homeros.

329 Kopplingen mellan Protagoras och Herakleitos återkommer i forskningen, särskilt för dem som kritiserar den generiskt humanistiska tolkningen. Victor Brochard, som inte betraktar satsens innebörd (uttryckande sensualism, skepticism och individuell relativism) som problematisk förutom för dem som missförstår den, ser det som lika tydligt att satsen är av heraklitiskt ursprung: ”l’origine héraclitienne de la thèse de Protagoras ne saurait être plus douteuse que la signification de la formule”. (”Protagoras sats heraklitiska ursprung skulle inte vara mer tvivelaktigt än formelns betydelse”); Victor Brochard, *Etude de philosophie ancienne et philosophie moderne* (Paris: Vrin, 1926), s. 23.

båda, och egenskaperna blir till i mötet med den erfaraende och handlande individen i en viss situation, ett sakfall (*pragma*), allteftersom dessa enskildheter skiftar förändras egenskaperna. Detta flöde påverkar också individen i det avseende att denne oupphörligen blir en annan vid varje tillfälle av förnimmelse. Det framgår av *Theaitetos* att *ta onta* (det varande) hos Protagoras behåller sin temporala innebörd som ”det nuvarande” eftersom Sokrates tolkar satsen utifrån skillnaden mellan minne och förnimmelse: en erfarenhet man minns är inte samma erfarenhet man en gång hade, och man kan därför ”veta” och ”inte veta” samma sak (erfarenhet) samtidigt. Varje människa befinner sig i en ständig process av att ”bli olik” (den hon var), varför man hellre borde tala även om individen som människor, inte människan – ett antal människor som blir till i följd.<sup>330</sup>

Denna naturfilosofiska läsart bekräftas och förstärks av en passage i Sextos Empeirikos *Anteckningar om pyrrhonismen*,<sup>331</sup> näst efter Platons dialoger den viktigaste vittnesbörden om Protagoras sats.<sup>332</sup> I avsnittet där Sextos jämför protagorismen med skepticismen, pekar han på att båda lärororna gör den mänskliga varelsen till alltings mått (eller, som han tolkar satsen, alla omständigheters bedömare eller uttolkare: ”pantôn pragmatôn kritêrion”). Främst introducerar Protagoras relativiteten i diskussionen genom att tala om de verkliga omständigheterna (*pragmata*) endast som det vilket framträder för individen. Men likheten är bara skenbar, säger han, och skillnaden uppenbarar sig när man mer exakt utreder vad Protagoras sade. Det visar sig i det följande att Protagoras inte argumenterade utifrån mänskliga egenskaper utan utifrån naturfilosofiska teorier: det är verklighetens materiella beskaffenhet som är villkoret för människans varseblivning. Jag återger Sextos framställning i det närmaste som citat:

Materien är flödande (”tên hylên rheustên einai”) och i dess ström sker förluster och tillägg av den som påverkar sinnena genom att de utströmmande kropparna orsakar vissa förändringar i sinnesorganen. Alla fenomenens grunder (*logoi*) består (*hypokesisthai*) emellertid i materien, varför materien kan bli allt det (”dynasthai [...] panta einai”) som den framträder som. Människorna uppfattar de olika sakerna vid olika tidpunkter enl. deras olika beskaffenheter: de som är ”enl. naturen” (*kata physin*) uppfattar det som framträder enl. naturen, medan de som är mot naturen (*para physin*) uppfattar det som framträder mot naturen. Detsamma gäller varje tillstånd (*diathesis*).

Sextos sammanfattande uttolkning ger fog för idealistiska läsningar: allt som framträder för människorna finns, det som inte framträder för någon finns inte. Men genast gör han det motsägelsefulla tillägget att alla fenomenens grunder (”tous logous tôn phainomenôn pantôn”) finns i den flödande materien, men de är dunkla varanden (”adêlôn ontôn”) och ”vi” avstår därför från omdöme om dem.

330 Platon, *Theaitetos* 166b–c.

331 Sextos Empeirikos, *Pyrrhônêiôn hypotypôseôn* I.32, 216–19 (*Esquisses pyrrhoniennes*, s. 120 ff.); DK 80A14.

332 Det bör dock sägas att Sextos utläggning kan vara beroende av Platons text och därför vara otillförlitlig i sin brist på självständighet. Detta är t.ex. John Dillons hållning i *The Greek Sophists*, s. 12 f. Frågan om Sextos Empeirikos ev. oberoende av Platon är ett klassiskt problem i Protagorasforskningen, ett problem som också gäller möjligheten till en verifiering av Protagoras ursprungliga ordalydelse. För en kort resumé av den klassiska tyska diskussionen, se Alfred Neumann, ”Die Problematik des *Homo-Mensura Satzes*”, *Classical Philology* 33:4 (1938), s. 368 ff.

Det är i den avslutande satsen oklart om Sextos avser att människan inte kan falla omdömen om upplevelsens grunder utan endast om fenomenen sådana de framträder (en mer kantiansk läsning) eller om han själv finner Protagoras teori om en subsistens av dessa grunder i materien vara obskyr och därför inte vill ta ställning till den. Den senare tolkningen är kanske mer sannolik, särskilt med tanke på den skeptiska formuleringen, men den förra är på intet vis omöjlig, i synnerhet med tanke på valet av termen *adēlos*; det är just så Protagoras ska ha beskrivit gudarnas former som argument för att inte spekulera kring dem. Det finns således en viss homologi mellan Protagoras teologiska agnosticism och denna skepticism. I vilket fall kvarstår det att sofisterna lärde att kunskapen har en ontologisk grund i själva materien och orsakas av ett utflöde av materia, inte att sakernas vara uteslutande uppstår i människans medvetande. Erfarenheten av vara eller icke-vara är därför en fråga om förhållandet mellan tillstånd – såväl människans som sakernas – vilka orsakas av materiella faktorer, i de relationer mellan kroppar som uppstår genom alltings flöde.

Den något kuriösa formuleringen om de motsvarande tillstånden ”enl. naturen” och ”mot naturen” kan möjligen läsas mot bakgrund av Platons *Theaitetos*, där Protagoras hålls för att säga att ”för sjuklingen både tycks och är det som han äter bittert, medan det för den friske mannen både framstår som och är motsatsen”.<sup>333</sup> Tillstånden avser då hälsotillstånd och ”naturen” bör förstås i en galensk mening som den rätta blandningen (dock inte av vätskor, utan av ”saker”). Istället för en dualism beskriver därför Protagoras en intim samhörighet mellan människan och tingen, vars namn är *metron*. Ordet betyder på grekiska inte bara ett normalmått eller en måttstock utan även såväl det uppmätta föremålet som måttet självt, ett uppmätt eller mätbart rum och slutligen medelmåttet, en proportion, en passande form.<sup>334</sup> Det viktiga är emellertid att varje sådant från naturen avvikande tillstånd är fullt giltigt med avseende på sanningen i upplevelsen: att framstå som är att vara, och med en viss objektivitet; anledningen till att en sak framstår med en viss egenskap är för att grunden för denna upplevelse (*logos*) ligger i tinget självt som en potentiell egenskap, vilken erfarenheten realiserar utifrån ett tillstånd. Det som Sextos kallar ”diates” (tillståndet) är därför uttrycket för ”syntesen” mellan människa och sak: en genomströmning (eller bokstavligen ”genomsättning”) av det materiella flödet.

I slutändan är det inte människan som är måttet, utan det som framstår (i tillståndet); saker är på samma gång sanna och falska, utan kontradiktion, och avgörs först i tillståndet, varför Protagoras sades egentligen upphäva ”omdömet” (*kritērion*), eftersom detta är på samma gång sant och falskt.<sup>335</sup> Därför tycks det i stort sett korrekt att hävda varseblivningens primat, som en separat tredje kategori (till *anthrōpos-chrēmata*), vilket avsubjektiverar det protagoreiska måttet utan att göra det till en artspecifik förmåga.<sup>336</sup> Medan Protagoras betydelse för humanismen ligger i de två motsatta tolkningarna att

333 Platon, *Theaitetos* 166e.

334 Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*, s. 442.

335 DK 80A15.

336 Ett svenskt exempel, som dessutom går ovanligt långt i denna centrering av varseblivningen, är Arno Werner (Lund: Argos, 1984), *Kunskapsteorins historia* I (Lund: Argos, 1984), s. 83–86. Det ska dock noteras att Werner i sin skildring likväl sätter ”människan i centrum” utifrån en samtids-historisk diskussion; den filosofiska tolkningen underkastas därmed den historiska.

människan som individ har friheten till sin verklighetsuppfattning resp. att människan som art har förnuftet att konstituera verkligheten, är det i detta senare avseende som han och sofistiken i allmänhet kommer att få betydelse i postmoderniteten (inte minst för Deleuze) – som representant inte bara för försokratism utan också antiplatonism, en motkraft till Sokrates och Platons men också Aristoteles metafysiska definitioner av människan som bärare av förnuftet och sanningen, ett mått av gudomlighet i världen.

Tolkningen att människans mått är unikt och knutet till specifikt mänskliga egenskaper har ibland arbetat utifrån greppet att detta *metron*, som människan skulle utgöra, knyts till begreppet *logos*, dvs. att människan (arten) kan mäta tingens mening p.g.a. sitt unika förnuft eller möjligen tillmäta dem betydelse i kraft av sin talförmåga (spelande på *logos* notoriskt svärfångade och mångtaliga betydelser).<sup>337</sup> Låt oss förbise det faktum att termen *logos* inte uppträder i *homo mensura*-satsen – för ordet förekommer åtminstone i andra fragment och kan därför ses som en protagoreisk angelägenhet – och istället ifrågasätta den koppling som görs till ordets innebörd av ”förnuft”. I Sextos framställning, som lägger uttrycklig vikt vid *logos*, kan inte ordet ges denna mening – såvida inte talet och förnuftet påstås ligga i sakerna, vilket självklart omintetgör resonemanget. Ett starkt argument för *logos* som tal/förnuft vore ”två *logoi*”-satsen,<sup>338</sup> som brukar tas för att man angående varje fråga kan anföra två argument som kan motsäga varandra, och sofistens uppgift skulle vara att göra det argument som tycks svagast starkast genom sin retoriska skicklighet. Edward Schiappa gör en distinktion mellan denna ”subjektivistiska” tolkning och en ”heraklitisk” tolkning, och menar att endast den senare gör rättvisa åt det filosofiska innehållet i Protagoras lära.<sup>339</sup> Satsen läses därför bäst ”as a logical extension of the Heraclitean theses popularly referred to in modern times as his theory of flux and his ’unity of opposites doctrine”, och såväl två *logoi*- som *homo mensura*-satsen ”can be read productively as responses to certain Eleatic theories concerning human ability to comprehend and speak correctly about ’what is.”<sup>340</sup> Det mänskliga förnuftet och det mänskliga talet är därmed eleatiska problem som underkastas en heraklitisk syn på *logos* som den sanna insikten i naturens lagar, dvs. insikten om motsatsernas enhet och alltings flöde. När Schiappa lägger vikt vid verbet *einai* (är) innebär det en tonvikt på att två *logoi* är samtidigt närvarande, samtidigt sanna för varje sakfall.<sup>341</sup> För motsatserna är i hans framställning verkligen närvarande i sakerna själva: de är olika *logoi* som kan framträda i olika tillstånd, lösgjorda från en komposition (varande och icke-varande av någonting) för att sättas samman i en ny (sakens tillstånd och människans tillstånd).

En jämförelse av två fragment från Herakleitos och Protagoras kan tydliggöra släktskapen i deras relativism. För att visa motsatsernas samtidiga sanning kan Herakleitos säga: ”Havsvattnet [är] det renaste och mest orena av vatten, för fiskarna drickbart och

337 Ett långtgående svenskt exempel på detta är Mats Rosengren, *Doxologi: en essä om kunskap* (Åstorp: Rhetor, 2002) s. 20–25, där satsen läses i en retorisk kontext och tingens existens antas bestämmas av det som den förnuftiga människan kan tala om.

338 DK 80A1: ”kai prōtos ethē duo logous einai peri pantos pragmatos antikeimenous allēlois.” (”Och det finns två tal/grunder angående varje sakfall, som är motsatta varandra.”)

339 Schiappa, *Protagoras and Logos*, s. 90.

340 Ibid., s. 92.

341 Ibid., s. 98.

hälsosamt, för människorna odrickbart och skadligt.<sup>342</sup> Argumentet ekar i Protagoras relativisering av Sokrates godhetsbegrepp: det finns, säger sofisten, saker som är goda (välgörande) för människor men inte för hästar, boskap, hundar eller träd, och tvärtom, liksom det finns saker som är bra på ett sätt men inte på ett annat för en viss varelse. Exempelvis sägs olivolja vara ytterst skadligt för växter och alla djurs hår utom människans, för vilket det tvärtom är välgörande; oljan är emellertid bara nyttig för utvärtes bruk, inte invärtes, varför läkare sägs förbjuda oljerik kost.<sup>343</sup> Två aspekter av dessa passager är av intresse här: att motsatser kan vara samtidigt sanna beroende på hur upplevelser fördelas i situationer samt att denna fördelning görs utan att en privilegierad position anges. Det finns ingen instans där upplevelsen är mer sann än någon annanstans, för varje sakfall och varje tillstånd har sin sanning. Måttet följer inte en graderad skala, en kvalitaternas hierarki i ett kontinuum från sant till falskt (som Platon föreställer sig fördelningen), utan en oändlig spridning av omdömen i opposition i ett slags binär logik. Det framgår också av dessa beskrivningar att relativiseringen inte uteslutande är reserverat till en individualism – Platons vanligare tolkning och sedermera den mest konventionella – det finns faktiskt en relativitet mellan olika varelser såsom arter i denna framställning, som med all önskvärd tydlighet visar att ”måttet”, såsom en bedömande förmåga, inte är begränsat till människan. Inget i satserna säger att människornas upplevelse av havsvattnet som odrickbart har företräde framför fiskarnas eller att olivoljans nytta för människorna ger den ett objektivt värde, liksom det inte sägs att vissa mänskliga individer ”mäter” havsvattnet som nyttigt. Men måttet av nytta kan även göras på tillsynes objektiv grund: olivoljan är nyttig utvärtes, inte invärtes – den bör åtminstone, enl. läkarnas bedömning, användas med måtta.

Till frågan om relativiseringen hör förstås också problemet med huruvida bedömningen görs i enlighet med naturen (en objektiv norm) eller endast utifrån mänskliga seder. Inte heller här tycks det finnas någon väsentlig motsatsställning, vilket kan bekräftas av att Protagoras inte gör något entydigt ställningstagande i den klassiska debatten. Medan sofisterna inledde en diskussion kring natur och sed – angående vilken som är det primära – kunde naturfilosoferna försöka beskriva de mänskliga levnadssätten inom ramen för en fysiologi. En förståelse av naturen var avgörande för en förståelse av människans och t.o.m. den egna individens natur, och en central idé är den tudelade normen mått/måtta. Om måtta är det etiska ideal som löper genom den grekiska föreställningsvärlden, mest berömt från Platons och Aristoteles *sôphrosynê*, har den sin garant i tron på människans förmåga att mäta och att anpassa måtten till en ideal form. Måttfullheten – vilket utifrån såväl pythagorismen som protagorismen lika väl kan förstås som att allt är fullt av mått – är det platoniska ideal som beskriver, med Michael Azars ord, hur människan mäter ut sig själv genom att fixera tingens mått.<sup>344</sup> Kirk och Raven ser denna föreställning för första gången filosofiskt uttryckt hos Herakleitos, där insikten i *logos* är på samma gång en etisk och fysisk uppfattning av de universella mått efter vilka män-

342 DK 22B61: ”Thalassa hydôr katharôtaton kai miarôtaton, ichthysi men potimon kai sôtêtion, apoton kai olethprion.”

343 Platon, *Protagoras* 334a–c; DK 80A22. Argumentet om en relativisering av en saks hälsosamhet mellan olika varelser och olika hälsotillstånd återfinns även i den hippokratiska skriften *Om konsten*, vilket är en av anledningarna till Gomperz hypotes att Protagoras är dess författare.

344 Michael Azar, ”Människans mått”, *Glänta* 1 (2007), s. 56.

niskan ska leva: "only by understanding the central pattern of things can a man become wise and fully effective"; detta är den moraliska kärnan i Herakleitos naturfilosofi: "ethics is for the first time formally interwoven with physics".<sup>345</sup>

Protagoras, liksom senare Kratylos, tillskärper implikationen i Herakleitos berömda tes om alltings flöde (*Panta rhei*-satsen: allting flyter) genom att göra även människan till ett ting bland andra i detta flödande allt. Vad som återstår är relationen, uttryckt som sammanblandningar i olika mått av tingens delar, som alltså kan delas upp och fördelas i ett oändligt antal kombinationer. För Kratylos innebar detta en upplösning av varje identitet, varje möjlighet att fixera tillvaron, t.o.m. att fixera ting eller skeenden i språkliga uttryck.<sup>346</sup> Vad sofisterna gjorde var att aidealisera måtten, att upphäva den ideala formen, för att istället göra varje relation till en sak vid en given tidpunkt till uttrycket för ett (tillfälligt) mått på naturen. Det är inte människan som är den ideala formen (mättet efter vilket något annat mäts); varje människa eller snarare varje individ, ett mer neutralt ord som grekerna saknade (och vars betydelse – odelbar – självklart är helt opassande för denna föreställning), är orten för det mätande i vilken en uppfattning tar form genom ett ömsesidigt deltagande i varandra mellan människan och tinget. Argumentets grund finns i naturfilosofin, i den teori om förnimmelse som ett materiellt genomträngande av kroppen av andra kroppar som finns hos bl.a. Empedokles, Anaxagoras och Demokritos. Om människan är alltings mått, är det för att hon har ett mått av varje ting i sig vid det tillfälle hon uppfattar det och att hon därigenom ständigt på nytt träder i komposition med det. Varje förnimmelse är ett möte – det är detta möte som ett mått utgör.

Samtidigt framgår det att detta mått i sig är måttlöst. Protagoras relativism, understödd av en pluralism, tar formen av en övermåttans ontologi. Den oändliga mångfalden av hans *chrêmata* tyglas inte av den representativa relation mellan del och helhet som Anaxagoras homoiomerier utgör. Anaxagoras tänker sig en fenomenets självidentitet, i kraft av en homologi mellan del och helhet, trots dess oändliga delaktighet av alla saker. Protagoras icke-kontradiktionssats låter istället varje sak vara varje annan sak, eftersom

345 Kirk & Raven, *The Presocratic Philosophers*, s. 213.

346 I den mest välkända karakteriseringen av denna annars obskyra figur, säger Aristoteles – i ett sammanhang huvudsakligen ägnat åt en kritik av Protagoras – att Kratylos hävdade, att man inte bara inte kunde stiga ned i samma flod två gånger, man kan inte ens stiga ned i samma flod *en* gång (för medan man sänker sin kropp i strömmen, förändras både vattnet och kroppen, då allting är i konstant flöde). Denna uppfattning fick Kratylos att sluta tala, eftersom talet är för långsamt för att kunna fånga ett visst ögonblick av sanning, och han kommunicerade endast genom att röra sitt finger. Aristoteles, *Metaphysica* Gamma.5, 1010a10 ff. Platons gestaltning av Kratylos i dialogen som bär hans namn (jag refererar till den i sin helhet) ger en annan bild. Här är det Kratylos som försvarar den s.k. realistiska eller naturalistiska idén att orden har en naturlig förbindelse till sina namn, given av en övermänsklig makt. Men denna makt skapade namnen utifrån en modell av världen där allt är i en ständig virvlande rörelse, varför orden vid en etymologisk undersökning visar sig implicera begrepp för rörelse och flöde, vilket Sokrates själv påpekar. Sokrates avfärdar emellertid denna herakliskt inspirerade hållning med den sarkastiska kommentaren att han inte tror att tingen är som förkylda människor vars näsor snorar överallt. Denna radikalisering ses ofta som en förvrängning, försämring eller förvirring av Herakleitos även av senare kommentatorer. Kirk & Raven, *The Presocratic Philosophers*, s. 185, säger t.ex.: "Cratylus [...] developed a debased form of Heracliteanism by exaggerating, and combining together, the Ephesian's belief in the inevitability of change and his belief [...] in the significance of names."



saken framträder som en ”händelse” (*pragma*)<sup>347</sup> – eller rättare sagt som händelser – i varje situation av bruk eller varseblivning. Saken *är* inte, den *sker*.

Om Protagoras representerar en radikalt heraklitisk kritik av den eleatiska skolans monism, framstår den protagoreiska människan som den mest monstros versionen av Parmenides irrande ”tvehövade” människor, de som tror på varat *och* icke-varat. För Protagoras betyder detta ”och” ”samtidigt”, utan kontradiktion; varje sak är på samma gång både vara och icke-vara, eftersom blivandet sker i varje ögonblick på nytt – i det flyktiga ”nu” som *ta onta* implicerar –, i ett ständigt omprovande (en ny mätning) av erfarenheten. Men denna varats och icke-varats samtidiga dubbelhet sker hos alla alltid inför allting. Vad som är och vad som inte är upplöses av måttet till ett måttlöst pluralistiskt ”vadsomhelst” för ”vemsomhelst”. Denna människa är vad Sokrates fruktar att han kan vara: Typhon, det ”komplicerade odjuret” med sina hundra olikartade huvuden. Sokrates fruktar hotet av den sofistiska människan inom sig, denna inkorporering av naturens obegriplighet, och det är hans dialektiska metod som ska fördriva den naturliga/monstros mångfalden ur honom, till förmån för den mänskliga/gudomliga enheten i ett idealt logos, hämtat ur idéernas evighet.

### Formernas hierarki: Aristoteles, Platon och metafysik

Den kanske vanligaste bilden av Aristoteles (384–322 f.Kr.), gällande teratologi, är att han representerar inledningen till en mer naturvetenskaplig teori om uppkomsten av monstrositeter än de mytologiskt och religiöst anstrukna föreställningar som tidigare varit förhärskande. Aristoteles, lyder konventionen, sökte naturliga eller ”fysiska” förklaringar och avvisade dels vidskepelse som att det skulle kunna finnas hybridartade former av Empedokles typer, dels hela den teratoskopiska eller teratomantiska praktik, känd under det latinska namnet *divination*, som tolkade onaturliga kroppar (liksom ett flertal andra naturfenomen) som tecken från gudarna om framtida händelser. Kort sagt, vid sidan av Hippokrates, skulle Aristoteles (vars far Nikomachos var läkare, dock uppenbarligen inte av den hippokratiska skolan<sup>348</sup>) stå för vändningen bort från förklaringar utifrån gudomliga makter och mytiska händelser till en rationell, medicinsk diskurs.<sup>349</sup> Men det

347 Denna tolkning av *chrēmata/pragmata* som händelse (*evento*) föreslås av Untersteiner, *I sofisti*, s. 115.

348 I antika källor sägs Nikomachos ha varit hovläkare åt kung Amyntas III av Makedonien. I de senantika biografierna fanns en tradition att härleda hans och därmed Aristoteles släktskap i rakt nedstigande led från läkekonstens gud Asklepios, vilket dock inte var unikt utan en tidstypisk konvention omfattande alla läkare, s.k. asklepiader; Nikomachos kontakt med hovet kan också bestridas. Den gudomliga släktskapen kan f.ö. kontrasteras mot mer samtida källor kring 300 f.Kr. som beskyller Aristoteles för att ha varit ett slags kvacksalvare innan han vände sig till filosofin. För en diskussion kring dessa frågor, se Felix Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker* IV (Leiden: Brill, 1999), s. 320–325.

349 För en auktoritet i denna historieskrivning, se J.W. Ballantyne, *Teratogenesis: An Inquiry into the Causes of Monstrosities: A History of the Theories of the Past* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1897). Även moderna historiker följer samma linje; det är t.ex. med en urskiljning av Aristoteles naturalism som Céard inleder sin betydelsefulla *La nature et les prodiges*, s. 3–6; i övrigt (bland många exempel) T.V.N. Persaud, *Problems of Birth Defects, from Hippocrates to Thalidomide and after* (Minnesota: University Park Press, 1977), s. 18 ff; Margrit Shildrick, *Embodying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self* (London: SAGE, 2002), s. 11 f; och inte minst Olivier Roux,



finns såväl historiska som hermeneutiska skäl att undvika att alltför tydligt dra gränser mellan vidskepelse och vetenskaplighet gällande dessa läror,<sup>350</sup> liksom mellan aristoteliker eller hippokrater och tidigare, försokratiska tänkare av det monstrosa.

Beläggen för en specifikt hippokratisk teratologi<sup>351</sup> inom ramen för embryologi är mycket svaga, eftersom de exempel som ges på vanskapligheter och de förklaringar som erbjuds är sporadiska och utan någon systematik. Detta gör det är svårt att säga varför just den hippokratiska medicinens syn på dem skulle skilja sig från övriga skolors. Det finns t.ex. inte unikt hippokratiska orsaksförklaringar som är mer ”naturliga” än tidigare; man kan jämföra med vittnesmålet om Empedokles mer systematiska uppställning av typer av anomalier och deras orsaker.<sup>352</sup> Många av de teorier som är förknippade med hippokratisk medicin – historiskt felaktigt eller ej – omsätts inte i någon etiologi för uppkomsten av missbildningar, bara sjukdomar. Den enormt inflytelserika vätskeläran (idén att två eller fyra kroppsvätskor i balans utgör hälsa, avvikelse förklarar sjukdom), vilken f.ö. omtolkar försokratiska teorier om elementen, används t.ex. inte för att förklara hur foster kan missbildas, utan bara hur normal alstring och fosterutveckling sker.<sup>353</sup> (Det stora problemet här och i flera andra skrifter är att finna anledningen till könsskillnaden, varför kvinnor, ett svagare kön, alls uppkommer, vilket tycks vara en problematik besläktad med andra svagheter hos fostret.) Inte heller den berömda platsläran i en av de mest kända hippokratiska skrifterna, *Om luft, vatten och platser*, erbjuder några allmänna förklaringar till teratogenes utifrån just dessa miljömässiga orsaker, såsom fallet är med sjukdomar. Den enda ”miljö” som lyfts fram i den hippokratiska diskussionen kring uppkomsten av missbildningar är kvinnans livmoder där fostret kan utsättas för sjukdomar, slag och andra senare benämnda ”mekaniska” orsaker; dessutom kan livmodern själv vara för liten eller trång, så att fostret av detta skäl deformeras.<sup>354</sup>

Vad de hippokratiska skrifterna erbjuder kan då sägas vara en i moderna termer epigenetisk teori,<sup>355</sup> vilken beskriver graviditeten som en utveckling av fostret som kan störas av yttre faktorer. En annan sådan, vars mekanismer förblir desto mer oförklarade, är hur kvinnans föreställningsförmåga inverkar på fostret, som då hennes begär efter en viss föda – i en kort notis ges exemplen jord och kol (!) – inpräntar dess form på barnets

*Monstres*, s. 19–47.

350 Jfr kritiken av ett sådant kategoriskt tillskrivande av sekulär rationalitet i Dominique Lenfant, ”Monsters in Greek Ethnography and Society”, i Richard Buxton (red), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2001), s. 204 f. Jfr dock s. 213, om att Aristoteles är ”den ende som skisserade en teratologi som behandlade monster från ett biologiskt perspektiv”.

351 Ordet *teras* tillämpas inte på monstrosa födslar i de hippokratiska skrifterna; istället används *anapêros*, med betydelsen stympad eller lemlästad, något ofärdigt eller bristfälligt (jfr latinets *man-cus*), vilket har tagits som tecken på en avsikt till distans från religiösa associationer; Roux, *Monstres*, s. 40. En alternativ förklaring, kanske mer sannolik, kunde vara att de vanskapligheter som beskrivs är relativt milda malformationer, huvudsakligen överflöd eller brist på lemmar, inte några av de gestalter som annars påstås likna djur av olika arter etc. Detta antyds också av Roux, s. 47.

352 DK 31A81.

353 Se i synnerhet Hippokrates, *De generatione*, Littré VII, s. 470–485.

354 Hippokrates, *De arte* xii, Littré IV, s. 114; *De generatione* ix–xi, Littré VII, s. 482–485; *De septimestri partu* v, Littré VII, s. 444.

355 Kanske tydligast representerad av *De natura pueri*, Littré VII, s. 486–541.

kropp, vilket förklarar födelsemärken.<sup>356</sup> Å andra sidan förekommer många framställningar av en pangenetisk teori om att säden strömmar från hela kroppen hos båda könen (tvåsådsläran, som senare tas upp av Galenos), vilket innebär ett inslag av preformation.

Stöden för att någotdera skulle vara en allmän hippokratisk teori är förstås lika få som exemplen som ges. En minst lika sannolik slutsats är att den hippokratiska medicinen i första hand är intresserad av att påpeka förekomsten av missbildade foster i den obstetriska praktiken än att ge teoretiska förklaringar till deras uppkomst, varför den snarast lånar sådana förklaringar från tidigare *physikoi*, såsom Empedokles och Anaxagoras, eller den samtida Demokritos.<sup>357</sup> Det är i beskrivningen av dessa foster och spädbarn med sex fingrar, för korta armar, sammanvuxna lemmar m.m. som hippokratismen visar sig som mest empirisk.

Aristoteles verk ger desto fler och mer teoretiskt genomarbetade exempel på vanskapligheter, liksom en explicit diskussion kring monstrositeter, *terata*. Hos honom finns bl.a. ett slags klimatologi som säger att vissa geografiska områden och vissa element ger upphov till monster i högre grad än andra. De mest kända av hans exempel säger att i Libyen<sup>358</sup> har öknens så få vattenhål att många arter träffas där och parar sig, varför de – såvida de är av samma storlek och har en liknande havandeskapsperiod – kan ge upphov till en variationsrik skara vilddjur.<sup>359</sup> Även i den hippokratiska *Luft, vatten och platser* innehåller spår av en föreställning om dessa torra trakter som rymmande särskilt ”mångformade” (*polymorpha*) vilddjur.<sup>360</sup> Förmodligen avspeglar både Hippokrates och Aristoteles mer vitt spridda uppfattningar om Afrikas fauna; det mest kända uttrycket för den är den romerska sentensen – varierande ett grekiskt ordspråk – att ”från Afrika kommer alltid något nytt” (”Semper aliquid novi Africam adferre”).<sup>361</sup> Liknande beskrivningar av den s.k. libyska öknens stora mångfald djur finns också hos Herodotos, som mycket väl kan vara den auktoritet man blickar tillbaka mot.<sup>362</sup>

I jämförelse med dessa andra källor är Aristoteles mer teoretiserande, för han försöker förklara hur denna mångfald uppkommer och vilka begränsningar som ändå finns för den. Öknens tillfälle för djur av olika arter att mötas och para sig över artgränserna, men avkomor kan bara uppstå om dessa olika djur har vissa gemensamma egenskaper. De måste framför allt ha samma havandeskapsperiod, vilket är en typiskt aristotelisk invändning eftersom den berör formens uppkomst som en bestämd process; olika delar kan inte utvecklas i olika takt i en och samma kropp, de måste följa en enda utvecklingslinje mot samma mål. De måste också vara av samma storlek, eftersom en kroppsdel som har

356 Hippokrates, *De superfoetationes* xviii; Littré VIII, s. 486.

357 Utbytet mellan Hippokrates och Demokritos hör till periodens legender.

358 Enl. Herodotos benämnde ”Libyen” för grekerna en hel kontinent, den tredje jämte Europa och Asien, dvs. Afrika (Nordafrika); han påpekar att Egypten tillhör ingendera, och detsamma visar sig gälla Etiopien; Herodotos, *Historia* (Stockholm: Norstedts, 2000), s. 114 f. Jfr ”världskartan”, s. 257–264, där Europa sägs vara ojämförligt mycket större än de andra världsdelen.

359 Aristoteles, *De generatione animalium* II.7, 746b7–13.

360 Hippokrates, *De aere, aquis et locis* xii; Littré II, s. 56.

361 Jfr Plinius, *Historia naturalis* VIII.17.

362 Herodotos, *Historia*, s. 109–121. För en mer ingående studie om ”Libyen” (Sahara) som topos för zoologisk varietet hos Herodotos m.fl., se Rosalind Thomas, *Herodotus in Context: Ethnography, Science, and the Art of Persuasion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 42–54.

karaktäristiska drag av ett djur inte kan förenas med en annan från ett annat om de inte rent proportionerligt är förenliga. Ett organ specifikt för ett djur kan m.a.o. inte ha en annan storlek än den som det faktiskt har hos de förefintliga djuren. Därför är inte vilket djur som helst förenligt med vilket djur som helst, av rent morfologiska skäl – samma argument Lucretius skulle använda i sin kritik av myternas vidunder.<sup>363</sup> Men Aristoteles använder dem för att avfärda existensen av sammansatta monster av varje slag, inklusive de födslar då avkomman sägs ha kroppsdelar från andra djurarter, vare sig det är människor med djurhuvuden eller djur med huvuden från andra arter; människor, oxar, vädurar, får, hundar och andra djur kan inte förenas, som den allmänna åsikten var, utan det finns en annan förklaring, nämligen att säden inte lyckats utveckla den rätta formen.<sup>364</sup> Inget av detta hindrar dock att det kan finnas tillfällen då kompatibla arter, djur av samma storlek och med samma havandeskapstid, kommer samman, parar sig och alstrar en blandform. Just vilket resultatet skulle vara förblir osagt, och eftersom temat är variationsrikedomen hos de afrikanska djuren är det knappast troligt att han avsåg hybrider av mytiska eller empedokliska typer. Som en motsats till dessa förklaringar utifrån platsens torrhet står en kanske än mer spridd och seglivad föreställning, nämligen att väta ger upphov till variation. Därför finns det ingen plats mer gynnsam för produktionen av monster än haven. Men argumentet är väsentligen detsamma som för öknen: det är en plats där säden blandas. Skillnaden är att säden i de mörka djupen kan blandas tillsynes utan de restriktioner som gäller på land, som om vattnets element självt erbjöd en materiell kontinuitet över vilken egenskaper kan kommuniceras och komponeras.

Centralt för den aristoteliska embryologin är dess något restriktiva version av tvåsädsläran, vilken säger att både mannen och kvinnan (eller hanen och honan) bidrar med säd (*sperma*) vid alstringen, vilket innebär att avkomman uppkommer genom en blandning av dessa vätskor. Enl. Aristoteles finns dock ett slags hierarki mellan vätskorna: bara mannen har en formativ säd, medan kvinnan endast tillhandahåller materia. Anledningen är att säden produceras genom en renande ”kokning” av blodet – varför den manliga säden är vit – och p.g.a. sin bristande hetta kan inte kvinnokroppen fullgöra denna kokningsprocess, varför kvinnans säd blir ett orent, rött blod, nämligen menstruationsblodet (*katamenia*). Resultatet är att den kvinnliga säden blir passiv och receptiv, så att den mottar mannens aktiva, verkande säd och formas av den. Det är detta som föranleder Aristoteles att i en av sina mest ökända sentenser (upprepat med viss variation) säga att kvinnan är som ”en stympad man” (”hôsper arren esti pepêrômenon”)<sup>365</sup> och ”en ofrukt-sam man” (”hêstin ê gynê hôsper arren agonon”)<sup>366</sup> – hon är oförmögen att koka blodet till befruktande säd, och hon är berövad sädens ”själsliga” princip och blir beroende av mannen för att sätta embryogenesen i rörelse. Likväl bidrar kvinnan med materia som ingår i sammanblandningen av säden och hon tillhandahåller ett rum för fostret att växa i, beroendet är ömsesidigt. Könsskillnaden kan definieras av detta förhållande: mannen är den som alstras i en annan, kvinnan den som alstrar i sig själv.<sup>367</sup> Därför kan han också

363 Möjligen är det Aristoteles som är källan bakom Lucretius nästan identiska kritik av sammansatta monster i *De rerum natura* V.893–896.

364 Aristoteles, *Gen. An.* 769b14–25.

365 *Ibid.* II.3, 737a27–29.

366 *Ibid.* I.20, 728a16–21.

367 *Ibid.* I.1, 716a13–14. Jfr *De plantibus* I.2, 817a3–5.

säga att kvinnan är stympad av nödvändighet och att könsskillnaden måste bevaras för att djuren ska kunna reproducera sig.<sup>368</sup> Men att kvinnan ibland alstrar en manlig avkomma är att likna vid att vanskapta föräldrar ibland får välskapta barn.<sup>369</sup>

Ett annat viktigt inslag är idén om *pangenes*, nämligen att säden kommer inte bara från båda könen utan också från hela kroppen. De argument som Aristoteles anför är, förutom att den sexuella njutningen känns intensivt i hela kroppen, att barn är lika sina föräldrar både i enskilda delar och i hela kroppen, även i förvärvade egenskaper eller skador såsom ärr; stympade eller vanställda föräldrar får därför ofta en avkomma som är stympad eller vanställd i samma del. Dessutom måste finnas någonting ur vilket något uppkommer, så om säden alstrar en helhet (en full organism) är det sannolikt att varje kroppsdel har en speciell typ av säd.<sup>370</sup> Detta innebär dock inte att avkomman är komponerad som en sammansättning del för del, som Empedokles tycks tänka sig, eftersom organen för Aristoteles inte har självständigt liv och inte kan fungera åtskilda från organismen.<sup>371</sup> Ändå menar han, paradoxalt nog, att vissa kroppsdelar har ett eget liv, eftersom de har en självständig rörelse och en egen inre fuktighet som gör att de är som ”separata djur” i organismen; sådana organ är främst hjärtat och penisen.<sup>372</sup> (Här upprepar han dock egentligen en idé från Platons *Timaios*, där det på samma vis talas om penisen och livmodern som autonoma djur med sina egna begär – Platon fjärrar därmed könsdriften från den övriga kroppen – och om kvinnan inte har sex börjar hon torka ut och livmodern vandrar runt i kroppen, med förödande resultat för hälsan.<sup>373</sup>)

Denna kritiskt granskande attityd, samt kritiken av den mytologiska traditionen till förmån för ett slags naturalistiska argument, har bidragit till att Aristoteles uppfattas som en pionjär i utvecklingen av en sekulär och vetenskapligt orienterad diskurs kring monstrositeter. Resonemanget bakom Aristoteles förklaringar och själva hans monstrositetsbegrepp står dock knappast att finna i vetenskapliga studier, som lagbeskrivande slutledningar utifrån empiriska betraktelser, utan i de naturfilosofiska teorier som läggs fram särskilt i *Fysiken* och de ontologiska spekulationerna i *Metafysiken*. Aristoteles introducerar nya kriterier i naturstudierna som också blir de kriterier utifrån vilka ”det onaturliga” mäts. Istället för att utgå från de grundläggande beståndsdelarnas sammansättning och upplösning i skiftande former, utgår han från formerna själva, istället för att tänka sig krafter som verkar på varandra och på materien, tänker han sig ett ändamål materien dras emot. Vad som med latinska termer benämns form, natur och essens kommer sam-

368 Aristoteles, *Gen. An.* IV.3, 767b6–14; jfr I.20, 729a24–29.

369 Ibid. II.3, 737a25–29.

370 Ibid. I.17, 721b13–32. Aristoteles nyanserar sig på andra ställen då han erkänner att ärftligheten inte är fullt så lagbunden. Vanställda barn kommer från vanställda föräldrar, blinda från blinda, finnar och ärr och andra onaturliga drag kan ärvas – allt enl. den viktiga principen lika efter lika – men krymplingars barn kan ofta vara sunda och ibland finns ingen likhet alls mellan ett barn och dess föräldrar eller förfäder: Aristoteles, *Historia animalium*, VII.6, 585b1–586a1.

371 Jfr Aristoteles, *Gen. An.* I.18.

372 Aristoteles, *De motu animalium* II, 703b21–26.

373 Platon, *Timaios* 91b–d. Denna idé om den förmenta kvinnosjukdomen hysteri som resultatet av livmoderns vandringar i kroppen, har som bakgrund äldre egyptiska medicinska läror, dokumenterade ca. 1900 f.Kr. För dess historia, se Ilza Veith, *Hysteria: The History of a Disease* (Chicago: University of Chicago Press, 1965).

man, förenade med materien konstituerar de begreppet substans, de komponenter som understödjer enheten och beständigheten.

Det kan sägas att Platons och Aristoteles filosofier har ett gemensamt huvudtema: förändringens problematik. De följer här egentligen i den tradition från de försokratiska naturfilosoferna som tog ”naturen”, *physis*, för att vara en plats för födelse, tillväxt, skiftningar, strömmar – en allomfattande scen för tillblivelser och försvinnanden. Sökandet efter en grundläggande princip eller en gemensam lag, något som förenar och ger fasthet åt dessa dynamiska mångfalder och skillnader, kort sagt ordning i kaos, var det stora problemet för Herakleitos, Parmenides, Empedokles, Demokritos och andra *physikoi* som både Platon och Aristoteles ofta hänvisar till i sina verk.

Platon och Aristoteles representerar båda den under lång tid förhärskande föreställning som i mer modern tid kallas fixism (särskilt under 1700- och 1800-tal, då doktrinen ställdes mot transformism, evolutionism och mutationism). En fixistisk natursyn säger att världen är evig, med undantag för uppkomsten av rörelse, att väsendena är eviga, även om fenomenen är föränderliga. Detta innebär att det hör till naturens lag att arterna alltid funnits och kommer alltid att finnas utan någon utveckling, bara med den förändring som generationsskiften innebär och som på något vis kan implicera avsteg från artens eviga form. Så länge natur finns (i avseendet skiften mellan stadier och generationer) finns monster (i avseendet att några exakta bevaranden av väsendena inte kan förverkligas i dessa skiften).

Däremot blir tingens för sinnena uppenbara föränderlighet ett problem för dem, men läromästarens och elevens sätt att problematisera är olika. Platon ser skiftningar som ett hinder i att övervinna sinnevärlden, för att nå de eviga väsendena i idévärlden, av vilka fenomenen är bristfälliga avbilder; detta är ett mer parmenidiskt perspektiv: sinnena bedrar oss, sanningen är oföränderlighet.<sup>374</sup> Aristoteles söker däremot väsendena i förändringen själv och ser den begreppsliga motparten till ”idén” i ”formen” (*eidōs*, på latin *forma*) bara som resultatet av tillblivelsens process, varför problemet ligger i att analysera momenten i och principerna bakom denna process. Därför ligger han snarast nära Empedokles i sin syn på naturen, särskilt den stora betydelse de fyra elementen och deras resp. egenskaper har i hans naturlära. Attityderna ger således upphov till helt skilda frågeställningar: Platon gör problemet epistemologiskt (hur kan vi ha kunskap om en värld där saker inte alltid är desamma? hur kan jag ens ha kunskap om mig själv om jag förändras?), Aristoteles, låt säga, ”etiologiskt”<sup>375</sup> (vad är orsaken till att någonting blir den sak som vi kan säga att den är? hur kan någonting uppstå ur det som förut var något annat?).

Den höga värderingen av förändringen för att förstå naturen är förmodligen anledningen till att Aristoteles är så ointresserad av mineralriket, det av de tre ”rikena” – stenar,

374 Viktiga inslag i Platons tänkande, bland dem begreppet *eidōs* som beteckning på individuella tings egentliga naturer samt indelningen av världen i en ”liten” och en ”stor” ordning som korresponderar till varandra (mikro- och makrokosmos), förefaller annars vara hämtat från Philolaos från Kroton, en sentida pythagoré, samtida med Demokritos och Sokrates; de många likheterna med Philolaos lära i *Timaios*, även vad gäller fysiologi och embryologi, ledde till rykten under antiken att Platon häri hade plagierat ett verk egenligen författat av pythagoréen.

375 Jfr rubriken ”Metafisica come aitiologia” (Metafysik som etiologi) som beteckning på Aristoteles projekt i Reale, *Storia* IV, s. 45–56.

till skillnad från växter och djur – där födelse och tillväxt inte försiggår lika uppenbart. Betecknande nog är hans teorier kring mineraler fokuserade vid deras uppkomst ur fukt i jorden i ett slags andningsteori som förklarar att mineraler är exempel på uralstring, dvs. spontan alstring ur materien lik vissa insekters.<sup>376</sup> Det är livet och dess skiftningar som är intressant för honom, även vad gäller den s.k. döda materien. Etiologin är därför kopplad till vad vi kan kalla en allmän embryologi hos Aristoteles, såtillvida att kausaliteten berör livsliknande alstrings- och utvecklingsprocesser.

”Natur” har egentligen två skilda betydelser hos Aristoteles – och i traditionen som följer i hans spår. Begreppet kan beteckna världen som en evig helhet, en allomfattande rymd där saker är och sker med viss regelbunden ordning (*physis* som ett slags synonym till kosmos), men det kan också avse det som gör att en sak blir vad den är när den uppvisar sin karakteriserande skepnad och egenskap (en saks natur, således motsvarande *eidōs*). Termen betecknar m.a.o. dels lagar, dels väsenden. Men i båda fallen är naturen bestämd som en ordning, vi skulle kunna säga i betydelsen ”tingens normala gång”, som gör att förändringarna inte sönderfaller i kaos utan tvärtom förklarar varför så mycket blir eller förblir detsamma. Naturen är ”naturlig” just i den mån den följer en rationell princip, ett *nous* (denna ordnande ”ande” som Sokrates lär ha beundrat i Anaxagoras naturlära) – nästan en transcendent försyn, då ordningen är välordnad och god, all skillnad och slumpmässighet till trots<sup>377</sup> – och denna rationalitet innebär att det alltid finns en orsak och ett syfte. Detta är en för Aristoteles väsentlig teleologi mest slagkraftigt uttryckt i den klassiska devisen ”Naturen gör ingenting förgäves”.<sup>378</sup> Det är denna förnuftsmässighet som människan kan förstå naturen, såsom regelbunden och ändamålsenlig, eftersom filosofin är undersökningen just av dessa principer – och finns det saker i naturen som trotsar vårt förstånd eftersom de tycks gå emot dem. Erfarenheten står således i konflikt med förnuftet.

Naturbegreppet skuggas därför hela tiden hos Aristoteles av två motsatser, två typer av onaturlighet: å ena sidan det som inte är ”naturliga” ting, å andra sidan de ting som är mot naturen; vi skulle kunna säga det icke-naturliga och det mot-naturliga. Kriterierna för distinktionerna är sättet på vilket de blir till, huruvida de uppkommer av en inre kraft eller en yttre.

Naturliga ting är de saker som uppkommer i enlighet med en inre princip, det som

376 Aristoteles, *Meteorologica* III.6. Det var inte Aristoteles utan hans peripatetiske efterföljare Theophrastos (371–287 f.Kr.) som skrev en första *De Mineralibus*, ”Om stenarna”, utvecklande läromästarens tankar på ett sätt som var viktigt för senare naturalhistoriker, däribland Plinius. Under medeltiden, höjden av den aristoteliska skolastiken, räddade Albertus Magnus (ca. 1193–1280) bot på bristen av en mineralogi av Filosofens egen hand genom att själv författa en omfattande sådan, kallad *Mineralia*, men tvingades då göra det med redogörelserna för alstringen av levande varelser utifrån aktiva, manliga, varma principer och passiva, kvinnliga, kalla som modell. Dessa föreställningar var av stor betydelse för utvecklingen av alkemin under renässansen.

377 Jfr Aristoteles, *Metaphysica* Lambda.10.

378 Aristoteles, *De Anima* III.12, 434a31: *mēthen matēn poiēi hē physis*. Samma tanke, att ingenting i naturen sker i onödan eller förgäves, uppträder på många håll hos Aristoteles; jfr t.ex. *Phys.* II.6, 197b22–29; *Gen. An.* V.8, 788b20–22; *Part. An.* IV.13, 695b19–20. Litteraturen kring denna nästan providentialistiska finalism eller teleologi är naturligtvis mycket omfattande; för en god sentida översikt och analys, se t.ex., Monte Ransome Johnson, *Aristotle on Teleology* (Oxford: Oxford University Press, 2005).



han kallar formen; de erhåller i tillblivelsen sin egen natur. Exempel på dessa är ”djuren och deras delar, växter och enkla kroppar såsom jord, eld, luft och vatten”.<sup>379</sup> Till naturliga ting hör egenskaper som inte kan skiljas från deras natur, och Aristoteles kopplar dessa egenskaper till elementens ”naturliga rörelse” och ”naturliga plats”, t.ex. eldens egenskap att stiga för att återförening sig med eldens naturliga plats ovan alla andra.<sup>380</sup> Men det verkligt karakteriserande för Aristoteles är att han ser ett tings natur vara kopplat till en annan rörelse, nämligen den dynamik som karakteriserar dess skapelse, framväxt eller utveckling. Det som kallas natur, *physis*, i avseende att vara en tillblivelse (ordets betydelse av födelse, tillväxt), är egentligen ett framskridande till en natur, dvs. förändringen från någonting till någonting, och detta någonting som är tillblivelsens mål är *formen*.<sup>381</sup>

Tillblivelsen är realiseringen av en form i materien. Varje ting som existerar är en sammansättning av form (*eidos*, *morphê*) och materia (*hylê*) i en substans (*ousia*) – en komponerad enhet som kallas hylemorfism. Den är tidsligt ordnad på ett sätt som i latinsk terminologi beskrivs som en utveckling från en potentialitet (eller virtualitet) till en aktualitet – i grekiska termer, från *dynamis* (förmåga) till *energeia* (verkan) – och det är just en utveckling eftersom formen redan ligger implicit och latent i materien, väntande på att manifesteras för att realisera en saks natur. Formen är aktuell, materien potentiell. I en välordnad och lyckad tillblivelse blir varje sak vad den redan är; det är endast ett skifte mellan varandeformer som kastar om den kronologiska ordningen. I Aristoteles formulering: utvecklingens ordning är motsatt substansens, för det som är sist i utvecklingen kommer först beaktande en saks natur.<sup>382</sup> De gestalter vi kan erfara hos tingen, sedan de uppkommit, är m.a.o. den form de var avsedda att anta. Den empiriska, fysiska ordningen och den rationella, metafysiska kan därför (idealt sett) harmonieras – om det inte vore för att de två så ofta råkar i konflikt; saker är inte alltid är riktigt vad de borde vara, levande varelser lever inte upp till sin fulla form. Det är formen som är en saks natur, inte materien, eftersom ”ett ting mer egentligen sägs vara vad det är när det finns till aktuellt snarare än när det finns potentiellt”.<sup>383</sup>

Men formen finns inte åtskild från den materia i vilken den framträder – det är på denna punkt som Aristoteles *eidos*-begrepp skiljer sig från Platons, och han kritiserar vid ett flertal tillfällen den platoniska idéläran just för att den förutsätter immateriellt existerande former (bärande tema i hans *Metafysik*). Sådana former kan bara föreställas som tänkta idéer, som abstrakta slutledningar från erfarenheten, dvs. genom induktion (en mångfald erfarna ting kan ge upphov till ett allmänbegrepp, men sådana universalier existerar inte som sådana).<sup>384</sup> På motsvarande vis finns inte någon materia utan form – detta är något otänkbart –, för varje bit materia har åtminstone någon skepnad, även om denna kan vara föränderlig. Detta gemensamma beroende är kärnan i hylemorfismen: varje materia har form, varje form finns bara i materien. Att tala om något som ”form-

379 Aristoteles, *Phys.* II.1, 192b8–11.

380 Ibid., 192b35–193a2.

381 Ibid., 193b12–17.

382 Aristoteles, *Part. An.* II.1, 646a25–27.

383 Aristoteles, *Phys.* II.1, 193b7–11.

384 Schismen mellan en platonisk tro på verkligt existerande allmänbegrepp och en aristotelisk kritik av dem ligger bakom den medeltida s.k. universalistriden som en fråga om huruvida man kan ha kunskap om Gud.



löst” blir därför meningslöst, eftersom det då inte heller skulle ha materiell existens, dvs. inte ens potential för vara. Däremot kan många saker vara deformerade, i den mening att materien inte till fullo förverkligat formen eller förverkligat en form som strider mot den avsedda naturen.

I det avseende naturen förstås om en ordning är denna för Aristoteles teleologiskt bestämd som en relation mellan orsak och ändamål i tillblivelsen. T.o.m. kausaliteten differentieras, och inte bara i etapper eller moment i ett orsakssamband, utan i fyra distinkta orsaker: den materiella orsaken (förklaring utifrån det material ett ting består av; materien själv är en potential), den formella orsaken (den form eller det väsen som aktualiseras i materien), den verkande orsaken (det som gör att någonting tar form ur det potentiella) samt den finala orsaken (det ändamål mot vilken aktualiseringen strävar, syftet med uppkomsten av en natur).<sup>385</sup> I varje uppkomst eller förändring samspelar dessa fyra orsaker, och ett misslyckande att verka i harmoni leder till något slags vanskaplighet. Formen som försöker manifesteras i materien kan misslyckas eftersom det finns en brist i materien, t.ex. för lite säd för att alstra en välskap varelse, eller om en verkande kraft inte på rätt sätt utför sin uppgift eller gör sitt arbete, som då modern missköter sin graviditet kroppsligen eller genom sin inbillningskraft – allt leder till att naturen inte realiserar och ändamålet inte uppfylls, som då organen inte tjänar sin funktion (för att nu ta exempel relaterade till teratologi; liknande hade kunnat sägas om varje annan sak i naturen eller i kulturen).

I sin klassiska studie om Aristoteles ontologi argumenterar Pierre Aubenque för att naturen i detta avseende får teologiska övertoner – Naturen (som en försyn eller makt med avsikter) likställs med eller personifieras som Gud. I detta system (teleologiskt och teologiskt) hävdas att ”naturen inte gör någonting förgäves” men att den ibland misslyckas i sin strävan; dessa misslyckanden är emellertid nödvändiga, för om det inte funnes kontingens och accidens skulle världen inte vara vad den är, för det skulle inte finnas ”vare sig materia, kraft, rörelse eller mångfald” – den skulle bli identisk med sin princip, Gud. Det är därför nödvändigt att naturen misslyckas – ”det är principens egenskap att inte förverkligas tillfullo i det för vilket den är princip”. Förhållandet mellan Gud och världen är egentligen inte den mellan modell och kopia, dvs. i en fallande skala (som hos Platon), utan tar karaktären av en strävan mot eller imitation av ”ett annat ideal”, i en stigande skala.<sup>386</sup>

I den ena typen av onaturlighet görs således en skillnad mellan naturliga ting och artificiella ting, dvs. det som är skapat av människan och inte uppkommit av sig självt. I grekiska termer är detta en distinktion mellan *physis* och *techné*, det som uppkommer genom födelse och det som uppkommer genom konstfärdighet. Naturen och det naturliga förhåller sig till varandra som konsten gör till det konstnärliga (eller det ”konstiga”).<sup>387</sup> Vare sig människan eller naturen är emellertid ofelbara; liksom misstag förekommer inom mänskliga aktiviteter kan även naturen misslyckas i sina produktioner av ting – i båda fallen uppfylls inte syftet i tillräcklig grad. Det är så man ska betrakta monstrositeter,

385 Se främst Aristoteles, *Phys.* II.3, 194b16–195a2 för en summarisk presentation, men det är en grundläggande och genomgående uppdelning i den aristoteliska fysiken.

386 Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote* (Paris: PUF, 1962), s. 388 ff, 498 f.

387 Aristoteles, *Phys.* II.1, 193a32–33.

enl. den mest typiskt aristoteliska definitioner: de är resultatet av att de naturliga tingen misslyckas i att fylla sina naturliga mål.<sup>388</sup> (Och det är mot Empedokles kompositifigurer, ”oxmänniskor” och liknande, som Aristoteles här argumenterar, en teori som rentav upphäver idén om naturen genom att sätta kontinuiteten ur spel.)

Samma spridning kan ses vad gäller vår reaktion de ting vi möter. Såväl naturliga som artificiella ting kan väcka vår förundran, inte just för att de är monstruösa men för att de på något vis går emot vad vi vet om naturen. Saker kan vara eller ske ”enligt naturen” men de väcker vår förundran eftersom vi inte vet deras orsak (detta är den typ av fenomen som, med mycket stor betydelse för medeltidens och särskilt renässansens föreställningsvärld, leder till beteckningarna ockulta eller preternaturella ting: de som egentligen är naturliga men vars principer vi ännu inte känner). Men även det som skapats av människans hand kan väcka förundran, då med anledning av att människan agerar mot naturen men för människans väl, eftersom naturen annars ofta verkar mot människans intressen, säger Aristoteles; skillnaden mellan dem är att naturen följer sin egen bana utan avvikelse, medan människans intressen ständigt förändrar sig.<sup>389</sup> I detta senare fall ligger det förunderliga således i att naturens lagar kan böjas av människan, att en avvikelse kan tvingas fram då det gynnar henne. Man kan klä det i nykantianska termer: medan vad vi skulle kalla vetenskap i naturen ser allmänna lagar och regelbundenheter, dvs. är nomotetiskt, finns det ett annat perspektiv, mer inriktat på det mänskliga, som ser till enskildheter och avvikelser, dvs. är idiografiskt.

Därför är Aristoteles filosofi, liksom hans efterföljare inom den peripatetiska skolan och även på andra håll i antiken, inte bara en rationell vetenskap eller metafysik för det universella, utan även ett empiriskt insamlande av partikulära och det kuriösa fenomen – den linje som ger upphov till naturalhistorien. Mycket av problematiken i Aristoteles logik och metafysik är att avgöra just vilken aspekt som är den sannaste och djupaste i varat: är substanserna de partikulära tingen (individerna), de som framträder för våra sinnen, eller är det de universella tingen (arterna, idéerna<sup>390</sup>), de som vi kan sluta oss till med vårt förnuft? Ju mer han rör sig i den senare riktningen, desto mer platonisk blir han; ju mer han rör sig i den förra riktningen, desto mer självständigt empirisk blir han. Dessa slitningar märks tydligt i *Metafysiken*, där han i bok Zeta pläderar för de universella tingen (men i den restriktiva meningen av arter) som substantiella, för att genast i bok Eta argumentera för de partikulära (individerna). Det är i denna svårbestämbara relation mellan det individuella och det universella som filosofen försöker jämka, och han gör det med förundran.

Förundran (*thaumas*) är egentligen av en avgörande betydelse för Aristoteles, liksom för Platon, eftersom den sägs vara filosofins början. Avvikelsen som väcker förundran, nyheten som väcker nyfikenhet, det okända som tvingar fram efterfrågan och ifrågasättanden – det är detta som är tankens villkor (och inte nyttan), som han proklamerar i början av *Metafysiken*. För Aristoteles märks detta rent filosofihistoriskt och gällande de

388 Ibid. II.8, 199b1–5: ”ei dê estin enia kata technê en ois to orthôs heneka tou, en de tois hamartano-menois heneka men tinos epicheireitai all’ apotyghanetai, homiôs an echoi kai en tois physikois, kai ta terata hamartêmata ekeinou tou heneka tou.”

389 Aristoteles, *Mechanica* I.1, 847a10–16.

390 Latinets *species* för art motsvaras i grekiskan av *eidos*, ett ord för bild eller form vilket är besläktat med idé.

mest ordinära ting i naturen; naturfilosoferna, säger han, började sin verksamhet med att undra över månens växlingar, solrelaterade händelser och universums uppkomst.<sup>391</sup> Det är därför föga förvånande att han kan se det förunderliga inte som ett undantag från någon norm, utan som ett slags universell lag för tänkandets potential, nedlagt överallt i naturen: ”För i varje del av naturen finns något förunderligt.”<sup>392</sup> Vad är det då som är förunderligt i naturen? För Aristoteles skär detta in i själva förutsättningen för hans projekt, nämligen undersökningen i sakernas skäl – deras orsaker och mål. Överallt finns förändringar, naturen uppvisar överallt födelser, tillväxter, förvandlingar, förruttnelser; förundran är bara effekten av en okunskap om orsakerna till dem och de ting eller tillstånd som uppstår genom dem.

Platon har en annan inställning. I en värld av förändringar är det själva faktumet att en sak kan vara en annan och inte bara sig själv som är det stora problemet, det som väcker förundran och därmed föranleder filosoferandet; vi förundras över varje tecken på dynamik, relativitet och varietet kontra den princip av identitet som idéerna skulle garantera. Det är på det temat, angående Protagoras, som Platon låter Sokrates hävda att förundran är filosofens grundläggande sinnesstämning.<sup>393</sup> Det är insikten om en brist på kunskap i mötet med ett fenomen – t.o.m. det märkliga i det egna jagets skiftningar – som ligger till grund för all filosofisk reflektion och för vetenskaplig undersökning, vilket naturligtvis i sin tur förutsätter föreställningen om att varje brist idealt sett ska åtgärdas, varje lucka tätas, för att kunskapen ska kunna bli hel och intakt. Detta tänkande är i linje med Platons eller Sokrates projekt och återspeglas i metodiken: den sokratiske ironin, dialektiken, majeutiken, anamnesen – alla utgår från ett tillstånd av okunskap som i dialogerna konfronterar en förment visdom, vars falsifiering leder till en upptäckt av en sann visdom som troddes förlorad, men som återfinns, återvinns eller åter minns ur en annan värld, nämligen idéernas.

Aristoteles är, enl. den klassiska bilden, mer bejakande till empirin. Erfarenheten och undersökningen via sinnen är vägen till kunskap för en människa som föds som ett oskrivet blad, en *tabula rasa*. Men redan i detta finns det en värdeaddning, där sinnen uppenbarar naturen på ett särskilt vis; notera den tätposition i kunskapssökandet han ger sinnen och i synnerhet synen i början av *Metafysiken*, av den anledningen att de hjälper oss att skilja saker åt.<sup>394</sup> Det hör till kunskapssökandet att kunna differentiera och, som en konsekvens därav, att hierarkisera.

391 Aristoteles, *Met.* Alpha.2, 982b.

392 Aristoteles, *Part. An.* I.5, 645a17 f: ”en pasi gar tois physikois enesti ti thaumaston.” För Aristoteles är detta att likna vid sentensen, tillskriven Herakleitos, att allt är fullt av gudar, allt i naturen är därför värdigt uppmärksamhet, i alla naturens djur finns skönhet, så länge man beaktar den organiska helheten (inte kroppsdelarna eller -vätskorna för sig).

393 Platon, *Theaitetos* 155d: ”Det är en upplevelse som utmärker varje filosof, detta att förundras: det är här och ingen annanstans som filosofin tar sin början.” (”Mala gar philosophou touto to pathos, to thaumazein: ou gar allê archê philosophias ê autê.”)

394 Verkets inledande rader: ”Alla människor strävar av naturen efter att veta. Ett tecken på detta är deras kärlek till sinnen: för oavsett deras nytta älskar vi dem för deras egen skull, och mest av alla synen. [...] Anledningen till detta är att synen hjälper oss mest att lära känna saker och att göra urskiljningar.” Aristoteles, *Met.* Alpha.I, 980a21ff.

Aristoteles och Platon företräder båda en metafysik baserad på hierarkier. Kanske är detta platonismens mest originella och fundamentala tes, ett tema varierat av Aristoteles, Plotinos, Thomas av Aquino och de övriga gestalter som följer i traditionen. Om skillnader nu finns, är termerna inte bara olika utan ojämlika. Om blivanden nu finns, är de markerade av grader av utveckling eller förfall. Det är en världsbild som skiftas i oppositioner, med en varierad skala som spänner sig mellan polerna: högt och lågt, först och sist, bäst och sämst, sant och falskt. Indelning förutsätter att det finns ett ideal, en norm, ett verkligt mått mot vilket allt annat kan mätas. För att avgöra ett tings värde, som om detta kunde mätas endast mot sig självt, tillgriper Platon idén (sakens delaktighet i sitt eget ideala väsen, saken i sin rena form) medan Aristoteles återoppar formen (sakens verkliga natur som den strävar efter att förverkliga, den essens som ska komma till aktuell existens i en individuell gestalt). I dessa fall tävlar tinget med sin egen definierande princip om att bli sig själv. Men det finns också ett annat plan, där tinget mäts mot ett annat ideal, någonting annat än tinget självt, som förklarar de ojämbördiga skillnaderna i en värld av mångfaldiga ting. I detta fall lider varje ting, hur mycket sig självt det än är, brist på att vara denna andra, högre sak som det kunde varit om det vore bättre, mer fulländat, mer tillfullo sant och verkligt. Det är därför de båda instiftar en föreställning om en unik högre princip, det absoluta mot vilket allt annat är relativt, nämligen Gud (*Theos*).

I Platons beskrivning av världens, människans och djurens uppkomst i *Timaios* etableras ett system av hierarkier: mellan den gudomliga idé- och den sinnliga fenomenvärlden, mellan makro- och mikrokosmos, mellan olika grader av kunskap, olika typer av själar, mellan olika väsenden och varelser (demiurgen, gudar, andar, människan, djuren, materien) liksom mellan man och kvinna. Hierarkiseringen följer ur logiken i Platons själva ontologi – hans välbekanta beskrivning av företeelser i den erfarna världen som avspeglingen av de eviga idéerna. Människor differentieras epistemologiskt efter hur nära de nått en klar erinran om dessa idéer. I *Staten* får denna differentiering sin mest konkreta och kanske mest berömda framställning som en klasshierarki, på något vis kalkerande skiktningen i idéer, begrepp, fenomen (de sinnliga tingen) och skenbilder (*simulacra*, de falska avbilderna i konsten etc), allt i en fallande skala av verklighet. Men i *Timaios* gestaltas hierarkin som ett universellt genomgripande system, en kosmologisk skiktning av vår värld, vilken förvisso är den enda i sitt slag,<sup>395</sup> som reella fenomen relativa till formella ideal. Väsentligt för sammanhanget är emellertid att denna hierarki är en ordning som vilar på struktureringen av en mångfald av arter av en fulländad form, och universums och jordens historia är berättelsen om ett gradvis förfall. Platons ontologi beskriver en värld full av brister; varje differentiering, dvs. varje avskiljning från den skapande gudens högsta enhet, är resultatet av en otillräcklighet av något slag. Denna föreställning om naturens mångfald som uppkommen genom förfall är en idé om utveckling som degenerering eller degradering som är av stor betydelse för västerländsk naturuppfattning fram till sent 1700-tal.

För Platon börjar allt med fulländningen och fortsätter som ett förfall; världens historia är berättelsen om brist och förlust. Människan var den varelse som kom först av alla dödliga väsen och är därför den mest fullkomliga bland alla jordens levande varelser,

395 Detta är textens avslutande rad: "Vår värld, förvisso den enda i sitt slag, har kommit till." Platon, *Timaios* 92c.

och eftersom mannen är mest fulländad bland människorna var alla människor först män men de som under sin levnad brast i mod eller rättskänsla föddes sedan om som kvinnor.<sup>396</sup> På ett liknande vis förklaras enl. följande historia alla djur vara resultatet av människors bristande kunskap:<sup>397</sup> Fåglarna härstammar från de människor som trodde att sinnena var den mest tillförlitliga vägen till kunskap och studerade himlakropparna; deras hår förvandlades ill fjädrar (och drogs mot höjden). De vilda landlevande djuren härstammade än värre från människor som inte ens studerade universum, människor utan filosofi som inte försökte bringa rörelserna i sitt huvud i harmoni med rörelserna i kosmos (enl. makro-/mikrokosmosmodellen) utan istället följde den själ som sitter i bröstet; deras huvud trycktes därför ned mot marken, förlängdes och tog alla möjliga former, och de fick fyra ben för att kunna hålla kroppen närmare jorden – men de allra mest okunniga fick inga ben alls, varför de krälar på marken. Vattenlevande djur, slutligen, kommer från de mest okunniga av alla människor – de dömdes inte ens värdiga att andas luft och tvingades ned i de mörka djupen. På så vis har varje levande varelse sin tillmätta plats i världen i enlighet med sitt förnuft, de lägsta djuren också den lägsta orten; men, sammanfattar Timaios, alla djur kan ändra form inbördes och öka eller mista i kunskap.

För Aristoteles har hierarkin en annan innebörd, som hjälper honom att klassificera världens ting och varelser, t.o.m. varat som sådant. I de naturalhistoriska och naturfilosofiska verken skisserar han ett system av uppdelningar, skiktningar, indelningar och kategoriseringar som ger struktur åt naturen: den är ordnad i en fördelning av egenskaper baserad på en logik av ägande eller brist – att ha eller inte ha vissa organ, t.ex. har människan två ben och inga vingar. En art kan därför som ett släkte uppdelat i åtskiljande, ofta motsatta egenskaper, *differentiae*. Denna naturalhistoria är inte en systematisk taxonomi av det slag Linné utarbetade i mitten av 1700-talet, den är för empirisk och partikulär, för knuten till enskilda exempel som måste beskrivas enl. en mångfald egenskaper.<sup>398</sup> Och frågan är vad normen för dessa relativistiska karakteriseringar kan vara – är ”tvåfotad” en brist eller ett överflöd på fötter?<sup>399</sup> Eller är människan, såsom den mest ”naturliga” varelsen, den norm som anger att djurets natur är att vara tvåfotad, så att ormen eller masken är stympad, hästen eller spindeln excessiv, fågeln med en mänsklig natur, förutom att den har vingar, vars avsaknad hos människan då skulle vara en negativ norm.

I *Metafysiken* är hierarkiseringen än mer radikal. Där skiktas själva varat såsom varande, kort sagt, efter *hur* någonting är. För inte allting ”är” i samma mening. (En sådan indelning av varat i skilda betydelser kallas i den skolastiska metafysiken – särskilt hos Thomas av Aquino – en varats ekvivocitet, dvs. att ordet vara sägs i olika betydelser om olika storheter; dess motsats, en teori om varats univocitet, företräddes av bl.a. John Duns Scotus.) Det potentiella och det aktuella är en sådan distinktion, där ett sätt att finnas till är mer verkligt än ett annat. En annan är den mellan tingen och de levande varelsena och den högsta princip som Aristoteles kallar Gud. Medan saker i naturen är i ett föränderligt tillstånd, i växelspel mellan det potentiella och det aktuella, är Gud det absoluta vara som är ren aktualitet; varats betydelse skiktas sålunda i enlighet med graden av föränderlighet

396 Ibid. 90e.

397 Jag refererar i det följande ibid. 91d–92c.

398 Jfr Marjorie Grene, ”Is Genus to Species as Matter to Form? Aristotle and Taxonomy”, *The Understanding of Nature: Essays in the Philosophy of Biology* (Dordrecht/Boston: Reidel, 1974), s. 108.

399 Ibid., s. 110.

– ju mer något ”rör sig” eller ”blir”, ju mer *dynamis* det har, desto mindre ”är” det, dvs. desto mindre verklighet, *energeia*, har det. Och Gud är en ”örörlig rörare”, den yttersta verkande orsaken som i sig inte har en orsak.<sup>400</sup> Det är detta som gör att det vi kallar metafysik, vad Aristoteles kallade den första filosofin, sägs vara en teologi (och inte en fysiologi): varats egentliga och mest fulla mening är Gud, inte naturen.

Vilken plats har då människan i denna aristoteliska hierarki? Vad är det som skulle göra människan överlägsen andra levande varelser? Traditionellt lyfts oftast andliga förmågor fram. Människan sägs ha en särskild typ av själ, ett förnuft och en fri vilja; inom kristen teologi och i cartesiansk metafysik blir människan ensam besjälad och därför på ett exklusivt vis delaktig i det gudomliga. Åberopanden av dessa förmågor förenar dem ofta med talförmågan, så att människan är den varelse som kan uttrycka sin vilja, förmedla sitt förnuft. Identiteten mellan förnuft och språk eller tal låter sig lätt göras genom det gemensamma grekiska ordet *logos*, och människan blir i en av humanismens grundsatser – den aristoteliska antropologins viktigaste bidrag därtill – den varelse som har förnuft, som har tal: *zôon logon echon*.<sup>401</sup> (I sin latinska utformning förloras dock dubbetydigheten i termen *logos* för att istället renodla rationaliteten: människan får här den nästan linneanskt klingande beteckningen *animal rationale*, det förnuftiga djuret.<sup>402</sup>) I Aristoteles antropologi är denna beskrivning kopplad till hans andra välkända karakterisering av människan som en samhällsvarelse, ett politiskt djur, *zôon politikon*.<sup>403</sup> Det är förnuftet och talet som gör att hon kan vara delaktig i det politiska livet, att hon kan umgås i en meningsfull och förnuftigt ordnad gemenskap, och först i detta sammanhang blir hon fullt ut människa, inte bara genom sin fysiska form. Men även denna har betydelse. Att människan ska förverkliga sin mänskliga natur på detta vis ger också monstruositeter en politisk problematik, då dessa särskilt vanskapta varelser tänks som potentiella medborgare i ett samhälle. Om människan, som Aristoteles säger, är en politisk varelse, måste hon även vara fullt ut mänsklig för att få plats i den politiska gemenskapen. Därför förespråkar såväl Platon som Aristoteles vad som beskrivits som en eugenik:<sup>404</sup> i den ideala staten, som ska odla de ideala människorna, får inte vanskapta barn tillåtas, utan de ska dödas strax efter födseln (såsom man lär ha gjort i Sparta) för att inte hindra utvecklingen av ett fullt fungerande samhällskropp bestående av ”rena” klasser.<sup>405</sup>

400 Se Aristoteles, *Met.* Lambda.6–7. Notera dock att Aristoteles inte är monoteist – även om det vore att föredra att Gud är en, säger oss himlasfärernas rörelser att det måste finnas flera första rörare, förlagsvis 47 eller 55 stycken, varför han till slut bejaktar den traditionella polyteismen. Jfr Lambda.8.

401 Aristoteles, *Politica* I.2, 1253a9–10 & 1332b5.

402 Denna beteckning har upprepade gånger varit föremål för kritik i diskussionen kring den mänskliga naturen, bl.a. – och av olika skäl – hos René Descartes, Martin Heidegger och Hannah Arendt.

403 Ibid. 1253a7–18. Jfr Andrés Rosler, *Political Authority and Obligation in Aristotle* (Oxford: Oxford University Press, 2005), s. 68 ff, som påpekar den zoologiska innebörden men också Aristoteles antropomorfism i beskrivningen av dessa andra djurs samhällsliv.

404 Lenfant, ”Monsters in Greek Ethnography and Society”, i Buxton (red.), *From Myth to Reason?*, s. 205.

405 Jfr Platon, *Staten* 460c, Aristoteles, *Politica* 1335b.

Beskrivningen ”politiskt djur” är emellertid inte reserverad för människan utan gäller även ett flertal samhällsformande djurarter, såsom bin, getingar, myror och tranor.<sup>406</sup> Människan är m.a.o. ett bland flera sådana djur; människan skiljer sig i det att hon i kraft av sin tillgång till språk och sitt högre förnuft kan utveckla samhället mer tillfullo. För Aristoteles finns dock något högre än språk/förnuft som utmärker människan, liksom något högre än den organiserade sociala gemenskapen som andra djur delar, nämligen någonting som höjer människan ovan det djuriska till det gudomliga, och detta är *nous*, en term lika svårgripbar som *logos* men snarast åsyftande ett högre intellekt, en ande, som är en gudomlig princip.

Men det finns också kroppsliga karakteristika som kan märkas i värderingen av människan. De två viktigaste är nog dels den uppresta positionen, som lyfter människan från jorden och riktar hennes kropp mot höjden (en fysisk motsvarighet till den metafysiska närheten till Gud), och dels handen med dess fingrar, som kan gripa och hålla redskap och vapen. Den kroppsliga konstitutionen ses därför som uttryck för dels en egentligen teocentrisk modell (höjden står för den högsta nivån i hierarkin, himlen associeras med Gud och med idéerna), dels en teknologisk vilken skildrar människans färdigheter som kulturskapande – *homo artifex*. Vi har här den dubbla bilden av människan som den varelse som höjer sig ovan den materiella världen och den varelse som kan förändra densamma, två klassiska humanistiska topoi, vilka egentligen faller tillbaka på Aristoteles intellektualistiska antropologi enl. vilken människan har tillgång till tal, närhet till *nous* och potential för politiskt liv.

Åberopanden av människans fysiska konstitution är annars ofta negativa, betonande de brister eller nackdelar människan har jämfört med djuren. Till betydelsefulla exempel hör den efter Plinius klassiska tropen om människan som det gråtande djuret, den varelse som föds i vändor och tårar,<sup>407</sup> eller som det nakna djuret, en varelse utan naturliga skydd och vapen som päls, sköldar, taggar, horn etc; människan saknar t.o.m. kunskap om sin natur, medan de andra djuren instinktivt vet sina förmågor (det enda människan kan göra av naturen, raljerar Plinius, är att gråta).<sup>408</sup> Lärdomen man förväntas dra av detta är att människan inte föds till sin överlägsna position – vilken således inte förnekas eller egentligen förminskas – utan måste tillkämpa sig den genom andra förmågor, dem som de andra varelserna saknar eller åtminstone inte har till samma grad, företrädesvis förnuftet och den tekniska kunskapen. Människan är m.a.o. den varelse som lär sig, som måste bilda sig en natur med artificiella medel. I denna negativt formulerade teori om hominiseringen döljer sig förvisso en annan av de klassiska humanistiska teserna: att människan ”negerar” naturen, att hon skiljer sig från naturen (även från sin egen presumtiva djuriskhet) genom att bearbeta den, genom att verka på den, genom att skapa sig själv som något annat.<sup>409</sup>

406 Aristoteles, *Historia animalium* I.1, 488a7–10.

407 Plinius, *Historia naturalis* VII.2–4.

408 Ibid. Människans ”nakenhet” och ursprungliga utsatthet i en värld full av faror, särskilt i mötet med vilddjur, och samhället som ett försök att värja sig mot dessa, tycks vara centrala inslag i Demokritos nu förlorade antropologi, från vilken Plinius möjligen hämtar dessa motiv. För en studie i denna grekiska förhistoria, se Thomas Cole, *Democritus and the Origins of Greek Anthropology* (Oxford: Oxford University Press, 1990).

409 Detta tema, liksom terminologin av negationer och negativitet, är kanske mest bekant från den



Vad som emellertid ger Plinius en så märklig särprägel är att han inte försöker ge en försonande, harmonisk bild av människans ideala, rationella och politiska liv, utan med ett markant misantropiskt drag – som leder tankarna till Augustinus och Thomas Hobbes – påpekar han att människan är i strid med sin egen art på ett sätt som inte gäller något annat djur; inte ens lejonen, ormarna eller havsodjuret visar samma våldsamma ursinne gentemot sina artfränder, som han säger.<sup>410</sup> Människan är först och främst ett vilddjur, till fara för sina likar, och inte alls en förnuftig samhällsvarelse i fredlig gemenskap. Än mer intressant blir denna antropologi med tanke på att de inleder den bok i Plinius naturalhistoria som är huvudsakligen ägnad åt monstruösa raser. Men det är inte dessa som är vilddjur, mer vilda t.o.m. än vilddjuret och odjuret, till skillnad från exempelvis romaren; våldsamheten eller vildheten återkommer knappast alls som ett motiv i den senare diskussionen, med undantag för några initiala omnämnanden om kannibalism. Nej, det är just *människan* som i grund och botten dels saknar ”natur” och därför måste tillskansa sig sina positiva förmågor, dels kämpar och dödar inbördes på det mest brutala vis och är en större fara för andra människor än något annat vilddjur i naturen.

Kritiken av sammansättning är grundad i en rädsla för sammanblandningar och för-  
 eningar av element som i sig är olika. Till föreställningen om en ideal form som enskilda  
 varelser eller ting antingen efterliknar (hos Platon) eller förverkligar (Aristoteles) – i båda  
 fallen i mer eller mindre grad av fulländning – är knuten en idé om delarnas förhållande  
 till helheten, där den senare är den primära termen. I någon mening föregår helheten  
 delarna, och delarna finns till för att utforma helheten. Aristoteles ”funktionalism” utgör  
 en typ av teleologi i vilken varje del antas vara skapad för att tjäna helhetens funktion.<sup>411</sup>  
 De enskilda organen är således underordnade organismen som dess ”verktyg” (*organon*).  
 Men även kroppen är en del av ett större helt, den levande varelsen som en autonom  
 storhet; vad som läggs till kroppen för att beskriva denna levande enhet är själen (*psychê*).  
 Kroppen i sin helhet är själens organ, i betydelsen dess verktyg, det medel med vilket  
 själen verkar i världen.<sup>412</sup> Att själen är vad som sätter kroppen i rörelse var en allmän  
 sanning bland de grekiska naturfilosoferna, en del av den hylozoism eller animism utifrån  
 vilken Thales kunde hävda att järnet är besjälade eftersom kompassnålen rör sig.<sup>413</sup> Men  
 Aristoteles version är originell. Han tänker sig att det inte finns bara en själslighet som  
 verkar i allt, därmed inte en gemensam livsprincip som gör allt ”fullt av gudar”, som  
 Thales sade;<sup>414</sup> istället föreställer han sig en hierarkisk klassifikation av själstyper med olika  
 funktioner vilka kan förklara skillnaderna mellan olika varanden i naturen.

Det finns likväl en artskillnad i själstypen dessa livsformer äger, i den berömda  
 fyrdelning av begreppet *psychê* som Aristoteles inför i *Om själen*. Han skiljer här mellan  
 den närande själen, som växter besitter, den förnimmande själen, som alla djur besitter,  
 den rörande själen, som vissa djur besitter, samt den tänkande själen, som endast ett fåtal

hegelianska antropologin som övertas av Karl Marx, Alexandre Kojève, Jean-Paul Sartre m.fl.

<sup>410</sup> Plinius, *Historia naturalis* VII.5.

<sup>411</sup> Denna organicitetens koppling till avvikelser studeras i Johannes Fritsche, ”The Riddle of the Sp-  
 hinx”, i Wolfe (red.), *Monsters and Philosophy*, s. 1–19.

<sup>412</sup> Aristoteles, *De Anima* 415b18–19.

<sup>413</sup> Ibid. 405a19–21; DK 11A22.

<sup>414</sup> Ibid.

djur (och i synnerhet besitter människan).<sup>415</sup> För de djur som rör sig gäller själen som den rörande principen. Hela kroppen sägs i sig vara själens organ, det verktyg med vilket själen rör sig.<sup>416</sup> Och det finns också en könsskillnad, gällande individens uppkomst som förening av olika typer av själar: i alstringen tillför kvinnan den närande själen, mannen den förnimmande.<sup>417</sup> På så vis tillhandahåller kvinnan växternas natur och mannen djurets generella natur.

Varje kroppsdel, varje organ, tar form för att uppfylla en viss uppgift som tjänar den levande varelsens livsfunktioner. En kroppsdel kan därför sägas vara ett organ såtillvida det uppkommit för att fylla en specifik funktion – och dess existens är då ”alltid redan” knuten till detta ändamål.<sup>418</sup> Eftersom organismen i detta avseende tänks som en harmonisk komposition av teleologiskt formade organ, bör det understrykas att alla rubbningar, dvs. både brist och överflöd, är monstruösa.<sup>419</sup> Men vanskapligheter kan därför också differentieras i grader av gravhet, beroende i vilken mån malformationen leder till att livsnödvändiga organ drabbas. Detta blir ännu ett sätt att uttrycka att skepnaden är onaturlig: att den befinner sig på olika avstånd från djurets natur. De deformiteter som är livshotande är nämligen de som skiljer sig mest från naturen genom att beröra livsviktiga organ, medan de som bara avviker i mindre mån oftast överlever.<sup>420</sup>

För människans del är situationen något annorlunda. Enl. bilden av människan som ett naket djur, vars kropp inte besitter skyddande delar och därför är utsatt för omvärldens faror, är människan berövad vissa kroppsdelar som fyller funktionen att skydda henne till livet; hon lider m.a.o. en livshotande brist i själva sin natur. Men samtidigt kompenseras denna brist av andra förmågor som kommer av att hennes unika tillgång till *logos* möjliggör att hon utnyttjar sina organ på ett särskilt förnuftigt vis. Människan besitter inte organ i funktionen vapen eller sköld, dessa måste kompenseras som yttre tekniker, som ett slags instrumentella proteser i form av redskap. Istället är hennes ”verktyg” framför andra handen, enl. Aristoteles. Handen är egentligen inte bara ett organ, utan flera, eftersom de fyller så många olika funktioner – den är ”ett verktyg för andra verktyg”, organernas organ, det som tillåter kompositioner med yttre verktyg. Detta tar Aristoteles som ett bevis på människans överlägsna intelligens, för ”de mest förståndiga djuren är de som använder sina kroppsdelar bäst”, och människan

415 Aristoteles, *De Anima* II.3, 414b32–415114.

416 Ibid., 415b18–19.

417 Mohan Matthen, ”The Four Causes in Aristotle’s *Embryology*”, i Lloyd P. Gerson (red.), *Critical Assessments* (London: Routledge, 1999), s. 292 (Artikeln ursprungligen publicerad i *Apeiron* 22 (1989), s. 159–179.): ”the mother’s genetic material contains only the potentiality for the nutritive soul whereas the sperm is responsible for the sensitive (or animal soul). Nevertheless, with respect to the potentiality for the nutritive soul, the sperm simply sets a process moving. The female genetic material incorporates blue-prints for the coordination of pushes, pulls, heatings, chillings, and other elementary motive forces so that they form an orderly series of concoctions and formations culminating in a complex product.”

418 Jfr Fritsche, ”The Riddle of the Sphinx”, i Wolfe (red.), *Monsters and Philosophy*, s. 13: ”if a bodily part is an organ, that is, if it serves, as most or all the bodily parts do, as a means to an end, it has always already come into existence for the sake of it.”

419 Aristoteles, *Gen.An.*, 770b7.

420 Ibid., 771a 11–13.

använder handen för att lära sig det största antalet färdigheter av alla djur.<sup>421</sup>

I dessa fall är variabiliteten och artificialiteten goda tillgångar som talar för människans anpassningsförmåga. Men även graden av mångfaldighet är korrelerad till denna naturens hierarki mellan högre och lägre livsformer, och även i detta ser Aristoteles ett argument för människans förträfflighet. Ju större mångfald eller variation av former, desto högre livsform. Och eftersom människan är den levande varelse med den största mångfalden delar, har hon ”liv” i högre grad än andra – vilket betyder en närhet till den gudomliga naturen: ”av alla kända levande varelser tar människan ensam del av det gudomliga eller åtminstone tar del av det i högre grad än de andra”.<sup>422</sup> Den ultimata mångfalden förefaller vara innefattandet av den yttersta och högsta formen, Gud, och människan ensam kan räkna denna form (naturligtvis bara till del) till sin natur. Det är genom sin delaktighet i det gudomliga som människan är högst i hierarkin, och om andra varelser alls kan sägas ha del därav är det i så fall i mindre grad. Människan skiljer sig således från (de övriga) djuren genom att hon innefattar fler skillnader och att detta högre flertal kommer av att hon har störst del i den högsta enheten, dvs. Gud. Hon skulle följaktligen vara både mest enhetlig och mest differentierad av alla ting och varelser.

Det finns emellertid ytterligare ett sätt att avgöra varelsernas inbördes relationer. Aristoteles skiktar levande varelser i enlighet med de olika nivåerna i sin kosmologi, den där allting har en ”naturlig plats” mot vilken den rör sig om den förskjutits därifrån; detta ger en rent fysisk innebörd i angivelserna hög och låg. Sannolikt p.g.a. att livets villkor är födan är det organen för upptagande av föda som är kriteriet för var arten placeras, och dessa kroppsdelar kallas därför de högsta. Varelser av olika arter på olika positioner i naturens graderade skala förhåller sig på detta sätt i sin natur till nivåer i naturen. Jorden är den lägre nivån, himlen den högre, och däremellan finns en ospecificerad mellanzon; växterna är de lägsta livsformerna och har sin ”högsta” del (rötterna) närmast jorden som de hämtar näring från, de fyrfota eller flerfotade djuren rör sig längs marken och söker föda varför de intar en horisontell mellanposition, medan de tvåfotade djuren går upp- rätta och har sin högsta del närmast den högsta nivån i universum. Detta gäller särskilt människan, som är ”den mest naturliga” av alla tvåfotade djur, förmodligen eftersom hon är längst och därför sträcker sig högst av alla tvåfotade djur.<sup>423</sup>

Dessa artskillnader i *differentiae* och gradskillnader i positioner hindrar emellertid inte att likheter etableras mellan dem enl. samma resonemang. Livsformerna har nämligen en natur gemensam: att de har liv genom att inta näring, varför de har korresponderande delar för detta ändamål. De specifika formerna har således gemensamma funktioner och kan jämföras med varandra på denna grund. Enl. samma modell som gör växterna och människorna konträra i förhållande till varandra, är de också lika genom analogi; eftersom den har sin högre del i det lägre är växten (som) ett uppochnedvänt djur: ”om vi ska urskilja och fastställa organen enl. deras funktioner, motsvarar växternas rötter djurens huvuden.”<sup>424</sup> På ett annat ställe, i den förmodligen apokryfiska *Om växterna*, är förfat-

421 Aristoteles, *Part.An.* IV.10, 687a14–24.

422 Ibid. II.10, 656a4–9.

423 Aristoteles, *De incessu animalium* V, 706b3–10. (Jfr *Problèmes d'Aristote*, préface.) Att vara tvåfotad är tydligen ”högst” *a priori*, till positionen inte hotat av att det finns fyrfota djur som sträcker sig högre mot himlen.

424 Aristoteles, *De Anima* II.4, 416a5 f. Jfr Idem, *De incessu animalium* 4, 705a30–705b9.

taren än mer detaljerad i sina jämförelser: ”Liksom djuret har växterna homogena delar, och alla de sammansatta delar är lika ett djurs organ: växtens bark är likt ett djurs skinn, medan växtens rot är likt ett djurs mun och dess fibrer är lika ett djurs senor, och så vidare med de andra delarna.”<sup>425</sup> Denna föreställning om att delarna eller ”organen” i växtriket har motsvarigheter i djurriket, på grundval av att organen är verktyg som fyller en viss funktion som kan jämföras oavsett form, vittnar om att den aristoteliska traditionen utvecklar en naturlära baserad på analogier och korrespondenser – ett system av likheter i olikheten – vilken kom att få stor betydelse för världsbilden under renässansen.<sup>426</sup>

Likheten – vilken nog bör förstås som en logisk ordning av analogier, inte som en genealogisk ordning av släktskaper – innebär emellertid också något annat än statiska motsvarigheter bland motsatser. Det finns nämligen i naturen en kontinuitet som inte bara garanterar beständighet utan även tillåter passager, dvs. ett slags metamorfoser från en form till en annan, t.o.m. från en art till en annan. Gällande växterna kan ett sådant artbyte ske antingen av ålder, som om det vore en del av den naturliga utvecklingen hos t.ex. nöträdet och kattmyntan, eller genom en förändring i miljön, som i exemplet om basilikan vilken när den omplanteras i Persiska viken kan förvandlas till timjan.<sup>427</sup>

En sådan konception är signifikativ för den aristoteliska föreställningen om förändring. Till skillnad från den materialistiska idén hos Empedokles och atomisterna om en komposition som är sammansättningen eller blandningen av heterogena element, vilken gör att ”synteser” kan uppstå slumpmässigt mellan autonoma element eller organ – såsom alla monster i naturens urtid –, krävs för Aristoteles principer av naturlig kontinuitet och korrespondens som bestämmer vad som kan sättas samman. Det finns inga brott och inga hopp i naturen, det finns bara glidningar och utvecklingar som på något vis är förutbestämt i sakens natur, även om orsaken kan vara okänd.

Man kan urskilja två separata definitioner av monstrositet utifrån idén om en stympad realisering av formen: den individ som skiljer sig från artens natur, ytterst sett varje avkomma som inte exakt liknar sina föräldrar (fadern), orsakad av en brist i materien som får (den manliga) formen att inte realiseras, samt de arter som i något avseende avviker från släktens natur, ytterst sett alla djur förutom människan, orsakade av en naturens vanställning av kroppen eller ett beteende. Den första kategorin beskriver monstrosa individer, den andra monstrosa raser eller djurarter som helt enkelt kan betecknas som monster, således ett slags ”naturliga” sådana.

Man kunde kanske fråga sig, med tanke på distinktionen mellan natur och artificialitet, om det för Aristoteles kan finnas artificiella monster. I någon mening är varje mänsklig produkt monstros i det att den går emot naturens egen bana; snickaren som tillverkar ett bord avbryter träets förverkligande av sig såsom träd för att skapa något för mänskliga syften, skulptören som ger marmorn skepnaden av en man fjärmar stenen från sin stenmässighet etc. Men även om detta är mot naturen är det ändå en form som aktualiseras i en materia där skepnaden trots allt fanns i potentiell form – naturen tillät, kan man säga, att låta en annan natur ta form (enl. ordets dubbla betydelser). Träet är

425 Idem., *De Plantibus* I.3, 818a17–21.

426 Det är just dessa karakteristika som Michel Foucault tar fasta på i sin periodindelning i olika tankesystem, ”epistem”, i *Les mots et les choses*, s. 32–59.

427 Aristoteles, *De Plantibus* I.7, 821a29–31.

lika kapabelt att bli ett bord som att bli ett fullvuxet träd, marmorblocket är lika kapabelt att anta en människoform som att vila kvar i sin häll, den enda skillnaden är att andra verkande orsaker och andra finala orsaker träder till och genomför en förändring av materien. Det sker då en substantiell förändring. Även en representation av en monstruös gestalt inom konsten – t.ex. en satyr, en kentaur, en gorgon eller bara en vanskapt människa – skulle därför inte vara en monstrositet i sig, såvida gestaltens form är fullt realiserad av konstnären. Däremot skulle ett misslyckat verk vara ofullgånget och i någon mening stympat, då det avsedda motivet inte kunde manifesteras i materialet, oavsett vad detta motiv är.

Aristoteles teratologi är på samma gång ytterst restriktiv och ytterst inklusiv. Å ena sidan avfärdar han existensen av en stor del av den dåvarande teratologiska traditionens varelser (den teratologi som lånade sin föreställningsvärld från mytologin) som biologiskt omöjliga, och begränsar monstrositetsbegreppet till de vanskapta varelser som faktiskt genereras i naturen och försöker förklara dem embryologiskt, utifrån naturliga förlopp utan mytisk inblandning. I detta avseende förebådar han den moderna teratologin som positiv naturvetenskap. Å andra sidan presenterar han, som ett logiskt led i sin fysik och metafysik, en radikalt allomfattande definition av monstret, ett universellt monstrositetsbegrepp, enl. vilken varje sak eller varelse vars gestalt inte exakt avspeglar sitt upphovs form är en avvikelse, en deformation, en monstrositet. Enl. Aristoteles resonemang är den ideala avkomman en klon av föräldern, närmare bestämt av fadern. Allting som inte är en exakt kopia av modellen (mannen) är i någon grad ett monster. Och eftersom ingenting är exakt likt något annat (utan att vara identiskt med det och därför inte annat utan samma), eftersom allting uppkommer ur något annat, är allt och alla monster – utom Gud, den orörde och orörlige röraren, som inte är skapad utan själv är den yttersta formen, modellen och målet. Så länge det finns skillnad och olikhet, och så länge något skapas ur något annat, finns en monstrositet manifesterad i hela den terresta världen. Allting som präglas av skillnad är monstrositeter, bara i olika grad i jämförelse med en ideal och ytterst sett gudomlig form; i varats kedja är hierarkin själv ett system av mer eller mindre grava vanskapligheter, eftersom de uppkommer genom tillkortakommanden i realiseringen av formen i materien.

Denna panteratism (för att försöka finna en lämplig term för en värld fylld av accidenser och misslyckanden<sup>428</sup>) är samtidigt en ofrånkomlig och nödvändig naturlag för att skillnader och mångfald ska kunna finnas. Kvinnan, i det berömda citatet, är av nödvändighet olik mannen, för att reproduktion ska vara möjlig. På detta sätt vidmakthåller Aristoteles trots allt åtminstone en aspekt i Empedokles filosofi: de fyra elementen, som hos Aristoteles är begränsade till jordens naturlagar, representerar det förhållande i en irreducibel mångfald som med nödvändighet producerar monster. Skillnaden gör monstrositeter, av olika grad. Men för Aristoteles finns någonting Empedokles saknade, det som han hämtar från platonismen, nämligen en föreställning om en högsta enhet mot vilken allting relateras – Gud, himlen, den celesta världen av himlakroppar, alla fulländade sfärer av eter i universum. Empedokles och atomisterna har ingen transcendent norm från vilken avvikelse kan finnas, hos dem finns bara krafternas immanenta verkan i

428 Vi kan ta "panteratism" för att vara en motsats till panteism; allt är inte fullt av gudar, allt är tvärtom bristen på gudomlig fulländning: överallt (i naturen) är monster.

den natur som lösgjort sig från en primordial Sfär eller den materia som upplöst sig i små odelbara kroppar i ett tomrum. Deras anomalier är helt enkelt det som är olikt slumpens vanligaste utfall. För Platon och Aristoteles är varje anomali avvikelser från en norm, i dessa fall olikheten som en brist på likhet i jämförelse med fulländning, vars norm ytterst sett är Gud men i naturen närmast människan. Anomalierna är här mångfaldens grader av åtskillnad i ett kontinuum, i formen av en hierarki – i klassisk form tänkt som naturens stege eller varats kedja. Aristoteles må fjärma sig från en teratologi förankrad i mytologins klassiska gestalter och dess värld av sammansättningar och förvandlingar, men han gör det i riktning mot en värld av normer och principer och en lära som ytterst sett – eller först och främst – är en teologi.

### Undrens mening: divination, Plinius, Augustinus och hermeneutik

Det fjärde traditionskomplex som ärvs från antiken är än mer drastiskt i hävdandet av det monstruösa förhållande till det gudomliga. Naturens vidunder och de förunderliga missbildningarna är i denna föreställningsvärld inte satta på avstånd från den gudomliga perfektionen, utan är ett på något vis meningsfullt uttryck för det gudomliga, en vilja, ett förnuft, en makt som övergår människans förstånd men vilket man kan försöka uttolka. Monstret är onaturligt för att det *höjer sig* ovan naturen; det är transcenderande och transgressivt, något *övernaturligt*. Denna tradition är, både p.g.a. sin ålder och sin allmänna vädjan till folklig vidskepelse, den kanske mest utspridda och mångfasetterade av alla teratologiska.<sup>429</sup> Den kunde egentligen brytas ned i ett antal separata traditioner – de teratoskopiska eller divinatoriska, de mytografiska, de paradoxografiska, de naturalhistoriska, de naturteologiska – men jag ska hålla dem samman under ett gemensamt tema: att *monstren har en mening*. Och, kan vi genast tillägga, denna mening är relaterad till en gudomlig makt som grund för att naturen har en förnuftig ordning och att det som sker eller uppkommer i den har en betydelse, en avsikt eller ett mål.

Långt innan teratologi kom att betyda läran om missbildningar hade det en annan, mer omfattande innebörd, som vittnar om dess grund i ett slags okunskap. Grekiskans *teratologia*, belagt sedan tidigt 300-tal f.Kr.,<sup>430</sup> betyder underberättelse, en historia om förunderliga ting, om de anmärkningsvärda saker eller skeenden som verkar övergå förståndet. Det är därför *teratologia*, liksom en angränsande term, *teratôdes*, kan sägas vara en motsvarighet till latinets *mirabilia*.<sup>431</sup> Undren var knutna till en undersökning av naturen och alla de livsformer som kunde finnas där, liksom till upptäckterna av världens främmande regioner, varför teratologin genremässigt har nära beröringspunkter med geografi och naturalhistoria, liksom till mytologin där märkliga fenomen ska finna sin förklaring i berättelser om gudar, heroer och en rik uppsättning vidunder; ”monster” förskjuts då från en social närmiljö till exotiska territorier.<sup>432</sup>

429 Att detta förmodligen också är den mest utforskade aspekten av monstrositetstematiken, är en anledning till att jag behandlar den i relativ korthet, för att återaktivera den för mer ingående studium då det blir befogat i en mer direkt kontext.

430 Ordet förekommer tidigt hos Isokrates men vinner spridning under hellenistisk tid hos bl.a. Philon, Proklos och Strabon.

431 Roux, *Monstres*, s. 40.

432 Om grekernas fåordighet om monstrositeter i embryologisk mening jämfört med deras före-

Efter att flera gånger ha erbjudit den schablonartade reflektionen att monster undflyr kategorisering eller befinner sig mellan två kategorier, framlägger Ismene Lada-Richards, i en essä om monster i grekiska riter, det mer intressanta förslaget att monstret förkroppsligar själva gränsen: hybrider befinner sig på tröskeln mellan två tillstånd och fungerar i riter som beteckningen för en kanske ofullbordad passage: "not fully 'human' but not quite 'animal' either, they signify to the initiands that, should they fail to cross over to the other side irrevocably and firmly, they may become, like them, forever frozen, forever poised somewhere 'in between'".<sup>433</sup> Det sammansatta monstret skulle således symbolisera det identitetslösa mellanstadiet i en utveckling, själva passagens miljö. Socialt sett, som Lada-Richards poängterar, kan det finnas en symbolisering av hotet om att bli missanpassad, att bli utstött ur samhället. Men den mer ontologiska möjligheten finns att tolka monstret som det hotfulla uppenbarandet av blivandets tomma form, ett formlöst tillstånd, ett hål i varat (redan gör sig sartrianska och deleuzianska formuleringar påminda). Men ytterligare en betydelse är möjlig, enl. Lada-Richards: hybriden kan också beteckna helheten, totaliteten, genom föreningen av ömsesidigt uteslutande kategorier, och monstret blir därmed en mer betryggande (för att inte säga harmonisk) figur, ett "positivt föredöme" som "omfattar ett bredare spektrum av erfarenheter".<sup>434</sup>

Den grekiska föreställningsvärlden befolkas av många hybridvarsel, vanligen sammansättningen av människa och något djur vardera begränsade till någon del av kroppen. Kentaurer, satyrer, sfinxar, sirener, gorgoner, minotauren och många andra vidunder samt ett fåtal gudar såsom Pan och Dionysos hör till dessa. Ofta fyller de en tämligen enkel mytologisk funktion av att ange ett för människan farligt förhållande till naturen och kan ha gamla anor i den grekiska kulturens koppling till sin miljö. Mer komplexa kompositformer fyller en funktion inom mytologi att tolkas symboliskt i ett slags förkroppsligad allegori, t.ex. representationen av tiden (*chronos*) som en månghövdad, bevingad orm<sup>435</sup> eller som den trehövdade hunden Kerberos.<sup>436</sup>

Dessutom finns en religiös aspekt i ordet *teras*, i det avseende att "undren" ifråga ofta ansågs härröra från gudomliga makter och därför säga någonting om gudarnas avsikter, så att de kunde tjäna som föremål för uttydning och spådomskonst. Undren kunde

komst i mytologi och etnografi, se Lenfant, "Monsters in Greek Ethnography and Society", i Buxton (red.), *From Myth to Reason?*, s. 197–206.

433 Ismene Lada-Richards, "Foul Monster or Good Saviour? Reflections on Ritual Monsters", i Atherton (red.), *Monsters and Monstrosity in Greek and Roman Culture*, s. 55 f.

434 *Ibid.*, s. 57 f.

435 Kirk & Raven, *The Presocratic Philosophers*, s. 39 n. 1: "Such multi-partite monsters, as distinct from simpler fantasies like centaurs and perhaps gorgons, are orientalizing in character, mainly Semitic in origin, and begin to appear in Greek art around 700 B.C. (Minoan art, too, had had its monsters, mainly dog-headed deities and other relatively simple theriomorphic creations.) That the winged-snake form of Time is much later, in its Greek appearances, than the Orientalizing period in art is chiefly suggested by the identification of an *abstraction* with such a form. [...] Such extravagances of the imagination evoked little sympathy in the Greek mind before the Hellenistic period."

436 Williams, *Deformed Discourse*, s. 4 f: "Whereas the rational concept of time insists upon the separate and discrete realities of past, present, and future, the monstrous Cerberus with his three heads, each representing one of the modes of time, united in the body of a single being, transcends these exclusionary categories imposed by logic."



m.a.o. själva berätta om det som människan annars inte skulle känna. Den mäktigaste traditionen av alla vad gäller monstrositeter är begreppets konnotation av tecken. Såväl det grekiska *teras* som det latinska *monstrum* har en innebörd av att visa eller att tyda på någonting, ofta med pejorativa associationer av hot eller varning; detta förstärks av angränsande latinska begrepp som *portentum* eller *ostentum* (båda betydande förebud eller varsel, bokstavligen det framräckta, det framhållna) samt den alternativa etymologin för *monstrum* som kommet från *monere* (att varna). Denna tradition hör till *divination* (spådomskonst),<sup>437</sup> ett ord härlett ur *divinitas*, det gudomliga, eftersom det man spår i – stjärnor, moln, aska, fåglar, inälvor, monstruösa födslar – antas vara tecken sända av en gudomlig makt. Divinationen är därför ett sätt att kommunicera med gudarna eller Gud genom att utläsa mening ur former i materien.<sup>438</sup>

Den mest klassiska källan till denna tradition är i historien den romerske retorn Cicero (106–43 f.Kr.), vilket utgör en viss ironi eftersom det verk där han främst diskuterar ämnet, *De Divinatione* (44 f.Kr.), är en dialog mellan honom själv och hans stoiske bror Quintus, där Cicero företräder en skepsis gentemot spådomskonsten. Den var i sin tur ett slags uppföljare till en tidigare bok som tematiserar divinationen mer specifikt i kontext av gudarnas natur, som titeln anger: *De Natura Deorum* (45 f.Kr.).

Den speciella gren av divinationen som spår i monstruösa födslar kallas teratoskopi eller teratomanti. Denna praktik har anor i de äldsta civilisationerna, i synnerhet i Mellanöstern, där man utvecklade en symbolik knuten till politiska frågor, ofta rörande härskarens öde (exempelvis betyder två huvuden strid om tronen eller tronskifte i ett antal olika varianter beroende på position). I Babylonien sammanställdes ca. 1600 f.Kr. en serie av drygt 2 000 systematiserade föreskrifter för sådan uttolkning kallad *Summa izbu*, efter den formelartat inledande raden: ”Om en avvikelse föds...”. Serien omfattar i tre grupper märkliga födslar, missbildade människor och likaledes djur, i sin tur fördelade i anatomisk ordning från huvud till fötter.<sup>439</sup>

Uttolkningen av en gudomlig mening ur ovanliga former, märkliga händelser och andra förunderliga tecken fortlevde som en rituell praktik i Grekland och Rom.<sup>440</sup> Även de antika historikerna kan utvinna mening ur monstren som tidens tecken, varför man finner inslag av divination hos sådana som Thukydid, Plutarchos, Tacitus och Titus Livius. Från den senares verk utvann Julius Obsequens (300-talet e.Kr.) en kort samling notiser om monstruösa födslar, järtecken och allmänt märklig fenomen i Rom, *Liber de prodigiis* (eller *Prodigiorum liber*). Denna lilla ofullständigt bevarade text fick stor betydelse för renässanshumanisterna, särskilt efter Conrad Lycosthenes självständigt utvidgade och fantasifullt illustrerade utgåva från 1552,<sup>441</sup> och kan, tillsammans med

437 Ordet för siare är *divinus*.

438 Föremålet behöver dock inte vara materiellt; till de vanligare typerna hörde t.ex. drömydning och mer spontan profetisk konst i maniskt, ofta drogframkallat tillstånd.

439 Det kan vara ett sammanträffande men det kan också vara talande för sambandet mellan den orientalska och den grekiska traditionen att akkadiskans ord för dessa tecken var *tertu*, i plural *teretu*, en glosa slående lik den grekiska pluralformen *terata* för samma fenomen; Walter Burkert, *The Orientalizing Revolution: New Eastern Influences on Greek Culture in the Early Archaic Age* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1995) s. 51.

440 Lycosthenes, *Julii Obsequentis prodigiorum*.

441 Lycosthenes, *Prodigiorum ac Ostentorum Chronicon*.

ett kompletterande verk av dennes hand fem år senare,<sup>442</sup> tjäna som ett slags prototyp för 1500-talets populära underlitteratur, där bl.a. vanskapta födslar tas som tecken på Guds vrede och straffdom över människornas synder eller som varning för kommande olyckor. Men denna kristna tillägnelse av teratoskopin har föga stöd i biblisk tradition; här kan man snarare märka ett avståndstagande från den mer orientaliska siartraditionen, i ett närmare och personligare förhållande till den ende kungen och hans bud. Liksom judarna kunde fjärma sig från den babyloniska kulturen som hednisk, kunde de kristna göra detsamma med den grekisk-romerska som influerats av den.

I Bibeln förekommer monster hellre i en mer fantasmagorisk form, dels som monster lånade från babylonisk mytologi och omvandlade till demoner, dels som besynnerliga gestalter i drömmar och syner: keruberna som beskrivs i visionerna i Hesekiel 1:5–21 samt 10:9–22; de ”fyra stora djuren” i Daniel 7:3–8 (ett lejon med örningar, en björn, en fyrhövdad leopard med fågelvingar, en tiohornat djur med ögon som en människa och tänder av järn), i Johannes 4:7–8 först fyra motsvarande eskatologiska djur: lejon, tjur, örn, människa, vilka dock inte är identiska med dessa naturliga varelser utan liknar dem men med mängder av ögon, sex vingar vardera etc.; därtill kommer i Johannes 13:18 två odjur: ett som liknar en leopard med björnramar samt med ett lejons gap (Antikrist, Nero); ett andra som har horn som ett lamm men talar ”som en drake”, dvs. sprider den falske profetens ord. I den här utvecklade apokalyptiken är monstrosösa varelser tecken för den yttersta tiden; monstrens former symboliserar riket och härskare och därför politisk kamp, men i en gudomlig plan för människan i historien. Messias uppgift är också slutligen att bekämpa och förrinta de sistnämnda odjuren för att frälsa de rättrogna till evigt liv i återuppståndna kroppar – drömmen om en fullt mänsklig förändligad kropp utan djuriska drifter och utan brister.

Det är emellertid också viktigt att beakta de avseenden i vilka monstren är förknippade med under, såsom vidunderliga och förunderliga. Här kommer man närmare filosofin. Kanske var Platon den förste att anmärka att förundran är filosofins början; likväl var det Aristoteles som kom att bli källan för förundrans filosofiska ställning – ett incitament till att fråga efter orsaker. Men det förunderliga i naturen lyfts som tema tydligast inte i Aristoteles egna skrifter, utan i några verk tillskrivna honom, främst *De Mirabilibus auscultationibus* och *Problemata*, som blev viktiga delar av den aristoteliska traditionen under medeltiden. Om Aristoteles egen naturlära var en bristens ontologi, en beskrivning av världen som en hierarki av varandeformer relativa till en högsta form, den fulla aktualiteten (Gud) är denna sida av den platonisk-aristoteliska traditionen snarast en bristens epistemologi, såtillvida att kunskapen antas utgå ifrån det okända, att det finns ett begär efter kunskap eller visdom som kommer av att den saknas, antingen i förhållande till idéerna eller till fenomenen. I det förra fallet fylls luckan av logik och dialektik, av rationella resonemang och spekulationer, i det andra av empiriskt studium, den erfarenhetsbaserade efterfrågan eller undersökning som är ordet *historias* egentliga betydelse. Den naturalhistoriska tradition som utgår från Aristoteles, från det direkta arvet i den peripatetiska skolans insamlande och sammanställande av empiriskt material till de många ambitiösa kompilationerna av existerande kunskap under senantiken och medeltiden, grundar sig därför i denna upplevelse av naturen som en plats som i all sin

442 Jfr Bates, *Emblematic Monsters*, s. 66–73.

mångfald utmanar människan att vidga sin kunskaps horisonter. Det är denna upplevelse som bär namnet förundran.

Ett typiskt drag är dock att skapa en topografi för dessa kunskapens luckor. Naturligvis blir i sig ett landskap som fördelar sig i världen som kända och okända områden, i en ny hierarki av ett centrum och vidgande kretsar av periferi. Kunskapen har en bas, i Grekland eller Rom, och resten av världen befinner sig utanför – den är ”exotisk”. Runt ett domesticerat, bekant och behärskat område, som enl. myterna renas från monster av gudarna och heroerna i en serie kamper (eller av naturen själv, enl. Empedokles), sprider sig därför ett hotande ”utland” av vild natur befolkad av monstros varelser. Grekiska misstankar inför Afrikas och Asiens märkliga folk under hellenismens kosmopolitiska kultur kan anas i den fascination för dessa främmande områdens bisarra folkslag och deras flora och fauna som omvittnas i historieskrivningens fördelning i politisk historia gällande den grekiska eller romerska kärnan (hos Thukydid, Tacitus, Livius m.fl.) och de naturalhistoriska genrererna paradoxografi, teratologi och fysiologi för denna (vars författare i många fall är okända för oss). I båda dessa förgreningar märks emellertid ett divinatoriskt anslag; vare sig monstros individer uppkommer eller monstros raser påträffas, fylls luckan (okunskapen om deras orsak) av föreställningen om att de är meningsfulla.

Av stor historisk betydelse är de verk som ingår i Alexanderlegenden, vars kärna är den vitt spridda grekiska *Alexanderromanen*,<sup>443</sup> en senantik produkt av okänd härkomst<sup>444</sup> som skildrar Alexander den stores erövring av Mindre Asien. Dessa bidrar med tidig auktoritet (i den mån den antas vara autentisk) till exotiseringen av Afrika, arabvärlden, Persien och i synnerhet Indien som platser befolkade av allsköns vidunderliga människor, djur och växter – ofta i fantasifulla, hybrida kombinationer över art- och släktgränser. Till den finns också fogad ett antal brev (med största sannolikhet fiktiva) Alexander skulle skrivit till sin läromästare Aristoteles. Mest berömt bland dem är ett från Indien<sup>445</sup> angå-

443 Den s.k. *Alexanderromanen* var vid sidan av evangelierna den mest kopierade texten under medeltiden. Det finns därför en snårskog av manuskript och moderna utgåvor av samt kommentarer till detta brokiga verk. En lättillgänglig översättning är Richard Stonemans *The Greek Alexander Romance* (London: Penguin, 1991). I Sverige finns en textkritisk utgåva i Maria Jouets avhandling *Le Roman d'Alexandre. Étude critique et linguistique du manuscrit Vu 20* vid Stockholms universitet (under utgivn.).

444 Verket tillskrivs falskeligen Alexanders hovhistoriker Kallisthenes och författaren ges därför ibland namnet Pseudo-Kallisthenes; den författades troligen i Alexandria, Egypten under 200-talet e.Kr. (m.a.o. nästan 600 år efter Alexanders död), men inkluderar material från en mängd källor, varav de med monstros motiv främst tycks komma från den kyniske filosofen och historikern Onesikritos, som deltog i expeditionen, vilka kan vara närmare händelserna i tiden. Se Stoneman, ”Introduction”, *The Greek Alexander Romance*, s. 8–17.

445 *Epistola Alexandri ad Aristotelem* [...]; bland den omfattande litteraturen och de olika utgåvorna, se Walther Boer, *Epistola Alexandri ad Aristotelem ad codicum fidem edita et commentario critico instructa* (diss. Leiden/Haag: Excelsior, 1953) och Lloyd P. Gundersen, *Alexander's Letter to Aristotle about India* (Meisenheim: A. Hain, 1980). Jfr J.B. Voorbij, ”Medieval Dossiers and Modern Stemmas: An Exploration of the Manuscripts of the *Epistola Alexandri ad Aristotelem*”, i Pieter van Reenen & Margot van Mulken (red), *Studies in Stemmatology I* (Philadelphia: Benjamins, 1996), s. 209–232, för en editionskritisk studie, samt Andy Orchard, *Pride and Prodigies: Studies in the Monsters of the Beowulf-Manuscript* (Cambridge: Boydell & Brewer, 1995), i vilken Alexanders kamp med österländ-

ende truppers erfarenheter av förment monstruösa vilddjur som elefanter, flodhästar, noshörningar, ”vita lejon” och olika slags ormar eller drakar med både två och tre huvuden och en eldliknande andedräkt. Betoningen ligger här på djuren som farliga bestar att bekämpa, och mötena med dem utgör paralleller till strider med inhemska folkslag. Men de parallella linjerna möts stundvis, för vissa av dessa folk liknas vid vilddjur, som de nakna, håriga, jättelika ichtyophagerna (fiskätarna) och de trädlevande kynokephalerna (hundhuvuden) – vilka kallas människor men uppenbarligen avser apor. Dessa hjältedåd och fantasifulle gestalter påverkade medeltida hjältesagor och bestiarier, ända in i renässansen, inte minst i Frankrike.<sup>446</sup>

Föreställningen om en aristotelisk impuls till Alexanders bedrifter, som skulle motivera erövringstågets karaktär av naturalhistorisk expedition, har emellertid filosofen främmande symboliska övertoner. I Alexanderromanen omtalas fall av monstruösa födselar i tydligt divinatoriska termer på ett sätt som direkt strider mot Aristoteles avståndstagande från en sådan funktion. Dessutom har påpekats att själva berättelsen antar drag av en allegori, där människans utsatthet i den vilda naturen är en symbol för hennes dödlighet, vilket kanske blir som tydligast då det illustreras av tolkningen av en monstruös födsel: ett till överkroppen dödfött barn med en underkropp i formen av levande vilddjur tolkas för Alexanders räkning som en bild av hans situation – den döda mänskliga delen är ett tecken på att kungen ska dö i förtid, de vilda djuren representerar hans följeslagare som ska strida om makten.<sup>447</sup>

Kunskapen (eller snarare föreställningen) om Indiens natur och kultur var i övrigt starkt präglad av Megasthenes (ca. 350–290 f.Kr.) som skildrade sin resa till landet i den fragmentariskt bevarade *Ta Indika*. Ett liknande verk med samma titel författades århundradet dessförinnan av Ktesias (f. ca. 400 f.Kr.), som även skrev mycket betydelsefulla och fantasieggande skildringar av Persien bl.a. i boken *Persika*. Många av de monstruösa raser som sedan befolkar paradoxografen och teratologin tycks härstamma från dessa källor. Påverkan märks även hos de stora geografierna av Strabon (ca. 64 f.Kr.–24 e.Kr.) och Ptolemaios (ca. 90–168 e.Kr.), som också författade en auktoritativ biografi över Alexander; särskilt den senare påverkade den romerske stoikern Arrianus (ca. 92–175), som skrev viktiga historier kring Alexanders erövringståg och truppers tillbakadragande från Indien, däribland ytterligare en *Indika*, mer saklig och realistisk än sina föregångare. Färgstarka porträtt av den orientala världen med Alexanders bragder i blickfånget finns också i ”världsbiblioteket” av Diodoros Sikolos (100-talet f.Kr.) samt i ett flertal andra skrifter.

ska bestar relateras till medeltida legender om hjältars kamp med drakar och monster.

446 Detta inte minst via inklusionen i två magistrala medeltida kompilationer: Hélinand de Froidmonts (ca. 1160–1237) *Chronicon* och i Vincent de Beauvais (ca. 1190–ca. 1265) *Speculum Historiale*. I Frankrike utarbetades den under 1100-talet till *Li romans d’Alexandre (Le roman d’Alexandre)*, vars tredje del – den om exotiska monster – givit namn åt det i fransk poesi särskilt aktade versmåttet alexandriner (på vilket franskklassicistiska dramer komponerades). Detta material från romanen utgör också en betydande del av Jules Berger de Xivreys *Traditions tératologiques* från 1836. Bakhtin har fäst vikt vid hur dessa berättelser utgör en av de mest betydelsefulla källorna till upptagenheten vid den groteska kroppen hos bl.a. François Rabelais; Bakhtin, *Rabelais and His World*, s. 344 ff.

447 James S. Romm, *The Edges of the Earth in Ancient Thought: Geography, Exploration, and Fiction* (Princeton: Princeton University Press, 1992), s. 107–116.

En viktig förutsättning för att denna underkultur skulle frodas under hellenismen var det ptolemaiska hovet i Egypten, i synnerhet Ptolemaios II:s (309–246 f.Kr.) beryktade fascination för märkliga djur och människor som samlades in för att visas upp vid hovet – en fascination som tydligt ärvt av hans närmaste efterföljare –, och naturligtvis det legendariska bibliotek som byggdes i Alexandria för att förvalta antikens kunskap och filosofi i anslutning till stadens Museion, ett slags universitet för konst och vetenskap. Under 200-talet och tidigt 100-tal började en geografisk vetenskap ta form som förenade peripatetikernas empiriska naturalhistoria, den alltmer avancerade matematiken och astronomin och den etnografiska tendensen i historiografin efter Herodotos med mer eller mindre trovärdiga rapporter om naturen och kulturerna i Levanten och Asien. Tidiga geografer, bland dem Eratosthenes, Agatharchides och Artemidoros från Ephesos, var knutna till denna miljö, och deras verk kom att bli tongivande för den bild av världen som förmedlas via senare författare som Strabon och Ptolemaios. En viktig förebild för dessa äventyrliga reseskildringar i Medelhavs världen var förstås den homeriska *Odysseen* (600-talet f.Kr.) samt dess främsta efterföljare, det hellenistiska eposet *Argonautica* av Apollonius från Rhodos (200-talet f.Kr.) och den romerska *Aeneiden* av Vergilius (70–19 f.Kr.).

Under hellenismen antar det naturalhistoriska tänkandet det speciellt klivna drag, som å ena sidan i en rationell och skeptisk anda ger upphov till genren mytografi, dvs. omskrivningen av myterna i mer verklighetsnära sammanhang och med naturliga förklaringar, och å den andra, en attityd präglad av förundran och oförstånd, till paradoxografi, det empiriska insamlandet och beskrivningen av märkliga fenomen som, i enlighet med termen, går ”emot den allmänna åsikten”.<sup>448</sup>

De paradoxografiska verken<sup>449</sup> är exempel på den hellenistiska tidens förkärlek både för exotiska fenomen runtom i den vidgade, kosmopolitiska horisonten och för allt snävare, osjälvständiga sammanställningar av tidigare auktoriteters skrifter och bedrifter. De är typiska produkter av skrivbordshistoriker som försöker beskriva en ny värld genom att hänvisa till gamla källor (likheten med 1500-talsituationen då renässanshumanister skulle skildra den nyupptäckta världen är slående); det är signifikativt att några av de viktigaste bidragen till genren författades av den alexandrinske bibliotekarien Kallimachos (ca. 310–240 f.Kr.) och att ett annat helt enkelt tillskrevs en auktoritet som Aristoteles. Till stilen hör talande nog att inte breda ut sig i långa beskrivningar och resonemang, varför de nästan helt saknar den filosofiska impulsen inför det förunderliga, för att istället – i enlighet med Kallimachos välkända estetik – odla den korta formen. Böckerna liknar därför närmast ett index eller en bibliotekskatalog, där något förunderligt fenomen (*paradoxon* eller *thaumas*) anges till karaktär och plats men även med hänvisning till litterär källa (ofta Aristoteles eller någon efterföljande peripatetiker). Innehållet är följaktligen tämligen likartat från bok till bok, med skillnaden snarast liggande i den ordnande strukturen. T.ex. arrangerar Kallimachos sitt verk geografiskt efter de platser där undren återfinns,<sup>450</sup> utan någon uppenbar hänsyn till vad för slags under det är (alltifrån heta

448 Termerna är inte antika; man talade visserligen om ”paradoxa” som man skrev om, men genrebeteckningen ”paradoxografi” är ett medeltida begrepp av byzantisk härkomst.

449 De viktigaste fragmenten är samlade i Anton Westermann (red.), *Paradoxographoi. Scriptores rerum mirabilium graeci [...]* (Braunschweig: Vieweg & fil./London: Black & Armstrong, 1839).

450 Verket har också titeln *Thaumaton tôn eis apasan tèn gèn kata topous ontôn synagôgê* (”Samling av

källor till märkliga djur) medan Antigonos senare upprättat en mer typologisk katalog. Detta är således en nästan helt litterär naturalhistoria, som förvaltar ett kulturellt arv snarare än verkligen studerar naturen. Genren upprepar sig sedan insulärt på så vis att en författare bygger vidare på de tidigare, vilket ger upphov till en flera århundraden lång kedja av citat, parafrafer, falskriker och missförstånd, som in i medeltiden – förenade med material från fysiologier och bestiariet – givit upphov till en rik flora och fauna av de märkligaste kombinationer av former. Avsiktligen eller ej blir historierna fiktion.

Avstegen ut i det rent fabulösa och folkloristiska hade emellertid börjat tas redan under romersk tid – till de mer fantastiska hör Phlegon (100-talet e.Kr.), som vidgar förunderligheterna till övernaturliga motiv som spöken – kanske som ett led i genrens allmänna popularitet, vilken tycks omvittnas av Claudius Aelianus (ca. 175–235 e.Kr.), tillika en av genrens mest givande källor och en viktig länk till den moraliserande bestiarielitteratur som blir dess medeltida motsvarighet. Kanske är det en historisk tillfällighet att det förunderliga lämnar sin platoniska och aristoteliska höjd eller tyngd, som ett uttryck för filosofins och vetenskapens grund, för att istället bli sedelärande och underhållande notiser om naturens sällsamheter för en bred publik. Medan Varros och Ciceros förmodligen mer samvetsgranna arbeten i ämnet har gått förlorade, kan även poetiska verk som Ovidius *Metamorfoser* läsas som ett arv till denna paradoxografi, där besynnerliga förvandlingar mellan olika former i naturen var ett återkommande motiv.<sup>451</sup> Ett stilistiskt inflytande kan t.o.m. sägas gälla kristna berättelser om mirakel såsom ”under och tecken” (*terata kai sêmeia*) i evangelierna, Apostlagärningarna och andra skrifter.<sup>452</sup> Sammanblandningen med religiös symbolik är kanske som mest flagrant i den under medeltiden och renässansen populära legenden om sankt Antonius frestelser i den egyptiska öknen, där klassiska figurer som kentaurer och satyrer får symbolisera den hedniska religionens demoniska förförelse och men också dess förment absurda falskhet.

Den paradoxografiska fascinationen för naturens nyckfulla mångfald blir här svår att skilja från den divinatoriska förvisningen om hur den gudomliga makten uttrycker sig meningsfullt i singulära och extraordinära händelser – utanför naturen men inte mot den – eller, alltmer under medeltid och renässans, från rädslan för att det är ett bedrägeri för sinnen och för moralen, en demonisk fantasmagori. I detta senare fall kan teratologin uttydas inte som en teologi utan som en demonologi, och det är i sin tur villkoret för den medeltida estetik och ikonografi som sprider dessa bisarra, groteska, absurda bilder av djävular, troll och andra väsen till den obildade, lättrogna och troende massans skräckblandade förtjusning.<sup>453</sup>

jordens alla under, per ort”); den är bevarad bara som ett fragmentariskt citat hos Antigonos.

451 K. Sara Myers, *Ovid's Causes: Cosmogony and Aetiology in the Metamorphoses* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994), s. 21ff, 147 f. En grekisk *Metamorfoser* författades under hellenistisk tid av en Antoninus Liberalis, som i sin tur tycks ha gått tillbaka på den förlorade *Heteroioumena* [Förändringar] av Nikander från Kolophon och ett antal andra verk i samma stil; se Francis Celoria (red.), *The Metamorphoses of Antoninus Liberalis* (London: Routledge, 1992).

452 Om förhållandet mellan antik paradoxografi och kristna mirakelberättelser, se Scott Johnson, ”Classical Sources for Early Christian Miracle Collections: The Case of the of the Fifth-Century Life and Miracles of Thecla”, i Frances Young, Mark Edwards & Paul Parvis (red.), *Studia Patristica* vol. XXXIX (Leuven: Peeters, 2006), s. 399–407.

453 Förmodligen har ingen aspekt av de teratologiska traditionerna ägnats mer studium än denna



Det verk som är känt under den grekologiska titeln *Physiologus*<sup>454</sup> (Naturläraren eller Naturberättaren), stammande från 100-talet e.Kr., sammanför grekiska och romerska skildringar av djurs egenskaper och beteenden (i vissa fall stenars och växters egenskaper) med ett slags bibliskt grundad allegorisk utläsning av dessas moraliska betydelse för människan. Vissa av de djur som avhandlas är välbekanta (myran, ormen, räven eller igelkotten), andra exotiska (lejonet, pantern, antilopen och pelikanen), vissa andra fabulösa (enhörningar, sirener och ”onokentaureer” – åsnemänniskor – eller det märkliga ”myrlejonet”, med ett lejons framdel och en myras bakkropp, som dör mycket snart eftersom det inte kan äta varken lejonets eller myrans föda<sup>455</sup>), utan att någon sådan indelning görs. Alla hör på ett likartat vis till en betydelsebärande och lärorik natur, läsbar enl. Bibelns bokstav.<sup>456</sup> En implicit distinktion finns dock, om än inte konsekvent: för de verkligt befintliga djuren, vare sig vanliga eller exotiska, baseras tolkningarna mestadels på beteenden (ofta enl. formeln av typen: ”lejonet har tre seder...”), men för de fabulösa monstren räcker den kroppsliga formen som signifikant. Således tas sirener, onokentaureer och likaså myrlejonet, alla i egenskap av att vara dubbelnaturer, för att moraliskt symbolisera tvivlare och hycklare – de som enl. Jakobs brev ”har två levnadssätt och två sinnen” (i den moderna Bibelöversättningen: ”En sådan människa, tvehågsen och vacklande i allt hon gör”<sup>457</sup>) eller de som syndar men ändå går i kyrkan och låtsas vara fromma, dvs. de framstår ena stunden som lamm och nästa som vilddjur.<sup>458</sup> Men det finns också monstruösa varelser som betecknar motsatsen, dvs. ett slags substantiell enhet; att enhörningen bara har ett horn betyder att Kristus och Gud är en.<sup>459</sup>

Denna sammanblandning av naturalhistoria och kristen didaktik kom att tjäna som modell för den mångfald bestiariet som sprids i Europa under medeltiden, i vilka en liknande icke-distinktion mellan verkliga djur och mytiska eller legendariska varelser ger den exotiska, farofyllda världen en harmonisk, gudomlig ordning.

Paradoxografin framstår på många vis som en genre särskilt lämpad till en värld som öppnar sig för nyheter med nyfikenhet och viss naivitet, en expanderande, kosmopolitisk värld, men likväl slutet i de kulturella traditioner som försöker representera den. Detta gäller både det hellenistiska och det romerska riket, medan de ständiga medeltida upprepningarna omvandlar exemplen till moraliska lärdomar enl. en annan dogmatik.

kyrkligt-folkliga ikonologi; bland många verk bör särskilt nämnas Jurgis Baltrusaitis *Le Moyen-Âge fantastique* och *Reveils et prodiges* samt Claude-Claire Kapplers *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*.

454 Verkets namn tas uppenbarligen för att beteckna dess författares. Vem denne författare var är okänt; traditionen har tillskrivit verket ett flertal gestalter i kristendomens historia, bl.a. kyrkofäderna Basileios den store och Hieronymus. För kritiska utgåvor, se Francesco Sbordone, *Physiologus* [1936] (Hildesheim: Georg Olm, 1991) samt Gohar Muradyan, *Physiologus: The Greek and Armenian Versions with a Study of Translation Technique* (Leuven: Peeters, 2005); en svensk övers. finns av Brita-Stina Nordin-Petterson, *Physiologus: en bok om naturens ting* (Stockholm: Bokvännerna, 1957).

455 *Physiologus* 23.

456 Som en rad säger: ”Ty Skriften säger ingenting förgäves om djur och fåglar.” *Ibid.* 19.

457 Jakob I.8.

458 *Physiologus* 16 & 23.

459 *Ibid.* 25.



Den mer kritiska mytografien<sup>460</sup> tycks istället ha sina rötter något tidigare, i en sekulariserad brytpunkt efter den s.k. grekiska upplysningen på 400-talet f.kr.; dess filosofiska traditioner tecknar sig snarast i banden mellan sofistiken, atomismen, stoicismen och skepticismen från denna tid och in i hellenismen – band av materialism, naturalism och rationalitet.

En av den mytografiska genrens tidigaste och kanske mest intressanta företrädare, Palaiphatos (300-talet f.Kr.), låter sig således inte bara förundras, han betvivlar också. Därför är hans mytografiska verk kallat *Peri apistôn*,<sup>461</sup> ”Om otroliga ting”, vilket verkligen betyder saker han inte tror på. Han listar i korthet (i det bevarade fragmentet)<sup>462</sup> ett femtiotal grekiska myter, bara för att genast vederlägga deras sanningshalt – med varierande invektiv mot de som kan tro på dem (”den som tror detta är galen” o.d.) – och ger sedan en alternativ, mer realistisk tolkning, som han på ett tidstypiskt empiriskt vis hävdar är baserad på hans egna erfarenheter från resor till de platser han berättar om.<sup>463</sup> (M.a.o., en helt annan inställning till forskningen än de alexandriska historikerna: att ha sett med egna ögon är bättre än att ha läst alla böcker). Dessa alternativa förklaringar utgår nämligen i de flesta fall ifrån att myternas märkliga gestalter symboliserar händelser som inträffat på någon plats, ofta anspelande just på det geografiska namnet, och att denna metaforik, kanske en gång en mnemoteknik, blivit bortglömd eller missförstådd och figurerna bokstavligt tolkade.<sup>464</sup> Meningen återfinns m.a.o. i världen, i historien, i den mänskliga föreställningen och hågkomsten, inte i en gudomlig fingervisning om framtiden.

Men vad som kanske är av mest direkt intresse, teratologiskt – förutom själva den empiriskt grundade naturaliserande ansatsen – är att argumenten vad angår sammansatta monster ofta är desamma som de vi känner från Aristoteles och Lucretius: de (t.ex. kentaurer och Chimairan) kan inte leva eftersom de djur de är föreningar av inte livnär sig på samma föda; även om föreningen kroppsligen skulle kunna komma till stånd kan varelsen i varje fall inte överleva. Och om ett sådant djur verkligen en gång fanns, som den bevingade hästen Pegasus, varför finns det då inte idag?<sup>465</sup> Detta är en tes som Palaiphatos klart deklarerar redan i sitt förord: sådana gestalter kan inte ha funnits någonsin, ”för om de någon gång hade funnits skulle de även finnas idag och i framtiden”.<sup>466</sup> I detta avseende är hans föreställningsvärld mer i linje med Platon (och Aristoteles, i

460 Anton Westermann (red.), *Mythographoi. Scriptores poeticæ historiae græci* (Braunschweig: Georg Westermann, 1843).

461 På latin kallas verket *De incredibilibus*, och det finns fler sådana, av andra och av anonyma författare. För Palaiphatos, se *ibid.*, s. 268–312; i modernare tid, *Die Wahrheit über die griechischen Mythen: Palaiphatos "Unglaubliche Geschichten"* Kai Brodersen (red.) (Stuttgart: Reclam, 2002), vars numrering jag hänvisar till.

462 Verket lär i original ha omfattat fem böcker.

463 Hänvisningen till empiri kan under samma tid (sent 400-tal, tidigt 300-tal f.Kr.) ses i arvet efter Herodotos och i Aristoteles arvtagare; den rationella kritiken av myter och religion känns igen från såväl atomisterna som sofisterna.

464 Som verkets första exempel: idén om ”kentaurer” kommer från bilden av unga män som för ovanlighetens skull red på hästarnas ryggar istället för att köra dem bakom vagn; namnet kommer från att de ”stack tjuvar”; Palaiphatos, *Peri apistôn* I.

465 *Ibid.* XXVIII.

466 *Ibid.* [förord]: ”ei gar tote kai allote egeneto, kai nyn te ginetai kai authis estai.”

dennes mer platonska stunder) än Empedokles och Lucretius. En individ kan inte vara en typ i sig, det bör finnas en beständig art genom alla tider; det finns inte olika epoker under vilka olika former är möjliga eller nödvändiga, utan såväl tiden som formen är alltid densamma. Eller för att försöka rekonstruera den implicita argumentationen: om djuret inte finns nu har det inte förökats sig; och om det inte har förökats sig är det inte beständigt; och om det inte är beständigt är det inte en art; och om det inte är en art kan det inte finnas någon individ tillhörande den – alltså har individen aldrig funnits.

Forna dagars fantasifulla skildringar av många monstruösa väsen till havs och land figurerar ofta här, men ges rationaliseringar. Till de mer bekanta hör Skylla och Karybdis, havsvidundren i *Odysseen* som åsyftade farliga naturfenomen (oklart vilka, kanske malströmmar) i Messinasundet mellan Italien och Sicilien. Palaiphatos är än mer krass när han säger att Skylla var ett på sin tid ökänt sjörövarskepp som anföll Odysseus fartyg.<sup>467</sup>

Eller ett mer signifikativt exempel, där monstrets form utläses som en allegorisk platsbeskrivning: Chimairan, den eldsprutande hybriden av tre djurarter som givits många tolkningar i historien, togs av Ktesias och Strabon för att symbolisera ett vulkaniskt bergsområde i Lykia<sup>468</sup> (Yanartas i det moderna sydvästra Turkiet). Och den medeltida compilatorn Isidorus av Sevilla (560–636 e.Kr.), hänvisande till den anonyma *Physiologus*, förklarar i sin etymologi att Chimaera var ett berg på vars olika sidor det levde lejon, getter och ormar, vilket skulle förklara vidundrets sammansatta skepnad.<sup>469</sup> (Redan Palaiphatos hade förklarat myten som att Bellerophon dödade en orm och ett lejon på berget Chimaira, som betyder gethona.)<sup>470</sup> Andra förklaringar hos Isidorus är än mer allegoriserande uttryck för en framställning av mänskliga egenskaper i djurform – en ”fabel” –, som att Chimairans tre delar skulle representera människans tre åldrar: ungdomens vilda lejon, mognadens klarsynta get (som i uttrycket ett getöga), ålderdomens krökta orm.<sup>471</sup> På samma sätt skulle hippokentaurens figur, sammansättningen av en människokropp med en hästs ben, symbolisera att livet passerar fort, ”eftersom hästen som bekant är mycket snabb”.<sup>472</sup>

Divinationens sammanblandning med paradoxografin visas av att den artikel som i Isidorus encyklopediska *Etymologiæ* behandlar monster, är rubricerad ”De portentis”,<sup>473</sup> ”Om förebud”, trots att de varelser som där presenteras bara i ett fåtal fall ges en sådan funktion.<sup>474</sup> Hos Isidorus får frågan om monstrens mening en verkligt konkret innebörd: det handlar om att utreda vad orden och namnen betyder samt vilket deras semantiska ursprung kan vara. Han genomför därför inledningsvis en begreppsanalys. Dels skiljer han implicit mellan en hednisk konception och en kristen, såtillvida att Varros defini-

467 Ibid. *Peri apistôn* XX.

468 Strabon, *Geographia* XIV.3.15; Plinius, *Historia naturalis* V.100.

469 Isidorus, *Etymologiæ* XI.iii.36.

470 Palaiphatos, *Peri apistôn* XXVIII.

471 Isidorus, *Etymologiæ* I.xl.4.

472 Ibid. I.xl.5: ”Sic et Hippocentauri fabulam esse confictam, id est hominem equo mixtum, ad exprimentam humanæ vitæ velocitatem, quia equum constat esse velocissimum.”

473 Isidorus av Sevilla, *Etymologiæ* XI.iii.

474 De inledande paragraferna, XI.iii.2–5, pekar i denna riktning, men det stora flertalet, 6–39, täcker naturliga vanskapligheter, monstruösa raser och mytologiska vidunder utan att betrakta dem som förebud.

tion, att *portenta* är varelser som tycks vara emot naturen, får tjäna som utgångspunkt, bara för att bestridas av den mer augustinska satsen att de liksom allt annat i naturen är skapade av Guds vilja och Gud är naturen själv<sup>475</sup> – varav följer: ”Ett monster [*portentum*] är alltså inte skapat mot naturen, utan mot vad som är känd natur.”<sup>476</sup> *Portentum* tas således som den primära termen (kanske p.g.a. Varros auktoritet), men Isidorus listar även vissa distinktioner i de brukliga begreppen på etymologisk väg. *Portenta* kan kallas antingen *ostenta* eller *prodigia* eftersom de kan förevisa (*portendere* från *præostendere*) från visa (*ostendere*) eller förutsäga (*praedicare* från *porro dicere*) framtiden, men också *monstra* eftersom de kan demonstrera (*demonstrare*) eller direkt visa (*monstrare*)<sup>477</sup> det som framträder, och detta ord kommer av *monitus* (förmaning) – dessa, säger han, är ordens verkliga innebörder, andra författares förvanskningar till trots.<sup>478</sup>

Denna något omständliga indelning får emellertid bara en initial betydelse. Merparten av artikeln lyfter fram morfologiska märkligheter som inte förklaras till sitt ursprung eller syfte, utan endast räknas upp i kategorisk form. Den första kategorin är individuella monstruösa varelser (*portentuosa*) som är kroppsligen avvikande i storlek eller form (jättar, dvärgar, de med två eller tre huvuden, de utan huvuden eller en hand samt de foster som bara är ett huvud eller ett ben, s.k. *prænumeria*) eller som är ”förvandlade” i någon del (de där någon kroppsdel har formen av ett djur, såsom Minotaurus, de där några kroppsdelar har bytt plats, t.ex. levern till vänster och mjälten till höger, de som föds med tänder eller skägg eller vitt hår samt de som har kroppsdelar typiska för det andra könet, dvs. hermafroditer). Den andra kategorin är monstruösa folk eller raser (*gentis*), vilka uttalat är både monster (*monstra*) och tillhörande människosläktet (”in universo genere humano”), varibland man finner giganterna (”de jordfödda” jättarna), de hundhövdade kynokefalerna, de enögda kykloperna, de enbenta skiopoderna, de getfotade satyrerna, blemmyerna (ett libyskt folk utan huvuden med mun och ögon i bröstet), folk i östern som inte har näsor eller har tillslutna munnar, de vars läppar eller öron är så stora att de kan täcka hela kroppen osv. Därtill, som en tredje grupp, räknar Isidorus upp en mängd mytiska gestalter vilka han säger inte finns i verkligheten, utan är ”påfunna för att tolka tingens orsaker” (”fabulosa portenta, quae non sunt, sed ficta in causis rerum interpretantur”), till vilka hör gorgonerna, sirenerna, kentaurerna, Skylla, Kerberos, Hydra, Chimairan och Minotaurus. (Föga sägs dock om vad eller hur de skulle förklara något.)

Kapitlet om *portenta* följs av en kort notis om ”monstruösa förvandlingar och förändringar av människor till djur” (”monstruosce hominum transformationes et commutationes in bestiis”), där beteckningen monster används oförklarad och utan koppling till någon förevarande funktion, och exemplen är hämtade från mytologin (Homeros,

475 Ibid. XI.iii.1.

476 Ibid. XI.iii.2: ”Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura.”

477 För att följa i Isidorus spår kan man jämföra med svensk etymologi, enl. vilken järtecken kan härledas till klart tecken, dvs. det som tydligt visar (sig).

478 Ibid. XI.iii.2–3: ”Portenta autem et ostenta, monstra atque prodigia ideo nuncupantur, quod portendere atque ostendere, monstrare ac praedicare aliqua futura videntur. Nam portenta dicta perhibent a portendendo, id est præostendendo. Ostenta autem, quod ostendere quidquam futurum videantur. Prodigia, quod porro dicant, id est futura prædicant. Monstra vero a monitu dicta, quod aliquid significando demonstrent, sive quod statim monstrent quid appareat; et hoc proprietatis est, abusione tamen scriptorum plerumque corrumpitur.”

Ovidius) – men Isidorus gör en poäng av att de kan beläggas historiskt och vetenskapligt, för vissa varelser (med en outtalad hänvisning till Aristoteles och andras föreställning om insekters uralstring) genomgår verkligen förändringar från en art till en annan, t.ex. bin från ruttnande kalvkött, skalbaggar från hästar, gräshoppor från åsnor och skorpioner från krabbor (och för detta ”vetenskapliga” belägg anför Ovidius).<sup>479</sup>

Dessa många källor till trots är det framför allt två gestalter som är av avgörande historisk vikt, både som auktoriteter för senare författare och som innovatörer vad gäller tolkningarna av dessa märkliga fenomen som upprepas från bok till bok genom seklerna. De är den romerske naturalhistorikern Plinius den äldre (23–79 e.Kr.) och kyrkofadern Augustinus av Hippo (354–430 e.Kr.).

Det är relevant att hos båda uppmärksamma det problematiska förhållandet mellan naturen förstådd som en helhet eller ordning, på något vis gudomligt inrättad, och som en för människan förvillande och förvirrande mångfald. Relationen mellan dessa perspektiv är centrala för de plinianska och augustinska traditionerna. Bristen i naturen är här endast bristen i människans fattningsförmåga, en brist i att förstå den helhet som omfattar alla mångfalder.

Det om vilket det sägs finnas en mångfald är i sig mångfaldigt; naturen och kulturen erbjuder en variationsrik repertoar av slakten, arter, individer, personligheter, samhällsskick, seder etc – men alla kan samlas under den mer neutrala, om än något mer filosofihistoriskt belastade termen former. Detta intima förhållande mellan mångfalden och formen fångas kanske mest koncist i Plinius återkommande term *multiformes*, en pluralform av det latinska ordet för månggestaltad. I det sammanhanget implicerar formbegreppet inte med nödvändighet, knappt ens med lämplighet, den aristoteliska dikotomin materia–form. Det räcker att förstå ordet bokstavligt som en beteckning för den mångfald gestalter som betraktaren återfinner i naturen, vare sig dessa är konkreta, kroppsliga gestalter, dvs. sakers skepnad, eller mer abstrakta egenskaper, som individers själsliga (psykologiska) karaktär eller grupperns skick och bruk. Problemet är inte hur en sak tar form ur materiens potentialitet, utan vad den faktiska förefintligheten av denna mångfald former säger om den natur som omfattar dem alla. Eller, för att formulera en fråga, hur kan man göra sig en föreställning om en natur, som en enhet och helhet, vilken rymmer detta ständigt potentiellt expanderande, varierande allt?

För de encyklopediskt upplagda naturalhistoriska verken från antiken och framåt, av vilka Plinius *Historia naturalis* (ca. 77–79 e.Kr.) sannolikt är det mest berömda, är detta ett epistemologiskt problem. Med naturen, i sanning hela världen som sitt ämne, måste författaren vara beredd att inkludera varje berättelse, varje rapport, varje betraktelse som kan bidra till helhetsbilden i en oändlig induktion, vars slutsats ständigt uppskjuts inför nästa behandlade fenomen och förskjuts mot ett allt vidare naturbegrepp. Erfarenheten av verkligheten står mot idéerna om naturen. I föreställningen om naturens mångfald kommer mångfalden ytterst att rubba, för att inte säga ersätta varje enhetligt begrepp om ”naturen”; det är den ständiga möjligheten till nyskapelse och nyupptäckt som ger naturen en tillräcklig plasticitet för att kunna tänjas bortom varje ideal stabilitet. Därför finns inte plats för uttryck som onaturligt, otroligt och omöjligt, när även det som vid en tidpunkt troddes vara omöjligt vid en annan uppträder i naturen och därför rimligen, re-

479 Ibid. XI.iv.1–3.

ellt, måste räknas som både möjligt och naturligt. Vad som leder människan att använda negationerna är hennes egen begränsade horisont, vilken naturen vida överskrider i sin egenskap av absolut helhet. Utifrån denna natursyn ställde Plinius läsaren – och renässansens naturalhistoriker hör till hans mest trogna läsare – några retoriska frågor: ”Vad är inte mirakulöst när det först uppmärksammas? Hur många ting bedöms vara omöjliga innan de inträffar? I sanning saknar naturens makt och majestät överallt trovärdighet om själen bara omfattar delar och inte helheten.”<sup>480</sup>

Det är i naturens universalitet som den sanna naturen ligger, inte i dess reduktion till en privilegierad substans som representerar det sanna och det naturliga, och den som försöker förstå naturen måste förhålla sig lika öppen för möjligheten av nyheter och bejakande av mångfaldens realitet som naturen själv. Plinius är ett tidigt exempel på den relativism som finns implicit i temat om naturens mångfald. I en värld där allt är förunderligt olikt och mångskiftande, alltifrån djurens pälsar och fåglarnas fjäderdräkter till människornas alla språk och dialekter, kan en främling från en annan kultur framstå som knappt igenkännbar som en människa. Man måste därför höja utsiktspunkten och se världen holistiskt, inte atomistiskt, för att kunna begripa dess makt och fulla omfattning. Naturen har en högre princip av ordning och försyn än den som erfarenhetens disparata och fragmentariska intryck låter ana. Istället för att som de försokratiska naturfilosoferna söka substanserna, eller som Platon ”idéerna”, dvs. principer för enhet i de mångfaldiga och föränderliga fenomenens grundläggande konstitution, söker dessa naturalhistoriker det motsatta: naturen förstås bara som en helhet av varje verklig och möjlig varelse, sak, sed och händelse. Här kommer således delarna före helheten, relationerna före systemet, mångfalden före enheten. Egentligen är naturen den oräkneliga summan av mångfalder – oräknelig även eftersom dessa mångfalder ständigt mångfaldigar sig.

Céard trycker på att det för Plinius finns en skillnad mellan jorden och naturen. Jorden är människans element; det är den ort där hon hör hemma, det territorium där hon går relativt säker och som hon kan behärska. Naturen, å andra sidan, är ett större begrepp som representerar världen i dess helhet och väldiga vidd. Den framstår dessutom som en egenmäktig kraft, nästan som en levande varelse, som bedriver ett gäckande spel med människan, ömsom välvillig, ömsom farlig. Naturens mångfald är resultatet av detta maktspel, i vilket naturkrafternas godtycke liksom naturens konstfullhet manifesteras i skapandet av ett oräkneligt antal former, som går utöver människans behov och övergår hennes förstånd. Det är mångfalden som är naturens sanna uttryck. Bara medelmåttiga andar tror att exempel på denna mångfald, t.ex. partikuraliteter som de monstruösa raserna, skulle vara emot naturens ordning; detta visar bara att de inte kunnat se naturen i dess helhet och inte förstått att när naturen får verka fritt, mångfaldigar den sina verk i det oändliga.<sup>481</sup>

Augustinus likheter med Plinius är uppenbara vid läsningen av *De Civitate Dei* (*Om Gudsstaten* ca. 410–25 e.Kr.) och kommer med viss självklarhet av att många av hans exempel på monstruösa varelser och naturens under, särskilt de i böckerna XVI och XXI,

480 Plinius, *Historia Naturalis* VII.I.6–7: ”Aut quid non miraculo est cum primum in notitiam venit? Quam multa fieri non posse priusquam sunt facta iudicantur? Naturae vero rerum vis atque maiestas in omnibus momentis fide caret si quis modo partes eius ac non totam complectatur animo.”

481 Céard, *La nature et les prodiges*, s. 13, 16.

är hämtade från den romerske polyhistorns naturalhistoria. Liksom Plinius är Augustinus också fylld av inte bara förundran utan även beundran för naturens mångfald och bejaktar den hellre än försöker undertrycka den.

Likväl är skillnaderna viktiga – den viktigaste och förmodligen mest uppenbara att Augustinus är kristen. Plinius åtskillnad mellan jorden och naturen kommer som symptom på detta att hos Augustinus motsvaras av en hierarkisk distinktion mellan jorden och Gud, representerade av varsin ”stat”.<sup>482</sup> De två dikotomierna är emellertid inte ömsesidigt utbytbara; redan begreppet Jorden har olika betydelser för de två författarna – ett territorium i naturen för Plinius, en kroppslighetens region i skapelsens hierarki för nyplatonikern Augustinus. Den trygghet Plinius känner inför jorden, som människans hemvist, står i kontrast till den fara Augustinus ser i dess köttsliga lockelser, medan endast det andliga rikets erbjuder trygghet i evigt liv och frid. Dessutom indelar Augustinus som en ytterligare komplikation även den gudomliga staten i två aspekter, genom att betrakta den både som en världslig trosgemenskap och som en högre ordning, dvs. både som del av tidens lopp och som en evig och fast vistelseort.<sup>483</sup>

Plinius blir intressant för Augustinus som källa för argument för förhållandet mellan Guds eller människans enhet och den mångfald som på alla nivåer genomsyrar naturen, på så sätt att vad Plinius tillhandahåller är exempel på märkliga fenomen vilka tjänar som faktaunderlag för teologiska eller naturteologiska reflektioner.

I bok XVI återger Augustinus mänsklighetens historia enl. den bibliska legenden, från Noa till David, vilket föranleder en diskussion i kap. 8 kring de varelser som tycks skilja sig från den mänskliga naturen, sådan vi tror oss känna den. Plinius skildringar av monstruösa raser erbjuder därvidlag en problematik för Augustinus om människosläktets enhetliga genealogi: kommer monstren från Noas ätt? frågar han sig. Finns m.a.o. fler människoslag än de som stammar från Eden, finns en mångfaldig skapelse av mänskligheten? Svaret, otvivelaktigt för varje kristen, säger han, är att alla mänskliga varelser härstammar från samma anfader, hur underliga de än verkar vara i vilket avseende som helst. Om de inte härstammar från Adam är de helt enkelt inte människor. Enheten garanteras också av Guds allmakt, då varje varelse skapas av Guds allvetande försyn, och varje varelse är därför skön, oavsett hur människans bedömer den utifrån sin brist på helhetssyn. Det finns ingen brist, ingenting onaturligt i naturen, ingen bristande fulländning i skapelsen; monster är en utsmyckning i världens gudomliga helhet. Att det finns monstruösa individer bland en grupp människor är också fullt kongruent med att det finns monstruösa raser inom hela människosläktet och att de avsiktligt har skapats så av Gud, även om människan är okunnig om orsaken. Ur det gudomliga perspektivet är allting välordnat, förnuftigt och vackert i naturen, varje mångfald inordnas i en meningsfull helhet. Det finns inga monster i Guds ögon.

Det är då inte i första hand fråga om människans vistelseort på jorden i relation till den naturliga ordningen – människan är på samma gång en världslig och gudomlig

482 Denna uppdelning, grundläggande för verkets resonemang (”operis ratio”) eftersom den utgör schemat för hans polemik, anges från första stund när Augustinus i de tre första orden presenterar sitt ämne som ”Gloriosissimam civitatem Dei” (Guds mest ärorika stat), bara för avsluta det korta förordet med att tillägga att han p.g.a. hedniska människors arrogans även måste tala om den jordiska staten, ”terrena civitate”; Augustinus, *De Civ. Dei*, præfatio.

483 Ibid.: ”sive in hoc temporum cursu [...] sive in illa stabilitate sedis æternæ”.



varelse, således tillhörande de två ”staterna” – utan om människans förmåga att utifrån sin ändligen horisont förstå den naturens helhet som är det gudomliga perspektivet. Även här finns en likhet med Plinius, men det är mer än en intellektuell kverulans över de trångsynta, de ”mediokra andarna”, även om det finns gott om exempel på sådant hos Augustinus. Trångsyntheten är ett slags blasfemi, en blindhet inför Guds vilja och makt, som är den sanna naturen, oavsett uppfattningarna om sakernas natur. Det som kallas under, monster, omen och liknande är därför tecken på Guds oinskränkta förmåga att förändra världen efter sin vilja; de är tecken i den mening att de utgör budskap från Gud om att hans vilja kommer förverkligas.<sup>484</sup> Medan Naturen för Plinius är en kraft excessiv i förhållande till människan och jorden – ett slags överskott på kreativitet, ett skapande som tycks godtyckligt och oförnuftigt –, är Augustinus Gud transcendent i förhållande till sin skapelse och därför en skapande och ordnande princip som står över den ordning människan uppfattar i naturen. Egentligen är allting i världen under. Allting, i egenskap av Guds skapelse, är tecken på Guds makt. Problemet är att människan bara förundras av avvikelserna från sin egen vana, dvs. undantagen från normen.<sup>485</sup> Gud har skapat alla de mirakulösa ting i världen Augustinus räknar upp, och många fler, även detta största under, som de alla ingår i – världen själv.<sup>486</sup>

Man kan härav se hur Augustinus använder sig av Varros och Plinius naturalhistorier för att utforma en naturteologi – naturstudier som reflektionen över det gudomliga, naturen som återspeglingsen av Gud – med två resultat: dels en teologisering av naturen (skapelsen är en och gudomlig: allt är natur, allt är förunderligt), dels antropologiseringen av monstrositeter (människan är en och mänsklig: för Gud finns inga monster). I denna vilja till enhet kan man finna spår av nyplatonismen hos Augustinus.

Men nyplatonismen som sådan, i dess medeltida arv hos Pseudo-Dionysios (Areopagiten, ca. 500 e.Kr.) och Johannes Scotus Eriugena (815–877) kan emellertid sägas utgöra en särskild teratologisk tradition som på ett originellt sätt sammanbinder det gudomliga med det negativa.

Monstrens roll i det nyplatoniska tänkandet har utförligt studerats av David Williams. Enl. honom erhöj själva monstrositetens irrationalitet ett positivt värde för en teologi som försökte finna en väg till det absoluta via det negativa. En teori om monstrositeter var således just denna *via negativa* till Gud, liksom representationen av fantastiska och groteska figurer var det inom medeltidens ikonografi och retorik. Metafysik och estetik kommer därför samman i ett gemensamt projekt att deformera den rationella diskursen om Gud och naturen: ”Concepts such as paradox, negation, contrariety, nonlimitation, and related ideas were as attractive and useful in aesthetic speculation as they were in

484 Augustinus, *De Civ. Dei* XXI, 8: ”Sicut ergo non fuit impossibile Deo, quas voluit instituere, sic ei non est impossibile, in quidquid voluerit, quas instituit, mutare naturas. Unde illorum quoque miraculorum multitudo silvescit, quæ monstra ostenta, portenta prodigia nuncupantur; quæ recolere et commemorare si velim, huius operis quis erit finis? Monstra sane dicta perhibent a monstrando, quod aliquid significando demonstrent, et ostenta ab ostendendo, et portenta a portendendo, id est præostendendo, et prodigia, quod porro dicant, id est futura prædicant.”

485 Jfr *ibid.*

486 *Ibid.* XXI, 9. ”Ipse est enim Deus, qui omnia in hoc mundo magna et parva miracula, quæ commemoravimus, et incomparabiliter plura, quæ non commemoravimus fecit, eademque ipso mundo uno atque omnium maximo miraculo inclusit.”



metaphysics, and the basic concept of nonbeing found symbolic representation in the monsters and misshapen fantasies of mediaeval art and poetry. Like the deformations used in the philosophical and theological discourses, aesthetic deformations also propose a fundamental critique of rational discourse.”<sup>487</sup> Irrationaliteten är den rationella tankens negation, men dess avsikt är likväl affirmationen: den syftar till att nå en högre ordning, närmare bestämt Guds, där motsättningarna slutligen upphävs i den absoluta enheten. Denna dialektiska rörelse, redan hegeliansk, skiljer sig därigenom från den skolastiska dialektikens rationalitet, vars aristoteliska logik upprätthålls av uppdelningar som etablerar kategorier och klasser. Monstruositeten, å sin sida, förkroppsligar sådana distinktioners kollaps och samtidigt transcendenzen från det partikulära till det absoluta.

Föreställningar om monstruositeten som divination och negation delar emellertid ett gemensamt drag: de är båda allegoriska i sina tolkningar av det monstruösa. I båda fallen tas monstren för tecken som hänvisar till en verklighet bortom dem, antingen som världsliga kroppar vilka symboliserar en utomvärldslig ordning eller som utomvärldsliga varelser vilka symboliserar den här världens egenskaper. Avvikelserna, ”monstren”, visar därför en annars dold aspekt av den gudomliga sfären, en aspekt som mer specifikt döljs av människans sinnliga erfarenhet av världen omkring henne, den invanda regelmässighet som kallas natur. Monstren är istället, via en sinneschock, en appell till förnuftet – till divinationens sinnrikt allegoriska uttolkningar eller till en eskalering längs hypostaserna ovan sinnena till förnuftet, som innebär ett närmande till det Ena. Långt in i renässansen var sådana symboliska tolkningar av kroppar och händelser förhärskande på bekostnad av de mer bokstavliga beskrivningar av former och skeenden som kan tas för att vara en förutsättning för en vetenskaplig syn.

Samtliga dessa tankelinjer sammanstrålar i en fundamental idé: det monstruösa är tecken på det gudomliga; monster, vare sig under eller vidunder, visar vägen till Guds avsikter, försyn eller väsen. Härav kommer en mångfasetterad tradition av föreställningar om monstrens unika delaktighet i det gudomliga, en naturteologisk mystik tämligen väsensskild från antropocentrisk och antropomorf humanism. Människan, kan man då säga, må vara skapad i Guds avbild, men är en förfallen och bristfällig vrångbild. Monstren, däremot, är skapade i bilden av Guds vilja, antingen som ett direkt, momentant ingrepp eller som en kalkylerad anomali vilken förhöjer skapelsens diversitet på bekostnad av människans klena förståndsförmåga – i vilket fall ett sublimt uttryck för den gudomliga allmaktens frihet. Den gemensamma idén är att *monstren är meningsbärande* just i kraft av att vara extraordinära; även om allt i naturen pekar på Guds makt och försyn, är monstren desto mer av en emfas av dessa gudomliga egenskaper. Avvikelser från normen betecknar eftertryck. Om naturen, med en välkänd renässanstrop, är Guds skrift för människan att läsa, är dessa onaturliga varelser passager skrivna i kursiv stil.

487 Williams, *Deformed Discourse*, s. 4.

## II. Paré och renässans- humanismens onaturlighet

Reseberättelser kunde under medeltiden och in i renässansen fortgå med stor framgång i den grekiska geografins och paradoxografins fotspår, så länge man reste i sitt bibliotek. Beroendet av antika skrifter var naturligtvis stort, liksom närheten till deras status som ”under”. Monstren som figurer representerades (i synnerhet i betydelsen framställs men kanske även föreställs) efter mytologisk modell, in på början av 1600-talet. De antika grekiska och romerska men även bibliska och medeltida beskrivningarna av monster och demoner av fantasifulle slag utgjorde en mäktig källa att ösa ur, särskilt som källorna för humanisterna hörde till den västerländska kulturens mest auktoritativa: Gamla testamentet, Homeros, Herodotos, Cicero, Vergilius, Ovidius, Plinius d.ä., Augustinus, *Alexanderromanen*, *Antonios liv* (innehållande eremitens frestelser) m.fl.

Reseberättelsernas spridning tar emellertid ny fart då upptäcktsresornas tid uppenbarade nya världar som antikens författare inte varit bekant med, först i Orienten (Marco Polo, Odorico da Pordenone, Ludovico de Varthema, Willem van Ruysbroeck, Vincent de Beauvais, Bertrandon de la Brocquiere) och senare till subsahariska Afrika (Vasco da Gama) och naturligtvis, med störst betydelse för både ett filosofiskt och ett politiskt perspektivskifte, den nya kontinenten Amerika (Christopher Columbus, Bartolomé de Las Casas, Jacques Cartier, André Thevet, Jean de Léry, René Ledonnière, Richard Hakluyt, Walter Raleigh).<sup>488</sup> En av den tidiga renässansens mest populära reseskildringar var Jehan de Mandevilles *Livre des merveilles du monde* (1357) – snabbt spridd på folkspråket i Europa för att tilltala en bred läsekrets – vilken sammanställde vissa av de mer fantastiska inslagen i tidigare reseskildringar, förenade med Mandevilles egna upplevelser i Mellanöstern; den kom under ett par århundraden att få stor betydelse för reselitteraturens upptagenhet vid det förunderliga i nya territorier. Uppenbarandet av en mångfald varelser i dessa nya områden bidrog till ett tilltagande intresse för att studera naturen med egna ögon och utvidga de medeltida bestiarierna med en ny naturalhistoria, till vars främsta exempel hör schweizaren Conrad Gessner med sina fem volymer *Historiae*

<sup>488</sup> Till läsvärda studier om reselitteraturen och den begynnande koloniseringen kan räknas Mary Baine Campbell, *The Witness and the Other World: Exotic European Travel Writing, 400–1600* (Ithaca: Cornell University Press, 1988); Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); idem, *European Encounters with the New World: from Renaissance to Romanticism* (New Haven: Yale University Press, 1994); Stephen Greenblatt, *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World* (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

*animalium* (1551–58). Det är även betecknande att man intresserade sig för det element som Plinius känt skräck för: havet, denna monstrens miljö. Därför skildras speciellt marina märkligheter i Pierre Belons *Histoire naturelle des estranges poissons* (1551) och *Les observations des plusieurs singularitez et choses memorables* (1553) och Guillaume Rondelets *De piscibus marinis* (1554), översatt till franska 1558 som *L'histoire entiere des poissons*, två portalarbeten i framväxten av en ichtyologi ett par århundraden senare.

Den nya tiden och de nya kulturerna kände behov av vissa modifikationerna. Frågan var förstås hur väl de antika rapporterna som traderats genom nästan två årtusenden verkligen överensstämde med de nya ögonvittnenas erfarenheter. Skulle man verkligen finna Plinius alla monstruösa raser på dessa resor, skulle antikens föreställningsvärld uppenbara sig i dessa nya världar? Henri Estienne (1531–98), vars verk ofta tog formen av jämförelser angående olika fenomen mellan antiken och samtiden eller mellan Grekland eller Rom och Frankrike, behandlade också förhållandet mellan antikens och renässansens litteratur om naturens under.<sup>489</sup>

Men humanismen innebär också ett annat sätt att se på dessa nya delar av världen, ett mer antropologiskt perspektiv. Man skulle kunna tala om en inflation i berättelser om naturens under som bidrar till en vändning från det monstruösa till det mänskliga och från naturen till kulturen. Redan 1516 kunde Thomas More (1478–1535) i sin *Utopia* avfärda all världens monster som ett ointressant ämne, eftersom de är så vanligt förekommande och därför har mist nyhetens behag. I första boken utfrågas en resenär om hur människorna lever i olika samhällen, eftersom det är så sällsynt med vist skötta stater medan ohyggliga monster verkar finnas överallt. Exempelen på sådana är emellertid, besynnerligt nog, inte hämtade från berättelser från nya världen, varifrån resenären återvänt, utan från antik grekisk och romersk mytologi i stora litterära verk: Skylla och lestrigonerna från den homeriska *Odysseen* och harpyan Celaeno från Vergilius *Aeneiden*.<sup>490</sup> En renässanshumanist är således trött på även den nya världens under efter att ha mött vidunder så ofta i de antika klassikerna.

Icke desto mindre fanns ett stort intresse för monster i denna tryckpressarnas ungdomstid. Berättelser om besynnerliga händelser och monstruösa födselar spreds i folkliga pamfletter, vilka ofta drog moraliska lärdomar av dessa Guds förbryllande verk. Divinationen fick förnyad kraft då reformationen under 1500-talets första hälft lockade både katoliker och protestanter att tillgripa monstruösa exempel på Guds vrede över hycklare och hädare, inte minst i Tyskland och Schweiz. Det är från denna polemiska konflikt som prodigier såsom Luthers ”kalvmunk” och Melanchtons ”äsnepåve” härstammar: en kalv

489 Henri Estienne, *Introduction au traité de la conformité des merveilles anciennes avec les modernes, ou, Traité préparatif à l'apologie d'Hérodote* (1566).

490 Thomas More, *Utopia* [1516], eng. övers. Ralph Robinson [1551] (London: Murray & Son, 1869), s. 32: ”But as for monsters, bycause they be no newes, of them we were nothing inquisitive. For nothyng is more easye to bee founde[,] then bee barkynge Scyllaes, ravenyng Celenes, and Lestrigones devoureres of people, and suche lyke great, and incredible monsters. But to fynde Citisens ruled by good and holsome lawes, that is an exceeding rare, and harde thyng.” (Originalens latin lyder: ”his enim de rebus et nos audissime rogabamus, et ille libentissime diserebat, omnia interim inquisitione monstrorum, quibus nihil est minus nouum. nam Scyllas et Celenos rapaces, et Lestrigonas populiuros, atque eiuscemodi immania portenta, nusquam fere non inuenias, at sane ac sapienter institutos ciues haud reperias ubilibet.”)

med ett huvud som liknar en munks hjässa, en åsna med ett huvud som liknar en påves mitra, som allegoriska tecken på den katolska kyrkans dubbelmoral och degenerering, ytterst apokalyptiska tecken på att reformationen ska komma genom Guds ingripande. Detta var tankar som låg i tiden, bland de som väntade på tusenårsriket: man levde i en monstruös tid förebådande den yttersta. Historien accelererade, järtecknen ackumulerades. Ju fler monster som uppträdde, desto närmare kom man världens undergång.

Detta kan förklara jordmånen för inventarier av antikens divinatoriska litteratur, samlingsvolymerna signerade klassicerande namn som Polydorus Vergilius (Castellensis), med en *Liber de Prodigiiis* (1526) och Lycosthenes (Conrad Wolffhart), med sin utgåva av Julius Obsequens *Prodigiorum liber* (1552) samt en egen sammanställning betitlad *Prodigiorum ac ostentorum chronicon* (1557). Naturfilosofiska spekulationer om dessa och andra ”ockulta” eller ”subtila” fenomen i naturens förunderliga mångfald framfördes av italienaren Hieronymos Cardanus (Girolamo Cardano) i *De subtilitate rerum* (1550) och *De varietate rerum* (1559) samt av holländaren Cornelius Gemmas *De naturae divinis charactertismis* (1575).

I en märklig kombination av alla dessa strömningar, insamlade såväl det antika som det moderna, såväl de gamla auktoriteterna som de nya kuriositeterna, såväl den naturalhistoriska utforskningen som de divinatoriska uttolkningarna, uppstod således under mitten av 1500-talet en populär genre, ”underlitteraturen”, som i Frankrike kommer att gravitera till den ständigt expanderande volymen *Histoires prodigieuses*, där bok lades till bok av olika författare under 1500-talets senare hälft. Den första och mest inflytelserika bland dem var den första, som gav verket dess namn, utgiven 1560 av humanisten Pierre Boaistuau (1500–66), som blandade berättelser från antika auktoriteter med samtida rapporter, alla bedömda (eller fördömda) utifrån en gudfruktig morallära med stort utrymme för indignation över allsköns typer av ”monstruösa” fenomen, från missbildningar till homosexualitet. Arbetet utvidgades sedan i en rad tillägg i senare utgåvor, först 1567 av Claude de Tesserant; 1582 tillfogades också en version av 1570 års *Tractatus de Monstris* av biskop Arnauld Sorbin (1532–1606), ett teologiskt verk översatt av François de Belleforest (1530–83), som också bidrog med texter. Belleforest följde i många avseenden i Boaistuaus fotspår (så även i vidareutvecklingen av dennes Bandelloöversättningar), liksom Jean de Marconville (ca. 1520–80). I en sista utgåva 1597–98 kom den att omfatta sex volymer, med nya tillägg av Rod. Hoyer. Till genren kan också nämnas Simon Goularts separat utgivna *Histoires admirables et memorables de nostre temps* (1600).

Denna underlitteratur kom dels att få en avsevärd populär spridning, inte bara i Frankrike, dels att få avgörande betydelse för teratologin – när man väl började urskilja de fysiska missbildningarna från hela repertoaren av märkliga fenomen. Detta var emellertid en utveckling som främst är förknippad med Tyskland, med Johannes Schenck och dennes son Johannes-Georg Schenck och i än högre utsträckning Italien, där prominenta naturalhistoriker som Ulisse Aldrovandi (1522–1605), vars posthuma *Monstrorum historia* (1642) blev ett sentida monument över det förra seklets fascination i ämnet, och Fortunio Liceti (1577–1657), som i *De monstrorum natura causis et differentiis* (1616) snarast tenderade att renodla genrens embryologiska och etiologiska linje i en riktning som pekar fram mot modern teratologi.

Underböckerna är compilationer av ett brokigt slag, i vilka författaren sammanställer antika historier med samtida berättelser om märkliga varelser, seder och händelser, på ett ofta kristet-moraliskt fördömande vis. Detta innebär att de blir tämligen odifferentierade sammanställningar av olika auktoriteter och därmed olika källor. Vid sidan av dessa verk om monster – och jag ska uppehålla mig vid de franska – men starkt beroende av dem, finner man ett som historien bedömt som mer prestigefullt, eftersom det skrevs av ”den moderna kirurgins fader”, nämligen Parés *Des monstres et prodiges* från 1573.

Ambroise Paré (1509/10–90)<sup>491</sup> föddes i den lilla byn Bourg-Hérsant nära Laval i Bretagne som son till en enkel barberare. Vad gäller hans skolning förföljer denna enkla börd honom genom hela livet; han får aldrig möjlighet att lära sig varken latin eller grekiska, och vinner därmed inte tillgång till varken den då förhärskande arabisk-skolastiska medicinen eller den hellenofila renässanshumanismens medicin, utan han förblir formellt, i likhet med sina bröder, en enkel hantverkare inom den strikt hierarkiska läkekonstens professioner: den lägsta grad inom yrket, *barbier-chirurgien* (barberare och kirurg, helt enkelt kunniga med kniven). Vad som skiljer honom från dessa övriga – för att följa den vitt spridda legend som omsusar honom – är emellertid att han genom sina bedrifter inte bara blir hovkirurg (tjänande fyra franska kungar) utan också den som skänker status åt kirurgin för kommande sekler.

Karriären tar sin början då han flyttar till Paris, där han fick sin utbildning vid sjukhuset Hôtel-Dieu 1533–36, men det var först under de två följande åren som han fick sin verkliga lärotid som ung fältskär i Frans I:s krigståg i norra Italien. Efter att ha återvänt till Paris och erhållit graden av *maitre barbier-chirurgien* (barberarkirurgmästare) anslöt han sig 1542 åter till trupperna och tjänstgjorde under decenniet vid en mängd slag. Det är erfarenheterna av krigsskador, särskilt från hakebössor och de relativt nyuppfunna pistolerna, som mer än något annat präglar Parés tidiga gärning.

Paré publicerar sin första skrift 1545, endast två år efter utgivningen av Andreas Vesalius *De Humani corporis fabrica* (*Om den mänskliga kroppens uppbyggnad*), vilken markerar den ”vetenskapliga revolutionen” inom anatomin. Närheten i tid tydliggör likheten mellan deras två insatser i en förändrad syn på kroppen: liksom den belgiske läkaren baserar den franske kirurgen sin framställning på egna erfarenheter och bryter därmed mot en invand praktik som institutionaliserats som teori.<sup>492</sup>

Man bör vara medveten om den vetenskapshistoriska bakgrund Paré här arbetar mot. Fram till slutet av 1500-talet var kirurgin inte en självständig disciplin utan en verksamhet, rentav ett hantverk (som ordet kirurgi bokstavligen betyder; handens man) som löd under medicinens auktoritet<sup>493</sup> – dvs. under auktoriteten hos Hippokrates,

491 Förslag på födelseår växlar: 1509, 1510, 1514, 1516, 1517, 1518; de två förra är de oftast angivna. Förvirringen tycks ha uppstått genom de olika dateringarna av de porträtt som prydde utgåvor av hans verk. Jfr Malgaigne, *Euvres complètes*, s. ccxxiv ff [*Surgery and Ambroise Paré*, s. 228 ff]; Dumaitre, *Ambroise Paré*, s. 12 f; Delacomptée, *La main savante*, s. 42 ff.

492 Det är möjligt att de två var bekanta. Jfr John G. Simmons, *Doctors and Discoveries, Lives That Created Today's Medicine* (Boston: Houghton Mifflin, 2002), s. 119: ”Paré was a contemporary and probably a friend of the great anatomist Vesalius”.

493 Jfr Nancy G. Siraisi, *Medieval & Early Renaissance Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice* (Chicago/London: University of Chicago Press, 1990), s. 175: ”In actuality, the scope of medical and surgical practice overlapped, so that no sharp boundary between the two could

Galenos, Avicenna m.fl. Dessutom höll alkemistiska föreställningar och vissa platoniska idéer från *Timaios* många läkare i sitt grepp, liksom vissa principer och termer från den aristoteliska traditionen bevarades, trots att renässanshumanismen kom att innebära ett kritiskt förhållningssätt till de antika källornas förvanskningar under medeltiden. Paris var ett högsäte för galensk medicin under 1500- och 1600-talen, och den kritik som förekom där liksom på andra håll i Europa var humanistiska övningar i att rensa de antika källorna från skolastiska kommentarer.<sup>494</sup> Medicinen var därför starkt sammanblandad med filosofiska traditioner som å ena sidan gav dignitet och auktoritet åt dess teoretiska byggverk, men å andra sidan tenderade att leda dem bort från den empiriska värld som läkare och kirurger mötte i sin praktik.

Kirurgerna var däremot illa sedda såsom fjärrade från denna filosofiska medicin, vilket förstärktes av att många av dem hade bristande kunskaper i latin och grekiska, nödvändiga för tillträde till de akademiska fakulteterna. Den utbildning som gavs i Italien, främst i Bologna, kom emellertid att ge en ny möjlighet för franska kirurger att etablera en mer prestigefull verksamhet i Frankrike: från Guglielmo da Saliceto i Bologna emanerade därför under sent 1200-tal pionjärer som Lanfranc de Milan och Jean Pitard samt under tidigt 1300-tal Henri de Mondeville, i Paris, medan Montpellier kom att bli en andra huvudort för kirurgiskt lärande under den galenske läkaren Guy de Chauliac på 1300-talet, vars teorier fördes in i 1500-talet på franska av Jean Falcon.<sup>495</sup> Dessa franska kirurger hade sedan 1200-talet försökt stärka sin position, bl.a. politiskt genom att de mest bildade organiserade sitt skrå till halvakademiska institutioner som collège de Saint-Côme i Paris, ofta i konflikt med den medicinska fakulteten vid Sorbonne, eller retoriskt genom att legitimera sitt värv med gudomligt mandat: tropen *Deus artifex*, Gud hantverkaren, blir Gud kirurgen.<sup>496</sup>

Men renässanshumanisternas försök att återuppliva en ren, grekisk medicin och kirurgi visade sig i realiteten vara mindre framgångsrika än de mer praktiskt orienterade och av erfarenheten tränade kirurger och läkare som verkade under de många och stora krigen under 1500-talet, och detta gäller inte minst Paré, vars stora upptäckter skedde i samband med skador i fält.<sup>497</sup> Nya vapen i krutets barndom, såsom handeldvapnen hakebössan eller arkebusen, innebar nya typer av skador. Skottskador troddes vara förgiftade av krutet, varför man göt kokande olja på såren för att förhindra varbildning. Enl. den berömda anekdoten, återberättad av Paré själv, fann han sig som fältskär vid

easily be drawn. Although surgery was defined as encompassing all forms of manual operations – surgical authors carefully instructed their readers in the Greek etymology of the word – surgery’s actual distinguishing features were that as a rule only the surgeon sutured wounds, used the knife, and set fractures and dislocations.”

494 Allen G. Debus, *Man and Nature in the Renaissance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), s. 4.

495 För en överskådlig bild av kirurgins tidiga historia, se Malgaigne, *Ceuvres complètes*, s. xv–clxxi [*Surgery and Ambroise Paré*, s. 3–171].

496 Henri de Mondeville hävdade (de lärda) kirurgernas höga värde genom att säga att Gud själv verkat som en kirurg när han skapade Eva ur Adams revben medan han aldrig utfört medicinska aktiviteter som att känna av pulsen eller inspektera urin: Siraisi, *Medieval & Early Renaissance Medicine*, s. 179 f.

497 Ibid. s. 192.



slaget om Turin 1537 i brist på den oljeblandning man använde för kauterisering, som den italienske kirurgen Giovanni da Vigo nyligen gjort bruklig. Han experimenterade därför med att tillreda en egen blandning av äggula och rosenblad i olivolja, med terpentin som kauteriserande medel. Denna blandning göt han sedan kall på sårerna. När han nästa dag inspekterade de sårade soldaterna fruktade han finna dessa patienter förgiftade av krutet – men ingalunda: medan de kauteriserade med kokande olja vred sig i plågor och feber över sargade sår, hade de som behandlats med terpentinblandningen somnat lindrade från sina och utan tecken på inflammation eller förgiftning. Uppmuntrad av detta lyckosamma utfall började han experimentera med att förfinna metoden med andra blandningar. På inrådan av en av renässansmedicinens främsta gestalter, anatomen och kirurgen Jacques Dubois (latiniserad Jacobus Sylvius) (1478–1555) – f.ö. Vesalius lärare och notoriske motståndare<sup>498</sup> skrev Paré ned sina upptäckter och lät dem 1545 publiceras med illustrationer som *La methode de traicter les playes faictes par hacquebutes et aultres bastons a feu*,<sup>499</sup> hans första skrift och det enskilda verk som trots sin ringa form framstår som den moderna kirurgins portalarbete.

Han började också utvidga praktiken att ersätta kauterisering med andra tekniker. Brännjärn användes nämligen vid de omfattande sår som orsakas av amputation, med än värre resultat. Paré förespråkade från tidigt 1550-tal istället att binda samman blodkärlen, en teknik kallad ligatur, som han framgångsrikt tillämpade vid amputation – hans kanske enskilt viktigaste bidrag till kirurgin. Som en följd av amputationer förfinade eller uppfann han också en rad proteser för att ersätta förlorade lemmar; för operation samt för förlossningar utvecklade eller uppfann han dessutom en rad instrument, särskilt olika typer av tänger.

Paré var medveten om kirurgin som hantverk, att den innebär ett konstfärdigt och artificiellt botande i sig mot naturen. Den första utgåvan av hans *Œuvres* från 1575 har ett förord där han sjunger medicinens lov, med vederbörliga hänvisningar till antikens lärde. Men när han mot slutet närmare presenterar kirurgin som en av läkekonstens tre delar (de andra är dietik och farmakologi) sägs den bara tillämpas på kroppen i de fall naturen själv inte kan bota; likväl, genom en antikvierande manöver, hävdar han strax därefter att kirurgin är den äldsta av de tre grenarna, med en hänvisning till Homeros *Iliaden*, och därför den främsta (även om de alla behöver varandra).<sup>500</sup> Man kan mycket väl förstå att de högt aktade akademiska läkarna, vakande över sina latinska tomer med ett förakt för barberarkirurger som Paré, kunde finna sådana påståenden provocativa.

Man bör dock inte överdriva Parés självständighet från de gängse auktoriteterna i teoretiska avseenden, särskilt då han stiger utanför den kirurgiska praktiken. Parés andra bok var just en handbok i anatomi ämnad för unga kirurger, *Briefve collection de l'administration anatomique* (1549),<sup>501</sup> ett verk som stödjer sig tungt på Galenos (som Paré i ett förord erkänner sig ha läst endast på franska, inte på grekiska eller latin). Det är emellertid notabelt att tilläggen i den omarbetade utgåvan, med den långt mer anspråks-

498 Sylvius var Vesalius lärare vid dennes studier i Paris på 1530-talet, men tjänade i kraft av dogmatisk galenist snarast som motbild för den unge belgaren.

499 Ambroise Paré, *La methode de traicter les playes faictes par hacquebutes et aultres bastons a feu [...]* (Paris: Vivant Gaulterot, 1545).

500 Idem, "Preface", i *Œuvres* (Paris: Gabriel Buon, 1575), s.p.

501 Idem, *Briefve collection de l'administration anatomique [...]* (Paris: Guillaume Cavellat, 1549).



fulla titeln *Anatomie universelle du corps humain* (1561),<sup>502</sup> huvudsakligen är hämtade från Vesalius.

Med vilken rätt kan man då tala om Paré som humanist? Parés hänsyn till patientens lidande och utvecklingen av tekniker för att lindra detta, samtidigt som botandet görs mer effektivt, är den hållning som gör hans kirurgi ”human”.<sup>503</sup> Om Paré kan sägas ha genomfört någon typ av kopernikansk vändning inom kirurgi eller medicin, i dessa tider då sådana gjordes, så var det till en antropocentrism: hädanefter är den skadade individens lidande i fokus; plågan får ett mänskligt ansikte mot vilket läkaren svarar. Denna bild förstärks av hans tidiga intresse för de psykiska eller affektiva aspekterna av lidande, som i studier om fenomenet att amputerade upplever smärtor i fantomlemmar. Men inriktningen är inte bara på den individuella patienten, oavsett börd en del av det gudomliga som förlänar människan ett högsta värde och för henne bortom vetenskapens domän till mänskligt hänsynstagande;<sup>504</sup> viljan att hela och att sprida sin kunskap via skrifter på folkspråket till allmänt väl bidrar ytterligare till bilden av honom inte som specialist utan som humanist.<sup>505</sup>

Merparten av Parés verk utgörs av vad som formellt är sjuutton ”böcker om kirurgi”, utgivna i tre volymer från 1564 till 1573. *Dix livres de chirurgie* (1564)<sup>506</sup> är som titeln säger indelad i tio avhandlingar som undervisar om olika kirurgiska metoder, från behandling av krigsskador till förlossningar, jämte en mängd illustrationer av instrument – vissa av dem Parés egna uppfinningar – som erfordras för att utföra dem. Den innehåller också anatomiska beskrivningar och mer medicinska behandlingar av åkommor som njursten och diabetes. Den kan därför sägas vara en brett upplagd handbok för en yngre generation barberarkirurger som härmed får skörda frukterna av Parés egna erfarenheter. *Cinq livres de chirurgie* (1572)<sup>507</sup> är i jämförelse mer begränsad i sitt innehåll och mer stringent i sina motiv: fem böcker om bandage, om frakturer, om vrickningar, om giftiga bett och stick samt om gikt.

Året efter följdes den av *Deux livres de chirurgie* (1573), vars två ”böcker” är den ob-

502 Idem, *Anatomie universelle du corps humain* (Paris: Jean Le Royer, 1561).

503 Denna egenskap är en vanlig karakterisering av Parés gärning och personlighet, särskilt som den ställs mot de ”inhumana” situationer hans erfarenhet utgick från, i synnerhet krig. Jfr exempelvis Elis Essen-Möller, i Paré, *Om människans tillblivelse*, s. 14: ”Från varje sida i hans skrifter lyser hans medkänsla med de lidande. Sin huvudsakliga erfarenhet hade han ju fått från slagfälten, och han säger etsande ord om krigets styggelse och omänsklighet, liksom hans ömhet om varje enskild sårad alltjämt var lika stor.”

504 Delacomptée, *La main savante*, s. 218: ”Voilà l’humanisme: l’homme est la valeur suprême, mais quelque chose existe au-delà, hors de sa portée.” (”Det är humanismen: människan är det högsta värdet, men något finns bortom henne, utanför hennes räckvidd.”)

505 Jfr om 1800-talets bild av honom, i *ibid.*, s. 263: ”Alors on redécouvrit ce qui était un humaniste. Pas simplement un homme de science. Ni un praticien. Ni seulement un spécialiste. Chez Paré, aucune frontière ne séparait le monde des organes de celui des mots. Il était chirurgien, il était écrivain.” (”Så återfann man vad som var en humanist. Inte helt enkelt en vetenskapsman. Inte heller en praktiker. Inte bara en specialist. Hos Paré skilde ingen gräns organens värld från ordens. Han var kirurg, han var författare.”)

506 Ambrosie Paré, *Dix livres de chirurgie, avec le magasin des instruments nécessaires à icelle* (Paris: Jean le Royer, 1564).

507 Idem, *Cinq livres de chirurgie* (Paris: André Wechel, 1572).

stetriskt embryologiska *De la generation de l'homme* ("Om människans alstring", översatt till svenska som *Om människans tillblivelse*) och den naturalhistoriskt teratologiska *Des monstres tant terrestres que marins* ("Om monster såväl till land som till havs") med den alternativa titeln *Des monstres et prodiges* ("Om monster och vidunder"), till vilka fogats en kort skrift om nervskador. Till sidantal räknat är denna volym Parés mest omfattande (619 sidor i originalutgåvan).

Den första bokens titel är inte särskilt förvånande. Vid sidan av de kirurgiska landvinningarna görs Parés viktigaste bidrag inom gynekologin och obstetrike<sup>508</sup> ämnen han också ägnade en stor del av sina "anatomiska" verk. Framför allt återuppfann han den sedan antiken bortglömda<sup>509</sup> tekniken inre vändning på fot, dvs. att med hjälp av händerna skifta fostrets läge i livmodern så att det kan förlösas genom att dras ut, hållande i fötterna.<sup>510</sup> Den andra titeln är däremot märklig. Man kunde förvänta sig att förhållandet mellan de två böckerna skulle vara en uppdelning i embryologi och teratologi – först en studie om havandeskap och förlossning, sedan en om missbildningar i dessa processer – men det är en sanning med avsevärd modifikation. Bara ett fåtal av fallen i monsterboken handlar om missbildningar under graviditeten, medan det största utrymmet ägnas åt övernaturliga eller demoniska verk (vilket rör teologiska och demonologiska frågor liksom divinatoriska temata), vissa fysiologiska åkommor såsom stenar och maskar i kroppen (medicinska ämnen) och inte minst, som titeln säger, "monstruösa" varelser som påträffas av resande i världen på land och till havs (dessa kan vi hänföra till naturalhistoria). Det framgår därför tydligt att Paré ville åstadkomma något mer med sin bok om monster än att underkasta missbildningar sin kirurgiska expertis – faktum är att några föreskrifter om kirurgiska ingrepp inte förekommer. Monster ska inte botas, de ska endast studeras; man ska inte lära sig undanröja monster, man ska lära sig av dem: någonting om Gud, någonting om naturen, någonting om människan...

Det är efter *Deux livres de chirurgie* som Paré uppenbarligen ser sitt livsverk såpass fullbordat att han 1575 ger ut första upplagan av sina samlade verk (en volym av 26 "böcker", 945 sidor), vars inklusion av medicinskt material väckte läkaretablissemangets vrede och föranledde en process mot honom, där boken om människans alstring och om monster också hårt beskyldes för osedligheten att skriva på franska för gemene man och kvinna att läsa.<sup>511</sup> Paré svarade med att försvara sig i skrift<sup>512</sup> och genom att framhärda

508 Det är signifikativt att Louise Bourgeois (1563–1636), hovbarnmorskan som var den första kvinnan att skriva om förlossningskonst (*Observations diverse sur la stérilité, perté de fruit, foecundité, accouchements, et maladies des femmes, et enfants nouveaux naiz*, 1609), teoretiskt baserade sin framställning på Parés skrifter.

509 Jfr Essen-Möller, i Paré, *Om människans tillblivelse*, s. 10.

510 Med tanke på Parés vana att använda tänger för att dra ut invasiva föremål som kulor och pilspetsar, är det emellertid något märkligt att han inte tog det ytterligare steget att tillämpa samma teknik vid förlossningssvårigheter; det var nu först drygt femtio år senare som förlossningstången uppfanns (av den fransk-brittiske kirurgen Peter Chamberlen, under tidigt 1600-tal) och först i början av 1700-talet kom i allmänt bruk.

511 Kulminationen av denna konfrontation, processen mot Paré i juli 1575, är utförligt dokumenterad i Claude-Stephan Le Paulmier, *A. Paré, d'après de nouveaux documents* (1884).

512 Ambroise Paré, *Responce [...] aux calomnies d'aucuns médecins et chirurgiens, touchant ses œuvres* (Paris: Gabriel Buon, 1575).

i publiceringen av tre reviderade utgåvor, i vilka boken om monster växte och kom att omfatta också himmelska monster (kometer och andra märkliga skyfenomen) och en skrift i bestiariegenren, *Des animaux et de l'excellence de l'homme* (1579), kompletterade dess mer naturalhistoriska sidor. Därtill författade han på 1580-talet, som på trots mot sina belackare, en medicinsk studie om pest, smittkoppor, mässling och spetälska<sup>513</sup> och en svidande vidräkning av humbug bland läkare såsom användning av mald mumie och enhörningshorn.<sup>514</sup> Inför varje fortsatt attack försvarade Paré sig uppenbarligen framgångsrikt; som förste kirurg åt konungen kunde han under Henri III och Henri IV avsluta sitt liv med att höja inte bara sin egen ställning utan hela sin yrkeskår. Åtminstone under hans egen livstid... Liksom läkarna gjort under 1400-talet kom de att återta sin ställning under 1600-talet i ännu ett drygt sekel av medeltida dogmatik, trots Harveys och Descartes försök att reformera anatomin och medicinen, tills kirurgin började återta sin position genom grundandet av en egen akademi i Paris 1731 (Académie Royale de Chirurgie) och framför allt genom praktiska genombrott i spåren av de napoleonska krigerna under 1800-talets första hälft. Det var i detta tidevarv som Parés rykte rehabiliterades och monumentaliserades av Malgaignes samlingsutgåva och David d'Angers staty i Laval, båda 1840.

Att Paré var kirurg till yrket, och att detta yrke var av låg status, kan tas som intäkt för att han hade mer praktisk erfarenhet än bokbildning och att hans kunskap kom genom ett slags experiment som sprang ur situationens nödtvång. Hans mest berömda bidrag till läkekonsten, ersättningen av kauterisering med ligatur, var av detta slag. Denna praktiska, experimentella metod kan tas som exempel på hans modernitet – att han inte lät sig styras av den akademiska medicinens dogmer, utan prövade nya vägar för att nå reella resultat.

Paré skriver på folkspråket franska, ett ofta påpekat faktum som naturligen förklaras av hans bristande bildning i andra språk. Men det är en brist som lätt kan vändas förtjänst, för därigenom möjliggör han en spridning av kunskap och färdighet utanför den närmast skolastiska medicin som höll hårt på att kunskap om medicin förutsatte kunskap i latin (det var när hans samlade verk översattes till latin som läkarna reagerade med sitt åtal). Ett viktigt inslag i läkaretablissemangets kritik av Paré var just hans språk, att han uppställt sina teorier på folkets språk och inte på filosofins, på vilket denne svarade att han egentligen följer i de antika auktoriteternas fotspår: Hippokrates skrev på sitt folkspråk, grekiska!<sup>515</sup> Men det finns också en andra sida av argumentet. I dessa tider

513 Idem, *Traicté de la peste, de la petite vérolle et rougeolle, avec une briefue description de la lèpre* (Paris: Gabriel Buon, 1580).

514 Idem, *Discours [...] de la mumie, de la licorne, des venins, et de la peste* (Paris: Gabriel Buon, 1582).

515 Cit. Céard, i Paré, *Monstres*, s. xv: "De ma part j'estime en mon livre n'estre rien de pernicieux pour estre en nostre vulgaire langue. Ainsi le divin a escrit en sa langue, laquelle estoit congneue et entendue des femmes et filles, ne parlant autre langage qu'icelle." Detta argument var inte originellt och gällde inte bara franskan. Särskilt företrädare för den paracelsiska medicinen, förvisso Paracelsus själv, föreläste och skrev ofta på sina resp. folkspråk, vilket bidrog till att läran inte accepterades som legitim av det aristoteliska läkaretablissemanget. Parés genmäle upprepades i detta sammanhang av den engelske paracelsianen Thomas Mofett 1584, då denne bemötte kritiken med att säga: "it is true that Paracelsus spoke often in German rather than Latin, but did not Hippocrates speak Greek? And why should they not both speak their native tongues?". Cit. i (och översatt av) Debus,

av de moderna nationalstaternas framväxande fanns ansatser bland franska humanister att uppvärdera franskan, som hos de s.k. plejadpoeterna (och man bör i sammanhanget minnas att Paré räknade Pierre de Ronsard bland sina vänner), t.o.m. likställa den med grekiskan i värde, som Henri Estienne gjorde i sin *La conformité du langage français avec le grec* från 1565.

Skildringarna av Parés historiska roll är ofta heroiserande i det att de lägger vikt vid hans innovationer, att han är självständig i sin verksamhet, att han är erfarenhets- och experimentell och därför utgör sinnebilden för den moderna tidens vetenskapsman (han kan därför sägas förebåda den positiva teratologin som studerar typer och orsaker, dock inte experimentell teratologi som framställer missbildningar). Samtidigt har de som resonansbotten en nedvärdering av hans bildning som har följt med under seklerna; han är utbildad eller självlärd, godtrogen eller ofosfikerad, alltför folklig, rentav barnslig. Detta drabbar i synnerhet hans bok om monster, som varit en generande skönhetsfläck i många kommentatorers ögon – och för många fortfarande är det.<sup>516</sup>

Flertalet tillfällen i *Des monstres et prodiges* som klart redovisar personlig erfarenhet från Parés sida berör också kirurgiska fall, men mycket sällan missbildningar; det är andra fysiologiska sällsamheter som han talar om – njursten och liknande – eller fingerade sjukdomar han tillkallas för att bota men istället avslöjar. I historierna om i modern mening teratologiska fall är han till stor del beroende av samtida källor, Lycosthenes, Boaistuau och Tesserant i synnerhet, som alla i sin tur huvudsakligen återger antika och medeltida berättelser. Och de långa zoologiska och kosmologiska skildringarna i verkets avslutande tredjedel är nästan helt utan spår av personlig erfarenhet, och hämtar informationen från reseskildrare och naturalhistoriker som Thevet, Léry, Belon och Rondelet. Hans egna resor – och det märks i hans bidrag – inskränkte sig till franska regioner och till Belgien.<sup>517</sup> Detta verkar mot Parés sak, kan tyckas, i det att hans kunskap framstår som dubbelt begränsad. Den konventionella bilden av Paré som enkel och olärd men praktiskt lagd kan därför kompletteras av att han hade föga erfarenhet och än mindre sinne för spekulering ("un homme de simple expérience et non plus de spéculation").<sup>518</sup>

Den historiska bilden av Paré framhäver oftast hans betydelse för kirurgin, inte sällan på bekostnad av hans arbeten om monstren, naturen och människan. Man söker vetenskap och praktik, inte underlitteratur och filosofi.

Den status Paré hade under tidigt 1800-tal kan illustreras av beskrivningen av kirurgins historia i den mycket omfattande *Dictionnaire de médecine* (1822), där det knappast sparas på lovorden. I en hisnande stegring av hyperboler sägs Paré inte bara vara den främste och mest berömde bland franska kirurgier, den franska kirurgins fader, han håller rentav inom kirurgin samma plats som Hippokrates inom medicinen, "och kanske finns det ingen, vare sig bland de antika eller de moderna, som är värdiga att jämföras med honom".<sup>519</sup> I ett liknande medicinskt uppslagsverk från slutet av samma sekel,

*Man and Nature in the Renaissance*, s. 7.

516 Se t.ex. kritiken för vidskeplighet och lättrohet i kapitlet om boken i Delacomptée, *La main savante*, s. 187–200.

517 Paré dokumenterade dessa resor i separata verk: *Le voyage en Flandres* (1575) och den mer välkända *Apologie et Traité, contenant les voyages faits en divers lieux* (1585).

518 Pierre Magnard, "Au-delà du spécisme", i Ibrahim (red.), *Qu'est ce qu'un monstre?*, s. 52.

519 Jules Germain Cloquet, "Chirurgie", i *Dictionnaire de médecine* V (Paris: Béchete jeune, 1822), s.

*Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales* (1874–89) finner man honom behandlad separat i en egen artikel som hyllar honom som kirurgins fader, den som öppnat nya vägar, upptäckt nya horisonter och fört kirurgin ur sin barndom och dess bundenhet vid araberna och Guy de Chauliac, innan den räknar upp hans mer konkreta landvinningar och innovationer (ligaturen etc.) och redogör för hans biografi och bibliografi, inklusive en utförlig diskussion om huruvida han var protestant. Boken om monster förbigås i tystnad, förutom då den återopas i frågan om han födelseår och räknas upp i en lista över publicerade verk.<sup>520</sup>

Han presenteras däremot som teratolog i samma uppslagsverks artikel om ”monster, monstrositeter”.<sup>521</sup> Här intar Paré en förrangställning i den bemärkelse att han är det tredje namnet, efter Aristoteles och Plinius, att anföras bland de äldre författare som sökt bestämma monstrets begrepp. Dessa tre följs sedan förvisso av ett flertal mer moderna gestalter som kan listas bland teratologins pionjärer (Weinrich, Liceti, Lémery, Bonnet, Haller, Blumenbach, Béclard, Andral samt Étienne och Isidore Geoffroy Saint-Hilaire), men hans historiska status som en övergångsfigur blir desto tydligare. Föga tillförs av en kompletterande artikeln ”Tératologie” i samma verk.<sup>522</sup> Skriven av en annan författare, efter Davaines död, inskränker den sig till att efter en kort definition (”den gren av biologin som studerar anomalier hos organiserade varelser”) hänvisa till dennes artikel ”Monstres” samt ett antal andra (”Anomalie”, ”Génération”, ”Impuissance”, ”Stérilité”), för att avsluta med en statistik över malformationer i franska födslar (3 500 per år). Snarast är tillknäppheten talande: enda namnet som nämns är Isidore Geoffroy Saint-Hilaire. Därmed markeras utsagt i vilken grad teratologin är en modern vetenskap, åtskild från en allmän problematik kring det monstrosösa.

Ett engelskspråkigt, långt senare axplock, kan tjäna som jämförelse för en mer samtida bild av Paré. Artikeln ”Monsters” i *The Scientific Revolution: An Encyclopedia* (2001) ger en kortfattad kontextualisering av hans insats: ”Sixteenth-century medical men, such as the French surgeon Ambroise Paré (1510–1590), wrote treatises discussing human and divine causes of monstrosity, and organized natural philosophy continued this interest during the seventeenth century.”<sup>523</sup> I en sådan koncis presentation kan man angående Paré främst notera fem punkter: bland de franska författare som skrev verk i ämnet under 1500-talet är det endast Paré som nämns<sup>524</sup> (för att han är mest berömd eller mest representativ?); han räknas inte bara som kirurg utan även som läkare (därmed erbjudande honom den status han själv saknade men eftersträvade i sin samtid); hans verk beskrivs som exempel

151 f. ”Bientôt parut Ambroise Paré, de Laval, le premier et le plus illustre des chirurgiens français [...] Ambroise Paré doit être regardé comme le père de la chirurgie française; il doit tenir parmi les chirurgiens la même place qu’Hippocrate parmi les médecins, et peut-être n’en est-il aucun, parmi les anciens ni parmi les modernes, qui soit digne de lui être comparé.”

520 Achille Chéreau, ”Paré”, i *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales* (Paris: Masson/Asselin, 1874–89), II:XXI, PAR–PEA, s. 127–136.

521 Casimir Davaine, ”Monstres, monstrosités”, i *ibid.*, II:IX, MOE–MOR, s. 201–264.

522 *Op.cit.*, XVI, s. 407 f.

523 William E. Burns, *The Scientific Revolution: An Encyclopedia* (Santa Barbara, CA: ABC–Clio, 2001), s. 200.

524 Endast Giambattista della Porta från detta sekel nämns i övrigt, därtill 1600-talsförfattaren Athanasius Kircher; hela artikeln begränsas till dessa tre namn, och dess enda illustration är från Paré.

på en etiologi; dessa orsaker skulle vara "mänskliga och gudomliga" (vi ska snart se att detta är för begränsat); han åtskiljs likväl från det åtföljande seklets "organiserade naturfilosofi" som fortskred i samma spår (hans bidrag är således inte tillräckligt disciplinärt konsoliderat eller tillräckligt metodiskt formaliserat). En mer konkret distinktion görs några rader senare, då 1600-talets utforskning av monstruösa fenomen sägs tendera till ett intresse – nu bland "vetenskapsmän" – för normal fosterutveckling, snarare än för det blott kuriösa i monstren själva: "English, French, and German scientists performed and published dissections of monsters, tending by the end of the century to explain the purpose of their research as casting light on normal development rather than as exploring monsters out of curiosity about the monsters themselves."<sup>525</sup>

Likväl kvarstår en fascination för monstrositet som ett problem inte bara för naturforskare utan även för filosofer intresserade av människans förhållande till naturen. Det monstruösa kan då ses som det problematiska fält i vilket människans natur och naturens omänsklighet överlappas. Det finns därför en historia som utlöper från antikens traditioner men som ränner upp i den europeiska idéhistorien i samband med humanismens skiftande formationer och formuleringar från renässansen in i det senmoderna, för att inte säga det postmoderna. Begreppsliggörandet av människan möter här i olika former hotet om det omänskliga som gestaltas av begreppet monster.

## I. Monstrens mening: konceptualiseringens problematik

Det borde härmed ha framgått att det råder en viss kontrovers kring den metodologiska stringensen och det vetenskapliga värdet i Ambroise Parés bok om monstrositeter. Det är här som Parés historiska status ställs på spel samtidigt som hans historiska betydelse sätts i spel, beroende på vilken position historiker intar. Det finns nämligen ett antal olika perspektiv på verkets plats i teratologins historia, både betingade av definitioner av vad teratologin omfattar eller ska omfatta (däri inräknat definitioner av monstrositetsbegreppet) och skiljelinjerna för avgränsningar av tidsepoker som beskriver utvecklingen av läran. En gemensam tendens är emellertid en inriktning på värdet av en strukturering av materialet, dvs. berättelserna om förunderliga ting, varvid Paré uppfattas som betydelsefull under hypotesen att han samlar historierna enl. en för tiden relativt stram metodik eller en medvetet sammanhållen plan. Det finns således en föreställning om att Parés inflytande ligger i den ordning han inför i en sedan antiken heteroklitisk genre. Det råder däremot delade meningar om hur snäv, omfattande eller övertänkt denna ordning är, till stor del beroende på den teoretiska infallsvinkeln.

Enl. den mer hårdföra, låt säga positivistiska tolkningstraditionen, har den moderna teratologin utvecklats som vetenskap ur tidigare stadier, mindre utvecklade vad gäller insikt i naturlagarna och därför hemfallna åt vidskepelser och grundlösa metafysiska spekulationer. Paré tillhör här den mer primitiva fasen, ofta kallad den "fabulösa", som sträcker sig från antiken till sent 1600-tal, för att följas av en "positiv" fas under 1700-talet och därefter en "vetenskaplig" fas från tidigt 1800-tal och in i historikerns samtid. En

525 Ibid.



sådan syn propageras till avsevärd del av representanter för den teratologiska vetenskapen eller dess historiker, från Isidore Geoffroy Saint-Hilaire och framåt, inkluderande dess upprepning av Georges Canguilhem, Jean-Louis Fischer samt Lorraine Daston och Katharine Park, för att nämna några av de mest betydelsefulla exponenterna.

Den mer tongivande uppfattningen vad gäller just Paré, främst representerad av den framstående 1800-talskirurgen Jean-François Malgaigne, tillika redaktör av Parés samlade verk, sätter emellertid verket i kontexten av hans mer okontroversiellt betydelsefulla bidrag till den moderna kirurgin. Enl. denna hållning är det därför rimligt att hävda, att verket utgör en milstolpe i utvecklingen av den moderna, vetenskapliga teratologin, eftersom den ”naturaliserar” monstren – dvs. betraktar vanskapta människor (och djur) utifrån patologiska eller embryologiska orsaksförklaringar och eftersträvar en organisering av materialet på denna grund. Förekomsten av andra förklaringar och fenomen som inte kan omfattas av denna mer moderna diskurs fördöms, avfärdas eller helt enkelt förbises som olyckliga avvikelser från ämnet eller pinsamma rester av vidskepelse, avsteg på vägen mot upplysning.

En annan uppfattning, kanske främst representerad av den mest auktoritative monstrositetshistorikern (för att inte begränsa fältet till teratologihistoriker), Jean Céard, vill tvärtom göra gällande att det historiska intresset ligger i vidden i monstrositetsbegreppet i den förmoderna eran – och i utvidgningen under 1500-talet, strax innan det tillskräps – och att Paré bidrar med en konstruktion av verket där begreppets många olika betydelser kan innefattas i en klar och intelligent plan. Så kan han berömmade säga: ”Ingen annan de mycket mångtaliga traktat som denna epok ägnar åt monster och prodigia har denna enkla och starka konstruktion.”<sup>526</sup> Verket lämnar också utrymme för antagandet att detta var Parés avsikt. Åtminstone inleds boken med en rad programmatiska uppställningar av definitioner som har tagits för att sätta en ton av tidigare aldrig skådad kontroll över ett oregerligt material: ”Paré’s work opens with a supremely assured authorial assertion of control over material that – however much it may have baffled all previous thinkers – is now to be blithely digested by Paré’s systematizing and categorizing method.”<sup>527</sup> Denna förmodade stringens i systematiken kom att lämna avtryck i den historiska bilden av Paré under flera århundraden. I en analys av upplysningstidens syn på monstrositeter, när de väl börjat etableras inom medicinen, kan en annan forskare i samma anda säga att Paré ”went quite far, in fact, in treating monsters as natural rather than supernatural phenomena”: ”Paré’s accounts (and illustrations) of monsters, many of them having a quite ancient pedigree, were commonplace among students of medicine and anatomy; what was striking to contemporaries about the work was its detail, order, and comprehensiveness.”<sup>528</sup>

Parés bidrag skulle således ha varit att bringa ordning i den oordning som monstren exemplifierade i naturen, tillika den oordning som fanns i definitionerna av monstrositetsbegreppet – delvis till följd av den oordning som orsakats av inflytandet från

526 Céard, i Paré, *Des monstres et prodiges*, s. XLVI: ”Aucun autre des traités, fort nombreux, que cette époque consacre aux monstres et aux prodiges, n’a cette construction simple et forte.”

527 Dennis Kay, ”Who Says ‘Miracles Are Past’? Some Jacobean Marvels and the Marvels of the Known”, i Platt (red.), *Wonders, Marvels, and Monsters in Early Modern Culture*, s. 176.

528 Alan Charles Kors, ”Monsters and the Problem of Naturalism in French Thought”, *Eighteenth-Century Life* 21:2 (1997), s. 31.



disparata auktoriteter som Aristoteles, Plinius och Augustinus jämte bibliska och kristna källor – genom hans sätt att organisera berättelserna eller fallbeskrivningarna i verket.<sup>529</sup> Naturaliseringen av monstren, som en fråga om en vetenskaplig vändning i den ideologiska uppfattningen om avvikelser, motsvaras eller kompletteras sålunda i utvecklingen av en mer vetenskaplig metod, som systematiserar och kategoriserar dessa fenomen och följaktligen fråntar dem deras (icke-)status som annanhet, ständigt undslippande varje inordning. Systematiseringen och naturaliseringen kan betraktas som varandra kompletterande inordningar av fenomenen i en ordning, vilka förebådar ”iordningställandet” av teratologin. Två typer av ordningar, ordningen i naturen och ordningen i verket, förefaller vara desamma eller åtminstone – om de ändå är åtskilda – intimt förbundna: ordningsbegreppet för beskrivningen av naturen (såsom struktur eller system) är beroende av den ordning som införs som metod för representationen av naturen (såsom materia/ämne). Struktureringen av verket och systematiseringen av materialet skapar bilden av en struktur och ett system i naturen. Detta må vara en allmängiltig sanning, låt det förbli osagt, men det kan åtminstone med fog sägas gälla renässansens förhållnings-sätt till relationen mellan verk och värld, där båda är inordnade i samma kosmiska system av likheter.<sup>530</sup>

Om Parés exempel räknades upp, fall för fall i en parafrasering av verket, skulle monstrositetsbegreppets betydelsespridning visa sig genom de disparata fenomen som möts under denna beteckning: en blind som botas, varelser med kroppsdelar från olika arter, ansikten återfunna i ägg, varelser med fler lemmar än vanligt, tvillingar och mångfödslar, sammanvuxna kroppar, hermafroditer, kvinnor som förvandlats till män, varelser med färre lemmar än vanligt, foster som inte liknar föräldrarna, kroppar med förvridna lemmar, de halta, de plattnästa, de stammande, metall- och glasföremål som trängt in i kroppar, stenar som uppstår i människans organ, maskar som uppstår i djurs kroppar och i stenar, fler varelser med kroppsdelar från olika arter, tiggare som simulerar sjukdomar, demoner som förvandlar sig till naturliga varelser, människor besatta av demoner, magiker som spår i händerna eller i elementen, häxkonster och besvärjelser, människor som tvättar sina händer i smält bly, tritoner och sirener, havslevande varelser med kroppsdelar från olika arter, ett lejon med fjäll, sjöhästar, sjökor, havssvin, havselefanter, krokodiler, flygfiskar, snäckor, kräftor, valar, storkar, pelikaner, giraffer, enhörningar, elefanter, ett djur som lever på luft, kameleonter, noshörningar, kometer, planeterna, solen, meteoror, regn av blod, jordskalv, vulkanutbrott, vatten som inte kan bära skepp – för att bara göra några nedslag. Även om dessa fenomen inte beskrevs som monstros, skulle själva sam-

529 Denna bild är emellertid inte på något vis allenarådande. En så avgörande röst som Isidore Geoffroy Saint-Hilaire kritiserar i en fotnot Paré för just en brist på ordning i framställningen; han tar honom t.o.m. som exempel, tillsammans med *Histoires prodigieuses*, på en äldre typ av skrift som är motsatt den förhärskande tendensen att om inte klassificera så åtminstone försöka beskriva en ”naturlig fördelning” av monstros fenomen: I. Geoffroy Saint-Hilaire, *Traité de tératologie* I, s. 82 n.

530 Se beskrivningen i Foucault, *Les mots et les choses*, s. 49–57, av hur språket under renässansen sågs i analogi med naturen, i termer av en likheternas fördelning i ett alltomfattande system, varför författare bemödade sig med att strukturera sina verk i enlighet med världens föreställda ordning, inte utifrån godtyckliga principer som alfabetets bokstavsföljd, och läsarna inte såg någon skillnad mellan vad som ses eller läses eller mellan vad som observerats och vad som rapporterats.

manställningen av dem skapa en monstrositet liknande den Foucault finner i Borges historia om den kinesiska encyklopedins uppräknig av djurarter: ”*Monstrositeten förändrar här inte någon verklig kropp, modifierar på intet sätt inbillningens bestiarium*”; ”*Den monstrositet som Borges sätter i omlopp i sin uppräknig består tvärtom i detta att den gemensamma mötesplatsen däri finner sig fördärvad.*”<sup>531</sup> Inför denna monstrosösa ordning faller verkets ordning samman; det är nödvändigt för ordningens fortbestånd att ett system etableras för representationen av det monstrosösa, i alla dess olika inkarnationer.<sup>532</sup>

Eftersom det centrala, gemensamma problemet för teratologin i förhållande till naturfilosofi, naturalhistoria och naturvetenskap är monstrositetens (avvikelsens) relation till ordningen, närmare bestämt villkoren för innefattandet av det monstrosösa i det naturliga och ordnade, måste det monstrosösa också innefattas i representationens strategier. Så länge naturen tas för att vara ordnad och verket antas vara avspieglingen därav – vilket utgör en dubbelsidig estetik – är frågan hur det monstrosösa kan beskrivas eller avbildas inom ramen för det naturligen ordnade eller om det med nödvändighet omstörtar denna ordning. Därför finns ett intimt, oupplösligt förhållande mellan det monstrosösa som figur i en estetisk bild av naturen (och varje bild är i någon mening estetisk) och en monstrositetens egen estetik, inom eller utom ramen för denna natursyn.

### *Des monstres et prodiges:* verkets struktur och naturens system

Vilken bild kan man då göra sig av monstret utifrån bilden av boken, verket, texten, diskursen? Kan man få en uppfattning om Parés idéer om det monstrosösa genom en analys av materialets organisering? Det finns en rad alternativ att välja mellan om man vill utvinna en generell struktur och ett konsistent system i verket.

En möjlighet är att ställa upp en typologi för monstrositeterna, där distinktionerna baseras på hur ett fenomen som betecknas ”monstrosöst” (begreppsanalysen av denna term skjuts upp för en stund) framträder som skepnad eller händelse. I svag mening skulle detta förfarande kunna kallas en fenomenologisk indelning.

Den kategori monstrositeter som dominerar verket kan till innehållet beskrivas som de *vanskapta* eller *vanställda*, med vilket avses människors eller djurs kroppar som på ett eller annat vis uppvisar drag som avviker från artens normala form (även problematiseringen av dessa termer kan vänta). Det är denna grupp som ligger närmast teratologin i ordets moderna mening, i det avseende att den grovt uttryckt beskriver missbildningar. Den kan närmare delas in i ett flertal typer (vilka dock inte exakt motsvarar någon av Paré genomförd kategorisering): förvridna eller på annat sätt deformerade kroppar; krop-

531 Ibid., s. 8 f: ”*La monstrosité ici n’altère aucun corps réel, ne modifie en rien le bestiaire de l’imagination*”; ”*La monstrosité que Borges fait circuler dans son énumération consiste au contraire en ceci que l’espace commun des rencontres sy trouve lui-même ruiné.*”

532 Ibid., s. II: ”*Un «système des éléments» – une définition des segments sur lesquels pourront apparaître les ressemblances et les différences, les types de variation dont ces segments pourront être affectés, le seuil enfin au-dessus duquel il y aura différence et au-dessous duquel il y aura similitude . . . est indispensable pour l’établissement de l’ordre le plus simple.*” (”Ett «elementens system» – en definition av segment på vilka likheter och skillnader skall kunna uppträda, de typer av variationer som skulle kunna påverka dessa segment, slutligen tröskeln ovanför vilken skillnad skall kunna finnas och under vilken det skall kunna finnas likhet – är oundgänglig för etableringen av den enklaste ordning.”)

par kännetecknade av brist på eller överflöd av lemmar; kroppar som uppvisar drag av blandningar av olika egenskaper, t.ex. könstillhörighet; mänskliga kroppar som innefattar men inte är sammanblandade med icke-mänskliga föremål, såsom stenar och maskar. Dessa är samlade i bokens kap. 1–19.<sup>533</sup>

Nästa typ kan kallas *falska* monster. De utgörs av märkliga fenomen vilka tycks monstruösa enl. ovanstående kriterier eller som uppvisar symptom på sjukdomar, men som kan förklaras vara resultat av bedrägeri av antingen mänsklig, demonisk eller djävulsk list. Såsom fenomen är dessa ofta, men inte alltid, imitationer av mänskliga vanskapligheter och utgör därför ingen separat kroppslig typ av deformitet, däremot en annan typ av deformiteters förhållande till kroppen, i det att de är konstruerade eller fingerade istället för biologiskt genererade eller reproducerade. Till denna grupp hör huvudsakligen tiggares försåtliga försök att locka till sig allmosor genom att simulera vanskaplighet eller vanställdhet men även häxors, demoners och djävulens försök att vilseleda människors förstånd från att se naturens sanna ordning. Dessa avhandlas av Paré i kap. 20–33.

Även om det finns många exempel på djur som uppvisar drag av vanskaplighet i framför allt den första gruppen, angår de i de flesta fall människan och beskriver hur individuella former avviker från en skepnad, ett förhållande eller ett tillstånd om betraktas som det normala eller det naturliga. Dessa människor, djur och händelser framträder eller uppträder m.a.o. i avvikelser från naturen. Utöver dessa förefinns emellertid också i naturen fenomen som kallas monstruösa. Dessa är monster inte bara av annat slag utan också i andra bemärkelser; här urskiljs inte olika typer av missbildningar, utan istället beskrivs anmärkningsvärda djurarter och naturfenomen, vilket innebär en mer naturalhistorisk än teratologisk modell. De första är följaktligen *monstruösa djurarter*, indelade i marina, flygande och marklevande; de benämns monstruösa i kraft av att de besitter på ett eller annat sätt uppseendeväckande egenskaper – till form, storlek eller beteende – men som är karakteriserande för en art, inte avvikelser från en arts karaktär. De avviker m.a.o. inte från naturens ordning utan visar på naturens mångfald, så att de snarare avviker från det bekanta än från det naturliga. Till denna grupp kan också räknas mänskliga eller människoliknande figurer vilka bebor miljöer som inte förknippas med människans naturliga plats i skapelsen, såsom i havet. Slutligen skildras fenomen vilka betecknas som monster av Paré men som kan sägas utgöra *naturens under*: det rör sig här om celesta samt geologiska och oceanografiska fenomen, främst kometer resp. vulkanutbrott. Samtliga dessa återfinns i de relativt långa kap. 34–38.

Dessa tre grupper har fördelen att ge bilden av en välavvägd disposition i verket, kapitelnumren till trots. Den första typen upptar till sidantalet räknat omkring 44 procent av verket, den andra 22 och den tredje 33; ungefär hälften för de *monstres* som är av intresse för den vetenskapliga teratologin, ungefär hälften för de *prodiges* som undflyr densamma. Men eftersom de två sista grupperna ägnas längre beskrivningar och därför upptar mer effektivt sidutrymme, kan fördelningen utjämnas något, kanske skapande tre likvärdiga grupper (men då representerande vilka termer?). Till dess nackdelar hör vidare tendensen att blanda formella och kausala kriterier i definitionerna; de ”verkliga” monst-

533 I dessa angivelser och överhuvudtaget i referenserna till *Des monstres et prodiges* följer jag, såvida inte annat anges, Céards kritiska utgåva av verket som främst bygger på fjärde upplagan, från 1585, vilken i kapitelindelningen skiljer sig från de tre föregående.

rens vanskaplighet skiljer sig inte i alla fall från de falska till utseendet, bara till orsaken. Inte heller förklaras varför demoners och magikers verk eller för den delen djurarter och vissa naturfenomen egentligen betecknas monstrositeter eller hur de hänger samman med de tidigare typerna. Denna begreppsliga diskrepans har varit en återkommande kritik mot verket, särskilt av Malgaigne.<sup>534</sup>

En andra möjlighet att strukturera verkets innehåll är därför att se det som en etiologi. Detta är den kanske vanligaste infallsvinkeln till Parés teratologi; det kommer t.o.m. att tjäna som grundval för den nästintill konventionella uppfattningen att *Des monstres et prodiges* är av betydelse för utvecklingen av en vetenskaplig teratologi.

Verkets första kapitel skulle stödja en sådan framställning, då det består av en uppräkningslista av 13 orsaker till uppkomsten av monstrositeter. Ur dessa kan i sin tur tre större grupper av förklaringar urskiljas: de övernaturliga (gudomliga), de naturliga (biologiska eller fysiologiska) samt de artificiella (fingerade eller demoniska).<sup>535</sup> Monstren betraktas som komna antingen genom Guds vilja, genom processer i naturen som avviker från den normala ordningen resp. genom bedrägeri. Verket följer också i viss utsträckning en sådan modell, med kap. 2 och 3 utgjorda av exempel på övernaturliga orsaker, kap. 4 till 19 på naturliga och kap. 20 till 33 på artificiella. Något som talar emot denna strukturering är att den i princip utelämnar de avslutande typerna, dvs. redogörelserna för naturens under, för vilka inga förklaringar ges eller i de flesta fall ens söks. Istället presenteras de som besynnerliga naturfenomen som har effekter på betraktaren – de väcker känslor av något slag eller sporrar till eftertanke. I viss mån kan detsamma sägas gälla de tidigare typerna av monster, som tidvis sägs ha liknande effekter på omvärlden och kanske på Paré i synnerhet, så att inräkningen av vissa fenomen sker enl. emotiva kriterier. Därför skulle man också kunna tänka sig en indelning av monstren enl. dessa effekter på känslor eller intellektet: skräck, avsky, förundran, beundran, begrundan. Det finns dock föga överensstämmelse mellan en sådan distinktion och verkets faktiska disposition.

Det har även föreslagits att boken kan brytas ned i fyra delar utifrån en annan uppställning monstertyper: fysiska och moraliska monster i människors och djurens domän, flygande monster, jordlevande monster och himmelska monster – med hänvisning de fyra elementen jord, vatten, luft och eld som en av verkets infrastrukturer.<sup>536</sup> Idén om en korrespondens mellan monstrositetstyper och den klassiska, empedokliska elementläran erbjuder en elegant möjlighet att på omväg förbinda ett naturfilosofiskt monstrositetsbegrepp med den samtida medicinens från samma källor ärvda humoralpatologi. Den kan dessutom förklara varför vulkanutbrott behandlas i slutet av verket, i samband med celesta fenomen: elden är det element som förenar solen, kometerna och lavan. Teorin hade dock varit mer bestickande om man inte glömt att räkna in de havslevande monstren eller att verket avslutas med en reflektion kring vattnets förhållande till det monstrosita. Som läget nu är kan den sägas vara intressant men ofullständig, eftersom den mer lämpligen kunde omfatta de fyra (i vissa utgåvor fem) avslutande kapitlen om marina, flygande, terresta och celesta monstren, vilka emellertid inalles bara utgör en

534 Se särskilt Paré, *Œuvres complètes* (1840–41), III, s. 1 n. 1.

535 Denna indelning gör också Céard, *La nature et les prodiges* s. 306.

536 Janis L. Pallister, "Introduction", i Ambroise Paré, *On Monsters and Marvels* (Chicago/London: University of Chicago Press, 1982), s. xxxvi.

tredjedel av verket. Beteckningen ”fysiska och moraliska” monster är också en något klumpig sammanställning, som till yttermera visso lämnar det oförklarade varför deras fysikalitet skulle vara av ett annat slag av monstrositet än de varelser som lever i vatten, i luften och på jorden – sannolikt återfinns de väl i någon av dessa miljöer. Moraliska monster kan kanske däremot placeras i ett femte element: i människans föreställningar, i en social miljö. Vid sidan av de monster som uppkommer genom Guds straffdom kan de falska monstren med rätta passas in i denna kategori, men därigenom bryts dispositionen.

Möjligen kan dessa två infallsvinklars brister övervinnas genom att de kombineras, så att de kompletterar varandra. Det kan då sägas att de senare monstren är exempel på naturens varierade former utifrån dess beståndsdelar (de konstituerande elementen och kvaliteterna), så att en varelse eller ett ting till sin skepnad korresponderar till sitt dominerande element – kort sagt en naturfilosofi beskriven som naturalhistoria. De förra uttrycker istället ett förhållande mellan Gud och världen, yttrat som fenomenens avhängighet av Guds vilja eller människans (i särfall djurens) gudagivna fria vilja. Här är det följaktligen fråga om en viljans kontingens i förhållande till naturens nödvändighet – en beskrivning av lagar och möjligheten till brott mot dem. På motsvarande vis, en naturfilosofi i formen av en teologi/antropologi. Det är denna schism som visar att Parés verk, även i moderna termer, egentligen kombinerar två genrer och ännu fler discipliner: den första hälften skildrar enskilda fall av avvikande fenomen av fysiologisk art och som därför är av intresse för den moderna teratologin, medan den senare hälften skildrar exotiska fenomen som kan inordnas i en biologi, zoologi, geologi och kosmologi. Men dikotomin är inte ens så pass klar, för däremellan får specifikt medicinska men även teologiska och demonologiska inslag plats.

Ytterligare en indelning i fyra avsnitt har föreslagits, både lik den förstnämnda och den senaste. Den första delen utgörs enl. denna modell av ”monster som sådana”: vanskapta män, kvinnor och djur. Den andra omfattar tiggarnas bedrägerier i imitationerna av sjuka och vanställda, dock inte demonernas bedrägerier, som utgör nästa typ. Den fjärde och sista omfattar kapitel om ”sagolika, förunderliga och exceptionella” varelser och ting i naturen.<sup>537</sup> En sådan indelning utgår från vilka agenter som är verksamma i naturen: i andra och tredje gruppen människor resp. demoner, i första gruppen och fjärde Gud. Egentligen har verket en dualistisk och cirkulär logik, för första och fjärde typerna visar Guds sanna utövande av makt i världen, först i skapandet av undantag från sin egen ordning, sedan av de förunderliga varelserna; mot denna sanna, gudomliga makt står de två skaparna av falska monster – tiggarna och demonerna, som härmar Guds makt och därmed hädar. Parés teratologi är därför (till sin utformning) inte vetenskaplig utan ”arkitektonisk och poetisk” – ”en spegel av världen som sagolikt rum, som vistelseort för de mest extraordinära möjligheter”.<sup>538</sup> I slutändan har verket en estetisk utformning, speglade en estetiserad bild av naturen.

Oavsett kriterierna för en indelning ställs emellertid läsaren inför det faktum att

537 Jean-Luc André d’Aciano, ”Préface”, i Paré, *Des monstres et prodiges, préface de Des animaux et de l’excellence de l’homme, suivie de Discours de la Licorne* [Hädanefter *Monstres* (2003)], [s. 21 f] (opag.).

538 Ibid., [s. 22]: ”un miroir du monde comme espace fabuleux, comme demeure des possibles les plus extraordinaires”.

fenomenen, i deras individualitet, kan återkomma på olika ställen; upptagenheten av kroppar konstituerade av disparata element – köns- och artblandningar, integreringar av livlösa ting eller den spontana uppkomsten av dem i människokroppen – är kanske det mest spridda exemplet.

En analys av Parés teratologi, och i synnerhet dess naturfilosofiska implikationer, kan därför knappast återge ett linjärt resonemang genom att följa verkets struktur. Ingångarna är alltför många och skapar en labyrint av tvetydigheter och oklarheter. Först genom att kartlägga denna labyrint kan en bild av Parés system börja framträda – även om det innebär att skapa ett system ur en brokig struktur snarare än rekonstruera en enhetlig världsbild. En stor del av intresset med Parés verk, med fokus på *Des monstres et prodiges*, är just dess heterogenitet vad gäller de källor och traditioner, de definitioner av monstrositetsbegreppet som ges, de fenomen som innefattas och förklaras samt den natur- och människosyn som innefattas i dessa redogörelser (och i andra arbeten). Detta var också, såsom sagts ovan, Céards första argument. Vad gäller det andra, den rationella planen, krävs sannolikt en mer ingående problematisering av själva det ordningsbegrepp som kan understödja en rationalisering av det monstruösa.

I det följande ska ett system ändå utvinnas ur denna oenhetliga ordning, en bild börja framträda ur de brokiga mönstren – men ett system som utgår från strukturens heterogenitet. Det antas inte finnas en systematik i Parés upplägg som kan rekonstrueras i överensstämmelse med hans avsikter och utifrån verkets struktur. Systemet tas istället för resultatet av en konstruktion, sedan en dekonstruktion av strukturen genomförs för att urskilja dess element. Tolkningen av Parés text (eller texter) genomförs därför enl. den dubbla strategin av en analys av de begrepp och bilder som förekommer däri och en syntes av dessa beståndsdelar till en sammansatt idé om det monstruösa. Detta sker utifrån en rad angreppsvinklar, som försöker visa olika perspektiv på monstret som begrepp och figur – och därav på människan och naturen – i Parés verk. Vad som studeras är förhållandet mellan föreställningar om och framställningar av det monstruösa, dvs. konceptionen eller konceptualiseringen av det monstruösa å ena sidan, representationen eller presentationen av monster å den andra – annorlunda uttryckt, skapandet av monstrositetsbegreppet och återskapandet av det i bild.

De frågor till vilka svar söks rör sig kring förhållandet mellan monstret, naturen och människan, i synnerhet: Vilken betydelse har monstrositetsbegreppet för Paré – inte bara i semantisk mening utan också för hans presentation av en mängd fenomen av tillsynes olika slag och, mer allmänt filosofiskt, för hans natur- och människosyn? Detta leder i ett större historiskt perspektiv, för vilket Paré tagits som utgångspunkt, till en mer generell problematik: Vilka begrepp om eller bilder av det monstruösa kan rymmas i en naturalistisk och humanistisk idévärld? Eller, mer väsentligt: Vilka kan inte det?

Det kan finnas skäl att ifrågasätta om det monstruösa alls finns i en begreppsrealistisk mening, om det finns en ontologisk kategori identifierbar som monster – ett monstrets vara –, eller om monstrositeten är ett begrepp som tillförs världen och som därför måste skapas i ett tillfälle av tillblivelse eller i en pågående process av ett blivande. Föds man någonsin som ett monster eller är det, likt Beauvoirs kvinna, någonting man blir? Är det monstruösa en naturlig eller en kulturell kategori? Dessa frågor ska jag inte försöka besvara – åtminstone inte sedan de omformulerats. Aktuellt att studera är det problema-



tiska förhållandet mellan det monstrosa, det naturliga och det mänskliga, tre begrepp som inte kan tas för en treskiktad hierarki eller ett triangulärt motsatsförhållande, utan snarare som tre termer i en ändlös dialektik. Det tycks åtminstone vara så under det sena 1500-talet och in i början av 1600-talet, då en ständig korsbefrukting mellan dem pågår i försöket att koncipiera en ordnad värld bestående av tallösa skillnader, mångskiftande växlingar och sällsamma händelser – alla dessa fenomen som får namnen monster, vildunder, under, mirakel och järtecken – och dessutom ge människan en plats, säker och central, mitt ibland dem. Ingen av de tre termerna kan med någon självklarhet anses vara primär och privilegierad i någon absolut mening; med ett skifte i perspektivet förändras villkoren för definitionerna och en term övertar en annans karakteristik. Från en författare till en annan, från en fallbeskrivning till en annan märks denna tendens. Det finns en anledning till att underberättelserna under antiken kallades paradoxer.

Strävan efter att skapa ordning och beständighet i förståelsen av naturen, en föreställning om enhet i mångfalden, ska emellertid inte underskattas. Men frågan kan i detsamma ställas i en ny formulering: Vilket monstrositetsbegrepp skapas för att förstå själva naturen såsom skapelse? För Paré, inte minst, gäller denna fråga förståelsen av människans villkor – ontologiska och epistemologiska – i växelspelet mellan naturens grundläggande, gudagivna ordning och den oordning som monstren uttrycker. Därför kan det vara förtjänstfullt att börja med en analys av vilken ordning som kan utrönas eller skapas i själva monstrositetsbegreppet, sådant det definieras och används.

### Parés monstrositetsbegrepp: dikotomins enhet och mångfald

Boktiteln ställer genast läsaren inför ett begreppspar: *monstres* och *prodiges*. Denna uppdelning innebär en markering av arbetets omfång genom att inte endast ange *en* term som inklusiv för alla fenomen av en viss art, såsom fallet synes vara i t.ex. Boaistuau's *Histoires prodigieuses* (1560), Sorbins *Tractatus de monstis* (1570) eller Aldrovandis *Monstrorum historia* (1642), och följaktligen en antydning om att dessa två termer är distinkta vad angår de fenomen de betecknar. Men härmed avgränsas också ämnet gentemot andra termer som var knutna till traditionen (*merveilles*, *miracles*, *présages*, *portentes*), vilket talar för en selektivitet som i sin tur torde vittna om teoretiska kriterier. Vilka skulle då dessa vara?

Om Parés verk uppfattas som en milstolpe i utvecklingen av en vetenskaplig teratologi, vilket har varit en betydelsefull tolkning,<sup>539</sup> är valet av termen monster inte förvånande. Den grekiska motsvarigheten till denna term (*teras*) var upphovet till ordet

539 Hans bidrag föreslås vanligen vara att han ”naturaliserade” monstret genom att söka efter orsaker, särskilt fysiologiska sådana istället för teologiska ändamål, samt att han utifrån sin kirurgiska vana – och därmed erfarenhet av obstetrik – behandlade dem i en embryologisk kontext. Denna syn företräds på ett ovanligt tydligt vis av Jean Céard, för vilken *Des monstres et prodiges* är det mest konsekventa försöket under 1500-talet att naturalisera monstret: Céard, *La nature et les prodiges*, s. 317. Det antyds även i estetiska termer av Baltrusaitis karakterisering av Paré som en ”realist” (här inte i epistemologisk bemärkelse) i *Reveils et prodiges*, s. 330 f. Mer vanligt är att peka på en relativ vetenskaplighet, av historiskt värde, som emellertid komprometteras av tidstypiska vanföreställningar. Denna uppfattning genomsyrar Malgaignes kommentarer till Parés *Œuvres complètes*, Delaunays försök att urskilja naturvetenskapligt valida typer av monstrositeter i *Ambroise Paré, naturaliste* (1926) och Fischers uttryckliga ignorans av alla monster som inte omfattas av teratologin i Fischer, *De la genèse fabuleuse*. Jfr kapitlet om verkets struktur ovan.



teratologi, och av alla nyckelbegrepp inom den teratologiska traditionen är det endast monstrositeterna som med någon konsekvens kom att bibehållas i den vetenskapliga teratologin i Étienne och Isidore Geoffroy Saint-Hilaires efterföljd. I jämförelse med monstren, som visserligen har en klang av fantastik, tycks ord som vidunder, under, mirakler och förebud höra till en mytologisk eller teologisk sfär som inte är förenlig med idealen för moderna, upplysta tiders vetenskap. Det framstår därför som en kompromettering av Parés förmodat vetenskapliga ansats att han på ett så grundläggande plan som i sitt arbetes titel inkluderar *prodigia*;<sup>540</sup> den teori som är villkoret för urvalet kan knappast vara identisk med den vetenskapliga teratologins syn på kropparnas malformationer och deformationer, redan av titeln att döma. Någon identitet var förstås inte att förvänta – Isidore Geoffroy Saint-Hilaire tar också Paré som exempel på en kvardröjande rest av medeltida ”sagoberättande” och därför ofullständig vetenskaplighet i utvecklingen av den moderna teratologin<sup>541</sup> – men problematiken i Parés åtskillnad är ändå mer komplex, för det är inte i och med termen *prodiges* som Paré gör ett avsteg från vägen mot en vetenskaplig teratologi, utan redan i definitionen av *monstres*.

Att tala om en definition är kanske missvisande i Parés fall, med tanke på att de nominella avgränsningarna av begreppen står i kontrast till vidden – och i visst avseende utvidgningen – av deras betydelse, till det faktiska bruket av dem. Denna brist på överensstämmelse mellan begreppens initiala definitioner och ordens tillämpning är ett av de avseenden i vilka Parés metod skiljer sig från en metod som enl. modern norm skulle kallas vetenskaplig. Men med hänsyn till den historiska kontexten är detta mindre väsentligt än vad som uppenbaras av denna diskrepans. Att försöka definiera innebörden i begreppen *monstres* och *prodiges* hos Paré innebär därför inte bara att följa hans egna definitioner, utan att se bruket av dem i texten och jämföra betydelserna i deras förekomster med varandra och med de föregivna definitionerna – kort sagt att söka definitionerna i disseminationerna av begreppen.

Distinktionen mellan *monstra* och *prodigia* kan med tanke på titeln, tyckas fundamental för verket, men redan i förordet vidgar Paré komplexiteten genom att skilja mellan tre termer (från tredje upplagan och framåt; dessförinnan stannade förordet vid två termer, efter uppräknigen av antika källor). Detta reviderade förord förtjänar att citeras i sin helhet:

Monstres sont choses qui apparaissent outre le cours de Nature (et sont le plus souvent signes de quelque malheur à advenir) comme un enfant qui naist avec un seul bras, un autre qui aura deux testes, et autres membres, outre l'ordinaire. Prodiges, ce sont choses qui viennent du tout contre Nature, comme une femme qui enfantera un serpent, ou un chien, ou autre chose du tout contre Nature, comme nous monstresons cy apres par plusieurs exemples d'iceux monstres et prodiges, lesquels j'ay receuillis avec les figures de plusieurs autheurs, comme des Histoires prodigieuses de Pierre Boistuau, et de Claude Tesserant, de saint Paul, saint Augustin, Esdras le Prophete, et des anciens Philosophes, à

540 Jag påminner om att jag i de fall precision krävs översätter de franska orden *prodige* resp. *prodigieux* med de i sveskan ovanliga termerna *prodigium* och *prodigiös* för att klart ange vilket ord som återges, övers. som vidunder också kan stå för *monstre*, under för *merveille* och jårtecken för *présage* eller *portente* (det senare ordet har sedan 1600-talet fallit ur bruk i friskan).

541 Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, *Traité de tératologie* I, s. 4.

sçavoir d'Hippocrates, Galien, Empedocles, Aristote, Pline, Lycosthene, et autres qui seront cotez selon qu'il viendra à propos. Les mutilez, ce sont aveugles, borgnes, bossus, boiteux, ou ayant six doigts à la main, ou aux pieds, ou moins de cinq, ou joints ensemble, ou les bras trop courts, ou le nez trop enfoncé comme ont les camus, ou avoir les lèvres grosses et renversees, ou closture de la partie genitale des filles pour cause de l'hymen, ou chair supernaturelle, ou qu'elles soyent hermaphrodites, ou ayant quelques taches, ou verrues, ou loupes, ou autre chose contre Nature.<sup>542</sup>

(Monster är företeelser som uppträder utanför Naturens gång (och är oftast tecken på någon kommande olycka) som ett barn som föds med en enda arm, ett annat som har två huvuden, och andra lemmar, utöver det vanliga. Prodigier, det är företeelser som tillkommer helt emot Naturen, såsom en kvinna som föder en orm eller en hund eller någon annan sak [som är] helt emot Naturen, som vi härefter kommer att visa genom flera exempel på dessa monster och prodigier, vilka jag har samlat in tillsammans med figurer från flera författare, såsom Histoires prodigieuses av Pierre Boistuaou och av Claude Tesserant, från Sankt Paulus, Sankt Augustinus, profeten Esra och antika filosofer, nämligen från Hippokrates, Galenos, Empedokles, Aristoteles, Plinius, Lykosthenes och andra som anges allteftersom de kommer på tal. De vanställda [stympade], det är blinda, enögda, puckelryggiga, halta, eller [de] som har sex fingrar på handen eller [tår] på fötterna, eller mindre än fem, eller sammanfogade med varandra, eller för korta armar, eller för insjunken näsa som de plattnästa har, eller att ha tjocka och omvända läppar, eller tillslutning av flickors könsdelar med anledning av mödomshinnan, eller kött utöver det naturliga, eller att de är hermafroditer, eller som har några fläckar eller vårtor eller knölar eller något annat mot Naturen.)

Det finns följaktligen tre typer av vanskapligheter i Parés modell: *monstres*, fenomen som framträder bortom naturens gång eller utöver det vanliga; *prodiges*, vilka går helt emot naturen; *les mutilez*, de vanställda eller stympade, vilka även de sägs vara emot naturen men uppenbarligen av en mildare grad. Kriterierna för denna distinktion formuleras sålunda i termer av vilken position fenomenen intar i förhållande till ett normaltillstånd som identifieras med naturen och är därför "onaturliga" i olika avseenden. I verkets två första upplagor, 1573 och 1575, är dessa positioner likartade, medan det finns en gradskillnad i avvikelserna från naturligheten; även monstra sägs här vara "contre le cours de Nature", medan prodigia uppkommer "du tout contre Nature".<sup>543</sup>

Det enkla bytet av preposition – från mot till utöver – är en av de viktigaste förändringar som verket genomgår mellan sina nytgåvor, för därigenom förändras monstrets status i förhållande till naturen och dess betydelse i förhållande till prodigia. I samband med att den tredje termen läggs till förskjuts nämligen också monstren utanför naturen, så att prodigia inte framstår bara som skilda från monstren till grad utan även till art. Detta får betydelse för värderingen av de två första begreppen, eftersom brottet mot naturen blir av olika slag. Det som är onaturligt i betydelsen bortom eller utöver det naturliga har en karaktär av exceptionalitet; dessa fenomen är undantag från normen, extraordinära ("outré l'ordinaire"), och kan i detta avseende betraktas som inte fullt förkastliga, då de markerar någonting som transcenderar naturen men inte motsäger

542 Paré, *Monstres*, s. 3.

543 Idem, *Deux livres de chirurgie* II, s. 365 f: "mot Naturens gång"; "helt emot Naturen".

naturligheten som sådan. Detta gäller däremot de fenomen som går emot naturen, som strider mot naturens lagar; med dessa fenomen framträdande i världen rubbas naturens egen ordning och de utgör därför ett slags ontologiskt hot. De transcenderar inte det naturliga och invanda, för att utifrån denna position utgöra tecken på framtida världsliga händelser. Tvärtom är de tecken på händelser i det förflutna, de vittnar om ett brott mot naturen som begåtts i denna värld. I denna mening kan de sägas vara immanenta, trots att de överstiger det naturliga, eftersom de är symptomet för ett trotsande av naturens lagar och Guds ordning inom naturens ramar, exempelvis att en kvinna föder en orm eller en hund och genom detta tecken kan misstänkas för att ha begått tidelag.

När kategorin *les mutilez*, de vanställda, läggs till i tredje upplagan (1579) uppstår ytterligare en komplikation. Man kan fråga sig vad avsikten var med detta tillägg, då termen i övrigt inte fyller någon funktion i verket, trots att denna tredje grupp i det inledande stycket sägs innefatta en stor mängd typer av vanskaplighet, många av dem relativt vanliga. Gruppen är dessutom till sina kriterier svår att skilja från de fall som betecknas monster; det finns knappast någon avgörande formell skillnad mellan ett barn som föds med för få eller för många lemmar (monstruositet) och ett barn som föds med för få eller för många fingrar eller tår eller för korta armar (vanställdhet). Det tycks helt enkelt vara en kvantitativ fråga som bestämmer gravheten i missbildningen: att sakna en arm är en ”större” defekt än att ha en för kort arm etc. Men är detta nog för att räkna den förra formen missbildningar till de som går utöver naturen medan de senare, lindrigare kan tyckas, sägs vara emot naturens gång? Trots att de vanställda har missbildningar av ungefär samma typ som monstren lieras de därigenom med prodigia, vilket även uppräkningsens disposition antyder; *les mutilez* infogas inte mellan monstra och prodigia, utan läggs till efter de senare. Vad i gradskillnaden skapar en så drastisk metafysisk skillnad? Eftersom idén om vanställdhet inte följs upp i verkets fortsättning är det praktiskt taget omöjligt att avgöra.

Upphovet, om inte orsaken, till tillägget av denna tredje term kan spåras till Parés nytillkomna källor mellan åren 1575 och 1579. Jean Céard har i detta hänseende föreslagit att Paré under mellanperioden skulle ha uppmärksammat den franska översättningen av Girolamo Cardanos *De subtilitate* (orig. 1550, fransk övers. 1556), som dessutom bestickande nog kom i nytryck 1578.<sup>544</sup> Cardano talar här om brister i naturen och ger dem, i fransk översättning, uttalat ”enligt sed” namnet vanställda: ”Il reste que nous contemplions les choses defaillantes à nature. Nous avons coustume d’appeller les mutilés, qui sont aveugles, sourds, borgnes, aians six doigts, et tels monstres de nature.”<sup>545</sup> Det framgår dock av detta citat att de vanställda inte är skilda från monstren, utan istället innefattar dem, dessutom utan att ens någon gradskillnad görs.

Indelningen i tre kategorier kan bedömas vara en relativt oövertänkt eftergift till framkomsten av nya auktoritativa källor, som komplicerar definitionerna snarare än nyanserar dem, med hänsyn till att huvudtexten – resten av boken – inte anpassas till förordets modifieringar. T.ex. utgör de puckelryggiga, de halta, de plattnästa, de stam-

544 Céard, i Paré, *Monstres*, s. 151 n. 7.

545 Cardano, cit. i *ibid.*: ”Det återstår att vi begrundar de bristfälliga sakerna i naturen. Vi har för vana att kalla [dem] vanställda, som är blinda, döva, enögd, som har sex fingrar, och liknande monster av naturen.”

mande, de sluddrande, dvärgar, under- och överviktiga, de giktbrutna, de som plågas av sten och de ”dåraktiga” (*fols*) – vilka alla enl. förordet uttryckligen räknas eller genom implikation borde räknas till *les mutilez* – i det kapitel som är ägnat dem (XIII) exempel på ”monstres qui se font par les maladies hereditaires” och som ”monstrueux et difformes” utan att ordet *mutilez* någonsin nämns och trots att defekterna oftast är relativt ringa.<sup>546</sup>

En liknande begreppsförvirring märks i fallet *prodiges*. Enl. förordet utgörs dessa av blandningar eller korsningar mellan arterna, t.ex. att en kvinna föder en orm eller en hund, men de fall av denna typ som omnämns i texten betecknas vanligen som monstrosa, oavsett upphovet till avkomman. Detta gäller bl.a. kap. IX och XIX. Det förra avslutas med historien om en kvinna som, då hon höll en groda i sin hand medan hon låg med sin man, födde ett barn med ett grodliknande ansikte. I texten benämner Paré avkomman som ett monstre, medan texten till den bild som han hänvisar läsaren till anger att det är en ”[f]igure prodigieuse”.<sup>547</sup> Kap. XIX talar om hybrider mellan människa och djur eller mellan olika djurarter, vilka framkommer genom sexuellt umgänge över artgränserna, men dessa benämns aldrig som *prodiges* utan som *monstres*. T.ex. beskrivs de inledningsvis som ”monstres qui naissent moitié de figure de bestes et l’autre humaine, ou du tout retenans des animaux”<sup>548</sup> medan enskilda fall utgörs av ”un monstre ayant face d’homme, ensemble bras et mains, representant l’humanité generalement depuis les espales, et les deux jambes et train de derriere de pourceau, ayant la nature de truye”<sup>549</sup> och ”un monstre representant la figure d’un vray chien, excepté qu’il avoit le col fort court, et la teste ne plus ne moins qu’une volaille, toutesfois sans poil”.<sup>550</sup> Det är även här endast i bildtexten som det senare monstret betecknas som ett prodigium, men med den förvirrade beskrivningen som ”Portrait prodigieux d’un monstre”<sup>551</sup> (vilket får det att låta som om det vore porträttet som var vidunderligt). Likaledes sägs mot slutet av kapitlet att monster, även de, kan uppkomma ”tout contre nature”,<sup>552</sup> vilket var förordets kriterium för prodigia.

Ytterligare ett kapitel behandlar sådana artblandningar, nämligen kap. III, vilket alltså följer närmare på förordet än föregående exempel. Det är också vid sidan av titeln och förordet det första bruket av termen *prodige* i verket. Men det sker inte som bestämmandet av en ny kategori utan som en förstärkning av monstrositeten (”non seulement monstrueuse, mais prodigieuse”); som exempel ges bl.a. just den hund-fågel-hybrid som upprepas i kap. XIX. Dessa fall är inte *prodigieuses* till skillnad från *monstrueuses*; de är ”monstrueuses et prodigieuses”.<sup>553</sup>

Men inte ens bruket av beteckningen *prodigieuse* som en förstärkning av monstros-

546 Paré, *Monstres*, s. 45: ”monster som skapas av ärftliga sjukdomar”; ”monstrosa och deformerade”.

547 *Ibid.*, s. 37–38: ”prodigiös figur” [vidunderlig gestalt].

548 *Ibid.*, s. 62: ”monster som föds till hälften med djurens skepnad och den andra mänsklig, eller i allt bevarar djurens [skepnader].”

549 *Ibid.*, s. 64: ”ett monster med en människas ansikte, jämte armar och händer, med allmänt mänskligt utseende efter axlarna, och de två benen och svans och bakdel som ett svins, med en sonatur”.

550 *Ibid.*, s. 66: ”ett monster som föreställde med en verklig hunds skepnad, undantaget att det hade en väldigt kort hals, och huvudet varken mer eller mindre än en höna, likväl utan hår.”

551 *Ibid.*, s. 65: ”Prodigiöst porträtt av ett monster.”

552 *Ibid.*, s. 68: ”helt emot naturen”.

553 *Ibid.*, s. 6: ”inte bara monstros, utan prodigiös”; ”monstrosa och prodigiösa”.

siteten är konsekvent, vilket märks i kapitlets avslutande exempel, det berömda Ravennamonstret, en människoliknande gestalt med ett horn på huvudet, två vingar, ett ben med en fot som liknar en rovfågels ben och klo, ett öga vid knäleden och dessutom med både manliga och kvinnliga könsorgan – sannerligen ett prodigium som helt går emot naturen. Men det benämns likväl genomgående som ett monster, både i den löpande texten och i bildtexten.<sup>554</sup> Beteckningen är emellertid inte kontroversiell, varken i förhållande till Parés källor<sup>555</sup> eller hans egna definitioner, om man tar fasta på den parentes i förordet som säger att det är monster, inte prodigia, som oftast är tecken på ”kommande olyckor”.<sup>556</sup> Paré sammankopplar också Ravennamonstret med sådana olyckor som drabbade Italien i början av 1500-talet – men han vänder på tidsföljden i orsaksförhållandet: monstret är inte ett varnande tecken på att dessa olyckor skulle drabba Italien, utan resultatet av dem; det är Guds straff för att människor uppenbarligen agerat mot hans vilja. Inkonsekvensen blir än snårigare av att Ravennamonstret från början inte ens räknades till dessa tecken på Guds vrede, som är kapitlets tema och som skulle motivera att det hänförs till monstrositeter i divinatorisk mening (som järtecken). I upplagorna från 1573 och 1575 tjänade det nämligen som exempel på hermafroditer, med hänsyn till den dubbla könstillhörighet som omnämns i uppräknningen av vanskaplighet, och skulle således tillhöra varken monstra eller prodigia utan *les mutilez* – en term som ens inte används i dessa upplagor. Kanske flyttades monstret i fråga just för att undvika dess inräkning bland den lindrigaste graden av vanskaplighet, sedan en sådan kategori införts, men det kan också vara fråga om att förstärka Guds roll i produktionen av monstrositeter. Utifrån ett sådant perspektiv är det emellertid märkligt att Paré berövar monstret de religiöst symboliska attribut som tillskrivits det i tidigare källor, t.ex. ett kors på bröstet.

Sammanfattningsvis finns ingen klar överensstämmelse i praktiken med förordets distinktioner. Termerna blandas tillsynes utan hänsyn till sina uppställda kriterier och kan tillämpas på samma exempel vid olika tillfällen. Det framgår emellertid att termen monster, och derivationerna monstros och monstrositet, är den vanligast förekommande benämningen, även om den ibland ersätts eller förstärks av termen prodigium eller prodigiös. Så om man söker definitionerna inte i förordets teoretiska triad utan i textens praktik framstår begreppet monstrositet som överordnat de andra; oavsett vilken kategori en missbildning räknas till, är den i första hand ett exempel på en monstrositet. Även Céard ser en tendens hos Paré att uppfatta ”den klassiska distinktionen” mellan termerna som ”skör”, varför denne i allt större omfattning använde termen monster för alla avhandlade fenomen.<sup>557</sup>

Kanske bör då förordets tredelning ses som en beskrivning inte av tre separata kategorier, var och en betecknande en särskild typ av missbildning, utan som ett försök att nyansera ett överordnat monstrositetsbegrepp genom att differentiera det. *Prodiges* och *mutilez* skulle som en konsekvens kunna uppfattas som underkategorier till *monstres*, vilken blir den mer generella beteckningen på missbildningar eller onaturliga fenomen. Faktum är att sammanblandningen görs redan i förordet, som skulle tyckas uppräta

554 Ibid., s. 8.

555 Se Céards genomgång av monstrets historia, i *ibid.*, s. 153 ff n. 18.

556 Ibid., s. 3.

557 Céard, *La nature et les prodiges*, s. 305.

gränser mellan begreppen, då prodigia utlovas bli exemplifierade av *både* ”monstres et prodiges”, hämtade från en rad källor. I detta senare fall förefaller därmed prodigia vara den överordnade kategorin, medan monster kan innefattas som exempel på dem. Denna begreppsförvirring är kanske skälet till att de två termernas förekomst i verkets titel ändå är befogad: monstra och prodigia är inte två skilda begrepp för skilda fenomen, utan två termer som genomkorsar varandra och vilka betecknar en idé om det monstrosa som i sin egen hybriditet, mutabilitet och nästintill obegränsade omfattning i sig är ett monstrosöst begrepp.

Eftersom monstrositetsbegreppet därför knappast kan definieras med referens till sina egna inbegripna termer, kan det vara förtjänstfullt att relatera det till ett annat begrepp, som återopas i alla tre försöken till definition i Parés förord. För i den mån såväl det monstrosa som det prodigiösa (som för den delen vanställdhet) definieras i relation till en norm som kallas natur, hänger definitionerna på uppfattningen om vad som är naturligt, dvs. på en definition av själva begreppet natur. I denna vändning kompliceras också två led i bilden av Paré: hans historiska position i utvecklingen av den moderna, vetenskapliga teratologin och hans filosofiska hållning vad gäller monstrositetsbegreppets förhållande till natursynen. För det finns en paradox i att samme man som konsekvent definierar monstret som onaturligt – varande övernaturligt, bortom naturen, mot naturen, mot naturens gång – av (åtminstone vissa) historiker tillerkänns en pivotal roll i naturaliseringen av monstret. Vilket eller vilka naturbegrepp är det som tillåter denna dubbelhet, som både negerar och bejakar det monstrosa?

Begreppet natur används av Paré, liksom hos många av hans samtida, i två större klassiska betydelser: dels som term för en allomfattande ordning i världen inrättad av Gud,<sup>558</sup> dels som avseende ett tings eller en varelses väsentliga egenskaper (som i uttrycket en saks natur), dvs. en inre princip som bestämmer vilken form någonting tar vid sin tillkomst.<sup>559</sup> Dessa två uppfattningar skulle missvisande kunna ses som en medeltida och en antik natursyn, en grundad i en transcendent Gud och en i sakernas immanenta egenskaper, men båda är egentligen av antikt grekiskt ursprung, där den förra definitionen av naturen ligger nära begreppet *kosmos*, ordning, medan den senare är inskränkt till *physis*, en term som i likhet med latinets *natura* härrör från ett ord för att födas eller växa. Det är kanske främst Aristoteles som är förknippad med dessa två naturbegrepp i den grekiska filosofin, även om de via hans (och senare författares) förmedling kan återfinnas hos vissa försokratiker.<sup>560</sup>

558 Dikotomi i föreställningen om en naturens gudomliga ordning mellan Gud som skapande orsak resp. naturen som ändamålsinriktad skapelse benämndes av skolastikerna *natura naturans* resp. *natura naturata*.

559 Det som inte har en sådan inre princip, utan förändras genom en yttre kraft, är inte naturligt utan artificiellt, enl. Aristoteles definitioner. Se bl.a. Aristoteles, *Physica* II.1, 192b9–23.

560 För en diskussion av dessa två betydelser inom aristotelismen och dess teologiskt färgade uttolkning under renässansen, se Dennis Des Chene, *Physiologia: Natural Philosophy in Late Aristotelianism and Cartesian Thought* (Ithaca/London: Cornell University Press, 1996), s. 212–216, där hela tio definitioner cit. (efter Rudolphus Glouceni, *Lexicon philosophicum* (1613)): 1) varje enskild varelses väsen, 2) substans (som skapande princip), 3) substans och dess kvaliteter (affektioner, verk), 4) antingen en kropps materia eller form, 5) obesjälade kroppars form, 6) en kropps kvalitet och affektion, 7) naturliga verkande orsaker, 8) en ej pånyttfödd (döpt) människa, 9) världen som

Att urskilja den samtidiga närvaron av dessa två naturbegrepp är emellertid av mindre intresse än den vidare sönderdelningen som sker hos Paré och den risk för sönderfall av dualismen som monstrositetsbegreppet introducerar. Betydelsen av termen ”natur” sprids inte bara längs olika traditioner i begreppshistorien utan också genom kollisionen med andra begrepp; detta gäller både innebörden av den ordning som antas finnas i naturen och de sätt på vilka någonting är onaturligt.

Risken för begreppsförvirring blir särskilt markant när de olika betydelserna trängs i en snäv kontext. I en enda sats, för att ta ett illustrativt exempel, där ordet ”natur” används tre gånger, används det också i tre olika betydelser. Så sägs det att elefanterna vänder sin blick mot solen<sup>561</sup> ”par un instinct et mouvement de *Nature*, selon qu’ils se trouvent disposés *naturellement* par la convenance que le Soleil a avec leur *nature*”.<sup>562</sup> Formuleringen skulle kunna tyckas tautologisk om den parafraseras eller parodieras: av naturen har elefanten en naturlig instinkt att vända sig mot solen med anledning av sin natur; det är således naturligt för elefanten att bete sig naturligt i enlighet med sin natur. Men detta är inte vad Paré säger. Hans formulering innebär istället – om så oavsiktligt – en nyansering av naturbegreppet, där betydelsespridningen markeras. Vid den första förekomsten skrivs natur med stor begynnelsebokstav som för att hypostasera den; denna Natur är ett väsen, en makt, en högre, aktiv princip, som sätter varelsen i rörelse. Naturen beskrivs således som en personlighet, som gör den assimilerbar antingen med den etablerade Guden eller identifierbar som ett eget väsen, av typen Moder Natur (Paré använder denna hypostaserande figur i formuleringen ”dame nature”<sup>563</sup>). Den andra förekomsten böjer naturen till ett adverb, knutet till ett passivt verb, *disposé*. Denna ”disposition” betecknar hur djurets beteende är bestämt av en krafts inverkan på det, samtidigt som det inrättar djuret i en ordning i förhållande till den makt som verkar på den och det

helheten av ting, 10) den av Gud påbjudna ordningen av ting. Betydelsen av födelse har varit undertryckt i tolkningen av grekisk naturfilosofi till förmån för den aristoteliska bestämmelsen av *physis* som förknippad med form (*eidos*) och substans (*ousia*). Så säger t.ex. W.D. Ross i sin kommentar till Aristoteles *Metaphysica* att ingen försokratisk filosofi använder *physis* i den ordagranna meningen födelse. Bollack insisterar emellertid vid flera tillfällen på att det är just i denna mening som Empedokles bruk av termen måste förstås; *physis* betecknar hos honom inte en saks väsen utan dess tillblivelse (*devenir*), som i sin tur avser konstitutionen av en skepnad genom sammanblandningen av element i varierande proportioner. Se främst Bollack, *Empédocle I*, s. 76–80 samt *Empédocle III*, s. 86–89.

561 Denna specifika diskussion utgår från Plinius karakterisering av elefanten som ett särskilt intelligent djur, det mest närstående människan. För detta anför han som argument bl.a. att elefanter förstår olika språk, lyder order och minns plikter samt att de besitter dygder som hederlighet och visdom jämte att de hyser en religiös känsla, som visas av att de ”visar vördnad” för solen, månen och stjärnorna genom att länge stå och betrakta dem; Plinius, *Historia Naturalis* VIII.I.1–3. Cit. utgör led i Parés kritik av dessa påståenden, eftersom han i sammanhanget är mån om att vidhålla människans unika värde i jämförelse med alla (andra) djur. Vad människan gör av medvetande om och vördnad för den himmelske Guden, gör elefanten av en instinktiv affinitet med solen – således varken av intelligens eller religiositet.

562 Paré, *Monstres* (2003), s. 80; mina kursiveringar: ”av en *Naturens* instinkt och rörelse, i den mån de finner sig naturligen så benägna [el. så inrättade] genom den samhörighet som Solen har med deras natur”.

563 Paré, *Deux livres de chirurgie I*, s. 8: ”fru natur”.



objekt (solen) mot vilket det vänder sin blick, dvs. i relation till två storheter från vilka elefanten skiljer sig. Genom dispositionen anges kort sagt en position för varelsen i ett kosmologiskt sammanhang. I det tredje fallet skrivs natur med litet "n", för att klargöra skillnaden från den första Naturen, som också är den första principen; detta är elefantens egen natur, inte längre ett eget väsen utan dess eget väsen, det som är bestämmande för att elefanten är elefant (dess *quidditas*), vilket i sin tur sammankopplas med solen genom en naturnärhet, så att såväl en generisk identitet för elefanten etableras som en identifiering därav med solen sker.

Det är emellertid inte bara naturbegreppet som mångfaldigas till sina betydelser. Dessutom finns det fyra av Paré uttalade sätt för ett fenomen att avvika från det naturliga: "contre le cours de Nature", "outré le cours de Nature" ("outré l'ordinaire"), "contre Nature", "tout contre Nature" (dvs. mot naturens gång, utanför naturens gång, mot naturen, helt mot naturen) – således både art- och gradskillnader i typen av onaturlighet. Oavsett betydelsespridningen är aporin uppenbar: hur är det överhuvudtaget möjligt att fråga efter monstrets eller monstrositetens "natur", dess väsen eller essens,<sup>564</sup> så länge dess karakteristik förmedlas av den motsvarande negationen – dess onaturlighet? Duger det, vare sig ontologiskt, epistemologiskt, fenomenologiskt eller för den delen idéhistoriskt, att reducera det monstrosa till det onaturliga – och, naturligtvis, i förhållande till vilket naturbegrepp?

Jean Céard har tryckt på vikten i att uppfatta idén om det onaturliga hos Paré som det som går emot naturens gång, inte mot naturen som sådan: "il faut éviter que le lecteur comprenne «contre le cours de nature» au sens de «contre nature»."<sup>565</sup> Anledningen sägs vara Parés kristna eller mer specifikt augustinska hållning, att ingenting kan vara mot naturen, som kommer av Guds vilja, då denna vilja är bestämmande för varje saks natur i hela skapelsen. Den enda möjligheten för att ett fenomen skulle vara onaturligt enl. denna uppfattning vore om det stred mot Guds vilja; blotta möjligheten av en sådan onaturlighet, som ifrågasätter Guds allmakt, är en vederstyggelse för en from kristen, åtminstone i Augustinus ögon. Däremot är det acceptabelt att någonting är mot eller utöver naturens gång, för detta anger bara att en sak är extraordinär eller exceptionell – ett undantag som blir anmärkningsvärt, och vad som märks är en makt som möjliggör denna avvikelse, dvs. Gud. Det som är vidunderligt eller förunderligt är därför inte mot naturen i betydelsen utanför Guds kontroll; tvärtom visar det som tycks gå emot naturen egentligen Guds närvaro i naturen, eftersom Guds aktiva ingripande är den enda möjligheten för naturens lagar att böja sig. Det vidunderliga har därför något gudomligt i sig.<sup>566</sup> Detta är i korthet Augustinus resonemang. Det som är mirakulöst i det avseende att det sker utanför naturens gängse ordning, i en mening transcenderande det naturliga systemet, innebär egentligen att Gud – visserligen allestädes närvarande – på ett mer markant sätt gör sin närvaro påmind; Han "stiger

564 Natur förstås här i den aristoteliska betydelsen av väsen – substans, essens eller form.

565 Jean Céard, "L'énigme des monstres. Aperçus sur l'histoire culturelle et scientifique de la monstrosité," i *Imaginaire & Inconscient*, 13 (2004), s. 18: "man måste undvika att läsaren förstår «mot naturens gång» i betydelsen «mot naturen»."

566 Just detta säger Paré, i *Monstres*, s. 68: "Il y a des choses divines, cachees et admirables aux monstres, principalement à ceux qui adviennent du tout contre nature". ("Det finns gudomliga, dolda och beundransvärda saker i monstren, främst i de som kommer till helt mot naturen".)

ned” när Han utför ett mirakel som strider mot naturens gängse gång.<sup>567</sup>

Parés hållning kan emellertid inte reduceras till denna argumentation; de olika typerna av monstrositet definieras ju också, som visats, av olika typer av onaturlighet. Detta kan förklaras av att Paré för sin uppfattning om monstrositets- och naturbegreppen använder sig av andra traditioner än den augustinska – aristoteliska och hippokratiska men även bibliska, i synnerhet, alla förmedlade via en uppsättning mer samtida källor – samt att han tar intryck från under det sena 1500-talet aktuella rön, jämte sina egna erfarenheter. De aristoteliska inslagen är kanske mest intressanta för diskussionen kring vilken naturfilosofi Paré kan sägas omfatta, särskilt ur ett historiskt perspektiv med avseende på klyftan mellan aristoteliska och platonska (eller nyplatonska) läkare under 1500-talet. Det kan emellertid finnas skäl att kort problematisera de historiska villkoren för en aristotelism hos Paré, eftersom denna lära sedan högmedeltiden främst associeras med en skolastik som tycks kirurgen främmande.

I en studie om aristotelismen under renässansen har Charles B. Schmitt urskilt tre grupper typiska Aristotelesläsare (Schmitt avser med renässans sent 1300-tal till mitten av 1600-talet<sup>68</sup>), hierarkiskt ordnade med hänsyn till såväl filologisk som filosofisk skolning. Den första gruppen utgjordes av de latin- och ibland grekiskkunniga specialister som fungerade som lärare, den andra av de studenter i filosofi (förmodligen i tidens breda mening) som använde alltifrån grekiska texter och kommentarer till enklare handböcker för att få systematisk kunskap om Aristoteles lära och den tredje av de olärda som möjligen kunde läsa lite latin men huvudsakligen tillgrep allmänt spridda översättningar och översikter på folkspråk och som särskilt tilltalades av de enklare, apokryfiska skrifterna, såsom *Problemata* och *Secretum secretorum*.<sup>69</sup>

Bland dessa kan Paré lämpligen räknas till den tredje kategorin. Hans kunskaper i latin var ringa och i grekiska obefintliga<sup>70</sup> och hänvisningarna till Aristoteles syftas, när de inte är ospecificerade, vanligen på *Problemata*. Denna skrift – med bl.a. Alexandros Aphrodisios och Marcantonio Zimaras kommentarer – kom i fransk översättning 1554,<sup>71</sup> m.fl. nyutgåvor som skär in i tiden för Parés utgivning av sin teratologi. Det finns emellertid också uttryckliga referenser till *De generatione animalium*<sup>72</sup> samt till *Historia animalium* och *De partibus animalium*,<sup>73</sup> vilket verkar tyda på en mer omfattande Aristoteleskunskap, åtminstone vad gäller hans naturalhistoriska arbeten, men detta är under omständigheterna tveklaktigt; referensernas indirekta karaktär ger i realiteten inte stöd för ett sådant antagande.<sup>74</sup>

567 Jfr Augustinus, *De Civ. Dei* XVI,5.

568 Charles B. Schmitt, *Aristotle and the Renaissance* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), s. 3.

569 Ibid., s. 45 f.

570 Céard, i Paré, *Monstres*, s. XXI f.

571 Aristoteles, *Problèmes d'Aristote*.

572 Paré, *Monstres*, s. 22.

573 Ibid., s. 109, 117.

574 Céard påvisar att Paré i det första fallet återger Aristoteles framställning med trovärdighet men att teserna ingår i en rad sekundärmaterial som han kan ha haft tillgång till, medan de andra fallen förefaller vara cit. och referat från en annan källa, nämligen en fransk övers. (1572) av Pietro Andrea Mattioli *Commentarii in sex libros Pedacii Dioscoridis de medica materia* (1554): Céard, i Paré,

En annan aspekt är vad aristotelismen egentligen kan sägas omfatta – vilka verk, vilka teman, vilka begrepp som står i fokus. Den skolastiska aristotelism som fortfarande var förhärskande under 1500-talet studerade med viss filologisk urskillning Aristoteles autentiska verk (särskilt med stöd av renässanshumanisternas textkritiska arbete) men urskilde inte det historiska förhållandet mellan dem; alla verk togs som ett enda verk, ”som skrivet under en dag”, varför skillnader i argument slätades ut för att kunna bringas till överensstämmelse.<sup>575</sup> Detta enhetliga verk avspeglade vidare naturen i dess helhet, så att inget ämne (ang. naturen) undslapp dess naturfilosofi, vilket understöddes av att det samlade verkets struktur togs som en reflektion av själva naturens struktur, dvs. dess ordning.<sup>576</sup>

Det kan emellertid vara viktigt att notera att detta gäller naturen i en särskild eller snäv och något dogmatisk mening, för naturfilosofin antogs sedan den medeltida skolastiken befattad med det generella, inte det enskilda och särskilda – med lärans termer, universaliteterna, inte partikulariteterna eller accidenserna. Naturen förstods nämligen som en uppsättning allmänna lagar eller regler, dvs. regelbundna skeenden, vanligen upprepade och därför idealt eviga, som det ensamt anstår naturfilosofen att lära känna. Undren, av vilka monstren var en underart, föll per definition utanför denna modell för naturen och vetenskapen; undret var ett undantag, ett misstag, en defekt, ett fall från naturens (gudomliga) ordning och enhetlighet, och var oförtjänt av seriös reflektion. De var inte omöjliga – de fanns och förekom – men de var omöjliga att lära känna. Följaktligen undertrycktes de verk, tillskrivna Aristoteles, som behandlade fenomen associerade med under, såsom *De Plantibus*, *Problemata* och *De Mirabilibus auscultationibus*, medan liknande passager i etablerat kanoniska verk som *Metaphysica* tolkades med samma tendens.<sup>577</sup>

Utifrån detta perspektiv hamnar Paré i en mellanposition. Å ena sidan kan han inte räknas bland de skolastiska aristotelikerna – han är inte ens konsekvent aristotelisk, långtifrån – och är därför inte tvingad av dogmatiken att begränsa sin naturuppfattning i enlighet med deras restriktioner. Å andra sidan är hans arbete till betydande delar påverkat av den autentiska, aristoteliska naturläran, särskilt vad gäller teorier om alstring och uppkomst, bl.a. vad gäller en fokusering på kausalitet och form–materia-dikotomin, om än förmedlade via sekundärkällor, och kan inte reduceras till underlitteraturens mer sensationalistiska historieberättande. Hans aristoteliska naturfilosofi bör därför kompletteras och modifieras av andra inflytanden: i varierande grad, inslag av hippokratisk medicin, nyplatonisk naturmystik, augustinsk naturteologi, pliniansk naturalhistoria och mer allmänt kristna och humanistiska stråk. Genealogin kan lämnas outredd. Klart är åtminstone att monstrositetsbegreppets problematik är besläktad med en problematisering av idén om naturens ordning, som i sin tur hänger samman med föreställningar om Guds, människans, djurens och tingens relationer i denna ordning.

Det första Paré säger om naturen, vid sidan av förordets omnämmanden, är att med

*Monstres*, s. 162 n. 42, s. 190 n. 268, s. 192 n. 280.

<sup>575</sup> Des Chene, *Physiologia*, s. 9.

<sup>576</sup> *Ibid.*, s. 9 f.

<sup>577</sup> För en mer omfattande redogörelse för detta, se Daston & Park, *Wonders and the Order of Nature*, s. 109–126.

en referens till den bibliska profeten Esra<sup>578</sup> tillskriva den lagar, som i det närmaste likställs med Guds; vissa monstruösa varelser som är ”helt avskyvärda och mot naturen” (”du tout abhorrente et contre nature”), sägs det i kap. 3, är exempel på Guds vrede över att människor har sexuell umgänge på ett sådant sätt som strider mot hans bud: ”Det är säkert att dessa monstruösa och prodigiösa varelser oftast framträder genom Guds dom, vilken tillåter att fäderna och mödrarna producerar sådana vederstyggelser på grund av den oordning som de skapar genom att kopulera som vilda djur, varthelst deras begär leder dem, utan att respektera tiden och andra lagar som påbjudits av Gud och Naturen.”<sup>579</sup> Denna mening är med modifikationer lyft från Boaistuau: ”Det är helt säkert att dessa monstruösa varelser oftast framträder genom Guds dom, rättvisa, tuktan och förbannelse, som tillåter att fäderna och mödrarna producerar sådana vederstyggelser, av fasa för deras synd, eftersom de kastar sig urskillningslöst, som vilddjur, varthelst deras begär leder dem, utan respekt för eller iakttagande av ålder, plats, tid eller andra lagar som påbjudits av naturen.”<sup>580</sup>

I en jämförelse av dessa stycken uppenbarar sig, likheterna till trots, intressanta skillnader. Både Paré och Boaistuau lägger skulden på föräldrarnas sexuella beteende och ser monstren som Guds straff, men formuleringarna skiljer sig åt på vissa punkter. Boaistuau preciserar såväl Guds aktivitet genom att ange de avseenden i vilka monstren är produkter av Guds vrede (dom, rättvisa, tuktan, förbannelse) som formen för brottet mot naturens lagar (mot den rätta åldern, platsen, tiden); han betonar också att det är fråga om en avskyvärd ”synd” att ”kasta sig utan urskillning” varthelst tycket leder. Paré är mer vag, han anger endast Guds dom som orsak och preciserar bara bristen av iakttagelse av den rätta tidpunkten som föräldrarnas brott. I gengäld lägger han till nyanseringen ”et prodigieuses” (från tredje uppl., i anslutning till bearbetningen av definitionerna) och säger att lagarna inte bara är naturens utan även Guds, vilket innebär ett mer uttalat likställande av dessa två makter. Formuleringen ”de Dieu et de Nature” antyder att Gud och Natur är samverkande krafter, kanske inte ontologiskt identiska, men i den mån människor och djur följer en lagbunden ordning tycks inte finnas någon skillnad mellan den gudomliga viljan och den naturliga ordningen.

Det är emellertid skillnaden mellan idén om synd hos Boaistuau och idén om oordning hos Paré som utgör den stora skillnaden, eftersom de ger olika perspektiv på detta förhållande mellan lag och ordning. Boaistuaus förskräckelse över försyndelsens karaktär står mot Parés uppfattning om vilken skada världen tillfogas genom ett visst beteende, och skadan är ett kullkastande av den ordning som för honom tycks definiera naturen.

578 Mer specifikt den apokryfiska Esras fjärde bok, V:8.

579 Paré, *Monstres*, s. 6: ”Il est certain que le plus souvent ces creatures monstreuuses et prodigieuses procedent du jugement de Dieu, lequel permet que les peres et meres produisent telles abominations au desordre qu'il font en la copulation comme bestes brutes, où leur appétit les guide, sans respecter le temps ou autres loix ordonnees de Dieu et de Nature.”

580 Pierre Boaistuau, *Histoires prodigieuses* [1566] (Paris: Gabriel Buon, 1598), s. 29: ”Il est tout certain que le plus souvent ces creatures monstreuuses procedent du iugement, iustice, chastiment, & malediction de Dieu, lequel permet que les peres et meres produisent telles abominations, en l'horreur de leur peché, par ce qu'ils se precipitent indifferemment, comme bestes brutes, où leur appetit les guides, sans respect ou observation d'aage, de lieu, de temps, ou autres loix ordonnees de nature.”

För Paré har människan ett ansvar att hålla naturen i jämvikt genom korrekt iakttagelse av sederna, eftersom brottet mot naturens och Guds lagar – som utgör en onaturlig och ogudaktig handling – rubbar denna jämvikt och för in en oordning i världen, för vilken monstren är en kroppslig manifestation. Denna dualitet kan anses grundläggande för Parés naturuppfattning, till den grad att medan *Des animaux et de l'excellence de l'homme* beskriver ordningen är *Des monstres et prodiges* en bok om oordningen.<sup>581</sup>

Rubbandet av naturens ordning är således ett avseende i vilka monstren är onaturliga. Frågan är i vilken kapacitet: bortom naturen eller mot naturen? Det sägs i stycket att de är mot naturen, och även med hänsyn till att formuleringen kan vara en oreviderad rest från de tidiga utgåvor där även monster definierades på detta sätt, framgår av kapitlet i dess helhet att det här är fråga om monster i egenskap av prodigia. Så sägs det tidigt att en varelse av detta slag är ”non seulement monstrueuse, mais prodigieuse”, vilket även antyds av förstärkningen ”tout abhorrente et contre nature” i enlighet med förordets definitioner.<sup>582</sup> De tillhör de grävsta formerna av monstrositeter, nämligen de som – enl. i texten angivna exemplen liksom enl. förordets definition av prodigia – utgörs av sammanblandningar av inbördes främmande arter (”confusion d'étranges especes”).<sup>583</sup>

Naturens ordning skulle därför kunna tyckas vara en inordning av varelserna i arter, mellan vilka korsningar är naturvidriga och resultatet följaktligen monstrositeter. Men detta är inte riktigt vad Paré säger i denna kontext, även om figurerna har artblandningars skepnad. Istället är temat i detta kapitel att det är arten av människornas sexuella umgänge som bryter mot naturens och Guds lagar. Ordningen kan därför förstås som en förordning av lagar – ”loix ordonnées” – för rätt beteende. Kapitlet fortsätter inte med exempel på zoofili utan med referenser till Bibelstycken och till icke-preciserade ”antika” källor, där samlag under tiden för kvinnans menstruation fördöms med anledning av att fostret då får sin näring av ett blod som är ”vicieux, salle et corrompu”.<sup>584</sup> De artblandningar det talas om i detta kapitel är m.a.o. inte resultatet av en sammanblandning av arter på kopulationsnivå, endast en effekt av att naturens ordning har rubbats av människors ogudaktiga lustar i de former av kopulation som de har med varandra. Det är människornas lustar – och de uttryck i sexuell praktik dessa tar sig – som är djuriska. Arnold I. Davidson tycks förbise en sådan distinktion när han beskriver detta kapitel: ”The creatures discussed in this chapter are produced by the natural cause of the fusing together of strange species, but, more important, their, so to speak, first cause is God's wrath at the copulation between human beings and other species, a practice that is explicitly forbidden in Leviticus.”<sup>585</sup> Däremot gör han rätt i att urskilja två samtidigt verkande orsaker i olika led: dessa högst onaturliga varselser har både naturliga och övernaturliga orsaker.

581 d'Aciano, Préface, i Paré, *Monstres* (2003), [p. 16].

582 Paré, *Monstres*, p. 6, ”inte bara monstros, utan prodigiös”; ”helt avskyvärd och mot naturen”.

583 Ibid.

584 Ibid.: ”snuskigt, smutsigt och fördärvat”. Notera här att Parés bibliska nedvärdering av menstruationsblodets orenhet skiljer sig från den orenhet det utgör prov på hos Aristoteles, för vilken det inte har som syfte att rena kvinnan från ”smuts”, utan är en mindre ren typ av säd, nödvändig för alstringen av barn.

585 Arnold I. Davidson, ”The Horror of Monsters”, i James J. Sheehan & Morton Sosna (red.), *The Boundaries of Humanity: Humans, Animals, Machines* (Berkeley: University of California Press, 1995), s. 44 f.

Problemet i detta sammanhang är m.a.o. inte att människorna beblandar sig med djuren på fysiologiskt, utan på ett etologiskt: människorna betar sig som djur när de har sexuell umgänge vid fel tidpunkt utan hänsyn till Guds bud, såsom Paré uttrycker det. Ordvalen upprepar denna djuriskhet: "ils font en la copulation comme bestes brutes";<sup>586</sup> "c'est une chose salle et brutale d'avoir affaire à une femme pendant qu'elle se purge";<sup>587</sup> Det tycks som om Guds vrede tar sig formen av straff i denna beteendemässiga djuriskhets avbild; människor som i sexuella avseenden betar sig som djur producerar en djurliknande avkomma som tecken på sitt brott mot Guds bud.

Naturens lagar är i detta avseende en moralisk snarare än biologisk fråga, och de monstruösa former som framkommer utifrån brotten mot dem avspeglar en moralisk, i det närmaste juridisk missgärning. Men till skillnad från Rueffs och Boaiustaus teologiska moral, med betoning på straff av synden, är det för Paré fråga om en ontologisk moral: människans handling påverkar världens konstitution, såtillvida att monstrositeten är tecken på en förändring av varat, i det att den oordning hon skapar i världen möjliggör att Gud skapar varelser som går emot Hans egna och naturens lagar. Det finns ingen ordning som kommer av Guds hand; skapelsen är perfekt såsom skapad. Det är de dödliga varelsernas beteenden som, när de bryter mot skapelsens ordning, bringar oordningen till världen. Monstret blir en metaforisk inkarnation av överträdelser mot lagarna och brott mot den naturliga ordningen.

Det är istället i kap. 19 zooflin behandlas, under beteckningarna sodomi, ateism och "desir brutal",<sup>588</sup> med avseende på uppkomsten av monstrositeter genom sammanblandningen av säd från olika arter.<sup>589</sup> Resultatet är, liksom i föregående fall, hybrider mellan arter – monster som är "moitié de figure de bestes et l'autre humaine, ou du tout retenans des animaux".<sup>590</sup> Paré talar också i dessa fall om ett brott mot naturen, i det att förövarna "se joignent et desbordent contre nature avec les bestes".<sup>591</sup> Men brottet mot naturen (fortfarande fenomen som uppträder mot naturen, inte därutöver) ligger nu inte i att människan betar sig som djuren, utan att hon rent faktiskt beblandar sig med dem, att hon inträder i sexuell umgänge med dem. Detta brott är emellertid inte begränsat till människorna, utan gäller även djuren: "Le semblable se fait, si bestes de diverses especes cohabitent les unes avec les autres, à cause que Nature tasche tousjours à faire son semblable".<sup>592</sup>

586 Paré, *Monstres*, s. 6.

587 Ibid., s. 7.

588 Ibid., s. 62 f. "djuriskt begär".

589 Den biologiska förklaringen till trots är det monstruösa i sammanblandningen inte utan en moralisk dimension, vilket beteckningar som sodomi och ateism antyder. Liksom fallet med de män och kvinnor som kopulerar likt djur, är de som kopulerar med djur hädare i det avseende att deras handlingar strider mot Guds lagar. Paré markerar t.o.m. en aktiv blasfemi, som om de genom sina handlingar och inte i ord förnekade giltigheten – eller, kan man kanske säga, naturligheten – i Guds bud: "toutesfois la deshonnété gist en effect et non en paroles" ("ohederligheten ligger i alla fall i verkan och inte i orden"): *ibid.*, s. 62.

590 Ibid.: "till hälften med djurens skepnad och den andra mänsklig, eller till sin helhet bevarande djurens [skepnader]".

591 Ibid.: "förenar sig och går över gränsen, mot naturen, med djur".

592 Ibid.: "Detsamma sker om djur av olika arter lever tillsammans med varandra, eftersom naturen alltid bemödar sig med att skapa sin likhet."

## 2. Orsakernas ordning: etiologi och kausalitet

Det finns en vitt spridd uppfattning om Parés verk om monster, att den är fokuserad på deras orsaker, t.o.m. strukturerad utifrån en klassificering av dem. En sådan tolkning av verket stämmer väl in på en likaledes spridd bild av Parés inflytande på utvecklingen av modern teratologi, i dess embryologiska utformning, eftersom sökandet efter orsaker inte bara innebär ett försök till rationella förklaringar av märkliga fenomen, utan leder också kirurgen in på långa diskussioner kring barnalstring (som inte alltid finner stöd i modern vetenskap). Denna bild har kommit att bli något av ett porträtt av Paré som teratolog – vetenskapsmannen som är sagoberättare mot bättre vetande – och dominerar appropriationen av hans gärning utanför historikernas trängre krets. Den postmodernistiska feministen Rosi Braidottis beskrivning är signifikativ: "Ambroise Paré concentrates his research on monsters entirely on the question of their reproduction and tells the most extraordinary fictions about their origin."<sup>593</sup> Men vad som är signifikant är att reduktionen av verket till en etiologi – i de flesta fall en välvillig reduktion som ignorerar just de senare delar av verket som besvärade redan Malgaigne – kompletteras av en redundans, nämligen orsaksbeskrivningarnas fantasifulla fiktioner, som estetiskt överskrider de vetenskapliga kraven och övertar Parés egna kännetecknande av monstrosösa fenomen som "extraordinära".

Det väsentliga i denna reception är föreställningen att det finns en kärna i Parés bok om monster och prodigia, och att denna kärna är en rudimentär teratologisk etiologi som utgår från embryologi och som mer eller mindre har stöd i hans kirurgiska erfarenhet. Resonemanget är inte oersonligt; *Des monstres et prodiges* utgjorde ju trots allt från början ett slags syskonskrift till den obstetriska *De la generation de l'homme*, båda annonserade tillsammans som "två böcker om kirurgi". Och sannerligen bidrar Paré själv till att etablera bilden av sitt verk som en orsaksförklaring till teratogenes genom tidigt slå an en sådan ton och sedan hålla den åtminstone genom bokens första tredjedel. Det berömda första kapitlet i *Des monstres et prodiges*, som här citeras i sin helhet, räknar med Parés typiska fåordighet upp hela tretton typer av orsaker till uppkomsten av monster:

Monstrens orsaker är åtskilliga. Det första är Guds ära. Det andra, hans vrede. Det tredje, den för stora mängden säd. Det fjärde, den för lilla mängden. Det femte, föreställningsförmågan. Det sjätte, livmoderns kantighet eller litenhet. Det sjunde, moderns olämpliga sätt att sitta, som då hon havande har suttit för länge med låren korsade eller åtdragna mot magen. Det åttonde, genom fall eller slag givna mot moderns mage när hon är havande med barn. Det nionde, genom ärftliga eller tillfälliga sjukdomar. Det tionde, genom sädens förruttelse eller förskämning. Det elfte, genom blandning eller korsning av säd. Det tolfte, genom stygga skojares list. Det trettonde, genom demoner eller djävlar.<sup>594</sup>

593 Rasi Braidotti, "Signs of Wonder and Traces of Doubt", i Lina Lykke & Rasi Braidotti *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs: Feminist Confrontations with Science, Medicine, and Cyberspace* (London: Zed Books, 1996), s. 139.

594 Paré, *Monstres*, s. 4: "Les causes des monstres sont plusieurs. La première est la gloire de Dieu. La seconde, son ire. La troisieme, la trop grande quantité de semence. La quatrieme, la trop petite quantité. La cinquieme, l'imagination. La sixieme, l'anguistie ou petitesse de la matrice. La



I de följande 32 kapitlen diskuteras och belyses dessa etiologiska typer med exempel från den teratologiska historien (Lycosthenes, Rueff, Boaiustauu, Tesserant och andra) och Parés egna observationer. Men en sådan lista framstår onekligen som heterogen; orsaker hämtas från disparata sfärer av världen – från det gudomliga, via det världsliga, till det demoniska, med inblandning av teologi, demonologi, biologi och psykologi – och från olika förlopp i naturen eller skeenden i mänskligt vardagsliv. Inte heller överensstämmer dessa tretton orsaker med den faktiska kapitelindelningen (kapitlen är nästan trefaldigt fler) och tar inte alls de sista kapitlens innehåll i beräkning. Hur bidrar egentligen en så mångskiftande förklaringsmodell till en ordnad struktur?

Jean Céard, som argumenterar för en rationell plan i Parés verk, trots dess skenbara brist på ordning i definitioner och disposition, har föreslagit att orsaksförklaringarna är strukturerade längs vad som kan kallas två linjer: en vertikal som går från det högsta (Gud) till det lägsta (djävulen) och en horisontell eller transversal som går från det yttre (krafter som verkar utifrån på moderns kropp) till det inre (det som sker inuti moderns kropp).<sup>595</sup> Ett sådant förklaringschema, som etablerar ett slags koordinatsystem i Parés framställning, är ett tilltalande försök att ge verket de drag av geometrisk rationalitet i det yttre som argumentationen saknar i det inre, dvs. i verkets struktur snarare än i diskursens logik. Den första linjen är tämligen uppenbar – exemplen härleds mer eller mindre explicit till Gud, naturen eller människan resp. till demoner. Céard slår emellertid också knut på detta led genom att mena att djävulska och demoniska verk egentligen kan återföras på temat om Guds ära, som sägs genomsyra verket, i det att de genom att parodiera Guds verk betygar eller bevisar hans förträfflighet.<sup>596</sup> Den andra linjen är ett elegant försök att komma tillrätta med den besynnerliga dispositionen av de naturliga förklaringarna, som jag ska återkomma till, men har den formella bristen att endast gälla dessa. Däremot lämnar den de övernaturliga och artificiella orsakerna åt sidan, liksom de kapitel om naturens under i havet, i luften, på marken och i skyn som avslutar boken och som utökas från tredje upplagan.

Ett märkligt faktum är att Parés inledande uppräknings av teratogena faktorer inte har någon bäring på dessa exempel, som upptar omkring en tredjedel av verkets innehåll. Deras förekomst, dessutom relativt utförligt behandlade, erbjuder därför ett klassiskt problem för de uttolkare som läser Parés verk som en strikt teratologisk skrift (i modern, vetenskaplig mening) och avfärdar dem som olyckliga avvikelser från textens norm: monstret i klinisk mening. Detta är en vanlig hållning, mest auktoritativt företrädd av Malgaigne, som ironiskt nog gör icke-monstren till själva verkets monstrositet. Till viss del sätter dessa fenomen Parés avsikter med boken i tvivelsmål, i det att planen av första kapitlet att döma förefaller vara en klassificering av orsaker, medan en tredjedel av texten inte presenteras i denna plan eller ens stämmer överens med dess innehåll.

septiesme, l'assiette indecente de la mere, comme, estant grosse, sest tenue trop longuement assise les cuisses croisees ou serrees contre le ventre. La huitiesme, par cheute, ou coups donnez contre le ventre de la mere estant grosse d'enfant. La neufiesme, par maladies hereditaires ou accidentales. La dixiesme, par pourriture ou corruption de la semence. L'onziesme, par mixtion ou melange de semence. La douziesme, par l'artifice des meschans belistes de l'ostiere. La treiziesme, par les Demons ou Diables.”

595 Céard, *La nature et les prodiges*, s. 306.

596 *Ibid.*, s. 306 f.

Samma ofullständighet vidhäftar en av Alan Charles Kors föreslagen indelning av orsakerna i fyra kategorier: Guds vilja, demoners verk, människans vilja och naturens brister eller brott mot naturens lagar.<sup>597</sup> De naturens under Paré ägnar verkets sista tredjedel kan inte på ett tillfredsställande vis förklaras av någon av dessa orsaker, för de är inte exempel på brister i naturen – rimligtvis kan inte solen och stjärnorna räknas dit –, snarare, tvärtom, på naturens excessiva fulländning. De skulle förstås kunna tillskrivas Guds vilja, då de alla måste antas vara skapade av Gud, men detta skulle utarma orsaksförklaringen, eftersom alla fenomen för en from kristen – och det finns många skäl att kalla Paré så – måste anses komma till genom Guds allmakt och ingenting mot hans vilja. Detta augustinska resonemang lämnar i sin tur inget utrymme för varken brister i naturen, andra makters verk eller människors vilja, såvida dessa inte är förorsakade eller åtminstone tillåtna av Guds vilja. Kort sagt: om de tillskrivs Guds vilja är det i en så annorlunda mening än i verkets inledande exempel, att själva gudsbegreppet skulle vara ett annat. Det framgår också av kontexten att det är specifikt fråga om monster i modern, teratologisk mening, dvs. syftande på vanskapta varelser, varför den mer allmänna problematik kring monstrositetsbegreppet som Parés verk uppställer lämnas åt sidan genom exklusion av en stor grupp fenomen Paré med uppenbart intresse uppehåller sig vid.

Frågan är vilken Parés egentliga idé var – hans idé för verkets form, hans idé om monstrositetsbegreppet och hur dessa i realiteten förhåller sig till varandra i bokens struktur. Är det överhuvudtaget meningsfullt att söka ett sammanhängande resonemang i texten, utvecklat från kapitel till kapitel, med början och slut? Om orsaksförklaringarna är den ordnande principen, då bringar naturens under i sanning verket i oordning. En formell monstrositet är inskriven i verkets själva struktur – inte märkligt att Malgaigne betraktade boken som vanställt av avvikelser från ”ämnet”. Möjligen skulle man utifrån Céards schema kunna hävda att Paré med dessa historier återvänder till temat om Guds makt och ära, även om detta förblir utsagt av såväl Céard som Paré, så att de falska monstrens dialektiska uppenbarelse av Guds förträfflighet och allmakt föranleder utförliga prov på hans förunderliga verk i naturen.

Det kan vara befogat att hålla fast vid sådana tolkningar, åtminstone om syftet är att vidmakthålla föreställningen om en förnuftig plan för verket å Parés sida (vilket både Céard och Kors gör). Men även med denna hypotes i åminne finns flera andra variabler att ta hänsyn till i diskussionen av monstrositetsbegreppet utifrån orsaksförklaringar. Det är inte ens fråga om orsaker i etiologisk mening allena; teratologiska undersökningar måste i denna förvetenskapliga fas ta hänsyn till mer komplexa kausalförhållanden, som inbegriper skäl och effekter i flera led likaväl som orsaker av olika slag, eftersom åtskilliga delar av den teratologiska traditionen bär med sig metafysiska, ontologiska och teologiska spörsmål i sitt idéinnehåll.

Det hör till den medeltida skolastikens bidrag till de teratologiska traditionerna att det antas finnas flera skikt av orsaker, främst de två som kallas *primära* och *sekundära*

597 Kors, ”Monsters and the Problem of Naturalism in French Thought”, i *Eighteenth-Century Life*, s. 31: ”For Paré, there were thirteen causes of monsters, all of which pertained to four categories: the direct will of God; the agency of devils and demons; the human will, including spiteful human artifice; and the imperfections of nature, including those that attended a violation of ideal natural law.”

orsaker. Detta är ett sätt att anpassa orsaksförklaringarna till föreställningen om två sam- eller motverkande nivåer i varat: å ena sidan de övernaturliga eller gudomliga, som är de primära och har att göra med rationella skäl och avsikter, å andra sidan de förlopp i naturen som kan ge upphov till ”onaturliga” fenomen. Genom att lägga dessa två nivåer över varandra i betraktelsen av en monstrositet kan vad som för människans blick synas vara en brist i eller ett misslyckande av naturen (den aristoteliska förklaringen) egentligen visa sig vara, för förnuftet, en utmaning att kontempera Guds överordnade förnuftsskäl att skapa sådana fenomen eller inrätta naturen så att de är möjliga (nyplatoniska och augustinska förklaringar): ingenting för sinnena som inte först varit i ett förnuft, ingenting i naturen som inte först varit i Gud. Denna skiktning, som harmonierar Gud och naturen, rationalism och empiri, kristen teologi och grekisk naturfilosofi – med företräde för de första termerna – uppträder emellertid inte alltid på ordnat vis. 1500-talets underlitteratur blandar samman inte bara traditioner och historier utan även dessa orsaksnivåer och följaktligen varats nivåer utan någon särskild hänsyn till stringens.

Även kausaliteten har i upplägget två skikt. Det ena kan, för att upprepa, beskrivas som redogörande för monstrositeternas etiologi, dvs. förklaringar till vissa kroppars uppkomst eller händelsers utveckling. Här är det själva fenomenet (kroppen eller händelsen) som är verkan, bakom vilken det antas finnas en orsak. Det andra identifierar istället effekten med en affekt och betraktar fenomenet som orsaken till uppkomsten av en viss emotionell, i vissa fall intellektuell reaktion. Historiskt kan dessa två register ses som två olika definitioner av teratologin. Den första följer en naturlära i vilken naturen antas vara ett rationellt ordnat system, vars ordnande princip är kausallagen, så att monstrositeter – i egenskap av avvikelser från naturens normala gång – utgör ett problem: antingen är de undantagsfall från själva det naturliga systemet eller så har de för sin uppkomst en egen kausalitet, en separat uppsättning regler. Den andra inriktar sig på mer subjektiva än objektiva kriterier och definierar monstrositeter utifrån upplevelser; ”det monstruösa” såsom term blir i sig ett känslouttryck, synonymt med de sinnessillstånd som subjektet hamnar i vid mötet med en viss kropp eller en viss händelse. Men de två skikten är inte ömsesidigt uteslutande, tvärtom är de ofta, som hos Paré, överlappande, därmed skapande en tredelad kausal kedja. Det skapas i vissa fall rentav ett slags krets där affekten kan kringgå fenomenet och direkt återkoppla till fenomenets orsak som *sin* orsak, exempelvis så att det häpnadsväckande inte är kroppens form utan naturens uppfinningsrikedom eller det avskyvärda är människors svekfullhet.

Paré presenterar visserligen en lista över orsaker till uppkomsten av monstruösa fenomen i det första kapitlet med samma skenbart vetenskapliga vilja att definiera och klassificera begreppen som förordets förklaring av termerna visar prov på. Men han gör i ingetdera fall klart hur kategorierna förhåller sig till varandra eller vilka auktoriteter (”teorier” i moderna termer) han stödjer sig på i resp. fall. För Paré tycks monstrositeterna, uppfattade som historier i den mån de återberättas från historiska eller samtida källor, uppträda som ett komprimerat helt för vidare möjlighet till differentiering och specialisering. Detta märks i tendensen, som diskuterats ovan, att anta ett outtalat monstrositetsbegrepp vilket sedan i olika sammanhang uppträder i olika termer, inbördes utbytbara. Det märks också i uppräknningen av orsakerna, där alla följer på varandra utan uttalade skiljelinjer eller gemensamma kännetecken; han presenterar inte en kategorisk

åtskillnad mellan de orsaker som förklaras utifrån Gud, de som förklaras utifrån förlopp i naturen och de som förklaras utifrån demonisk inverkan och inte heller anger han dessa tre grupper (som blivit något av en konvention). Istället utgår Paré från fenomenet för att i det söka orsaken till dess uppkomst – och kan i detsamma finna ett flertal orsaker som ger olika karakteriseringar av fenomenets monstrositet. Som en följd kan individuella fall placeras i olika kapitel, under olika orsaksrubriceringar, i de olika upplagorna. På så vis flyttas t.ex. det berömda Ravennamonstret i verkets tredje upplaga från ett kapitel om hermafroditer (vilka som grupp förklaras utifrån materiella faktorer, närmare bestämt blandningen av säd) till ett kapitel om exempel på Guds vrede, där tonvikten läggs på dess meningsbärande kroppsliga form som symboliserar olyckliga händelser i tiden. Till samma kapitel (III) har också bilden av ett föl med människohuvud funnit sin väg från ett kapitel om blandningar av säd; den seminala förklaringen till denna kentaurliknande hybrid har i tredje upplagan omarbetats till en liknande semiologi, denna gång som tecken på olyckan i kriget mellan Florens och Pisa under 1200-talet. Därigenom är varje embryologisk etiologi uttraderad och varelsens uppkomst förklaras entydigt utifrån ”Guds rena vilja”, dock med tillägget att det finns ett förnuftigt skäl till detta omkullkastande av naturens ordning: att varna människorna om olycka.<sup>598</sup>

Orsakerna kan med viss abstraktion delas in i tre grupper: de övernaturliga, de naturliga (eller kanske egentligen onaturliga) och de artificiella. De övernaturliga skulle då utgöras av de två första orsakerna – Guds ära och vrede – som är teologiska förklaringar. De naturliga orsakerna är den största gruppen, innefattande de tredje t.o.m. de elfte, som alla är i någon mening fysiologiska (men i ett fall snarast psykologiska) förklaringar till förment onaturliga fenomen. De artificiella orsakerna utgörs av de två sista grupperna, antingen människors eller demoniska krafters simuleringar av monstrositeter; dessa skulle möjligen kunna räknas till naturliga resp. övernaturliga förklaringar, men det tycks finnas betydelsefulla teoretiska skäl för Paré att separera dem, som vi senare ska se.

### Gudomliga orsaker: makten och härligheten

Den första orsaken är ”la gloire de Dieu”, Guds ära eller härlighet, vilket kan tyckas vara ett apart begrepp i den mån monstret uppfattas som en ohygglighet. Frågan är emellertid om detta anger en orsak (som Paré säger i första kapitlet) eller en effekt (som skulle antydvas av uttrycket ”till Guds ära”). Det enda exempel som Paré ger på denna typ är lyft som en parafra från Johannesevangeliet (9: 1–3) och lyder i sin helhet:

Det står skrivet i S:t Johannes om en man som var född blind, vilken då han återfått synen, genom Jesu Kristi nåd, frågades av dennes lärjungar om det var hans eller hans föräldrars synd som var orsaken till att han sålunda skapats blind sedan dagen då han föddes. Och Jesus Kristus svarade att varken han [den blinde] eller hans far eller hans mor hade syndat, utan att det var för att Guds verk skulle förhärsligas genom honom.<sup>599</sup>

<sup>598</sup> Paré, *Monstres*, s. 7.

<sup>599</sup> *Ibid.*, s. 5: ”Il est écrit en S. Jean d'un homme qui estoit nay aveugle, lequel ayant recouvert la veüe, par la grace de Jesus-Christ, fut interrogué de ses Disciples, si le peché de luy ou de ses parents estoit cause qu'il eust esté ainsi produit aveugle dès le jour de sa nativité. Et Jesus-Christ respondit que luy, ne son pere, ne sa mere n'avoient peché, mais que c'estoit à fin que les œuvres

Det sägs inte i detta stycke vilken typ av monstrositet som exemplet berör (enl. tredje uppl. definition skulle blindhet vara en vanställdhet eller stympning), utan det framgår att det viktigaste i detta kapitel, som kommer närmast in på uppräknings av orsaker, är just orsaken. Därvidlag föreslås, inom ramen för historien, först en orsak: att blindheten är ett tecken på mannens, faderns eller moderns synder (varför det skulle vara ett exempel på den andra orsaken i Parés lista, nämligen Guds vrede). Men detta förslag förkastas av Jesus, som säger att det inte är någons synd som givit upphov till denna vanställdhet, utan istället är det för att "Guds verk skulle förhållas genom honom". Därmed menas inte att själva blindheten är ett tecken på "Guds ära", som Paré väljer att benämna detta förhållande, för då vore rimligtvis varje fall av blindhet och varje liknande vanställdhet tecken på Guds ära. Det förefaller snarare vara så att det är helandet som är det centrala i denna berättelse. Är det inte däri Guds härlighet står att finna, i den makt som både tar och – genom Kristus – ger eller återger synförmåga? Detta innebär då att detta fall av blindhet implicerar sitt eget helande, att vanställdheten existerar för att ge upphov till ett under. Monstrositeten blir då ett moment i en gudomens dramaturgi, vars egentliga mål är uppenbarandet av Jesu undergörande krafter, så att den kristliga taumaturgin utgör ett bevis för Guds inkärning i hans gestalt. Guds härlighet angår inte heller själva helandet av blindheten, isolerad från denna dramaturgi, för Gud hade orsakat informiteten endast för att genom Kristi intervention visa sin och dennes makt. Det låg m.a.o. i den speciella monstrositetens natur att botas, eftersom dess sanna natur inte var blindheten som sådan, utan den relation mellan orsak och verkan som den förkroppsligar. Genom denna bild av kausaliteten framstår vanställdheten just som en monstrositet i Parés presumtvt exakta mening – bortom eller utöver naturen, transcenderande det fysiologiska sakförhållandet till sitt gudomliga ursprung och mål.

I slutändan framstår detta exempel som en teleologisk förklaring av en monstrositet, i det avseende att (den finala) orsaken blir identifierad med ändamålet: Guds ära. Men kanske än viktigare är att Paré därmed låter ana en central estetisk aspekt i hans naturfilosofi, nämligen att världen består av speglar eller speglingar, där ett fenomen reflekteras i ett annat – en natur i en annan, även det stora i det lilla och det lilla i det stora – och i denna reflektion kan också en form förändras till sin karaktär, intill det paradoxalas gräns: spegeln blir ett förstoringsglas när det antas att Gud skulle låta sin härlighet speglas i en människas vanställdhet i syfte att förstora (*magnifier*) sin ära.<sup>600</sup>

de Dieu fussent magnifiées en lui." I orig. fällt kommentarerna innan mannen botats. Jfr texten i Johannesevangeliet 9:1–3: "Där Jesus kom gående fick han se en man som hade varit blind från födelsen. Lärjungarna frågade honom: 'Rabbi, vem har syndat, han själv eller hans föräldrar, eftersom han föddes blind?' Jesus svarade: 'Varken han eller hans föräldrar har syndat, men Guds gärningar skulle uppenbaras på honom.'"

<sup>600</sup> I Céards kommentar påvisas att detta ex. inte är hämtat direkt från Johannes utan från Boaistuau (*Histoires prodigieuses*, s. 24), där det tjänar att visa att även fullt kyska och återhållsamma föräldrar kan få en vanskapt avkomma; Céard, i Paré, *Monstres*, s. 152. Jämför Parés redogörelse med detta stycke hos Boaistuau ser man att de till stor del är identiska, men att vissa skillnader finns i detaljer: ex. anger Boaistuau att den blinde botas genom Jesu nåd ("la grace de Jesus Christ"), inte till Guds ära, samt att Guds verk inte "magnifieras" utan *manifesteras* genom honom (vilket tycks vara mer i överensstämmelse med det evangeliska originalets *phanerôthé*). Dessa skillnader antyder i vilken grad Paré aktivt tolkar berättelsen för att passa in den i sin guds- och natursyn, som hellre spelar

Idén om den monstruösa kroppen som avspeglar återfinns även i den andra orsaken, Guds vrede, men i en annan, kanske mer konkret form. Monstruositeten speglar här rent formellt världsliga händelser, i synnerhet människors synder, förmedlade via Guds vilja som verkande orsak. Dessa monstruositeter (eller prodigia) har i stora stycken diskuterats ovan; det rör sig om straffdomar över människor som misshagar Gud genom att bryta mot hans bud, t.ex. vad angår iakttagelsen av rätta tidpunkter för samlag, eller genom att på annat sätt införa oordning i världen. I dem tar syndens natur också kroppslig form: den som agerat på ett sätt som inte är värdigt en kristen människa utan rentav är ”djuriskt”, får en avkomma som bär djuriska drag. Deras kropp är i oordning eftersom de bragt världen i oordning eller ”fört in oordning i världen” då de bröt mot de gudomliga lagar som skulle garantera naturens ordning. De är helt emot naturens ordning inte bara för att de tycks strida mot det normala utan eftersom de kommer av ett brott mot naturens lagar.

Paré upprepar i detta sammanhang Boaistuau:s tes att monster (i den mån de uppfattas som prodigia, tycks Paré noga med att påpeka) oftast komma av Guds straffdom över människors försyndelser: ”Il est certain que le plus souvent ces creatures monstrueuses et prodigieuses procedent du jugement du Dieu”.<sup>601</sup> Detta stämmer överens med den kristna uppfattningen att monster är tecken på synd av något slag (det var ju också vad Jesu lärjungar antog i fallet med den blinde mannen); just vilket slags synd det är fråga om kan ofta utläsas av monstrets kropp. Men Paré dröjer inte med att kvalificera denna definition genom att dels modifiera Guds roll, dels förändra temporaliteten i orsaksförhållandet. Åberopande antika författare hävdar han att de prodigia han omtalar ofta kommer av ”Guds rena vilja” för att göra människor uppmärksamma på de olyckor som hotar genom den oordning som frambringade monstren.<sup>602</sup> Uttrycket Guds rena vilja är märkligt i det att Gud därigenom tycks göras ensamt ansvarig för någonting som klart sägs vara resultatet av människors beteende; om Guds vilja vore ren skulle den inte vara en reaktion på människors synd och inte heller skulle människors synder ha någon inverkan på Guds rena vilja.

Guds skäl till skapandet av sådana monster kan tas för att vara dess effekt på människan: att genom den avsky en sådan form väcker hos betraktaren väcka avsky för själva brottet som föranledde varelsens tillkomst.<sup>603</sup> Därmed segrar Guds vilja som final orsak. I fullföljandet av det moraliska förnuftets krets blir affekten orsaken till omintetgörandet

på estetisk och teknisk metaforik än på metafysiska termer och moraliska värderingar, för att visa förhållandet mellan fenomen, deras orsaker och verkan.

601 Paré, *Monstres*, s. 6. Jfr Boaistuau, *Histoires prodigieuses*, s. 29: ”Il est tout certain que le plus souvent ces creatures monstrueuses procedent du iugement, iustice, chastiment, & malediction de Dieu.”

602 Paré, *Monstres*, s. 7: ”Lesdits anciens estimoyent tels prodiges venir souvent de la pure volonté de Dieu, pour nous advertir des malheurs dont nous sommes menassez de quelque grand desordre, ainsi que le cours ordinaire de Nature sembloit estre perverty en une si malheureuse engeance.”

603 Jfr Davidson, ”The Horror of Monsters”, op.cit., s. 46 f: ”the resulting bestial creature is a symbolic representation of God’s wrath, and the reaction of horror we have to such hideous creatures is intended to remind us of, and to impress upon us, the horror of the sin itself. Thus, the special viciousness of sins contrary to nature extends to the creatures produced by these sins. Paré reserves his most charged language – horror, horrible, hideous, loathsome, abominable – for these creatures and the sins they represent.”



av sitt eget upphov: avskyn inför monstret ska avskräcka från osedligt beteende.

Paré kan mycket väl räknas i den historiska tradition Isidore Geoffroy Saint-Hilaire tänker på då han sammanfattar den historiska synen på monster som prodigia, att de är ämnade (eller att deras öde är) att få Guds ära att glänsa eller att utgöra bevis på Hans vrede som förebådar olyckor för folket: "les monstres sont des prodiges destinés à faire éclater la gloire de Dieu, ou des preuves de sa colère, présageant quelque calamité public".<sup>604</sup> Monstrens korta livslängd (delvis Geoffroys kriterium för monstrositeter) förstärker denna betecknande funktion. Anledningen till att monster – här avseende de grava monstrositeter som faller under förklaringen Guds dom, men även vissa liknande typer av sammansättningar – dör tidigt, ansågs långt in på 1500-talet vara att de hade en betecknande funktion: de var tecken på Guds vrede, symboler för de straff som skulle hemsöka syndarna i världen. När de väl fötts och uppvisats var meddelandet framfört; det fanns inget skäl för dessa vederstyggliga figurer att fortleva sedan de fyllt sin funktion för Gud och för människorna såsom momentana tecken.<sup>605</sup>

Paré erbjuder en mer psykologisk förklaring, om än fortfarande moralistisk, när han säger att monster vanligtvis inte lever någon längre tid – p.g.a. skam: "monstres [...] ordinairement ne vivent gueres, pour-ce qu'ils se desplaisent et melancholient de se voir ainsi en opprobre de tout le monde, si bien que leur vie est briefve" ("monster [...] lever vanligtvis knappt, eftersom de råkar i missbehag och melankoli av att se sig i sådan vanära inför alla, med den följd att deras liv är kort").<sup>606</sup> Beskrivningen får ett drag av tragik, som på ett annat vis vittnar om människornas synder: monstren signalerar inte kommande olyckor så mycket som dör av olycka inför omvärldens fördömanden; de drar inte skam över världen, de lider själva av skam inför andra i den. Detta är snarare ett mänskligt än ett gudomligt perspektiv.

Förklaringen är emellertid inte Parés påfund, bara en omdiktning av Boaistuau's beskrivning med några få variationer – men det är intressanta sådana, för Parés version är förvånande nog mindre medicinsk än Boaistuau's.<sup>607</sup> Denne säger nämligen: "Monstres [...] ordinairement ne vivent gueres, car l'abondance de l'humeur melancholique qui redonde en eux, pour se veoir ainsi en opprobre de tout le monde, les deseche et consomme si bien, que leur vie est briefve" ("Monster [...] lever vanligtvis knappt, för ymnigheten av den melankoliska vätskan som flödar över i dem, av att se sig så i vanära inför alla, torkar ut och förbrukar dem med den följd att deras liv är kort.")<sup>608</sup>

Parés formulering trycker på känslotillstånd; obehaget förs in i beskrivningen och färgar läsningen av melankolin – egentligen skrivet i verbform ("melankoliserar"), vilket ger monstret en aktivitet och subjektivitet – och knyts nära skamkänslan inför andras

604 Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, *Traité de tératologie* I, s. 5.

605 Jfr Daston & Park, *Wonders*, s. 52 samt s. 380 n. 72, där denna syn urskiljs i senantiken och medeltiden, närmare bestämt Augustinus och Isidorus av Sevilla.

606 Paré, *Monstres*, s. 10.

607 Varken Paré eller Boaistuau var förvisso utbildade i medicin; den senare hade visserligen erfarenhet av dissektioner vid sin vistelse i Rom, men var utbildad i juridik och är mest känd för sina omarbetningar av Matteo Bandellos noveller (vilka f.ö. var viktiga som förlagor för flera av Shakespeares dramer, bl.a. *Romeo and Juliet*) och som redaktör till den första utgåvan av Marguerite de Navarres *L'Heptaméron*, 1558.

608 Boaistuau, cit. av Céard, i Paré, *Monstres*, s. 156 n. 20.



blickar. Boaistuu trycker istället på den medicinska etiologin, när han förklarar att dessa varelser har ett överflöd på ”melankolisk vätska” (svart galla) som leder till att de torkar ut och förtärs, varför skammen skrivs in i en mer klinisk diskurs. De monstruösa varelsena framstår för honom som objekt inte bara för den dömande allmänhetens utan också för den bedömande läkarens blick. Vad som för Boaistuu var fysiologi, formulerad inom ramen för humoralpatologin, förefaller för Paré snarare vara psykologi. Vad som gör skillnaden viktig är att Boaistuu förstärker monstrositetens patologi. Det är inte bara formen som är avvikande, med dess överflöd på lemmar, den har dessutom ett överflöd på den galla som förorsakar melankoli och av vilken de dör. Paré, däremot, undertrycker den medicinska diagnosen och föreställningen om känslotillståndet som sjukdomstillstånd för att beskriva ett mer existentiellt tillstånd. Känslan av obehag och skam är nog för att dö, som om dessa varelsers värdighet vore sårade.

Detta är trots allt en mer inkännande och förmänskligande förklaring; även om stigmatiseringstemat består innebär denna framställning ett sällan sett erkännande av subjektivitet för monstren. Monstren har ett perspektiv utifrån vilket det upplever sig själv och sin omvärld, de är inte bara de avvikande perspektiv på den gudomliga helhetens sköna ordning som Augustinus beskriver. Det tragiska är förstas att denna upplevelse är dödlig. Monstrets perspektiv är en interiorisering av de andras, en appropriering av annanheten, en självobjektivering som får subjektet att förtäras inifrån. Utvidgningen av humanismen till en monstrets subjektivitet är fatal. Monstret är inte bara ett subjekt som döms av Gud och sina medmänniskor (och kunde i vissa fall verkligen dömas till döden); i monstrets tecken är själva subjektiviteten dömd till undergång; om jag upplever mig som ett monster, dör jag.

### Naturliga orsaker: ärftlighet, olycka, inbillning

De naturliga orsakerna utgör den mest komplexa gruppen – i Parés uppräknings kan de flesta fallen hänvisas hit. Det är också i dessa som Parés insatser i utvecklingen av en vetenskaplig teratologi står att finna, till den grad att åtskilliga kommentatorer betraktat dessa ”verkliga” monster, till skillnad från andra fantasifoster, som bokens kärna och historiska värde.

Parés disposition ger följande uppställning av denna grupp orsaker: för stor eller för liten mängd säd; moderns inbillning; livmoderns smalhet eller litenhet; moderns olämpliga sittställningar; fall eller slag som åsamkas modern; ärftliga eller tillfälliga sjukdomar; materiens rutenhet eller förskämning; blandning av säd.

Strukturen är besynnerlig såväl med hänsyn till avståndet som skiljer de första och de sista seminala orsakerna som till förekomsten av psykologiska faktorer bland de fysiologiska (moderns inbillning). Céard, som uppmärksammar den första problematiken, förklarar uppställningen topologiskt: orsakerna söks först utanför modern, sedan hos eller i henne; dessutom är det en fråga om hennes medverkan – hennes passivitet inför mängden säd, hennes aktivitet i inbillningskraften inverkan – samt lokaliseringen i hennes kropp, närmare bestämt i förhållande till livmodern.<sup>609</sup> En sådan struktur utgår från en embryologisk definition av teratologin och ser den följaktligen utifrån senare tidens definition av disciplinen. I realiteten utgörs ett flertal av Parés exempel av historier

609 Céard, *La nature et les prodiges*, s. 306.

om ”monstruositeter” i en långt vidare mening, som inte nödvändigtvis förklaras med modern i centrum och i många fall inte ens berör fortplantningsprocessen. Parés monstruositeter kan inte reduceras till missbildningar och inte lokaliseras till reproduktionen; de omfattar också andra kategorier och följer andra kausalkedjor.

Bryter man istället vidare upp indelningen i kriterierna för dessa orsaksförklaringar, uppenbarar sig två huvudsakliga förklarings-scheman, visserligen mer abstrakta men också mer allmänt giltiga för verket: i förhållande till en norm, som i tidens språkbruk skulle kallas naturens ordning eller det naturliga, uppkommer vanskapligheter antingen genom *kvantitativa* eller *kvalitativa* avvikelser. Kausalförklaringar utifrån kvantitet formuleras i termer av *excess* (överflöd) och *defekt* (brist) – för stor, för liten, för mycket, för lite, för många, för få etc. – enl. föreställningen om en korrelation mellan mängden i orsaksledet och mängden i verkningsledet. Exempelvis bestämmer mängden säd tillgången av generativ materia. Enl. denna logik ger en excess av säd (”trop grande abondance de matiere”)<sup>610</sup> excessiva kroppsdelar: två huvuden, sex fingrar, vanliga och siamesiska tvillingar, hermafroditer och liknande. Det motsatta gäller brist på säd (”la semence defaut en quantité”, ”faute de matiere en quantité”),<sup>611</sup> som ger motsvarande kroppsliga defekter: ett ben, en arm, fyra fingrar etc., alternativt brist på utrymme i livmodern för aktualiseringen av formen (”vice de la matrice qui est trop petite”).<sup>612</sup> När deformationer istället förklaras utifrån kvalitet implicerar det en annan, mer värderande syn på monstruositeten, för orsakerna beskrivs i negativa eller nedsättande termer (olämplig, olycksam, sjuk, rutten, fördärvad), vilka avspeglar den i grunden aristoteliska uppfattningen om monstren som naturens olyckor. I förlängningen blir monstren tecken på kvalitativa brister i naturens system. Exempelen på denna typ av orsaker är något mer heterogena än i fallet med de kvantitativa förklaringarna, och deras kausalnexus är inte alltid lika enkelt uppställd eller utredd.

En första grupp utgörs av vad som kan kallas mekaniska orsaker.<sup>613</sup> Till dem hör vanskapligheter som uppstår genom den gravida kvinnans olämpliga beteende, som att hon suttit för lång tid eller i fel ställning eller att hon alltför hårt snört åt magen; resultatet sägs vara barn som är krökta, puckelryggiga och vanställda (”courbez, bossus et contrefaits”) eller har förvridna lemmar.<sup>614</sup> Till samma kapitel hör tre exempel på döda foster som kvinnor burit på långt utöver den normala gestationstiden. Det första av dessa berättar om en kvinna som dött vid 68 års ålder och i vars kropp man funnit ett foster som hon burit på i 28 år. Detta barn beskrivs av Paré som ”un Prodigie et enfant petrefié”,<sup>615</sup> vilket säger något både om vartill Paré räknar detta fall (prodigia, de grävsta monstruositeter som helt går emot naturens ordning – kanske p.g.a. det avsevärda överskridandet av

<sup>610</sup> Paré, *Monstres*, s. 9.

<sup>611</sup> *Ibid.*, s. 9, 15.

<sup>612</sup> *Ibid.*, s. 15. Kategorierna känns igen från Empedokles och återkommer bl.a. i Geoffroys Saint-Hilaires senare tredelning av monstrets morfologi: *excès, défaut, déplacement*.

<sup>613</sup> Jfr Fischer, *De la genèse fabuleuse*, s. 15.

<sup>614</sup> Paré, *Monstres*, s. 40.

<sup>615</sup> *Ibid.*, s. 42: ”ett Prodigium och förstenat barn”. I 1595 års utgåva, dvs. den sista som Paré redigerade, är ordet *petrefié* ersatt av *putrefié*, förruttnat; det kan knappast avgöras om förändringen är resultatet av ett tryckfel, en förvanskning av den posthume utgivaren eller en avsiktlig omvärdering från Parés sida.

graviditetens normala förlopp)<sup>616</sup> och om hur han uppfattar dess form (likt en sten). Metaforen för likstelheten vidareutvecklas i bilden av fostret som samlat i ett klot ("quasi tout ramassé en un globe"),<sup>617</sup> som om barnet hade stelnat i fosterställningen och slipats i livmodern till en kula, nästan som pärlan i ett ostron. De avslutande två fallen reducerar också liknande foster till skelett och ben, i en utveckling mot det mer minerala.

Vad dessa exempel har gemensamt är att barnets deformationer antas orsakas av livmoderns deformationer eller deformerande verkan, även om det är oklart vad sambandet mellan moderns olämpliga beteenden och de döda fostren är – det är nog i högre grad av strukturella än kausala skäl de grupperats på detta vis. Även i det följande kapitlet är orsaken livmoderns inverkan på fostret, men i detta fall är upphovet olyckor som drabbar modern under graviditeten, t.ex. fall eller slag mot magen; under sådant tryck kan fostrets skelett skadas och barnet bli vanställt. Men till denna grupp räknas också orsaker som snarare borde tillskrivits moderns olämpliga beteende, då även kvinnans matvanor eller hennes aptit sägs kunna påverka fostrets utveckling.<sup>618</sup> Paré diskuterar emellertid också en mer konkret patologisk etiologi, och skiljer i detta avseende mellan ärftliga sjukdomar och olycksfall.

I det följande ger Paré exempel på typer av vanskaplighet eller vanställdhet som är ärftliga – hit räknas bl.a. de puckelryggiga, halta, plattnästa, magra samt dvärgar, men även stamning, dåraktighet eller galenskap, och i slutändan anmärker han att det finns ett oändligt antal anlag som barn kan påverkas av, även seder, tal, miner, hållningar, gester, gång och spottning (!).<sup>619</sup> Här uppenbaras en radikalt biologistisk syn på uppkomsten av karaktärsdrag; även beteenden och vanor ärvs uppenbarligen fysiologiskt, snarare än tillägnas socialt, vilket borde kunna legitimera det annars metaforiska bruket av ordet monster på moraliskt avvikande individer. I Parés fall är det emellertid inte fråga om en sådan metaforisk monstrositet. Om det finns en metaforik är den lika bokstavlig som monstren: monstrositeten är egenskaper som förs över från en storhet till en annan – från en kropp till en annan kropp, från ett av naturens riken till ett annat, från Guds vilja eller människors beteenden till världsliga händelser och naturens fenomen.

Detta förklaringsmönster skulle kunna tillskrivas principen att naturen eftersträvar att skapa likheter, så att barnet i dessa fall blir likt sina föräldrar. Så sägs det att "en kvinna som är halt på ena benet alstrar barn som är halta likt henne".<sup>620</sup> Naturens strävan kan därmed inte sägas vara riktad endast mot att reproducera arter och släkten och i denna process bibehålla deras formella identitet. Det finns även en individuell nivå, tillsynes överordnad den förra, där de enskilda individernas idiosynkrisier förs vidare till avkomman – såväl fysiologiska som psykologiska egenskaper, t.o.m. beteendemönster. Paré är emellertid medveten om att det inte finns någon definitiv determinism i dessa ärftlighetens regler och åberopar gemene mans erfarenhet som argument såväl för ärftlighetens faktum som för dess kontingens: "för vi ser fäder och mödrar som har alla dessa opassligheter, och icke desto mindre får barnen inga av dem, eftersom den formativa

616 Benämningen motsäger Arnold I. Davidsons påstående att Paré uteslutande använder begreppet monster, inte prodigium, då han talar om naturliga orsaker; "The Horror of Monsters," op.cit., s. 48.

617 Paré, *Monstres*, s. 42 f.

618 Ibid., s. 44.

619 Ibid., s. 45 f.

620 Ibid., s. 45: "Une femme boiteuse d'un costé faict ses enfans boiteux semblables à elle."

kraften har korrigerat lytet.”<sup>621</sup> Härmed återges ändå naturen dess makt; den må inte vara fullkomlig, den låter undslippa sin harmoni misstag, men dess formativa kraft kan likafullt korrigera avvikelser och avvärja fortsatt degeneration genom att, trots materiens urartade karaktär, stöpa avkomman i artens verkliga form och inte avbilda föräldrarnas missbildningar. Förklaringen verkar i förstone motsäga den aristoteliska definitionen av monstra som varelser olika sina föräldrar, men Aristoteles presenterar en liknande, rudimentär ärftlighetsteori, i vilken vanskapta barn får utrymme som just efterliknande sina föräldrars defekter, t.o.m. förvärvade exempelvis ärr, men det är ovanligt och det finns ingen ”fast lag” för sådana arv.<sup>622</sup> Aristoteles återkommer flera gånger till graden av osäkerhet i denna teori: ärftligheten är inte lagbunden, den har tendenser men är ständigt utsatt för möjligheten eller risken att alstringen ska ta en annan väg än man kunde ha förväntat.

Sjukliga vanskapligheter uppkomna genom olyckor ger tillfälle för Paré att tala om fall som ligger närmare hans egna expertis, i egenskap av kirurg, även om inte alla fallen fallit under hans egen behandling. Kapitlet (XVIII [sic]) består av fem berättelser om olyckshändelser, vilka Paré bedömer som monstruösa. De fyra första beskriver skador tillskrivna andra kirurgers vård och hämtade från andra källor, medan den fjärde skildrar Parés egen behandling av en kvinna som råkat ut för en ridolycka. Gemensamt för dem alla är att oorganiska föremål (kulor, en pil, nålar) trängt in i en kropp och inte på lång tid – eller aldrig – kunnat extraheras genom operation, däremot i några fall som av egen kraft avskilt sig.

Vari ligger då det monstruösa? En möjlig tolkning är att skadorna antas innebära en sammanblandning av främmande arter, i dessa fall inte bara mellan art- eller släktskilda varelser, utan rentav tvärsigenom rikena: i samtliga fall är det fråga om metaller som inlemmats i en människokropp. Den strukturella kontexten talar för en sådan tolkning. Kapitlet följer relativt tätt inpå skildringarna av de döda foster som under lång tid burits i moderns livmoder och, metaforiskt eller metonymiskt, förvandlats till sten; likaså följs det genast av en rad kapitel som kretsar kring samma tema: stenar som uppkommer i människokroppen, fler exempel på nålar, döda fosters skelett, glasbitar och andra föremål som återfunnits i människors kroppar samt ormar eller maskar som uppstått inuti människor. Det är också därefter – som en logisk följd? – som exemplen på monster uppkomna genom blandning av säd, dvs. hybrider som resultat av zoofili, avhandlas.

Det motsäger inte denna förklaring, utan i det närmaste utvidgar den, att Paré i sina exempel ofta lyfter fram den motsatta processen – att dessa främmande föremål inte bara inlemmas i människokroppen utan även stöts ut. Tre av de fem exemplen i kap. 14 skildrar hur metallerna passerar genom kroppen och avskiljs med avföringen; även njurstenarna i följande kapitel passerar med urinen, och fortsättningsvis sägs nålar och fosterskelett ha trängt ut nära eller genom naveln, en tagg genom bröstkorgen osv. På ett enklare plan utgör dessa fenomen exempel på märkvärdiga händelser, men de är antydningssvis också tecken på naturens självreglerande och utjämnande makter; som en kapitelrubrik säger

621 Ibid., s. 46: ”car nous voyons les peres et les meres avoir toutes ces indispositions, et neanmoins les enfans n'en retiennent rien, par-ce que la vertu formatrice a corrigé ce vice”.

622 Aristoteles, *Historia animalium*, VII.6, 585b1–586a1.

är de ”märkliga saker som naturen i sin obegripliga försyn stöter tillbaka”.<sup>623</sup> Återigen tillkännages naturens en kraft eller makt, inte bara formativ utan också regulativ, rehabiliterande, harmoniserande, genom vilken ordningen återställs.

Men om man mer specifikt söker efter Parés bruk av monstrositetsbegrepp i dessa kapitel, framgår att han använder termen ”monstruös” inte som en beskrivning av kroppar eller ens enskilda fenomen, utan för att beteckna en händelseutvecklings märkvärdighet. Så berättas om kvinnan, som under en ritt fått en nål inbäddad i den högra skinkan och under fyra månader plågats av en stickande smärta, att Paré skickats efter och då känt en ojämnhet och hårdhet på hennes ljumske, varpå han kunnat dra ut en fullständigt rostig nål. Kirurgen anmärker: ”Detta måste räknas till monstruösa ting, med tanke på att stålet, som är tungt, steg uppåt, och passerade genom lårmusklerna utan att skapa någon bulnad.”<sup>624</sup> Monstrositeten ligger således i fallets två brott mot naturens lagar eller normala ordning: å ena sidan nålen som i kroppen trotsar gravitationen och sin egen vikt och å andra sidan att den rostiga nålen kunnat färdas genom musklerna utan att orsaka inflammation. Nålen kan förstås ha varit rostig redan vid olyckans inträffande, men det finns ett mått av ironi i att det är nålen som rostat och inte kroppen som på motsvarande vis angripits av röta, som om de två kropparna – människans vävnad, nålens metall — i sitt olyckliga möte utbytt egenskaper.

Samma tursamma monstrositet kan inte sägas gälla den herde som svalt en kniv och under stora kval och sjukdomsbesvär burit på den i sex månader. Slutligen uppträdde under ljumsken en böld som avgav ”en stor mängd kraftigt stinkande och infekterat var” ur vilken kniven kunde extraheras; Paré försäkrar att det finns vittnen till detta förlopp och att kniven bevaras i en läkares kabinett ”som en beundransvärd sak, värdig stort minne, och monstruöst” (”comme une chose admirable, digne de grande memoire, et monstrueuse”).<sup>625</sup> Frågan är om det ens är händelseförloppet i sig som anses monstruöst, med hänsyn till fokusering på kniven i denna epilög. I beskrivningen antyds monstrositetsbegreppets ena etymologi (*monstrare*), i det att kniven är ett förevisningsobjekt, tecken på en förunderlig och minnesvärd händelse. Det blir genom en överföringsprocess kniven som blir monstruös – detta föremål som genom sin existens i ett visst rum kan visa på en viss händelse i det förflutna.

Ett tredje tillfälle då adjektivet används ang. dessa sammanblandningar av människokroppar och oorganisk materia blir händelsens monstrositet än klarare men samtidigt mer komplex: ”Semblablement est une chose bien monstrueuse de voir une femme, d’une suffocation de matrice, estre trois jours sans se mouvoir, sans apparence de respirer, sans apparente pulsation d’artere: dont quelques unes ont esté enterrees vives, pensant leurs amis qu’elles fussent mortes.”<sup>626</sup> Vad som beskrivs är en kvinna som varit skendöd i tre dagar, och Paré anmärker att det förekommit fall då individer begravts levande eftersom de tagits för döda. Sådana fall och händelseutvecklingar är förstås anmärkningsvärda; det är märkligt och förunderligt att en människa under tre dagar kan ligga orörlig, utan puls och andning, och ordet monstruös kan fungera som ett metaforiskt kraftord

623 Paré, *Monstres*, s. 54.

624 Ibid., s. 48: ”Cecy doit bien estre mis au rang des choses monstrueuses, veu que l’acier, qui est pesant, monta contremont, et passa au travers des muscles de la cuisse sans faire aposteme.”

625 Ibid., s. 55.

626 Ibid., s. 56.

för detta. Men fallbeskrivningen inleds med ordet *semblablement*, likaledes – stycket bygger alltså vidare på det föregående och presenteras i analogi med den förra historien, vilken handlar om kvinnor vars döda foster i form av ben och förruttnat kött trängt ut genom naveln och ändtarmen, utöver att naturligtvis vara exempel på kapitlets övergripande tema: saker som naturen stöter ut (ur kroppen). Vilket är då sambandet? Varför är en skendöd kvinna lik en kvinna som avfört ett dött foster? Kapitlet är ett av flera vilka skildrar sammanblandningar av levande och död materia. I de flesta fall innebär detta en korsning över gränserna mellan naturens riken enl. aristotelisk naturfilosofi, och detta kunde på metaforisk väg kunna sägas gälla de dödfödda foster som reduceras till ben och stenliknande klumpar. Men den skendöda kvinnan inlemmar inga föremål, inga livlösa ting – hon inlemmar själva döden i sin kropp. Det väsentliga blir plötsligt inte upphävandet av gränserna mellan naturrikerna, utan en mer ontologisk fråga kring distinktionen mellan liv och död.

Men det är också en fråga om orsak, och svaret förefaller vara könsligt. Paré anger denna metafysiska monstrositets etiologi i förbigående: ”en livmoderskvävning” (”une suffocation de matrice”). Det bör noteras att samtliga fall i dessa två stycken utgörs av kvinnor, vilket – utöver de pseudogynekologiska förklaringarna – leder till frågan om kvinnor antas ha en speciell ontologisk position i detta avseende. Är kvinnor, monstrosa som de är i sin brist på manlig form, i sin icke-essentiella natur särskilt benägna att överskrida gränsen mot döden? Har de en sådan brist på identitet och integritet att livet inte är säkert manifesterat i dem, utan döden kan överta dem för en tid, trots att de i någon mening fortfarande lever? (Och vilken mening, egentligen, när alla tecken tyder på död?)

Det är inte fullständigt klart var kategorin *blandningar* bör placeras – bland kvantitativa eller kvalitativa orsaker. I dessa fall kan det finnas anledning att skilja mellan biologiska och moraliska nivåer i förklaringarna. Det tycks finnas naturliga orsaker bakom dessa monstrositeter – att säd från olika arter eller släkten blandas och därför ger upphov till en hybridiserad avkomma, kort sagt att för många typer av säd genererar för många arter i en kropp. Däremot är omständigheterna som ligger till grund för detta skeende, jämförbart med att djur från olika arter kopulerar med varandra,<sup>627</sup> är ett så grovt brott mot Guds lagar och naturens ordning att Paré lockas att beskriva dem kraftigt fördömande. Dessa monster beskrivs som ”hideux et grandement honteux à voir et parler” och kopulationen över artgränserna är ”une chose fort malheureuse et abominable, et grande horreur”.<sup>628</sup> I slutet av kapitlet säger sig Paré t.o.m. behöva sluta uppräkningsen av exempel eftersom det finns monster så avskyvärda och vederstyggliga att de inte ens tål att varken ses, omtalas eller avbildas.<sup>629</sup>

Det är också angående dessa fall Paré låter ana de juridiska konsekvenser dessa monstrositeter kunde ha, med anledning av just denna avsky som de och de brott de associerades med väckte hos befolkningen. Så berättas om en suga som, 1564 i Bryssel, födde sex grisar, av vilka den första hade ett människohuvud samt mänskliga armar och

627 I trots mot Aristoteles lära är Paré uppenbarligen av den tidstypiska uppfattningen att sådana hybrider mellan arter är möjliga.

628 Ibid., s. 62.

629 Ibid., s. 68: ”Or je delaisse icy à escrire plusieurs autres monstres engendrez de ceste farine, ensemble leurs portraits, lesquels sont si hideux et abominables, non seulement à voir, mais aussi d'en ouyr parler, que pour leur grande detestation ne les ay voulu reciter, ne faire portraire.”

händer, medan den bakre delen av kroppen var den av ett svin; den dödades efter två dagar tillsammans med suggan för den avsky den väckte hos folket.<sup>630</sup>

I det sista kapitlet av de som behandlar varelser som skulle kunna omfattas av teratologi i modern mening, ett kapitel om varelser sammansatta av olika arter p.g.a. blandning av säd, kan det inledningsvis sägas att naturen eftersträvar att ”göra sin likhet”, dvs. att i avkommans materia upprepa artens form,<sup>631</sup> men avslutningsvis, den här gången med en uttalad hänvisning till Aristoteles, att ”det skapas monster i naturen” (”ils se faict des monstres en nature”) p.g.a. vissa förhållanden i naturen (att livmodern är i dåligt skick, att stjärnorna står i vissa konstellationer).<sup>632</sup> Denna immanens, ett slags naturalism, strider mot det transcendenta naturbegrepp Gud representerar. Samtidigt förbinds brotten mot naturen med denna gudomliga ordning. Särskilt de monster, säger Paré, som går helt emot naturen bär något gudomligt i sig, ”fördolda och beundransvärda ting” som får filosofins principer att komma till korta.<sup>633</sup> Även om det finns en ton just av beundran i detta konstaterande, att det finns saker som undslipper människans förståelse, tycks han likväl besväras av detta intima förhållande.

Aristoteles lyfts fram både som en auktoritet och som ett sådant misslyckande, för Albertus Magnus tolkning av en varelse, halvt människa och halvt kalv, som resultatet av en viss stjärnkonstellation, avvisas med Parés lakoniska skepsis: ”Je doute fort si le jugement du seigneur Albert estoit bon.” (”Jag betvivlar starkt att herr Alberts omdöme var gott”).<sup>634</sup> Paré ställer sig istället på folkets sida, inte på filosofernas, när han tycks hålla med de bybor som ville bränna en herde tillsammans med kon som fött människokalven: det var fråga om ”sodomi” (med vilket han tycks avse tidelag). I detsamma väljer han att tro på möjligheten av artblandning, som Aristoteles avfärdar, framför ockulta, astrologiska förklaringar; dessutom avfärdar han implicit den inledande naturteologiska satsen att sådana onaturligheter är tecken från Gud. Vad som återstår är tanken, som uttrycks i tidigare kapitel om zoofili, att möjligheten till kroppar som förenar olika arter är villkorad av Guds makt – att han tillåter naturens lagar att överskridas. En sådan voluntarism är knappast tänkbar inom ramen för Aristoteles naturlära.

Förekomsten av kroppar som har för få eller för många kroppsdelar aktualiserar frågor kring förhållandet mellan kroppens sammansättning och människans identitet. Mest akut blir sådana frågeställningar inför mötet med ”dubbla” monster, dvs. de människor som har fördubblade kroppsdelar eller t.o.m. två distinkta kroppar som hänger samman, såsom siamesiska tvillingar, (thoracodymer eller psodymer). I dessa fall kan man fråga sig: Vad utgör *en* människa? Vad i kroppen är bestämmande för individualiteten? I ett parisiskt fall, daterat 1546, framfödde en kvinna i bara sjätte månaden ett barn med två huvuden, två armar och fyra ben, men med endast ett hjärta. Det är denna sista omständighet som blir avgörande: hur kroppsdelarna än mångfaldigas, är det hjärtats antal som bestämmer om det är en individ eller flera – Aristoteles åberopas som auktoritet.<sup>635</sup> Men

630 Ibid., s. 64.

631 Ibid., s. 62.

632 Ibid., s. 68.

633 Ibid.

634 Ibid.

635 Ibid., s. 14 f: ”L’an 1546, à Paris, une femme grosse de six moins enfanta un enfant ayant deux testes, deux bras et quatre jambes, lequel j’ouvry, et n’y trouvoy qu’un cœur: partant lon peut dire



Paré försöker också förklara uppkomsten av ett sådant monster och föreslår märkligt nog brist – antingen en brist på säd eller en för liten storlek på livmodern, i det att naturen strävade efter att skapa två individer men tvingades tränga samman dem till ”två barn så sammanfogade och förenade”.<sup>636</sup>

Ett exempel på ett monster som kommit istället till genom *överflöd* leder i förtid över i föreställning eller inbillning (*imagination*) som orsak. Om en flicka som sägs ha fötts med två huvuden och som visade sig fullt livsduglig, berättas att hon levde ett tag i sin ungdom som ”spektakel”, förevisad för publik, men att hon blev bortkörd från trakten eftersom hon befarades ha skadligt inflytande på de havande kvinnorna. Dessa kunde nämligen ta intryck av denna figur eftersom hennes monstreuösa skepnad kunde bestå i inbillningskraftens uppfattning och idé (”pour l’appréhension et idées qui pourroyent demeurer en la vertu imaginative, de la figure de ceste creature ainsi monstrueuse”).<sup>637</sup> Inbillningskraften kommer här att konkurrera med naturens formativa kraft i alstrandet av monster, och människan tillskrivs i detsamma förmågan att tänja det naturligas gränser enbart med sina föreställningar och minnen. (Det ska poängteras att därmed inte menas fiktiva monster; de är i högsta grad verkliga, i en kroppslig bemärkelse, endast skapade genom inflytandet av moderns inbillnings- eller föreställningsförmåga på fostret under havandeskapets gång.)

Det är emellertid först i kap. 9 som dessa genom inbillningen uppkomna monster behandlas. I dispositionen följer detta kapitel på beskrivningen av monstrositeter som orsakas av överflöd eller brist på säd, och det följs av de kapitel som skildrar livmoderns inverkan på fostret. Strukturen talar för att Paré uppfattar denna orsak som naturlig och, mer speciellt, antingen en fråga om olämpliga blandningar av flera former i en materia eller om ett olämpligt beteende från moderns sida som resulterar i avkommans fysiska defekter. Formellt liknar dessa monster det nittonde kapitlets (i de två första upplagorna, kap. 20): de är hybrider – ras-, art- eller släktblandningar. Kausalt står de dock närmare det efterföljande kapitlets; de formas av skeenden hos eller i kvinnan – i hennes sinne eller fantasi, om inte hennes kropp. Den grundläggande idén är att intryck på kvinnans föreställningsförmåga – längtan, drömmar, starka känslor eller sinnesupplevelser som drabbar henne vid någon tidpunkt under konceptionen eller gestationen – lämnar korresponderande avtryck i fostrets kropp. Paré beskriver det som att inbillningen har en sådan makt över säden och könsdelarna att de föreställda fenomenets karaktär stannar i avkomman. Hans metafor för processen, liksom stora delar av beskrivningen i övrigt

n'estre qu'un enfant. Aristote dict qu'un monstre ayant deux corps joints ensemble, sil est trouvé avoir deux cœurs, on peut veritablement dire estre deux hommes ou femmes; autrement sil est trouvé n'avoir qu'un cœur avec deux corps, ce n'est qu'un.” Jfr Aristoteles, *Problemes d'Aristote*, s. 109: ”Aristote dit qu'en tel incident il faut faire la denomination & assoir le iugement par le cœur: que si ledit monstre auoit deux cœurs, le nombre de deux hommes lui seroit attribué, autrement non.” Mer kanoniskt stöd finns i *De generatione animalium*, IV.

636 Paré, *Monstres*, s. 15: ”La cause de ce monstre pouvoit estre faute de matiere en quantité ou vice de la matrice qui estoit trop petite, par-ce que Nature voulant créer deux enfans, la trouvant trop estroite, se trouve manque, de façon que la semence estant contrainte et serree se vient lors a coaguler en un globe, dont se formeront deux enfans ainsi jointcs et unis ensemble.”

637 *Ibid.*, s. 11.

hämtad från Boaistuau, är att inbillningen strålar in i fostret och lämnar sitt avtryck där.<sup>638</sup> Detta är en nästan fotografisk metafor som motsvarar föreställningar om optikens betydelse för sinnesupplevelser, bekanta åtminstone sedan Empedokles och via atomisterna i omlopp in i upplysningstiden. Via ögat upptas fenomen som avbilder (*eidōla, simulacra*) i den mänskliga kroppen – representationer av yttervärlden som i princip inlemmas i människan.<sup>639</sup> De bilder som inpräntats i kvinnans sinne blir formativa konkurrenter till mannens säd; hon impregneras av *simulacra*.

Som auktoritativt stöd för riktigheten i antagandet om inbillning som orsak, åberopar Paré inledningsvis Moses – med vilket avses Första Mosebok – och historien om hur Jakob lurar till sig stora delar av Labans hjord genom ett slags imaginär eugenik. Jakob ska som lön få de av Labans får och getter som är svarta resp. spräckliga, men medan han vaktar hjorden riktar Jakob djurens uppmärksamhet mot ting med denna färg och detta mönster under deras parningstid, så att avkomman blir just svart och spräcklig – men han väljer endast att para de kraftigaste djuren på detta vis, varför han gör sig en stor förmögenhet på Labans bekostnad.<sup>640</sup>

Fortsättningsvis återberättar Paré flera historier från andra källor, bl.a. Hippokrates (men oftast lyfta nästan ord för ord från Boaistuau), om kvinnor som fött barn av en annan hudfärg än vare sig modern eller fadern haft, vilket föranlett misstankar om äktenskapsbrott, men som kan förklaras av att kvinnan vid konceptionen tagit intryck av bilder av människor med just denna hudfärg. Än mer flagrant är kanske exemplet med en flicka som fötts med björnpäls sedan modern haft ett porträtt av Johannes iklädd päls vid fotändan av sin säng, vilket hon tittat på under samlaget.<sup>641</sup> Men det är inte bara synintryck som sätter sin prägel på fostret. Kapitlets sista och längsta fallbeskrivning, bevittnat av bl.a. en kirurg, handlar om ett barn som 1516 fötts med en grodas ansikte. Kirurgen ifråga sägs ha efterforskat orsaken till en sådan monstrositet och informerats att modern, när hon hade feber, fått rådet att hålla en levande groda i sin hand tills den dog; på natten, då hon låg med sin man, höll hon den fortfarande i sin hand: ”son mary et elle sembrasserent, et conceut, et par la vertu imaginative ce monstre avoit esté ainsi produit”.<sup>642</sup>

Paré sätter emellertid en tidsgräns för den period under graviditeten då denna inbillningens inverkan på fostret är möjlig. Med stöd i Hippokrates<sup>643</sup> sägs att det tar 30 eller 35 dagar för det manliga fostret att formos och 40 eller 42 för det kvinnliga; endast innan denna formation är fullständig kan moderns inbillning bidra till utformningen av avkomman. M.a.o. är det bara då fostret fortfarande är materia och sålunda virtuellt, innan dess form tillfullo aktualiserats, som det kan deformeras på detta vis.

Det kan frågas vilken styrka inbillningskraften måste ha eller vilken intensitet som måste ligga i en viss erfarenhet för att intrycket ska lämna ett avtryck i fostret. Parés berättelser ger ingen precis information om vilka grader av sinnesrörelser som stör fos-

638 Ibid., s. 35; Boaistuau, *Histoires prodigieuses*, s. 31.

639 Jfr ”optiken” i T.W. Glenister, ”Fantasies, Facts and Foetuses: The Interplay of Fancy and Reason in Teratology”, *Medical History* vol. 8, s. 15–39; Braidotti, ”Signs of Wonder”, op.cit., s. 147.

640 Första Moseboken, 30: 27–43.

641 Paré, *Monstres*, s. 35.

642 Ibid., s. 37.

643 Hippokrates, *De natura pueri* xviii, Littré VII, s. 500 f; se Céards kommentar, i Paré, *Monstres*, s. 165 n. 66.

terutvecklingen, men han markerar genom vissa ord att de är av ett förhöjt slag. Så säger han inledningsvis att sådana monstruösa barn kommer av kvinnans "ardente et obstinee imagination" ("häftiga och envisa inbillning"); intrycken är m.a.o. både intensiva och extensiva, både starka och långvariga, men föreställningsförmågan ger modern också en aktiv roll, som om den berodde på hennes egenskaper och hennes handlande. Detta kan stämma överens med den syn som fanns på graviditeten som en process över vilken modern hade makt, inte minst genom sin förmåga att rubba en formativ utveckling som annars huvudsakligen var tillskriven mannen (i ett aristoteliskt schema). Konceptionen blir då för kvinnan ett medvetet och avsiktligt skulpterande av materien – en "konst" och en "stil", som Rosi Braidotti har beskrivit det.<sup>644</sup>

Det kan vara värt att notera att Paré inte uteslutande tillskriver kvinnan denna ofast olycksamma förmåga (och alltid "accidentell"); den omfattar även mannen, trots att inga exempel framhåller detta. Däremot nämns mannens delaktighet i förbigående, när det förklaras att monstren är resultatet av exempelvis drömmar och syner som mannen eller kvinnan har vid tiden för avlandet. Men det är nästan som om Paré talar vid sidan av sin ursprungliga tes, för omnämmandet av mannen motsäger meningens första del, vilket framgår om citatet ses i sin helhet: "De gamla som har utforskat Naturens hemligheter har lärt om andra orsaker till monstruösa barn, och har hänvisat dem till en häftig och envis föreställning som kvinnan kan ha medan hon avlar, genom någon fantastisk sak eller dröm, genom några nattliga syner, som mannen eller kvinnan har under avlingens stund."<sup>645</sup> En sannolik förklaring till den logiska luckan är att meningens förra del (fram till "medan hon avlar"), vilken lägger skulden ensidigt på kvinnan, är nästan ordagrant hämtad från Boaistuau,<sup>646</sup> medan den andra delen, där mannen räknas in i processen, uppenbarligen är Parés eget tillägg.

Med tanke på livaktigheten av denna orsaksförklaring under årtusendena – det är först mot slutet av 1700-talet som den på allvar börjar bestridas som ovetenskaplig – är det anmärkningsvärt hur lite utrymme Paré ägnar den. En anledning kan vara att Paré betraktar den som monstruös bara i särfall, inte med nödvändighet. Det är alltså inte att barn får sin form genom inbillningens inverkan som är det monstruösa; detta uppfattas som ett medicinskt faktum, etablerat från antiken, vilket också märks av att Paré redan tagit upp denna typ av barnalstring i *De la generation de l'homme* (dock här endast angående kvinnan) som en av flera typer av konception.<sup>647</sup> Det monstruösa tycks snarast ligga i den form avkomman tar – att den på ett mer radikalt och anmärkningsvärt vis avviker från föräldrarna, såsom fallet med barnet med grodansiktet. Betoning ligger än en gång på kroppens form i dess individualitet.

644 Braidotti, "Signs of Wonder", op.cit., s. 146: "One implication of the importance attributed to the maternal powers of disruption is that procreation was not to be taken for granted but rather constituted a real 'art'. Women became especially responsible for the style and the form of their procreative powers".

645 Paré, *Monstres*, s. 35: "Les anciens qui ont recherché les secrets de Nature ont enseigné d'autres causes des enfans monstrueux, et les ont referez à une ardente et obstinee imagination que peut avoir la femme ce pendant qu'elle conçoit, par quelque objet ou songe fantastique, de quelques visions nocturnes, que l'homme ou la femme ont sus l'heure de la conception."

646 Boaistuau, *Histoires prodigieuses*, s. 24.

647 Paré, *Deux livres de chirurgie* I, s. 14.

## Falska orsaker och skällösa djur: artificialitet och affektivitet

Desto mer plats i verket får en kategori som trots allt ger Parés teratologi en viss originalitet: de falska monstren eller monster åstadkomna genom konstfullhet och bedrägeri. Det är i dessa fall fråga om orsaksförklaringar, inte ett ifrågasättande av berättelsers sannfärdighet; monstren är falska i de avseenden att människor simulerar eller fingerar vanskapligheter, vanställdheter eller sjukdomar, samt att märkliga fenomen kan tillskrivas demoners eller magikers bedrägliga verk,<sup>648</sup> istället för de gudomliga eller naturliga orsaker som redovisats hittills. Dessa fallbeskrivningar, särskilt de mer medicinska, är nästan genomgående de mest utförliga i verket och kännetecknas av Parés uppenbarligen djupa och personliga engagemang, både såtillvida att många av dem hämtas från hans egen erfarenhet som kirurg och att han tycks betrakta dem som ett särskilt besvärande problem. Problematiken tycks finnas på flera nivåer.

Å ena sidan är dessa monster ett epistemologiskt hot, som angår kirurgens eller läkarens arbete; de uppställer svårigheter i diagnostiseringen, på så sätt att kropparnas tillstånd inte är symptom på bakomliggande orsaker utan istället uppträder som simulationer av monstrosösa fenomen, dvs. som ren effekt, vilket försvårar orsaksförklaringar i en medicinsk etiologi. Men de besvärar också den metafysiska ordning de verkliga monstrositeterna skrivits in i. För medan de äkta monstren definieras som gående utöver eller mot naturens ordning, ingår de falska i orsakshänseende i den naturliga ordningen trots att de i sitt framträdande visar tecken på att vara onaturliga. Det finns ett brott i kausalkedjan, en diskrepans mellan den naturliga orsaken och den onaturliga verkningen, där ordningen bringas i obalans. Uttryckt på ett annat sätt utgör de monstren tecken på Guds vilja eller naturens ordning utan att dessa är de egentliga referenterna. Den andra sidan av problematiken är därför inte bara ett epistemologiskt utan också ett ontologiskt hot: simuleringar av monstrosösa fenomen hindrar studiet av Gud och naturen, då spegelbilderna av dessa har lösgjort sig från sin avbild, vilket lämnar människan i demoners eller människors makt, i falskhetens makt. Den naturliga världen av spegelbilder, korrespondenser och analogier ersätts av en värld av *simulacra*, där själva gränsen mellan naturlighet och onaturlighet har upphävts.

I ett kapitel som till största delen är sammanvävt av oredovisade citat och referat från Jean Bodin, talar Paré utförligt om kausalitetsproblemet angående demoners och djävulars verk. Dessa verkar övernaturliga eftersom de övergår människans förstånd, men de är faktiskt verkliga i naturen, och Paré liknar den vid ett exempel på naturens egen magi: man kan inte veta orsaken liksom man inte vet varför magneten rör järnet och vrider kompassnålen. Det finns därför inte skäl att misstro att de är sanna, för att inte veta eller förstå orsaken är inte skäl att förneka ett fenomenets verklighet när man studerar dem.<sup>649</sup> Här är ett exempel på hur Paré förskjuter dessa ”ockulta” fall (de där orsaken är

648 Det demonologiska temat och särskilt häxkonstmotivet har ägnats en utförlig analys, i André Malacans avhandling *La sorcellerie et les sorciers dans l'oeuvre et la pensée d'Ambroise Paré* (Carcassonne, 1952), varför det är överflödigt att mer ingående redogöra för problematiken här, särskilt som det ligger i utkanterna av den aktuella frågeställningen.

649 Paré, *Monstres*, s. 83: ”Les actions de Satan est supernaturelles et incomprehensibles, passans l'esprit humain, n'en pouvant rendre raison non plus que de l'aimant qui attire le fer et faicte tourner

dold, okänd) till ett närmare studium av effekterna: effekten har en ontologisk autonomi, den har sitt eget verkliga vara.

Men det finns ett annat akut problem, ang. förhållandet mellan demoniska och gudomliga orsaker. Demoner, trollkarlars och häxors dåd är förfalskningar av Guds verk, imitationer med falska medel eller helt enkelt sken. De är dock inte bevis mot Guds allmakt eller mot den sanning i Guds bud som tagits för naturens ordning tidigare i verket. Tvärtom framstår dessa ”onda andar” för Paré som Guds tjänare och de agerar endast med Guds tillåtelse enl. hans ”höga rättvisa”.<sup>650</sup> Detta skulle kunna tas för ett argument för Guds ovillkorliga makt, att t.o.m. brotten mot Hans lagar och förfalskningen av Hans verk sker enl. Hans vilja, med rättvisan som mål. De onda andarna blir onda genom den uppgift de har, inte som representanter för en ondskas som ställs emot Guds godhet, då deras egentliga syfte är gott: rättvisan. Men en sådan slutsats vore att läsa in för mycket i Parés något förvirrade framställning. Paré undertrycker här Bodins specificering av processen, att de onda andarna förmedlar de farsoter, krig och svälter som Gud sänder till människorna,<sup>651</sup> varför meningen hänger lösryckt och oförklarad i sammanhanget, där det annars är tal om besatthet av demoner, demoners falskspel och djävulens trick. Det framgår inte på vilket sätt sådana bedrägerier skulle kunna tjäna Guds rättvisa, utan rättvisan ifråga drabbar snarare de som befattar sig med onda andar. När Paré fortsätter är också resonemanget inriktat på mer klassiskt bibliska motiv om att undvika Satans frestelser och att undgå Guds straff för att man låter trollkarlar och häxor att leva, med hänvisningar till Augustinus och Tredje Mosebok (20:27) och han uppmanar till skydd därifrån genom bön.

En annan kategori falska orsaker är snarare sociologisk än demonologisk. Till skillnad från de tidigare behandlade monstrositeterna, i de flesta fall prov på missbildningar eller vanskaplighet, är dessa exempel på en vanskapande och vanställande praktik, en avsiktlig teratogenes som inte kan tillskrivas varken en gudomlig vilja eller olyckor som drabbar kroppen. När dessa fall studeras av Paré är det inte metafysiska eller fysiska orsaker till icke-naturliga fenomen han undersöker, utan problemet med att likartade effekter kan ha helt andra orsaker. Problemet är fortfarande bedrägeri, men nu inte av Satan, demoner, onda andar osv utan helt enkelt bedragare i samhället – särskilt tiggare.

Paré minner sig med klar avsky om en ”elak rackare” som skurit av en hängd mans förruttnade arm och burit omkring den som sin egen, med sin friska arm dold i manteln, och i kraft av denna simulerade vanställdhet tiggat allmosor vid templet. Men så en dag, berättas det, föll armen av och hans begräveri upptäcktes. För detta fångslades han och dömdes att slita spö med den förruttnade armen hängd kring halsen och bannlystes

l'aigulle. Et ne se peut opiniastres contre la verité, quand on voit les effects, et qu'on ne sçait la cause; et confessons la foiblesse de nostre esprit, sans nous arrester aux principes et raisons des choses naturelles, qui nous manquent, lors que nous voulons examiner les actions des demons et enchanteurs.”

650 Ibid.: ”Les malins esprits sont les executeurs et bourreaux de la haulte justice de Dieu, et ne font rien que par sa permission.” Jfr s. 93: ”Or, tout ainsi que le Diable, capital et juré ennemy de l'homme, souvent (par la permission de Dieu toutesfois) nous afflige de grandes et diverses maladies, ainsi les sorciers, trompeurs et meschans, par ruses et finesses diaboliques, tourmentent et abusent une infinité d'hommes”.

651 Jfr Jean Bodin, *De la demonomanie des sorciers* (Paris: Jacques du Puys, 1580), préface.

sedan från orten.<sup>652</sup> Ett liknande öde drabbar en kvinna ("en fet och knubbig lättning") som fingerat bröstcancer men upptäckts av Parés bror. Det visade sig att hon dränkt in en tvättsvamp med en blandning av djurblod och mjölk som sedan leddes genom en fläderstängel, fungerande som slang, till en falsk tumör på bröstvårtan, konstruerad av svarta, gröna och gulaktiga grodskinn som vidare färgats med röd bolus, äggvita och mjöl. Denna komplicerade teknik bekände hon att hon lärt sig av en annan tiggare, som på liknande vis fingerat en stor tumör på benet, "monstruös och ohygglig att skåda", men denne andre bedragare kunde man inte återfinna. "Slinkan" fördrevs från landet, men inte förrän hon pryglats med en knutpiska – som man gjorde på den tiden, tillägger författaren.<sup>653</sup> I den relativt långa fallbeskrivningen kan man ana både stolthet för broderns skarpsynta avslöjande och tillfredsställelse med det juridiska utfallet – och möjligen en viss nostalgi för gångna tiders rättvisa.

Än några rader längre och några grader grymmare är ändå nästa historia, även den hämtad från broderns erfarenhet, om en tiggare som utgett sig för att vara spetälsk och fingerat detta med hjälp av ett flertal uppfinningsrika knep, så att han var "högst ohygglig att skåda". Parés bror låter sig dock inte luras i längden. När tiggaren väl avslöjats och funnits tillräckligt "frisk och hel för att arbeta" erkänner han inför domaren att han vet hur man simulerar många sjukdomar men att han aldrig tjänat så väl som på spetälskan. Han döms följaktligen till att fördrivas men ska först piskas tre lördagar i rad; på den tredje lördagen ropar folkmassan till bödeln: "Slå, slå, herr tjänsteman, han känner ingenting, det är en spetälsk". Eggad av massan fortsätter bödeln att hudflänga fången så kraftigt att han kort därefter dör – "något som inte var till någon större skada för landet".<sup>654</sup>

Ett annat exempel är hämtat från Parés personliga erfarenhet. Han säger sig en gång ha följt med en doktor vid läkarfakulteten, "homme scavant et bien experimenté" ("en kunnig och väl erfaren man"), till dennes lantställe strax utanför Paris. Där stöter de på en trind gosse som tigger almosor med hänvisning till en åkomma vars uppenbarelse Paré beskriver i detalj. Pojken lyfter upp sin skjorta för att visa en tarm, mer än en halvfot lång, som sticker ut ur hans anus, ur vilken rinner en varliknande vätska som färgat hans skinkor och skjorta, "de façon que cela estoit fort vilain et deshonneste à voir" ("på så sätt att det var högst otäckt och oanständigt att skåda"). Han säger att han lidit av denna plåga i fyra år, men den vördade läkaren vet att detta är omöjligt med hänsyn till pojkens hudfärg och allmänna skick, tjock som han var, och tar sig handgripligen an fallet: i raseri kastar han sig på pojken och sparkar honom flera gånger i magen, så att han kastas till marken och tarmen med buller och bång faller ut ur sitt säte (*siege*; sannolikt oavsiktlig ordlek från Parés sida). Behandlingen tvingar fram erkännandet att tarmen är från ett nötkreatur, i vars ena ända slagits en knut som placerats i hans anus efter det att den fyllts med en blandning av blod och mjölk och sedan genomborrats så att vätskan kunde flyta ut genom hålen. För detta vet läkaren råd att sparka pojken i magen tills han spelar död (skådespeleriet tar inte slut!). Men när det blir tal om att skicka efter konstaplar för att fängsla honom springer gossen plötsligt upp som om han aldrig blivit slagen och löper raskt därifrån, för att aldrig mer åter ses i trakten.<sup>655</sup>

652 Ibid., s. 69

653 Ibid., s. 70 f.

654 Ibid., s. 72 f.

655 Paré, *Monstres*, s. 76 f.

Vilken är anledningen till Parés våldsamma indignation och intolerans inför dessa bedragare? Sannerligen finns hos Paré en sammankoppling mellan simuleringarna och brottslighet; det finns en samhällstillvänd sida i hans reaktion, riktad mot de lägre samhällsskikt som ägnar sig åt tiggeri, stöld och t.o.m. mord, och simuleringarna av monstrositeter framstår som ett redskap i en brottslig verksamhet, som beskrivs nästan satt i system. Simuleringen av vanskaplighet i tiggarsyfte är en konstform, ett hantverk som lata människor lär sig som i en skola för att kunna leva i sysslolöshet – sådan är Parés bedömning av omständigheterna bakom dessa fenomen. Hans dom blir än strängare när denna sysslolöshetens skola danar människor att bli bråkstakar, förgiftare, uppviglare, förrädare, spioner, tjuvar och rövare och ”allt annat otyg”.<sup>656</sup>

Till andra exempel i samma kapitel hör tiggare som döljer sina ansikten i kåpor och talar med svag och skälvande röst, de som smetar in sin hud med sot upplöst i vatten för att framstå som drabbade av gulsot, kvinnor som stoppar kuddar under kläderna och säger sig vara havande och för detta tigger allmosor, medan andra söker natthärbärge bara för att bestjäla och kanske döda sina välgörare. Som om han vore överväldigad av all världens falskhet utbrister Paré mitt i uppräknigen: ”Que diray-je plus?” (“Vad mer kan jag säga?”) – bara för att på nytt ta sats och fortsätta sin jeremiad.

I tiggeriet ser Paré början på det mänskliga samhällets, kanske t.o.m. den mänskliga naturens förfall; desto mer signifikativt att tiggarna i många fall använder sig av monstrositetens sken för att bedra hederliga människor. Just dessa brottslingars moraliska monstrositet märks också i de historier Paré bara antyder om de dåd som de kan utföra för att utöva sin s.k. konst: ”Ty, utöver de som har mördat sig själva och som har bränt och brännmärkt sina kroppar, eller som har använt örter och dröger för att göra sina sår och kroppar mer ohyggliga, finns det de som har stulit små barn och brutit deras armar och ben, stuckit ut ögonen, skurit av tungan, tryckt in bröstkorgen, och sagt att åskan rådbräkat dem så, för att (bärande omkring dem i världen) se ut som en tiggare och lura till sig pengar.”<sup>657</sup>

Berättelserna om dessa grymheter bör emellertid inte tas till allmän intäkt för det hat Paré hyser för tiggarna. Det förefaller hos honom finnas en mer generell avsky för bedrägerier, utöver de simuleringar av åkommor som berör hans yrkesutövning, vilket märks av hans långa uppräknigen av exempel på föreställningar och falskspel, däribland de som utger sig för att vara pilgrimer som återvänt från Jerusalem medförande falska relikier som de säljer i byn.<sup>658</sup>

656 Ibid., s. 73 f: ”Certes tels larrons, belistes et imposteurs, pour vivre en oysiveté, ne veulent jamais apprendre autre art que telle mendicité: qui à la verité est une escolle de toute meschanceté, car quels personnages scauroit-on trouver plus propres pour exercer macquerellages, semer poisons par les villages et villes, pour estre boutefeux, pour faire trahisons et servir d’espions, pour dérober, brigander, et toute autre meschante pratique?”

657 Ibid., s. 74: ”Car, outre ceux qui on esté meurtriers d’eux-mesme et qui on cauterizé et stigmatizé leurs corps, ou qui ont usé d’herbes et drogues, pour rendre leurs playes et corps plus hideux, il sen est trouvé qui ont desrobé de petits enfans et leur ont rompu les bras et jambes, crevé les yeux, coupé la langue, pressé et enfoncé la poitrine, disant qua la foudre les avoit ainsi meurdris, pour (les portans parmy le monde) avoir couleur de mendier et attraper deniers.”

658 Ibid.



Idén om falskhet är central, inte bara i verkets struktur utan också i Parés tankebygge. Falskheten blir den kris i resonemanget, den peripeti i berättelserna kring vilken ett system tar form. Det falska står inte bara mot det sanna, utan också mot det naturliga, det gudomliga, det mänskliga, det ordnade, eftersom falskheten bryter med den kausala rationalitet som är naturens grundläggande ordning och förutsättningen för människans insikt i Guds vilja, men det står också mot de tidigare definitionerna av monster som motsats till dessa egenskaper.

De falska monstren är i en annan mening de verkliga monstren; de är monstrositeternas monstrositet eftersom de bryter mot Guds och naturens lagar utan att betyda någonting, utan att säga någonting om Guds vilja och naturens ordning – tvärtom utgör de hinder eller villospår. Céard trycker också på denna punkt: om de verkliga monstren är heliga, i någon mening under, är de artificiella monstren helgerån, då de vanhelgar Guds nåd.<sup>659</sup> Det är därför inte konstigt att Paré i ett av sina mest moraliserande drag länkar samman falskspelarna med demoners och själva Satans verk; deras gemensamma effekt är att leda människan bort från Gud och mot djävulen, från nåden mot synden. Följaktligen förskjuter han också orsaksförklaringarna i riktning mot det demoniska, även om han bibehåller ett socialt, för att inte säga psykologiskt perspektiv, på en mänsklig nivå: man ingår i förbund med Djävulen genom vantro mot Gud, genom förakt, genom ”nyfikenhet att lära känna hemliga och framtida ting” eller genom att helt enkelt tvingas av svår fattigdom.<sup>660</sup>

Den avsky Paré tycks hysa för de falska monstren påminner om den han har för monster uppkomna genom artblandningar, och de har också ”ateism” som gemensam orsak – båda vanhelgar Gud, bryter mot hans lagar, stör naturens ordning. Men de falska monstren är även de resultatet av sammanblandningar – inte fysiologiska sådana (av olika slags säd), utan av annat slag: de är sammanblandningar av orsak och verkan eller, besläktat därmed, av natur och teknik eller konst. Detta märks t.o.m. i den syn på kroppen som de artificiella monstren uppenbarar.

Såsom ordets etymologi implicerar innebär artificialiten en teknik (latinets *ars* och grekiskans *techné* betyder båda konst eller konstfärdighet). Att kunna simulera sjukdomar eller vanskapligheter kräver en viss konstfärdighet och uppfinningsriktighet, och lösningarna är ofta av ett teknologiskt, för att inte säga mekaniskt slag. Denna maskinmässighet förefaller vara oberoende av någon föreställning om att kroppen som sådan är en maskin, även om parallelliteten mellan kroppsfunktionerna och den teknologiska funktionalismen kan tolkas som en föräning om den kroppens mekanism som blir utmärkande för 1600-talet. Hos Paré framstår den snarare som del av en iscensättningskonst; teknologin och teatraliteten är intimt förknippade i en perverterande imitation av naturens teater. Tiggarna visar detta på flera sätt, det mest bokstavliga i vissa falls metoder. Det finns exempel på tiggare som applicerar en mekanik på sin egen kropp som producerar effekten av en sjukdoms symptom. Kvinnan som simulerar bröstcancer, för att upprepa redan återgivna fallbeskrivningar, skapar ett slags maskin, bestående av den indränkta svampen, fläderstängeln som fungerar som rör och de perforerade grodskinnen genom vilken vätskan rinner ut.

659 Céard, i *ibid.*, s. xxxv ff.

660 Jfr *ibid.*, s. 80.

Den konst, som Paré kallar den, som tiggarna lär sig och utövar, är en iscensättningskonst baserad på kunskap om hur sjukdomar eller vanskapligheter uttrycker sig, varpå dessa uttryck imiteras. Genom denna imitationskonst reduceras kroppsliga tillstånd till deras yttre manifestationer, som vidare kan ytterliggöras genom att uttrycket skiljs från tillståndet och framställs på konstgjord väg genom olika tekniker. Istället för att kroppstillståndet uttrycker hälsotillstånd uttrycks ett kroppstillstånd av en teatral tillställning eller en maskinell framställning. Därför är de inte prov på kausalitetens orsak-verkan-samband, som gäller såväl naturliga som övernaturliga orsaker, utan är snarast vad man skulle kunna kalla specialeffekter eller visuella effekter, som verkar utan direkt orsak. Därmed inte sagt att tiggarna eller för den delen häxorerna inte har skäl att fingera monstrositeter, men dessa skäl är inte en del av deras fysiska framträdande och kan inte utläsas därur; de är snarare att beskriva som teologiska, sociologiska eller psykologiska, som framgår av Parés ovan citerade uppräkningslista.

Falskheten innebär således ett brott i kausalkedjan, vilket i sin tur innebär en disharmoni i naturens ordning. Orsaksförklaringarna till monstrositeterna, enl. tidigare definitioner, ersätts av en annan definition av det monstrosösa, baserad på de emotionella effekter som dessa fenomen har på Paré. Genom att falskheten börjar ses som en monstrositet i sig, oberoende av vad som förfalskas, separeras dessa fenomen från tidigare urskilda typer av monstrositeter. Det är fortfarande fråga om ett avsteg från ett ideal, men till skillnad från avvikelser från ett formernas ideal är detta avsteg nu ett fjärmande av monstrets idé från den normalitet som är naturens idé. De falska monstren avviker inte så mycket från naturen som från de sanna monstren – det finns m.a.o. ideala monster, ett monstrositetens ideal (eller många, med tanke på mångfaldigandet av typer i verket). Monstrositetens självständiga idealitet leder till att det monstrosösa inte längre är beroende av varken sitt objekt (det faktiska monstret) eller en överordnad idé vars egenskaper är de motsatta (det naturliga, det vanliga, det brukliga). Denna idealisering, aldrig explicit i Parés text, medför en abstraktion av monstrositetsbegreppet som kommer att tas tillvara av kommande sekels bruk av monstrositeter som metaforer för moraliska kategorier.

Upplevelser och omdömen var sedan tidigt viktiga i den teratologiska traditionen, särskilt i den divinatoriska linjen uttolkning av mening ur tecken, men hos Paré sker en märklig omvandling: det tillsynes rationella sökandet efter monstrens orsaker och skäl leder honom in i det obegripligas och oförklarligas avgrund. När detta sker angående de falska monstren märks det i att fördömandena blir viktigare än förklaringarna, men tendensen är mer generell än så, vilket bokens avslutande tredjedel nästan konsekvent visar. Det emotionella blir mer bestämmande än det rationella; de affektiva effekterna är mer definierande för monstrositetsbegreppet än orsakerna. I detta avseende tycks det vara en logisk följd att monstrositetens irrationalitet kommer att bejakas, åtminstone i den mån irrationaliteten definieras som det som övergår människans förstånd, och att monstrositeter definierade som hot mot förståelse av naturens gudomliga ordning – det högsta förnuftet – följs av monstrositeter definierade som avsknad av sådan förståelse. Desto märkligare är skiftningen i Parés attityd: medan hotet mot förståelse väcker förfäran och avsky, väcker bristen på förståelse endast förundran, t.o.m. beundran. Anledningen förefaller vara en fråga om orsak, nämligen att den falska kausaliteten tas för resultatet

av djävulska verk medan kausalitetens själva upphävande tvärtom visar Guds allmakt.

Verkets avslutande tredjedel består av monstruösa varelser och fenomen som inte kan omfattas av kausalförklaringar. Att orsakerna till deras form eller beteende och överhuvudtaget skälen till deras existens är höljda i dunkel, är del av deras monstrositet.

Bland exemplen på marina monster återfinns inte bara de många typer av fiskar och andra havslevande varelser som Paré till största antalet hämtar från Belon, Rondelet och Thevet, utan innehåller också de havsodjur, nereider, sirener och tritoner som Boaistuau kallar "animaux irraisonnables [...] desquels la nature est plus esloignée de notre sens" ("oförnuftiga djur [...] vars natur är mest avlägsna från vårt förstånd"),<sup>661</sup> men som är värda filosofisk kontemplation av just denna anledning. Att avsnittet inleds med omnämmanden av sådana mytiska varelser slår an en klang av en filosofisk problematik, annorlunda än den mer empiriskt orienterade naturalhistoria de tre huvudkällorna representerar. Paré markerar nämligen från början att de orsaksförklaringar han hittills givit inte kan omfatta dessa fenomen, trots att deras sammansatta skepnader – blandningar av olika arter, kombinationer av former, överskridanden mellan de olika rikena – liknar de figurer som beskrivits tidigare: alla dessa märkliga monster som finns på land och i hav kan inte förklaras av blandning av säd.<sup>662</sup> Han erbjuder emellertid ingen annan förklaring; han låter sig nöja med att förklara att alla dessa växlande och korsade former, i vilka även människans avbild kan återfinnas i stenar och växter (och i havens snäckor), endast kan sägas säga någonting om naturens lekfullhet: "Naturen leker i sina verk."<sup>663</sup>

Det finns dock en anledning, ett skäl till att Paré inte försöker förklara dem, särskilt inte utifrån de biologiska modeller han avfärdar, och detta är att deras närhet till den gudomliga skaparmakten fjärrar dem från kroppsliga angelägenheter – och med dem följer forskaren, som via dessa unders helighet höjer honom till en andlig insikt. Detta formulerades redan i *De la generation de l'homme*, då kunskapen om orsaker haltar:

Men det är inte min uppgift att redogöra för orsakerna till dessa Guds djupa hemligheter. Han har velat att vi skulle undra, icke veta och förstå, utan endast i all ödmjukhet beundra dem. Därför varken vill eller kan jag tränga djupare in i Guds hemliga och heliga rådslag, utan endast säga att en god själ må akta världsliga, kroppsliga och förnimbara ting ringa och istället omfatta högre och himmelska, begrunda den eviga saligheten, där själen, befriad från kroppen, kan prisa sig lycklig, fjärran från okunnigheten och allt ont och förbli i ro för evigt.<sup>664</sup>

Den underliggande aristotelismen, som också föreskriver mål och mening – ett syfte, en funktion – för varje form, förutom en orsak, lockar emellertid Paré att förundras

661 Boaistuau, *Histoires prodigieuses*, s. 117 f.

662 Paré, *Monstres*, s. 102: "Il ne faut douter qu'ainsi qu'on voit plusieurs monstres d'animaux de diverse façon sus la terre, aussi qu'il n'en soit en la mer d'estrage sorte [...] sans toutefois lesquelles avons allegues par cy devant, de la commixtion et meslange de semence, puissent servir à la naissance de tels monstres."

663 Ibid.: "D'avantage on voit, dans des pierres et plantes, effigies d'hommes et autres animaux, et de raison il n'y en a aucune, fors de dire que Nature se jouie en ses œuvres." Jfr s. 117: "Ils se trouve en la mer de si estranges et diverses sortes de coquilles, que l'on peut dire que Nature, chambriere du grand Dieu, se jouë en la fabrication d'icelles".

664 Paré, *Om människans tillblivelse*, s. 41.

över de excesser naturen producerar, tillsynes utan att skapa gestalter för att tjäna artens överlevnad.

En av de mest spektakulära varelserna i *Des monstres et prodiges*, som Paré mycket riktigt kallar ”fort monstrueux”, är ett sköldpaddslignande djur på vars rygg det sitter ett gult kors, i vars fyra ändar det sitter ett öga och ett öra, med (enl. illustrationen) tolv ben, en hårig svans och bara en mun; Paré trycker här på att man måste förundras över hur denna form saknar förklaring.<sup>665</sup> Det sägs visserligen att de många benen gör att djuret kan gå i alla riktningar utan att röra kroppen samt att dess blod har ”den förunderliga förmågan” att läka sår, vilket betyder att kroppens utformning tjänar ett syfte samt att någon del av dess kropp är välgörande för människan. Dessa två anmärkningar ger djuret en aristotelisk motivering till formen (funktion) och en pliniansk angivelse av nytta (förtjänst); den visar därför utifrån två traditioner naturens ordning: meningsfull och välvillig. Men anmärkningarna görs så i förbigående att Paré tydligen inte märker dem själv, eller så är de inte nog – kroppen är till dessa skäl i excess – och hans kommentar inriktar sig istället på vilken effekt dess brist på skäl har på människan: ”Men vem är den som inte kommer storligen förundras över att beakta detta djur, som har så många ögon, öron och fötter, och över att varje fyller sin funktion? Var kan verktygen ämnade för sådana förrättningar vara? Sannerligen, för min del förlorar jag här mitt förstånd och skulle inte kunna säga något annat än att Naturen här har lekt, för att få oss att beundra storheten i dess verk.”<sup>666</sup> Det finns ingen orsak eller något skäl till sådana varelsers uppkomst, förutom det tänkbara ändamålet att förundra människan och få henne att beundra den natur som kunnat skapa dem. De är helt enkelt, som Paré skriver i marginalen om detta senare fall, ”[m]erveilleux effets de Nature” (”underbara effekter av Naturen”).<sup>667</sup> En orsakernas logik ersätts nästan helt av en effekternas, som är *affekternas*, de reaktioner av förundran, beundran eller avsky som de väcker.

### 3. Naturens monstrositet: reproduktion, komposition, reflektion

Den presentation av Paré i en historisk kontext Céard tillhandahåller i *La nature et les prodiges* betonar i första hand två natursyner som avspeglas i hans monstrositetsbegrepp: naturens diversitet och naturen som en uppsättning analogier. Därmed accentuerar han, utsagt, att Parés naturuppfattning (åtminstone i den mån den berör eller berörs av monstrositetsproblemet) till avgörande del angår problem kring skillnad och likhet, vilka utgör två överlappande modeller för naturens system där monstren intar olika positioner – mot/utanför eller enl./inom naturen. Däremot påpekar han uttryckligen att det finns en ambiguitet, t.o.m. en paradox i denna natursyn, eftersom monstren, som i

665 Paré, *Monstres*, s. 138 f.

666 Ibid, s. 139: ”Mais qui est celui qui ne s'esmerueillera grandement de contempler ceste beste, ayant tant d'yeux, oreilles et pieds, et chacun faire son office? Où peuvent estre les instrumens dediez à telles operations? Veritablement, quant à moy, j'y pers mon esprit, et ne sçaurois autre chose dire, fors que Nature sy est jouee, pour faire admirer la grandeur de ses œuvres.”

667 Ibid., s. 138.

en mening är onaturliga, i en annan mening är mer naturliga än det naturliga,<sup>668</sup> dvs. naturliga i en mening överordnad det primärt givna naturbegreppet. Céards argument för detta utgår emellertid från en diskussion av naturbegreppet som bestämt av Guds vilja eller avsikter. Ett sådant teocentriskt perspektiv gör naturbegreppet relativt till människans begränsade horisont; det som för människan är onaturligt är i tingens helhetsperspektiv ”djupt naturligt”.<sup>669</sup> Detta naturens djup kommer av att skapelsens ordning genomsyras av Guds makt, att skapelsen är inrättad eller iordningställd i sin fullhet, alla varelser och ting inordnade på sin plats i ett hierarkiskt system och samtidigt avspeglade varandra. Hållningen kan jämföras med den augustinska reaktionen på erfarenheten av avvikande fenomen, att inordna vidundren i en naturlig ordning som i sig är det största undret.

Det kan emellertid finnas skäl att ge en mer differentierad och nyanserad bild av Parés natursyn, för att inte – med ögonen mer på ett system, om än fiktivt, än en föreställningsvärld – rentav tala om naturfilosofi, om man ska försöka förstå denna ambiguitet. Idéerna om skillnad och likhet som samtidiga principer för naturens ordning kan ses som motsvarigheter till två andra storheter, som gäller naturens ontologi – naturens vara identifierat med själva varat som sådant –, nämligen mångfald och enhet.

### Formernas natur: skillnad och likhet i sammansättning

Utifrån Parés diskussion kan ytterligare två natursyner uppfattas, att läggas till den förra. Den första är återigen naturen som ordning, men denna gång är det inte en sedernas och brukens ordning med hänsyn till det gudomliga påbudet om rätta tidpunkter, platser och åldrar (för att utvidga listan med Boaistuaus termer) för naturlig kopulation. Istället är det nu fråga om en arternas ordning i naturen – en urskiljning av arter och fördelning av dessa med hänsyn till skillnaden mellan dem, så att brottet ligger i att förena det som är artmässigt åtskilt. Georges Canguilhem formulerar det som en dubbel överträdelse: ”Monstret är på samma gång effekten av ett brott mot regeln om arternas sexuella åtskillnad och tecknet på en vilja till pervertering av varelsernas plan [den schematiska uppställningen av en ordning].”<sup>670</sup> Regeln om arternas åtskillnad förknippas med en ordning i formen av ett schema, en tabell för naturen, där de enskilda djuren kan inordnas i bestämda positioner; brottet är därför både en specifik överträdelse av den ordnande principen om arternas skillnader i egenskaper och mer allmänt en förvirring av den resulterande ordningen. Den senare aspekten är vad som låter denna syn likna den religiöst-moraliska: människans vilja råkar i konflikt med den gudomliga viljan, när människans beteende är i strid med Guds bud. Den moraliska perversionen är vad som möjliggör en pervertering av naturens system.

Men denna natursyn, sådan den utvecklas hos Paré, är i grund och botten en aristotelisk lära om *differentiæ* (en latinsk översättning av grekiskans *diaphora*, med den gemensamma betydelsen skillnad). Enl. denna differentieras varelserna av deras resp.

668 Céard, *La nature et les prodiges*, s. 304: ”Ne reculons pas devant ce paradoxe: il se peut que le monstrueux soit plus véritablement naturel que le naturel lui-même.”

669 Ibid., s. 303.

670 Canguilhem, ”La monstruosité et le monstrueux”, *La connaissance de la vie*, s. 223: ”Le monstre est à la fois l’effet d’une infraction à la règle de ségrégation sexuelle spécifique et le signe d’une volonté de perversion du tableau des créatures.”

”natur”, en uppsättning karakteriserande egenskaper och beteenden som gör dem inbördes åtskiljbara, och varelsena kan skiljas från varandra i alltmer precisa avseenden i termer av enskilda differentia. Arten (grekiska *eidōs*; latinets *species*) bestäms som en kombination av släkte (grekiska *genos*; latinets *genus*) och differentia, där de senare är vad som skiljer ut arten från övriga medlemmar av släktet.<sup>671</sup> För Aristoteles del är denna lära initialt del av logiken, men den utgör också ett teoretiskt villkor för hans naturalhistoria och metafysik; karakteriseringen av varelser och fenomen genom differentieringen av egenskaper och beteenden blir den ordnande principen för hans system.

I denna anda inleds också *Des animaux et de l'excellence de l'homme*: ”Les bestes brutes different grandement les unes des autres, pource que leurs natures sont differentes” (”De vilda djuren skiljer sig stort från varandra, eftersom deras naturer är olika”).<sup>672</sup> Dessa åtskiljande egenskaper kan vara generella – och generiska: djur kan vara djärva, skygga, vildsinta, tama, ”civiliserade” eller ensliga; vissa kan vara försedda med snäckskal, fjäll, nålar eller taggar. Men de kan också vara speciella, en singular egenskap fabulöst förknippad med en varelse: ”djuren har var och en en särskild sak, såsom oxen kraften, ormen slughet, tjurens vrede, fårets tålmod, paddans stolthet, rävens skarpsinne, åsnans pålitlighet, tigerns grymhet, duvans mildhet, myrans förutseende” osv. i den långa listan.<sup>673</sup> Naturbegreppet förstås här som den innefattande termen för väsentliga och utmärkande egenskaper för en viss kategori varelser, inte längre som en allt omfattande kraft, i det närmaste identisk men Gud. Ordningen rör i detta fall alltså definitioner av arter och släkten enl. principer om skillnad och avstånd.

Den andra synen på naturen följer delvis på den förra, men betonar tvärtom likheten (och i viss mån närheten) som naturlig princip. Likheten blir evighetens ställföreträdare i en förgänglig värld. De egenskaper som utmärker en varelse måste bibehållas för att skapelsen ska kunna bestå, vilket sker genom reproduktionen, som så nära som möjligt ska upprepa en specifik varelses natur. Detta är vad som sägs i *Des monstres et prodiges* angående blandningen mellan djurens släkten och arter: att naturen strävar efter att göra lika efter lika.<sup>674</sup> Det är också samma föreställningar som inleder Parés verk om människornas alstring, i vilken denna bok först ingick. På verkets första sida sägs, återopande Galenos, att könsumgänget är njutningsfullt genom naturens försorg, ”affin que l'espece demeure à jamais incorruptible & éternelle, par la multiplication de ses individus”, så att djur och människor blir eggade att ”conserver & maintenir leur genre & espece”.<sup>675</sup>

671 För en problematiserande analys av Aristoteles begrepp *genus* och *differentiae*, som spårar skiftningar av deras relativa betydelse för bestämningen i utvecklingen av hans lära, med tesen att *differentiae* tilldelas en allt högre vikt, se Herbert Grangers ”Aristotle on Genus and Differentia”, i Lloyd P. Gerson (red.), *Aristotle. Critical Assessments*, II (London/New York: Routledge, 1999), s. 258–277; art. urspr. publi. i *Journal of the History of Philosophy* 22 (1984), s. 1–23.

672 Paré, *Monstres* (2003), s. 29:

673 Ibid.: ”les animaux ont chacun une chose particulière, comme le bœuf la force, le serpent l'astuce, la furie du taureau, la patience du mouton, la fierté du crapaud, la subtilité du renard, la solidité de l'asne, la cruauté du tigre, la douceur de la colombe, la prevoyance de la fourmy”.

674 Idem., *Deux livres de chirurgie* II, s. 473: (Texten i de första två uppl. gör denna tautologi mer explicit: ”Nature tasche toujours à faire le semblable de son semblable.” (”Naturen strävar alltid efter att göra sin likhets likhet [det lika efter sin likhet].”)

675 Ibid. I, s. 6: ”för att arten skall förbli för alltid oförvansklig och evig, genom mångfaldigandet av

Paré utvidgar resonemanget, i överensstämmelse med den aristoteliska fysiken, genom att tala på samma sätt om själlösa ting: ”vi ser även i de livlösa tingen hur av ett vetefrö kommer inte korn utan vete, och av en aprikoskärna kommer ett aprikosträd och inte ett äppelträd, för Naturen bevarar alltid sitt släkte och sin art”.<sup>676</sup>

Förverkligandet av en natur i skapandet av ting och varelser är m.a.o. bestämd av naturen hos det som ger upphov till deras tillkomst; naturen i en mening är den nödvändiga orsaken till förverkligandet av naturen i en annan mening. Enl. denna syn är naturen inte bara ett system av regler och kategorier, den har också en inre process och ett inre mål. Det är en mer dynamisk än statisk syn på naturen som *form*. Kropparna som beskrivs relateras till en ideal form som de idealt sätt ska upprepa, men från vilken de i sin individualitet på något sätt eller till någon del avviker. Monstrets onaturlighet ligger i dessa fall i en olikhet eller ett avstånd i förhållande till den form som är artens norm, en ideal identitet mellan individer som, om den förverkligades, skulle upphäva själva individualiteten. (Det är av detta skäl som Aristoteles i förbigående kunde anmärka att varje individ kan sägas vara ett monster i det att varje avkomma på något sätt skiljer sig från sina föräldrar, vilket även allmänt gäller kvinnan, som avviker från den manliga formen/normen – något som dock är enl. naturen, eftersom det är nödvändigt för människosläktets fortlevnad.)

Förbindelsen mellan den första och den andra natursynen är att det är arten som generellt är varelsens form och natur (på grekiska betecknar *eidos* både art och form, i en av dess innebörder – den andra varande *morphê*, den mer konkreta skepnaden eller figuren; denna senare typ är snarare den individuella och accidentella formen, skild från den generella och substantiella). Varje varelse rör sig i sin tillblivelse i riktning mot sin natur, inom ramen för naturens ordning, och tar form i relation till den art som den representerar. Detsamma kan sägas gälla raser och kön, liksom naturens riken i stort, där varje kategori har en ideal form som naturen eftersträvar att fullända, varför varje brist, överflöd eller olikhet utgör ett avsteg och ett misslyckande i naturens arbete.

Så långt är det en aristotelisk naturlära. Men samtidigt är denna form hos Paré – till skillnad från hos Aristoteles – materiellt eller, bokstavligt talat, anatomiskt reducibel och kompatibel. Formen är inte bara fullständig som helhet utan också i varje del, som i sin tur kan läggas till eller inlemmas i en annan, bevarande sin natur även om naturens ordning överskridits. Detta atomistiska sätt att se på kroppen som en uppsättning utbytbara delar går tillbaka på såväl Empedokles som Lucretius naturfilosofi i deras likalydande zoogonier och skiljer sig från den djurens anatomi som Aristoteles presenterar främst i *De partibus animalium*.

Även av *De generatione animalium* framgår – på i fallet Paré mer aktuellt – på vilket sätt Aristoteles i denna fråga skiljer sig från Empedokles. Medan Empedokles (i likhet med Hippokrates) tänker sig en *pangenes*, genom vilken liv finns i och kommer från alla

sina individer”; ”bevara och bibehålla sitt släkte och sin art”.

676 Idem., *Monstres*, s. 62: ”nous voyons même aux choses inanimées, comme d’un grain de froment [*sic*], venir non l’orge, mais le froment, et du noyau d’abricot venir un abricotier, et non le pommier, par-ce que Nature garde tousjours son genre et espece.” Denna aristoteliskt fraserade reflektion är egentligen lånad av Claude de Tesserant: ”Ce que nous voyons jusques aux choses inanimées, comme du grain de froment venir non l’orge, mais le froment: et du noyau d’abricot venir l’abricotier, et non le pommier, et ainsi des autres.” cit. av Céard i Paré, *Monstres*, s. 171 n. 110.



delar av kroppen så att dessa delar endast kommer samman i en varelses tillblivelse, i en kamp mellan manliga och kvinnliga naturer (betingade av livmoderns hetta eller kyla),<sup>677</sup> delar Aristoteles upp denna tillblivelse i två aspekter, nämligen form och materia, som representeras av den manliga resp. den kvinnliga principen (i sin tur värme resp. kyla), men alla kroppsdelar – såväl manliga som kvinnliga – är samtidigt existerande potentiellt i materien, däremot differentierade i den aktuella formen.<sup>678</sup> Ett foster är fullständigt först när det är antingen manligt eller kvinnligt;<sup>679</sup> aktualiseringen av formen är en differentiering mellan formerna som gör dem distinkta. Kroppsdelarna är därför inte heller preformerade utan formas ur den amorfa materien genom blandningen av principer, av vilka det med nödvändighet för artens totalitet finns både manliga och kvinnliga, som kompletterar varandra. Villkoret för att en varelse ska vara fullständig är att den kvinnliga principen (kroppen, materien) och den manliga principen (själen, formen) förenas. Därmed får kroppen substans och därför liknar även korsningar mellan olika arter båda föräldrarna i en första generation.<sup>680</sup> Detta är i linje med Aristoteles insistering på kroppens integritet, även med hänsyn till att varje varelse och varje sak är sammansatt i sin konsitution genom själva tillblivelsens fysiska och metafysiska processer. Sammansättningen fungerar endast enl. denna naturens ordning, genom vilken formen aktualiserar en arts natur i materien, utan möjlighet till sammansättning av artskilda delar. Att en varelse kan ha kroppsdelar från olika djurarter avfärdas som en omöjlighet, även med embryologiska argument.<sup>681</sup> Även här innebär sammansättningen av de potentiella elementen (materier, principer) ett val mellan distinkta, aktuella skepnader (formen, naturen).

Problematiken märks tydligast angående sammansatta monster av denna typ, vilka traditionsenligt kallas chimärer eller, mer modernt, hybrider. Hos dem har det aristoteliska valet inte gjorts; formerna har inte differentierats ur materien. Sådana varelses förekommer i olika kapitel hos Paré och ges olika orsaksförklaringar men har gemensamma drag i sin sammansättning och därmed till stora delar liknande skildringar. Hybriden betraktas som en sammansatt struktur, vilken för att beskrivas kan brytas ned till sina beståndsdelar och varje del kan identifieras som representant för en viss art. Därmed är fortfarande idén om urskiljning av arter verksam, men i en och samma kropp, så att det individuella monstret kan framställas som sammansättningen av delar av en redan artmässigt definierad, ideal kropp. På så vis antas artens natur kunna bevaras även då den kombineras med en annan; formuleringen i Davidsons sammanfattning av det tidigare aktuella kapitlets tes är symptomatisk för detta: "since nature always preserves its kind and species, when two animals of different species copulate, the result will be a creature that combines the form of both of the species".<sup>682</sup> Däremot innebär inte kombinationen till en sådan kropp att en ny art skapas, för arterna är eviga i sin form och natur. Det är endast fråga om en individuell ny kropp, vilket är i överensstämmelse med Parés tendens att beskriva de monstruösa figurerna i deras individualitet och singularitet.

677 Aristoteles, *De gen. anim.* IV.1, 764b4–20.

678 Ibid. II.3, 737a23–27. Jfr, I.18, 722a1–724b33.

679 Ibid. II.4, 737b10 f.

680 Ibid., 738b18–34.

681 Ibid. IV.3, 769b16–25.

682 Davidson, "The Horror of Monsters", op.cit., s. 45.

Exemplen på hybrider illustrerar kanske tydligast problematiken i förhållandet mellan formens generalitet och kroppens individualitet, som försvårar specificeringen av en individ. Den kroppsliga sammansättningen kan brytas ned till sina beståndsdelar, och kroppsdelarna kan urskiljas som tillhörande en allmän form. Detta tillåter den aristoteliska läran. Men frågan är om kroppen kan ha del av olika former genom att kroppsdelarna tillerkänns en autonomi från kroppen, i formhänseende; m.a.o., om delarna kan vara delar av olika kroppsformer, inte av en enda formell kropp. Kroppens integritet, i egenskap av en enhetlig struktur, i så fall av en icke-assimilerande integrering av det olika. Den individuella kroppen blir t.o.m. olik sig själv (sin ideala enhetliga integritet och identitet); den differentieras från sig själv genom att ha del av ett flertal artbestämmande egenskaper. Vilken art tillhör t.ex. Ravennamonstret, för att ta ett extremfall? Men å andra sidan, hur kan man alls i dessa främmande kroppar urskilja artegenskaper? Eller, annorlunda formulerat, hur förhåller sig kombinationen av naturer i delarna till en onaturlighet i den totala kroppen?

Det är inte arterna i sig som är i tvivelsmål; formellt återfinns de intakta. Ett fall i Parés kapitel om sädesblandningar beskrivs som "un monstre ayant face d'homme, ensemble bras et mains, representant l'humanité generalement depuis les espaulles, et les deux jambes et train et derriere de pourceau, ayant la nature de truye".<sup>683</sup> Således kan Paré urskilja en allmän representation av mänskligheten i överkroppen men också svinets "natur" i underkroppens lemmar (han kan dessutom urskilja denna natur som en suggas, inte en galts). Den individuella kroppen är m.a.o. delad mellan två naturer – per definition, kan sägas, inte en individ. Ett annat monster, som sägs ha alstrats av en kvinna och en hund, hade "depuis le nombril les parties superieures semblables à la forme et figure de la mere, et estoit bien accomply, sans que Nature y eust rien obmis; et depuis le nombril avoit toutes les parties inferieures semblables aussi à la forme et figure de l'animal qui estoit le pere".<sup>684</sup> Varje del hos detta monster är alltså till sin del en fulländning av artens form, men bara i termer av likhet, dock följaktligen enl. naturens regler eftersom principen om likhet i reproduktionen består. Monstrets kropp är förstås i sin helhet olik både modern och fadern, och artskillnaden gör den till en monstruös varelse, men varje enskild del av kroppen är tvärtom väl utvecklad och identifierbart lik modern och fadern, representater för vardera art. Vad som är anmärkningsvärt i en sådan kropp, vad som gör kroppen även teoretiskt monstruös, är att det finns en skillnad i likheten och en likhet i skillnaden; det är den dubbla likheten som skapar skillnaden. Formen är visserligen fullt realiserad men inte i kroppens helhet utan bara i vissa delar. Naturen har efterliknat föräldrarna men p.g.a. deras artolikhet skapat en varelse fullständigt olik någondera. Kroppen utgörs inte av en smidig syntes av assimilerbara egenskaper som skapar en homogen struktur; föreningen riktar snarare uppmärksamheten på olikheterna mellan de delar som konstituerar den.

Det är därför mer korrekt att tala om formernas sammansättning än sammanblandning, även i de fall då en sammanblandning av vad Paré kallar den formativa kraften

683 Ibid., s. 64: "ett monster med en människas ansikte, jämte armar och händer, allmänt föreställande mänskligheten från axlarna, och de två benen och svans och bakdel som ett svins, med en sonatur".

684 Ibid., s. 62: [hade] "från naveln de övre delarna lika moderns form och skepnad, och var välskapt, utan att Naturen utelämnat något; och hade från naveln alla de undre delarna lika formen och skepnaden av det djur som var fadern".

(såden) är orsaken. Monstret är inte ens två arter som förenats och omintetgjort varandra, utan del av en art plus del av en annan, två hälfter eller fler bråkdelar – ”moitié de figure de bestes et de l'autre humaine”, ”demy hommes et demy bestes”.<sup>685</sup> Resultatet är en ny kropp, där flera former har realiserats i skilda delar, men som i sig saknar form (*eidōs*). Den är bara figur (*morphē*). Därför är kroppen fortfarande i någon mening virtuell, en materiell potentialitet vars skepnad på samma gång är överflöd av former och brist på form. Detta är de två metafysiska men bokstavliga meningarna i vilken en monstros kropp är deformerad: den utgörs av en natur som bara kunnat ta form i en del av kroppen och en kropp vilken som helhet saknar en egen form. Det är samtidigt ett avseende i vilket monstret förstås som en konstruktion, ett slags artificiell komposition, och även i denna mening onaturligt. Anledningen är den aristoteliska distinktionen mellan (substantiell) form och (accidentell) figur, som i stort sett motsvarar naturliga och artificiella fenomen, eftersom formen är tingets aktiva princip, dvs. dess ”natur”, medan figuren är en passiv egenskap som skapas i materien och endast liknar formen; figuren blir ett simulacrum av eller ett ”index” på formen.<sup>686</sup> Monstret är, utifrån ordets etymologi, en sak som visar – i detta fall, en figur som visar på en form. Men eftersom dess form inte är substantiell kan figuren visa på en mångfald former/arter utan att det finns ett naturligt samband, bara en artificiell relation skapad i kompositionen.

Denna typ av likhet är dock inte den enda. Vad som i detta fall beskrivs är en rent materiell imitation som i det närmaste parodierar formen. Men det finns en motsatt typ av likhet minst lika aristotelisk, men färgad av en annan tendens i renässansens reception, och denna är sannolikt mer avsiktlig i Parés konception av den monstros skepnads uppkomst. För om det finns en aristotelism som fungerar som ett mer genomgripande teoretiskt substrat för Parés naturfilosofiska föreställningar är det en aristotelism som filtrerats genom medeltida teologi (i synnerhet Averroës och Albertus Magnus, vars kommentarer är inflikade eller refererade i Zimaras *Problemata*-utgåva), där Aristoteles senare, metafysiska idéer får ökad betydelse p.g.a. deras tendenser till teism. Monstren må vara olyckor i materiens rörelse mot formens aktualisering, men själva den hylemorfiska processen har ett annat yttre: mot dess dynamiska dualism står den rena formen och den rena aktualiteten. Att någonting alls aktualiseras och tar form innebär att det rör sig inte bara mot sin egen natures fulländning, utan också mot den absoluta fulländningen, den absoluta naturen: Gud. Varje tillblivelse är i detta avseende en efterliknelse av det gudomliga; varje alstring, varje skapelse är ett *imitatio Dei*. Detta uttrycks koncist i förordet till *Problemata*, där Paré kunde läsa: ”Toute creature tend paruenir à sa perfection, taschant & sefforçant d'approcher à la semblance de son Createur diin & immortel” (”Varje varelse strävar till att nå sin fulländning, försöker och anstränger sig att närma sig sin gudomliga och odödliga Skapares likhet”).<sup>687</sup> Detta sägs, i en litterarisering av ”närmandet”, vara orsaken till att människan går upprätt, på två ben: att hon ensam strävar mot det gudomliga och därför sträcker sig mot himlen. Tanken återfinns faktiskt i en kanonisk text av Aristoteles, i en beskrivning av livsformernas fysiologiska riktningar

685 Ibid.: ”till hälften i djurens skepnad och den andra mänsklig”; ”halvt människor och halvt djur”.

686 Des Chene, *Physiologia*, s. 109 f. Ordet index bör nog förstås i enlighet med C.S. Peirces semiotiska begrepp: en sak som betecknar något genom att peka på en annan.

687 Préface, i Aristoteles, *Problèmes d'Aristote* (opag.).

i förhållande till universums nivåer.<sup>688</sup> Men sammanhanget vittnar om att författaren i människans fall tolkar detta som en strävan efter kunskap, vars fullständighet Gud besitter, och som Filosofen har som mål. Ordningen av varelser på en hierarkisk skala i termer av riktning och själstyp tolkas därmed som en den förnuftiga själens riktning mot Gud, i strävan att förstå just den naturliga ordning som människan finner sig inrättad i.

Själva likheten har således en ultimat form, ett rent, immateriellt *eidōs*, alltmer likt de platoniska idéerna. Men liksom hos Platon innebär detta att allting som existerar i naturen, i den aktuella form de har i sinnesvärlden, degraderas. Den yttersta likheten i naturen är Gud – yttersta, om så bara i egenskap av den högsta och mest avlägsna storheten; likhet, om så bara som den modell vilken sätter den aldrig nåbara normen för fulländning; natur, om så bara som inbegreppet av Guds lagar realiserade genom efterlevnad i världen, men som kan brytas. Projektet är omöjligt att uppfylla, då ingenting är absolut perfekt förutom Gud, och om det vore perfekt vore allting Gud. Naturen skulle då istället bestå av misslyckanden i rörelsen mot och bristande likheter med det gudomliga. Möjligen kan det sägas att naturen är själva driften till fulländning, som tillåts vara relativ och olikartad; just olikheterna mellan arterna skulle då förklaras av olika grader av framgång i aktualiseringen av formens själva modell, Gud, där en gradskillnad överlappar artskillnaden i naturens struktur.

Denna senare syn förefaller vara en tolkning av aristotelismen som hör renässansen till, och den fungerar mer allmänt som en förklaring av teratogenes. För att låna ett exempel kan en människa med en bagges huvud förklaras av att en brist i materien (säden) lett till att en kroppsdel inte kunnat utvecklas till sin fulla form, utan stannat vid eller återgått till en lägre form.<sup>689</sup> Tolkningen kan finna stöd hos Aristoteles, när han säger att djuriskheten är det mest universella för alla varelser av genuset djur, och att om de aktualiserande, formativa ”rörelserna” hejdas av materiens motstånd, stannar utvecklingen vid det generella istället för att nå den speciella form som eftersträvas (mänsklighet), varför någon kroppsdel då sägs ha formen av ett djurs.<sup>690</sup> Det är just kombinationen av kroppsdelar, såsom komposition, som Aristoteles i realiteten avfärdar som omöjlig; former kan inte fulländas var för sig och sedan sättas samman, de kan bara utvecklas i relativ fulländning i en enhetlig materia. För honom är det fråga om en rörelse som stannat upp innan den nått sitt mål.

Den styrande principen är emellertid att naturen eftersträvar fulländning – rörelsen har en avsikt, ett mål. Oavsett de individuella resultaten i alstringen finns en ordning i själva denna riktning. Frågan är då vad det perfekta är: om det finns ett enda ideal mot vilket allting strävar eller om varje sak har sin individuella idé att sträva mot. En kiasm uppenbar sig i förhållandet mellan de två större naturbegreppen: Naturen (som makt) strävar efter perfektion av varje sak inom sin ordning; det perfekta är den fulländade realiseringen av en saks natur (som egenskap). Denna strävan efter perfektion tas som en naturens välvilja, förenlig med gudomlig försyn, vilket understryks av att naturens

688 Aristoteles, *De incessu animalium* 5, 706b3–10.

689 Des Chene, *Physiologia*, s. 206.

690 Aristoteles, *De generatione animalium* IV.3, 769b14 ff. Det tycks så att människan framstår som alla djurs ideal, den varelse som bäst realiserar djurets natur. Jfr Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, s. 238 n. 2. Enl. den aristoteliska resonemanget torde då alla djur förutom människan vara ”stympade” eller monstrosa.

processer i detta avseende inte är reversibla: "Nature tend tousjours à ce qui est le plus parfait, et non au contraire faire ce qui est parfait devienne imparfait."<sup>691</sup> Det är naturligt att det mindre perfekta blir mer perfekt, alltså är det motsatta onaturligt – nästan bokstavigt, mot naturens gång (rörelse). Parés argument för denna princip är att kvinnor kan förvandlas till män (genom att hennes inre könsorgan kan, så att säga, fällas ut för att bilda en penis), medan män inte kan förvandlas till kvinnor på motsvarande vis. Detta spelar på det aristoteliska antagandet om att mannen är människans fulländade form, i förhållande till vilken kvinnan är en brist i materiens aktualisering av formen, en olycka i naturens arbete, "en stympad man". Det skulle då inte finnas en kvinnlig form, en kvinnlig natur som kan grunda det kvinnliga könets essentialitet, bara en kropp som endast kan definieras som icke-man i ett visst avseende. Det är denna uppfattning hos Aristoteles, eller åtminstone en vanlig tolkning av den, som blivit föremål för feministisk kritik och som ägnats utförliga analyser av själva könsskillnadens mening.

Thomas Laqueur, för att ta ett av de mest berömda exemplen, har utifrån denna brist på artskillnad mellan könen argumenterat för en enkönsmodell, differentierad endast av gradskillnader (variationer i perfektion), hos Aristoteles. Det avgörande för könsskillnaden var egentligen de sociala aspekterna av könsliga egenskaper – sådant som hör till den könsliga kategorin genus (i en modern mening, helt skild från den aristoteliska definitionens) – som tilldelade könen olika roller i samhällslivet. Den biologiska skillnaden, hur märkbar den kan sägas vara i realiteten, reduceras till jämförelser av likheter mellan de signifikanta kroppsdelarna – och endast dessa.<sup>692</sup> Marguerite Deslauriers upprepar denna tolkning när hon säger att "while Aristotle certainly reports anatomical and physiological differences between males and females he describes them as minor differences, usually differences in degree rather than kind, and emphasizes the parallel development and generative functions of male and female"<sup>693</sup> och "Aristotle seems to be downplaying male and female as anatomical and physiological differences, and relegating them to the realm of the material and accidental".<sup>694</sup> Könsskillnaden skulle då vara en fråga om materia, inte form – accidens, inte substans eller essens. Deslauriers argumenterar dock, åtminstone som en hypotes, för en formell skillnad som inte nödvändigtvis inbegriper essentiell skillnad, eftersom form kan innefatta materiella accidenser medan essensen inte kan göra detsamma, vilket i sin tur möjliggör föreställningen om individuella former (som Aristoteles, påminner Deslauriers, förkastar).<sup>695</sup>

Frågan är emellertid, för att återgå till ämnet, hur denna diskurs kring det manliga och det kvinnliga förhåller sig till Parés framställning. Den aristoteliska traditionen hade under medeltiden utvecklat en skarp åtskillnad mellan man och kvinna, trots att det var en grad- snarare än artskillnad, eftersom man lade tonvikten på idealet om fulländning

691 Paré, *Monstres*, s. 30: "Naturen strävar alltid mot det som är det mer fulländade och inte, tvärtom, att göra det som är fulländat ofulländat."

692 Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender From the Greeks to Freud* (Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1990), s. 28–33.

693 Marguerite Deslauriers, "Sex and Essence in Metaphysics", i Cynthia A. Freeland (red.): *Feminist Interpretations of Aristotle* (University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1998), s. 147.

694 *Ibid.*, s. 153 f.

695 *ibid.*, s. 160.

sarare än på en diskussion kring förhållandet mellan form och materia. I förhållande till mannens privilegierade naturlighet hölls det för god naturkunskap att inse kvinnans monstrositet. I den samtida franska översättningen av *Problemata*, vars popularitet varit betydelsefull för allmänna föreställningar om aristotelismen, kunde Paré exempelvis läsa:

DEM. Pourquoi est la femme un monstre en Nature? RESP. Pource que comme il est escrit au second de la Physique, toute chose qui est nee seulement par occasion est monstre: Or la femme est nee par occasion: il sensuit donques que c'est un monstre. Que la proposition maieur soit vraye il appert, par ce que Nature ne tend iamais à engendrer femelles, ains toujours un masle, comme le plus parfait. Mais quant à ce que nous voyons Nature souvent proceer femelles, celà procede de la mauvaïse disposition de la matiere.<sup>696</sup>

Parés föreställning om kvinnans förvandling till man tyder på en bekantskap med denna uppfattning. Däremot finns inte någon teori om att kvinnan skulle vara ett misslyckande, en olyckshändelse i alstringen; för honom uppstår kvinnan genom att den kvinnliga principen besegrar den manliga i den konfliktfyllda sammanblandning av säd som utgör befruktningen. Det finns, om man tar Paré på orden, en kvinnlig natur i betydelsen kvinnlig form, trots att mannen representerar fulländningen, på samma sätt som varje djurart har en form och natur att fullända, även om människan är den mest fulländade varelsen. När han beskriver Ravennamonstret – vilket man bör minnas var ett exempel på hermafroditer innan det blev ett tecken på Guds vrede – urskiljer han inte bara arternas naturer i kroppen utan även könens; vid sidan av de djuriska attributen är detta monster nämligen ”participant de la nature de masle et de femelle”.<sup>697</sup> Det är faktiskt bara angående den dubbla könsligheten som ordet natur används i detta fall, inte om någon av de artskiljande egenskaper som kroppen uppvisar.

Frågan är hur begreppet natur ska förstås här – det finns en viss betydelsespridning även i denna snävare kontext. I satsen ovan, liksom i de flesta fall, tycks natur beteckna en uppsättning egenskaper som är karakteriserande för den aktuella kategorin, här man eller kvinna, på samma sätt som tidigare människan och olika djurarter tillskrivs varsin specifik natur. Det är i denna mening som en individuell varelse, med en platonsk formulering, ”har del av” en viss natur, dvs. av en ideal form som är bara delvis realiserad i kroppen, för varje individ i olika grad och med olika avvikelser. Men det finns privilegierade platser på denna kropp utifrån vilka könstillhörigheten kan utläsas, av vilka de mest ”naturliga” föga förvånande är könsorganen. Begreppet natur används rentav vid några tillfällen som term för själva könsorganet, som ang. en hermafrodit som Rueff berättar om, ”lequel avoit deux natures de femme”.<sup>698</sup>

696 Aristoteles, *Problèmes d'Aristote*, s. 110: ”Fråga: Varför är kvinnan ett monster i Naturen? Svar: Eftersom, såsom det är skrivet i Fysikens andra bok, alla saker som är födda endast av en händelse är monster: Kvinnan är nu född av en händelse: det följer alltså att hon är ett monster. Att det större påståendet är sant framgår av att Naturen aldrig eftersträvar att skapa kvinnor, utan alltid en man, som det mest fulländade. Vad angår att vi ser Naturen ofta alstra kvinnor, kommer detta av materiens dåliga skick.”

697 Paré, *Monstres*, s. 8: ”delaktig i den manliga och den kvinnliga naturen”.

698 *Ibid.*, p. 28: ”vilken hade två kvinnonaturer”. Bildtexten upprepar denna formulering. Det bör påpekas att Paré i detta avseende följer ett antikt bruk av ordet; både grekiskans *physis* och latinets *natura* hade som delbetydelse just könsorgan. För en redogörelse av denna begreppshistoria, se

Definitionen av hermafroditen anges vara: ”enfants qui naissent avec double membre genital, l’un masculin, l’autre féminin,” med den åtföljande, uttryckligen kutymbaserade definitionen av man och kvinna utifrån dessa könsorgan.<sup>699</sup> Distinktionen av två könsorgan, som ger två distinkta kön, utvecklas därefter till en distinktion mellan två ”formativa krafter” (såden, i Aristoteles tvekönade mening, är ”la vertu formatrice”)<sup>700</sup> och två materier snarare än mellan en form (hos mannen) och en materia (hos kvinnan), som i den traditionella, förenklade tolkningen av Aristoteles. Materien förefaller få en prioriterad betydelse hos Paré, eftersom han tenderar att betrakta såden som en materiell, inte formell orsak; även såsom formativ är såden en materiell substans. Han kan därför säga att såväl överflöd på lemmar, tvillingar, flerfödslar och hermafroditer kommer av ett överflöd på materia (”redondance”, ”grande abondance” eller ”superabondance de matiere”) och i detta stödja sig på Aristoteles.<sup>701</sup>

Den åtföljande diskussionen kring alstringen av hermafroditer leder till en något märklig teori om befruktning, sannolikt orsakad av en konfys tolkning av Aristoteles. I könsumgänget, förklarar Paré vidare, bidrar kvinnan med ”i proportion” lika mycket säd som mannen,<sup>702</sup> och båda dessa material är i sin tur antingen manliga eller kvinnliga, åtminstone till sina egenskaper,<sup>703</sup> medan det, å andra sidan, också sägs att både män och kvinnor besitter såväl manlig som kvinnlig säd.<sup>704</sup> Eftersom ”naturen”, med såden som sitt instrument, eftersträvar att skapa lika efter lika, ska det idealt i den manliga materien aktualiseras en manlig form och i den kvinnliga en kvinnlig.<sup>705</sup> M.a.o. är könet

John J. Winkler, *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece* (London/New York: Routledge, 1990), s. 217 ff.

699 Paré, *Monstres*, s. 24: ”barn som föds med dubbelt könsorgan, det ena manligt, det andra kvinnligt”.

700 Ibid. Jfr s. 46.

701 Ibid., s. 22 ff.

702 Ibid., s. 24: ”la femme fournit autant de semence que l’homme”.

703 I idem., *Deux livres de chirurgie* I, s. 10, beskrivs kvinnors ”säd” i klassiskt aristoteliskt-galenska termer: ”leur semence est plus froide & humide que celle de l’homme, & partant meslee avec celle de l’homme se temperest”. (”deras säd är kallare och fuktigare än mannen, och följaktligen tempereras den då den blandas med mannens”). Den (skenbara) artskillnad mellan manlig och kvinnlig säd, enl. den aristoteliska teorin, är att mannens och kvinnans sperma differentieras av gradskillnader i kroppens nedkokning av födan till blod; eftersom mannen av naturen har mer värme än kvinnan kan han koka blodet till en finare, renare substans, sperman (i snäv mening), medan kvinnans motsvarande vätska, menstruationsblodet, representerar en avbruten process. Paré tar skillnaden som en diskrepans vilken utjämnas vid befruktningen: då blandas de två typerna av säd till en ”bonne concoction”, en tempererad sammanblandning; om den blir kallare och fuktigare än något slags ekvilibrium, med anledning av att den kvinnliga såden dominerar, genererar en flicka, och om den blir varmare och torrare, då den manliga dominerar, en pojke. Jfr ibid., s. 11 ff.

704 Ibid., s. 12: ”Et pour le dire en un mot, tant en la femme qu’en l’homme, est contenue semence masculine & feminine” (”Och för att fatta sig kort finns det såväl i kvinnan som i mannen manlig och kvinnlig säd”). Sädens natur är m.a.o. inte knuten till kroppen, utan till egenskaperna som principer för alstring: den varma och torra såden är manlig, den kalla och fuktiga är kvinnlig, oberoende av om en faktisk man eller kvinna besitter den.

705 Paré, *Monstres*, s. 24: ”pour-ce la vertu formatrice, qui tousjours tasche à faire son semblable, à sçavoir de la matiere masculine un masle, et de la feminine une femelle”. (”eftersom den formativa kraften, som alltid strävar efter att skapa sin likhet [avbild], nämligen av den manliga materien en man och av den kvinnliga en kvinna”).



en virtualitet i materien (dock inte preformerad), vilken ska aktualiseras av den formativa kraft som kommer i proportionerligt lika mängd från man och kvinna, i termer av en harmoniserande korrespondens (enl. formeln lika efter lika), medan Aristoteles föreställde sig två principer som konkurrerar då en manlig form verkar på en könsneutral materia hos kvinnan. Sädens inverkan är således betingad både kvalitativt, av de manliga och kvinnliga principernas formativa kraft, och kvantitativt, av mängden materia att dra av eller tillgången av materia att verka på.

Hermafroditer uppkommer följaktligen då både den manliga och den kvinnliga säden verkar i lika grad på både den manliga och den kvinnliga materien, som alltså skulle vara samtidigt existerande med samma potential, så att det i samma kropp aktuellt återfinns två kön. Den dubbla dubbelheten ger i sin tur, enl. en permutationens logik, fyra skillnader mellan olika typer av könsblandningar: manliga hermafroditer, som har ett fullt utvecklat och funktionsdugligt manligt könsorgan men som i perineum har ett hål i form av en vulva ("un trou en forme de vulve"), vilket dock inte tränger in i kroppen och vilket inte utsöndrar vare sig urin eller säd; kvinnliga hermafroditer, som på motsvarande vis har en välskapt och normalt fungerande slida (dvs. sekreterande och menstruerande) men dessutom därovan en manslem, vilken emellertid inte erigerar, urinerar eller ejakulerar, och det finns inte heller vare sig pung eller testiklar; hermafroditer som är könlösa i den betydelse att deras könsorgan av varje slag är outvecklade och inte fungerar till något annat än att urinera; hermafroditer vars könsorgan av båda slag är fullt utvecklade och båda kan tjäna för barnalstring, varför de själva kan välja vilket kön de ska använda och därmed tillhöra. Läkare och kirurger kan emellertid bistå med råd om vilket kön som de är bäst lämpade att använda – det ena eller andra, båda eller intetdera. De måste emellertid välja, enl. såväl antik som modern lag; att i sin livsföring växla mellan könstillhörighet – med avseende på användningen av först det ena, sedan det andra könsorganet i sexuellt umgänge – leder till "olägenheter", om inte annat så för det dödsstraff som homosexualitet var belagt med under Parés tid.<sup>706</sup>

Det kan vara viktigt notera att könstillhörigheten inte bestäms bara av form utan även funktion; förmågan att använda organen för tänkta ändamål blir ett avgörande kriterium för att bestämma vilken könsidentitet som individen ska leva under. Detta tänkta ändamål är vanligen prokreation. Om könstillhörigheten kan bestämmas utifrån livsomständigheter är det för att könet tjänar livet och livet i sin tur är ett moment i skapelsens beständighet. Att bruket av organen, dvs. ett valt beteende under sociala omständigheter, skulle bestämma könstillhörigheten kan därför inte tolkas som en könskonstruktion genom performation; den sexuella praktiken är underordnad en naturlig teleologi och könet (som kategori) bestäms efter det ändamål till vilket det (som organ) är bäst lämpat. Det finns inte utrymme för ett spel eller en lek med könsbeteenden, för valet måste göras, en gång för alla, eftersom könet ska fungera som en av två principer, en av två "naturer", vilka ska alstra det liv som låter naturen i den större meningen fortbestå, likaväl som den uppsättning eviga släkten och arter som denna natur består av. Att urskilja kön utifrån funktion är därför att studera hur kroppsdelarna bäst kan användas för att realisera deras tänkta syften, särskilt livsnödvändiga funktioner som urinering och livsalstrande sådana som ejakulering och menstruering.<sup>707</sup>

706 Ibid., s. 24 f.

707 Synen är i överensstämmelse med Aristoteles tendens att betrakta formen som delarnas funktion

Det är emellertid inte bara med hänsyn till könsorganen som en åtskillnad mellan könen kan göras. Paré erbjuder en kort lista över de differentia som läkare och kirurger kan uppmärksamma för att avgöra könstillhörighet. De kan naturligtvis undersöka könsorganens relativa funktionsduglighet, särskilt vad angår möjligheten till barnalstring, men bl.a. bedömningskriterier märks ansiktet (sannolikt dess form eller eventuell förekomst av skäggväxt; Paré preciserar inte, så det är oklart i vilken omfattning han tänker sig ansiktet representativt för könet), hårets grovhet eller finhet, om rösten är ”viril” eller späd (”si la parole est virile ou gresle”), om bröstvårtorna liknar mäns eller kvinnors och, ”likaledes”, ”si toute l’habitude du corps est robuste ou effeminee, sils sont hardis ou craintifs, et autres actions semblables aux masles ou aux femelles”.<sup>708</sup> Liknande utläsningar av könstillhörighet ur andra kroppsdelar än könsorganen återfinns även i ett senare kapitel, där en siren som skulle observerats vid Nilen beskrivs: ”un autre monstre apparut aussi hors de l’eau avecques un visage de femme, car la douceur de la face, les longs cheveux, et les mammelles le monstroyent assez”.<sup>709</sup> Här kräver förstås den kroppsliga konstitutionen – ett sammansatt monster, en artblandning, överkroppen mänsklig, från midjan fisk – att könet bestäms utan kunskap om könsorgan, men ansiktets mildhet, det långa håret och bröstet är tillräckliga för att visa att det är en kvinnlig varelse. Det kan emellertid anmärkas att maskuliniteten likväl, i ett visst avseende, får ett överträde som kommer av franskans genusbestämning av ordet monster – det är inte, som på svenska, ett neutrum, en egenskapslös oformlig kropp, utan maskulint; monstret må vara kvinnligt men det är likväl först (och främst?) ”un monstre”.

Förefintligheten av könsliga naturer inte bara i könsorganen utan i hela kroppen finns även i andra kapitel. Bland exemplen på monster uppkomna genom överflöd av säd finns en hermafrodit med två huvuden, av vilka ett sägs vara manligt och ett kvinnligt. Det finns tre beskrivningar av denna figur hos Paré, två i skrift och en i bild. I den löpande texten anmärks att barnet hade ett manligt och ett kvinnligt könsorgan och två huvuden, ett manligt och ett kvinnligt. Däremot riktar bildtexten endast uppmärksamheten på att det är de två huvudena som är olikkönade, utan att könsorganen nämns; huvudenas könsegenskaper tillskrivs således en autonomi. En förklaring till bildtextens utformning skulle kunna vara att det krävs en skriftlig anmärkning av huvudenas könstillhörigheter för att synliggöra dem, då detta inte skulle vara klart nog framträdande i bild (och detta i sin tur tecken på könsegenskapernas diskursiva konstruktivitet, inte deras vid blotta

hos levande varelser, eftersom kroppsdelarna hos dessa inte kan skiljas från livet (det som inte är i liv är inte del av kroppen); för att en definition av formen hos en levande varelse ska vara möjlig måste man därför undersöka delarna i rörelse, närmare bestämt i det arbete för vars syfte de är skapade. Se Aristoteles, *Metaphysica* VII.11, 1036b27 ff. Det är sannolikt av detta skäl han ägnar hela två (visserligen korta) böcker åt djurens rörelser, *De motu animalium* och *De incessu animalium*, medan å andra sidan *De partibus animalium*, ägnad åt beskrivningar av de delar som konstituerar djurens natur, visar särskilt intresse för själen, den substans som är både den rörande (verkande) och den finala orsaken för alla levande varelser. Jfr *De partibus animalium* I.1, 641a24 ff.

708 Paré, *Monstres*, s. 25 f: ”huruvida hela kroppshållningen [eller kroppen till sitt skick] är robust eller effeminerad, om de är djärva eller räddhågade, eller på annat vis betar sig på ett manligt eller kvinnligt sätt.”

709 *Ibid.*, s. 103: ”ett annat monster framträdde också ur vattnet med ett kvinnoansikte, för ansiktets (eller framsidans) mildhet, det långa håret och bröstet visade det tillräckligt”.

anblicken reella förefintlighet). Mot detta talar emellertid att även själva bilden är utförd på ett sådant sätt att könsskillnaden ska kunna märkas inte bara på organen utan också på huvudena. Trots att det talas om ett barn, som när det var nyfött var stort som om det vore fyra månader gammalt (säger Paré efter Rhodiginus) och dog mycket kort därefter, avbildas figuren som avsevärt äldre, stående i en graciös pose, och könsskillnaden markeras av hårlängden: det manliga huvudet har kort hår, det kvinnliga långt.<sup>710</sup>

Idén om en i den kroppsliga gestalten manifesterad könsskillnad framhävs av representativa konventioner, som förändrar figuren. Könet skrivs in i bilden enl. modellen av vad som är brukligt eller vanligt att återfinna hos pojkar och flickor; vad som visas är ett sätt att se, inte hur barnet i fråga faktiskt såg ut. Barnets monstrositet kan bara framställas i en anpassning till den sedvanliga föreställningen om hur män och kvinnor ska se ut, och denna vana tas för manlig resp. kvinnlig natur, som återinskrivs i kroppen. Men vad angår denna kropp är båda könen lika verkliga, lika naturliga; konstruktionen enl. konventioner ger inte skäl att tro att 1500-talsläsaren betraktade dem som något annat.

### Likheternas hierarki: världen förkroppsligad och återspeglad

Om naturen, som Paré ständigt hävdar, strävar efter att bibehålla sakernas natur, sker det dels genom en upprepning av formerna, då de aktualiseras i materien, med så mycket identitet som möjligt i förhållande till förlagorna (föräldrarna eller, mer abstrakt, artens formella arketyp – dess natur)<sup>711</sup>, dels genom en avgränsning av de existerande ting och varelsena från varandra för att hindra överskridanden och sammanblandningar. Naturen är på samma gång en och många, som begrepp sagt i flera olika betydelser och som struktur fördelat i ett system av likheter och skillnader, vila och rörelse, beständighet och förgänglighet. De ting eller varelser som har tagit form, dvs. som är i sin aktualitet genom ett blivande, är därför inordnade i naturen i två olika meningar: i naturens lopp och enl. sin natur. De som avviker gör det också med samma dubbelhet: de kan sägas antingen gå mot eller utanför naturens vanliga gång eller i sin form inte ha utvecklat sina naturliga egenskaper i enlighet med sin art. I samtliga fall bestäms typen av monstrositet genom dess förhållande till naturen såsom norm – antingen lag eller vana – enl. en likhetens och representationens logik. (Hur lik är X sin egen natur?)

I ett system av avvikelser som det aristotelismen ger en bild av är det därför lätt att se en naturens diskontinuitet, som märks i skiktningen av varelser i en naturalhistoria (släkten, arter, kön) men också i en själarnas skikt hos Aristoteles, som Paré – tillsynes trotsande den kristna dogmen om människans unika själslighet – upprepar: ”Nu finns det tre slag av skapade varelser, som ha själ, genom vilken de leva. De första och minst fullkomliga äro växterna, de andra djuren och de tredje människorna.”<sup>712</sup>

Det ligger dock mycket i Paul Delaunays argument att idéerna om hierarki och kontinuitet är förbundna i föreställningen om ”naturens stege”, inte minst på 1500-talet.

710 Ibid., s. 17. Om detta ofta omskrivna monsterns genealogi, se Céard, i *ibid.*, p. 155 ff n. 20.

711 Paré liknar därvidlag naturen vid en målare som försöker göra sitt porträtt så likt det naturliga föremålet som möjligt: *Deux livres de chirurgie* I, s. 15: ”nature ressemble à un peintre, qui portraict une chose sur le naturel, laquelle sefforce de faire ressembler les enfans aux parens el plus qui luy est possible.”

712 Paré, *Om människans tillblivelse*, s. 43 f.

Hierarkin är således inte i första hand effekten av åtskillnad utan försöket att genom inordning skapa enhet mellan erfarna skillnader. Indelningen av naturen i hierarkiskt ordnade riken, med de aristoteliska ”själarna” som differentierande egenskaper, innebär inte skarpa brott, en diskontinuitet, eftersom det finns mellangrader, intermediära arter, som har del av olika rikens egenskaper. Distinktionen av rikena djur, växter och mineraler blir exempelvis komprometterade av korallerna, ”förstenade växter”, enl. Aldrovandis bedömning, medan de av Peyssonnel blir identifierade som djur.<sup>713</sup> Att arterna är fördelade i en skala men att varje plats i naturen är uppfylld, innebär att det finns halvnaturer eller kanske dubbla naturer, varelser eller ting som har del av två rikena, två domäner i naturen och därför besitter egenskaper som anses höra till resp. ort. På så sätt kan Paré, fortfarande inom zoologins snarare än teratologins område, peka på vissa djurarter – hur ”monstruösa” de än tycks honom – som lever i olika miljöer, t.ex. både på land och i hav eller i hav och i luften, såsom amfibier eller flygfiskar, eller för den delen apan, som intermedierar människan och djuren.<sup>714</sup> Själva kategorin det monstruösa fyller egentligen rollen som länk mellan förment naturliga indelningar, de är de svårklassificerade avvikelser som tillåter passage mellan klasser, från en art till en annan, och därför bidrar till föreställningen om kontinuitet – på ett sätt som skulle återupptas under upplysningstiden.<sup>715</sup>

I ett exempel hämtat från Rondelet beskriver Paré ”insektsfiskar” (”poissons insectes”), som är mellan växter och djur till sin natur (”qui sont de nature moyenne entre les plantes et animaux”).<sup>716</sup> Varför de har denna dubbelnatur är svårt att säga. Möjligen finns utsagda aristoteliskt färgade argument, som att deras sätt att leva visar att deras ”själar” befinner sig mittemellan de vegetativa och de animala, men texten ger uttryck för ett mer estetiskt skäl: dessa varelser, av vilka två avbildas, beskrivs som liknande en fjäderbuske resp. en druvklase.<sup>717</sup> De är – åtminstone i det senare fallet – helt enkelt djur som ser ut som växter eller livlösa ting. Deras naturer, som är i sig differentierade (delade mellan två rikena), bestäms genom analogier (likheter mellan former). Men även dessa analogier kan mångfaldigas. Att en av dessa fiskar ges namnet *Panache de mer* (havsfjäderbuske), hindrar inte att Paré, i en sammanblandning med ett annat exempel hos Rondelet,<sup>718</sup> låter liknelserna spridas i djurriket (och kanske röra sig högre i hierarkin, till människan). För även i sin materiella natur har den en plasticitet eller elasticitet som får den att liknas vid en manslem: ”på grund av den likhet som den vid änden har med manslemmen, kallar fiskarna den Flygande-kuk: då den är vid liv, blåser den upp sig och gör sig större; då den är berövad liv, blir den helt förvissnad och slapp”.<sup>719</sup>

Denna liknelse må vara hämtad från Rondelet och tillskriven tidens fiskare – den är likväl talande för Parés diskurs kring naturens kontinuitet och materiens plasticitet

713 Delaunay, *La zoologie*, s. 184.

714 *Ibid.*, s. 185.

715 Jfr Canguilhem, ”La monstruosité et le monstrueux”, *La connaissance de la vie*, s. 228: ”Parce qu’ils paraissent spécifiquement équivoques, les monstres assurent le passage d’une espèce à une autre. Leur existence facilite à l’esprit la conception de la continuité.”

716 Paré, *Monstres*, s. 112.

717 *Ibid.*

718 För mer information om förhållandet mellan dessa två texter, se Céard, i *ibid.*, s. 191 n. 271.

719 *Ibid.*, s. 112: ”les pêcheurs, pour la similitude qu’elle a au bout du membre viril, l’appellent Vit-volant: estant vif, il senfle et se rend plus gros; estant privé de vie, devient tout flettri et mollasse”.

och, än vidare, för tidens troper för att gestalta dessa idéer. Den falliska metaforiken kan återföras till den könsliga erfarenheten, på så vis att penis och dess formella förhållande till slidan blir emblematiske för materiens elasticitet, reciprocitet och potentialitet (potens). Skillnaden ställs upp som motsatser, vilka speglar varandra till skepnad och funktion, tills motsatsernas termer blir utbytbara. Återigen är hierarkin knuten till en harmoni. Detta innebär inte att hierarkin upplöses, men det innebär en problematisering av dess beständighet.

Värdehierarkin gäller också mellan könen, där den kroppsliga likheten (förstådd som liknelse: kvinnan är som en invikt man, ungefär som växten är som ett inverterat djur) relativiseras av en asymmetri i materiens variabilitet, motiverad av en materiell värdeskillnad och formell gradskillnad. Exemplet med kvinnans bristfällighet kan upprepas. Naturen strävar alltid mot fulländning i aktualiseringen av formen, varför den kan förbättra en bristfällig gestalt, men det vore mot naturens ordning att orsaka en försämring; och eftersom kvinnan är bristfällig i förhållande till mannen kan kvinnan förbättras till man medan mannen inte kan försämrats till kvinna. Även om manligt och kvinnligt är motsatta, väsensskilda principer finns inte intermediära stadier men en kontinuitet, garanterad av materiens grundläggande amorfism – formen är trots allt bara potentiellt närvarande i materien, och tycks alltid bevara ett mått av potentialitet så länge perfektion inte uppnåtts. Naturen kan korrigera en brist genom att låta aktualiseringen ta ny fart, vilket innebär att kroppens potentiella manlighet bokstavligen utvecklas:

Anledningen till att kvinnor kan degenerera till män är att kvinnor har lika mycket gömt inuti sin kropp som män finner utanför, de har bara inte tillräckligt mycket värme eller förmåga att stöta ut det som genom deras kalla temperatur hålls kvar som bundet i deras inre.<sup>720</sup>

Likväl kvarstår skillnaden mellan manligt och kvinnligt, och denna skillnad är inte symmetrisk. Att kvinnan är en invikt man betyder inte att mannen är en utvikt kvinna. Som redan sagts kan inte en man förvandlas till kvinna på samma sätt som kvinnan kan till man, eftersom naturens harmoni vilar på en hierarki mellan skillnaderna och en irreversibilitet i naturens lopp: utveckling sker alltid mot det högre i naturens skala, aldrig det lägre, och kvinnan är lägre (mindre utvecklad) än mannen. Man kan emellertid notera att Paré använder verbet *degenerer* (urarta, vansläktas) för att beskriva denna utveckling, som ska vara en förbättring enl. den aristoteliska grundsynen. Antingen betyder detta att ordet inte har den sedvanliga innebörden av försämring för Paré eller så visar ordvalet en ambivalens hos honom inför möjligheten att utvecklingen tar en sådan bana sedan en form väl realiserats – att en ”förbättring” av detta slag egentligen innebär en deformation av den kvinna som en gång genererats, och att varje deformation är av ondo eftersom den motsäger den ursprungliga generationen.

Men det är kanske fel att begränsa diskussionen till en fråga om utveckling, eftersom det egentligen bara är knappt den första hälften i Parés teratologi (den som följer närmast på boken om människans alstring) som talar i termer av utveckling av formerna; i den

720 Paré, *Monstres*, s. 30: ”La raison pourquoy les femmes se peuvent degenerer en hommes, c'est que les femmes ont autant de caché dedans le corps que les hommes descouvrent dehors, reste seulement qu'elles n'ont pas tant de chaleur ny suffisance pour pousser dehors ce que par la froidure de leur temperature est tenu comme lié au dedans.”

senare hälften, mer naturalhistorisk och zoologisk, diskuteras formernas förhållande till varandra och till sina ideal på ett sätt som snarast liknar en platonisk participations- eller representationsfilosofi. Normen är harmoni, och harmoni är i sin tur en symmetrisk princip, som manifesterar sig i människan som kroppens och själens harmoni.

För Paré är det i den långa diskussionen om mänsklig psykologi i *De la generation de l'homme* skillnad mellan själ och ande: den förra är gemensam för alla varelser, om än i olika grader, medan anden är unik för människan, del av det gudomliga. Människan har emellertid del av alla typer av själar, de två lägre liksom den högsta, vilken till sin natur tycks mer eller mindre identisk med anden: förnuftig och kunnig, dock även odödlig (vilket lämnar att fråga om inte själen som sådan är odödlig). Hos människan ensam är dessa ”icke åtskilda utan förenade till en enda, som inte kan fattas av mänsklig klokhet eller förstånd, eftersom den är himmelsk och gudomlig”.<sup>721</sup> Som så ofta hos Paré är ett fenomenets gudomliga natur förklaring nog för dess obegriplighet; att människans överlägsna förnuft har del av det gudomliga gör det inte därmed mer kapabelt att känna sig självt.

Mer angeläget för en positiv definition av människans natur är att hon på ett fullkomligt vis förenar de olika typerna av själar samt att hon besitter de olika själsförmögenheterna på ett enda andligt plan. Än en gång formuleras människans enhet – inte bara för hennes artmässiga natur bland andra varelser, utan också för hennes unika sätt att integrera olika förmågor, hörande till olika släkten och olika nivåer i naturens skala, till en enda nivå. Vad som garanterar denna formella enhet och integritet är anden. Den motsvaras emellertid av eller kommer kanske rentav till manifest uttryck i en motsvarande kroppens enhet och integritet. Förhållandet mellan de naturliga själarna och den gudomliga anden upprepas nämligen av själens förhållande (själen, tillbaka i en svagare mening) till kroppen och till världen. Här börjar vi närma oss den nyplatoniska världsanden. Paré hämtar från Gabriel du Préau<sup>722</sup> definitionen av själen som ”människans egentliga form, kallad himmelsk ande, ett högre väsen, förenad med kroppen”; människans själ är ”ett extrakt av gudomens idé och av gudomen meddelad och ingjuten i den yttre människan: liksom den själv är levande, skänker den också kroppen liv och rörelse.” Denna metafysiska definition av den mänskliga arten som form gör m.a.o. människans enhetlighet och fullkomlighet beroende av hennes delaktighet i den gudomliga perfektionen. Vidare säger Paré (nu med stöd hos Philippe Duplessis de Mornay) att denna ande, som är osynlig, ”är utbredd i alla kroppens delar” men likväl ”hel och odelad i varje kroppsdel”; överallt i kroppen sprider sig dess ”många egenskaper, förmögenheter, krafter och möjligheter” för att yttra sig ”såsom fantasi, förstånd, omdöme, minne, behärskning av de frivilliga rörelserna”. Men denna själens allestädes närvaro är inte begränsad till kroppen. Den är inte bara spridd överallt i kroppen utan överallt i världen. Själen är en kraft som i kroppen samlar det obegränsade, som gör kroppen del av världsalltet, utan åtskillnad: ”Vi se alltså att den rymmer både himmel och jord utan att de hindra varandra, det förflutna och det närvarande utan att de stå i vägen för varandra, ett otal ställen, personer och städer, utan

721 Paré, *Om människans tillblivelse*, s. 44.

722 Gabriel du Préau (1511–88), katolsk polemiker mot reformationen och mot kätteri, är kanske mest notabel som en av de renässanshumanister som introducerade den hermetiska rörelsen i Frankrike; 1557 utkom hans franska översättning av *Corpus Hermeticum*.

att detta anstränger vårt förstånd.” Eftersom den omfattar allt kan den också befinna sig överallt och i alla tider: ”liksom tusen olika ställen rymmas i den utan att taga någon plats, så kan den själv utan att ändra plats befinna sig på tusen olika ställen, och detta icke i tidsföljd eller med avbrott, utan ofta i ett enda ögonblick”. Därför kan själen i sig inte vara kroppslig, för den är ”i viss mån oändlig”, och trots att den rymmer allt detta, rymmer den själv ”i en så liten kropp”. Inte heller är den av rumslig natur; ”fastän den är förenad med kroppen intar den inte någon plats i rummet”.<sup>723</sup>

Likväl är det svårt vid läsningen att undgå den rumsliga gestaltning som själen får i Parés lånade lovsång till människans gränslösa förmågor. Mest märkbart blir detta kanske inte i beskrivningarna av hur själen tar plats i kroppen (exempelvis ”boende i kroppen som i sitt hem för att där intaga högsätet”), vad den rymmer och var den befinner sig, utan i den extatiska skildringen av själens rörlighet – hur den, i trots mot vad han säger om att den finns överallt utan att ändra plats, strax därefter tillskrivs en blixtnabb dynamik: ”Befall t.ex. din själ att fara till Konstantinopel, att i samma stund återvända till Rom och på nytt tillbaka till Paris eller Lyon: befall henne att fara tvärs över Amerika eller runt omkring Afrika: hon tillryggalägger vägen i ett ögonblick; då hon hör din befallning är hon redan där, och innan du kallat henne tillbaka har hon återkommit.”<sup>724</sup> Själen är en världs- och tidsresenär, en förändligad eller förgudligad personifiering av 1500-talets upptäcktsresande i världen och renässanshumanistens skattjakter i tiden. Dit människan ställer sin håg, där är hon redan – en lämplig fantasi (och en lämplig bild av fantasin) för 1500-talsmänniskan.

Fantasins karaktär är följaktligen att den är obegränsad och oberoende, t.o.m. i förhållande till den verkliga världen, ”förutom möjligen under sömnen, men även då är den sysselsatt med bilder och drömmar om mångahanda ting, som aldrig funnits och aldrig skola finnas”.<sup>725</sup> Av detta citat kan det tyckas att Paré lägger vikt vid inbillningskraftens aktivitet, som en viljeakt vilken uttrycker människans intellektuella kontroll över sina egna själsegenskaper och den värld – eller de möjliga världar – som representeras därav. Likväl låter han människan i samma stund underkastas både sömnens ofrivilliga tankeflykter och, i styckets fortsättning, fantasins egen, tillsynes yttre kraft: ”Detta sinne har stort herravälde över oss till den grad att kroppen helt naturligt lyder den i flera olika avseenden, då den fångslas starkt av en fantasibild.” Inbillningskraften är således dubbelt härskande över människans förnuft. Å ena sidan är fantasibilden en yttre stimulans som försätter kroppen i rörelse (därför dubbelt yttre: ett yttre till kroppen, som i sig är den mänskliga själens yttre), som musik kan egga till känslor som leder till handling. Å andra sidan är den en djupt liggande inre kraft som verkar mot självkontrollen (på ett sätt som i en mer sentida kontext skulle kunna liknas vid Freuds omedvetna i psyket eller vad Poe kallade *the perverse*), som i Parés exempel om hur en människa kan komma ”att falla från en bro eller annan höjd, endast av rädsla för att falla.”<sup>726</sup>

Om fantasin är en sådan i dubbel riktning från människan avlägsnad kraft, är det för att det mellan dess verkningar finns en annan kraft som medlar, nämligen förnuftet,

723 Paré, *Om människans tillblivelse*, s. 42 f.

724 Ibid., s. 43.

725 Ibid., s. 46.

726 Ibid.



denna lampa som strålar med Guds ljus – även den okroppslig och obunden, även den förflyttande sig utan att röra sig över hela världen, korsande haven, genomfarande himlen, borrande sig ”ned i jorden djup” och ”trängande ända till djupet av tingen”. Förnuftet både analyserar och syntetiserar; det är förnuftet ensamt som finner ”vad som är sant, bedömer vad som är falskt, skiljer mellan det som sammanhänger med eller strider mot det ena eller andra” samtidigt som det ”sammanställer de sedda eller inbillade företeelserna” och jämför dem med varandra. Vad den inte kan förstå är sig själv, för en så underbar förmåga är en djup hemlighet, ”gömd hos den gudomliga Visheten, som inte kan rymmas i vårt mänskliga förstånd”.<sup>727</sup>

Själen verkar kroppsligen i det att de olika själsförmågorna underhåller varje del av kroppen och håller kroppen som helhet i balans i mötet med det yttre. Det är själen som tillgodoser att den egna kroppens samröre – dess sammansättning eller sammanblandning – med yttre kroppar bibehåller kroppens *physis* i galensk mening: den goda blandningen, som är den goda hälsan. Paré räknar upp sex själsförmågor med dessa ändamål, fyra av dem inlemmande, två av dem avstötande. Den första är ”tilldragande” och har som uppgift att ta till sig näring. Den andra är den ”kvarhållande” eftersom den behåller näringen medan den tredje, den ”omsättande”, bereder den. Den fjärde är den ”assimilerande” eller ”nybildande och tillökande”, vilken ”förändrar näringen till överensstämmelse med kroppsdelens i fråga”. Alla dessa fyra beskriver således hur kroppen tar in material, i detta fall det som kallas näring, samt hur detta material förändras i kroppen för att den ska kunna tillägnas därav och rent faktiskt bli närande för kroppen, del för del, vilket sker genom att materialet görs likt (assimileras till) kroppens rådande natur, så att denna förstärks eller nybildas. Mot dessa förmågor står de två med motsatt verkan, de som avlägsnar det som är excessivt för upprätthållande av den goda blandningen, kroppens natur. Den första av dem är den ”utdrivande”, som stöter ut allting som kan vara skadligt för den egna kroppen ”till mängd eller beskaffenhet”, antingen näringens slaggprodukter eller ”allt annat för kroppen främmande”, exempelvis pilspetsar, kulor eller bensplittor. Den andra av dem, dvs. inalles den sjätte, är den ”avskiljande”, den som ”skiljer det som bör vara åtskilt” i kroppen, t.ex. mjölk, var, galla eller andra vätskor från blodet.<sup>728</sup>

I en berömd studie (egentligen om humanvetenskapernas uppkomst) karakteriserade Michel Foucault renässanstänkandet som styrt av ett sökande efter likheter i naturen. Han noterar en rik flora av termer som betecknar likhet under 1500-talet och början av 1600-talet men urskiljer fyra väsentliga typer som reglerar tänkandet genom att organisera ”vetandets figurer”: *convenientia*, *æmulatio*, analogi och sympati.<sup>729</sup>

*Convenientia*, sammankomsten, betecknar en närhet eller grannskap mellan fenomen, egenskaper, orter eller *loci*, en kontakt mellan ytterzoner som skapar ett slags kedja mellan ting i världen. Därmed inrättas en kommunikation (formuleringen är i led med Foucaults metod att studera vetenskaperna som språklig diskurs och följaktligen, med en formulering bekant från Merleau-Ponty, världen som ”prosa”) mellan naturens riken och varelser: ”Dans la vaste syntaxe du monde, les êtres différents sajustent les uns aux

727 Ibid., s. 46 f.

728 Ibid.

729 Foucault, *Les mots et les choses*, s. 31–40.

autres; la plante communique avec la bête, la terre avec la mer, l'homme avec tout ce qui l'entoure.”<sup>730</sup> Vad som beskrivs är inte sakerna själva utan världen som helhet förstådd som sakernas universella, rumsliga ”konvenans”.

*Æmulatio*, efterliknandet, är istället en fråga om kommunikation på avstånd genom att sakerna speglar varandra och motsvarar varandra. Kedjan är brusten, men samhörigheten är intakt; den är bara inte grundad i kontakt. Detta är en värld av bilder som reflekterar varandra utan att någon ursprunglig bild kan urskiljas.<sup>731</sup> Efter ett citat av Paracelsus talar han istället om en världens tvillingskap (”une sorte de gémellité naturelle des choses”) – för om två tvillingar liknar varandra kan man inte säga vem som liknar vem.<sup>732</sup> Likheterna innebär emellertid inte alltid jämlighet; en sak kan vara starkare än en annan, som om de vore krafter i kamp om dominans; i dessa fall finns en modell och en kopia, såsom stjärnorna är gräsets urbild, eller ett innefattande av en region i en annan, som människan innesluter himlen, enl. Paracelsus.

Analogin är även den en typ av likhet på avstånd, men mer subtil än återspeglingsarnas avbildningar och dessutom vidare spridd eller fördelad än den ömsesidiga reflektionen. Jämförelsen mellan två ting, t.ex. växten och djuret, består av ett komplex av liknelser i form och funktion. I detta system av liknelser finns emellertid en privilegierad punkt: människan. Hon är ett världsatlas i vars kropp man kan finna motsvarigheter till såväl himlen som jorden: hennes ansikte är som skyn, hennes puls som stjärnornas banor och de sju öppningarna i hennes ansikte är som planeterna, hennes kött är en jordklump, hennes ben som sten, ådrorna som floder osv. Det är i detta sammanhang som Foucault tar upp Pierre Belons jämförelse av människans och fågelns skelett, förebådande 1800-talets jämförande anatomi, men med reservationen att detta inte är ett tecken på vetenskaplig rationalitet, utan i linje med tidens allmänna tänkande i analogier, som också får Aldrovandi att jämföra människans ”nedre delar” med helvetets dunkel och de fördömda med avföring.<sup>733</sup>

Sympatin däremot förklaras inte utifrån närhet eller någon typ av likhet. Den är tvärtom ett slags mystiskt, överallt och utan förmedling verkande kraft – i Foucaults framställning inte helt olik Newtons gravitation – som sätter tingen i rörelse genom att dra dem till varandra: tyngder mot marken, det lätta mot etern, rötterna mot vatten, blommorna mot solen. Men dess kraft är så stor att den också förändrar tingens egenskaper, så att de övergår från ett till ett annat, såsom sker med elementen (elden stiger mot himlen men mister då den fukt den har från jorden och blir till ånga, dvs. den luft mot vilken den strävade). Sympatin hotar därför tingens identitet genom att göra dem alla identiska: ”Sympatin är en det Sammas enträgenhet, så stark och så trängande att den inte nöjer sig med att vara en av det likas former; den har den farliga att assimilera, att göra sakerna lika varandra, att hopblanda dem, att få deras individualitet att försvinna.”<sup>734</sup>

730 Ibid., s. 33.

731 Foucault använder inte i sammanhanget sin samtids antiplatonska modeord, men det är en värld av *simulacra*; denna term fick stor spridning i den franska filosofin under 1960-, 70- och 80-talen, ibland förknippad med postmodernistisk teori, hos främst Pierre Klossowski, Gilles Deleuze, Jacques Derrida och Jean Baudrillard.

732 Ibid., s. 35.

733 Ibid., s. 37 f.

734 Ibid., s. 39. ”La sympathie est une instance du *Même* si forte et si pressante qu'elle ne se contente

Om sympatin fick verka fritt skulle allting försvinna i en homogen massa; därför balanseras dess kraft av en motkraft, antipatin, en ”tvillingfigur” som hindrar assimilationen och bevarar tingens natur och arternas åtskillnad. Växterna är varandras fiender, djuren likaså, i ett organiserat system av hat och konflikt som upprätthåller naturens ordning. Men denna kamp för överlevnad (för att bevara sin särart) innebär emellertid också en kamp till döden. På så vis bibehålls de eviga naturerna även om individerna går under.

Alla dessa likheter är för filosofer, i allmän mening, strategier för tillslutning av systemet genom att låta tingen spegla, fördubbla och sammanlänka varandra, som leder oss att tro att de är sedan länge förberedda av världens ordning, till vår gagn; i detsamma leds vi att tro att världen bär en allsmäktig, förnuftig skapares signatur.<sup>735</sup>

En sådan likheternas kosmologi, som i renässansens naturfilosofi för vidare ett platoniskt arv av en spegling mellan den stora och den lilla världen – makro- och mikro-kosmos –, kommer till tydligast uttryck hos Paré i hans tidstypiska blandning av zoologi, antropologi och teologi i den metafysiska naturalhistorien i *Des animaux et de l'excellence de l'homme* från 1579. Mot bakgrund av sin redogörelse för djurens egenskaper, framhäver Paré att det trots all denna mångfald och rikedom är människan som mest fullkomligen förverkligar en gudomlig värld. Människan är Guds mästerverk och naturens mirakel, säger han; det är genom skapandet av människan som Gud visat sig beundransvärd och utmärkt, eftersom Han däri samlat ”så många nåder” att människan är den mest fulländade varelsen, värdig att kallas en ”liten värld”.<sup>736</sup>

Människan återspeglar världen i stort eller t.o.m. samlar den inom sin egen kropp, varför kunskap om människan är en kunskap om hela världen, inklusive Gud. Det är därför Paré tillerkänner läkekonsten har en sådan värdighet, med Céards formulering:<sup>737</sup> de uppenbarar naturens under genom studier av människans kropp, Guds främsta skapelse och avbild. Idén är av antikt ursprung men förstärkt under medeltidens assimilering av Aristoteles naturlära med kristen teologi, och det utvecklades en logik inom vilken människans kropp var den viktigaste delen av den fysiska världen, varför kunskap om den var slutpunkten för varje naturfilosofi; det var också liknande filosofiska motiv som drev Aristoteles att studera djurens anatomi för en förståelse av förhållandet mellan form och funktion.<sup>738</sup> Medicinen – för moderna läsare här kanske närmast förstådd som spekulationer baserade på anatomi och fysiologi – var enl. detta synsätt en naturfilosofi i det avseende att studiet av människokroppen och alla dess delars form och funktion på samma gång var ett studium av naturen, själv uppfattad som en kropp, i ett förhållande mellan människan som (kropp)sdel av världssaltet. Människan är här en del av naturen

pas d'être une des formes du semblable; elle a le dangereux pouvoir d'*assimiler*, de rendre les choses identiques les unes aux autres, de les mêler, de les faire disparaître en leur individualité.”

735 Ibid., s. 40 f.

736 Paré, *Monstres* (2003), s. 78. ”Dieu sest monstré admirable et excellent en la creation de l'homme, et en sa providence autour d'iceluy. [...] Parquoy il n'a pas esté sans bonne cause appellé d'aucuns anciens *Petit monde*, à raison qu'en iceluy, comme au grande monde, toutes choses reluisent par la puissance, bonté et sagesse de Dieu. Dieu créant l'homme a fait un chef-d'œuvre d'une plus excellente perfection que tout le reste, à cause des graces qu'il luy a données.”

737 Céard, i Paré, *Monstres*, s. xxxix.

738 Jfr Roger French, *Medicine before Science: The Business of Medicine from the Middle Ages to the Enlightenment* (Cambridge: The Cambridge University Press, 2003), s. 26.

som en lem eller ett organ är del av kroppen, på så sätt att hon ingår som en varelse bland andra i den totalitet som naturens ordnade system utgör. Samtidigt är hon själv ett allt, en liten värld i världen, vars kroppsdelar i form och funktion reflekterar eller representerar processer i naturen. Det är den något aporetiska relationen mellan kroppen som å ena sidan en enhetlig form och å andra sidan en sammansättning av delar som återspeglas i föreställningen om den individuella kroppen som del av en kosmisk kropp. Människokroppen blir på samma gång modell och medlare för förhållandet mellan mångfald och enhet i naturen, liksom dess fysiologiska struktur och funktioner blir en konkret metafor för naturens mer abstrakta system och processer. Leonard Barkan talar i detta avseende om kroppen och dess ”konkreta mångfald” som ett ”metaforiskt färdmedel” med en omfattande ”räckvidd” för en diskurs kring naturens mångfald.<sup>739</sup>

Likheten är emellertid inte bara en av enkla analogier eller korrespondenser; det finns också ett mått av värdeackumulation i denna människans förmåga att innefatta och sammanfatta världssaltet. För människokroppen, säger Paré i förordet till sina samlade verk, innefattar Alltets fulländning, universums kropp. Dessutom är människan enl. samma utsaga den främsta varelsen i Guds skapelse, eftersom hon innefattar den största mängden variationer och förbindelser i sina kroppsdelar och med den värld hon är del av; i egenskap av mikrokosmos håller människan i harmoni samman olikheterna eller motsatserna i sin kropp.<sup>740</sup> Det vore föga förvånande att Paré skulle betrakta den monstruösa kroppen som ett brott mot Guds och naturens ordning och följaktligen som en disharmoni i skapelsen; den vanskapta kroppen vanställer skapelsen, liksom en vanskapt kroppsdel vanställer hela kroppen. Men samtidigt finns något i framställningen av resonemanget som problematiserar en sådan tolkning, för själva innefattandet av mångfalder utmärker inte bara människan utan även, i än högre grad, monstret. Förutom de formella kriterierna brist och överflöd, etablerade sedan Aristoteles, är sammansättning och sammanblandning klassiska kriterier på monstrositet (förkastade av densamme). För vad innebär det bokstavligen att människan innefattar den mångfald och de ”motstridiga saker” som naturen utgör? Hur ska människans natur förstås, utifrån en sådan modell, förutom som en harmonierande innefattning av allt det övriga, dvs. det icke-mänskliga, i naturen?

Céard ser tankar kring människan som mikrokosmos genomsyra även den lilla boken om *La petite Verolle, Rougeolle, et vers des petits enfans et de la Lepre*, som sedan 1579 utgjorde bok XX i Parés samlade verk men egentligen var en äldre bok kompletterad med en utarbetad version av ett kapitel som tidigare återfanns i de två första utgåvorna av *Des monstres et prodiges*. Här inleder Paré sin beskrivning av smittkoppor, mässling, maskar och spetälska med en lång uppräknings av korrespondenserna mellan skeenden

739 Leonard Barkan, *Nature's Work of Art: The Human Body as Image of the World* (New Haven/London: Yale University Press, 1975), s. 4: "This concrete multiplicity becomes the vehicle for either concrete or abstract multiplicity in the world around him. Thus the human body as a metaphoric vehicle has considerable range, whether in philosophy or literature, since it is capable of subdividing its referent into a great number of parts, while at the same time controlling the total range by means of the body's essential unity."

740 Paré, "Au lecteur", *Deux livres de chirurgie*, opag.: "Et tout cecy est en ci grand nombre, avec telle varieté et liaison des parties, que de toutes les œuvres de Dieu, le corps de l'homme est le plus parfait, comprenant en soy l'harmonie accomplie des choses contraires."

i människokroppen och i naturen, särskilt mer sjukliga förlopp, t.ex. likheten mellan väderspänning och vindar, vattenblåsor och regn, feberfrossor och jordskalv etc. Monstruositeter, föreslår Céard angående parallellerna, kan antas ha som syfte att bättre visa dessa förhållanden mellan mikro- och makrokosmos.<sup>741</sup>

Den intima naturliga harmonin har då som nodalpunkt och som uttryck de varelser och skeenden som annars skulle vara exempel på oordning och bristande harmoni. Dessutom blir monstren de mest mänskliga av varelser, om det till människans natur hör att spegla världen; monstren är i så fall bara alltför mänskliga (fortfarande överflöd), då naturens fenomen och skeenden inte bara motsvaras av dem i kroppen, utan kommer att utgöra själva den kroppsliga konstitutionen. Speglingen är hos dem inte metaforisk eller analogisk, utan bokstavlig och reell: det monstruösa är att föremål i naturen verkligen inlemmas i människokroppen.

Detta var den patologiska grunden till Parés metafysiska betraktelser i det kapitel i *Des monstres et prodiges* han utgår från, ”Om maskar”, för här beskriver han individer i vilka man funnit eller ur vilka det kommit maskar, skorpioner och ormar.<sup>742</sup> Kapitlet var i sin tur ett i raden av kapitel som skildrade liknande historier om människor som inlemmat nålar, glasbitar och liknande eller i vilka det uppstått stenar. Vare sig det är fråga om olyckshändelser i vilka huden perforerats av vassa föremål eller om den spontana alstringen av föremål och varelser inuti kroppen, är det gränsen mellan kroppens inre och yttre eller distinktionen mellan människans *samma* och omvärldens *andra* som står på spel. Hur kan yttre kroppar härbärgas i kroppens inre? Hur kan det andra, det icke-mänskliga, assimileras i den mänskliga varelsen och med vilken kostnad för livsfunktionerna? Människans identitet och individens integritet hotas av dessa intrång i köttet, på ett sätt som inte är helt olikt hotet från besatthet av demoner i de snart därpå följande kapitlen om de magiska konsterna, här med ett hot mot själen. Faktum är att det första kapitlet om demoners och djävulars bedrägerier genom intrång i människors ”fantasi” under sömnen följer på ett kapitel om en gosse som simulerat att han haft en orm i magen, vilken enl. hans egen utsaga skulle trängt in i honom medan han just sov.<sup>743</sup> Likheten mellan fallbeskrivningarna är således inte bara det gemensamma bedrägeritemat, även om detta framstår som det åsyftat primära, utan också ett invasionstema, förstärkt av det gemensamma sömntillståndet, då gränsen mellan förnuft och fantasi, jagets kontroll över sina tankar och yttre omständigheters inverkan på föreställningen, är som tunnast.

Men de föreställda möjligheterna av sådana invasioner, integreringar och inkorporeringar, de patologiska och ibland dödliga effekterna till trots, säger något om denna bild av naturen som en sammanflätad struktur, där varje sak är del av en annan, varje föremål eller händelse verkar på en annan, varje nivå i naturens system speglar en annan. Genom en liknelsernas poetik kan Paré redogöra för likheterna mellan alla dessa olikheter i naturens mångfald, liksom sammanlänkningen av händelser i en kausalkedja gör fenomenen begripliga inom ramen för en rationell ordning, som är episk (de tar formen av berättelser, *histoires*).

Hans språk är i all sin kärvhet utsmyckat av liknelser och metaforer som upprätthåller

741 Céard, i Paré, *Monstres*, s. xxxix.

742 Paré, *Monstres*, s. 53.

743 Ibid., s. 78–82.

en enhet och likhet mellan fenomen i samma drag han särskiljer dem. Denna poetik är i många fall förankrad i olika *topoi*, som kan ge skenet av en (möjligen av traditioner förarledd) systematik i framställningen. Hans beskrivning av människans alstring, exempelvis, präglas av ett botaniskt *topos*, möjligen som en avsiktlig eller oavsiktlig utvidgning av ”sädens” metaforik, för om fosterutvecklingen sägs det att ”de nyligen alstrade venerna och artärerna [...] är som barnets rötter, och navellen och -artären är som ett trädets stora stam, för att tilldra sig näring och ge liv åt den säd av vilken barnet är skapat, ty vi lever likt växter, och därefter likt vilda djur i moderns mage.”<sup>744</sup> Denna utveckling av människan, från frö till planta till djur, är en klättring på naturens steg allteftersom människans natur aktualiseras och tar form. Men i Parés samtid var det inte författare främmande att vidhålla människans likhet med de lägre livsformerna även i utvecklingens slutfas, med hänsyn till att vad som beskrivs är kroppens tillkomst; medan man lovsjöng människans förträfflighet och i själen inneboende gudomlighet, var man inte snar att hävda hennes kroppsliga uselhet, genom vilken hon kan liknas vid de lägre tingen i skapelsens hierarki. Så kunde Boaistuau använda Plinius misantropiska retorik när han, upptagen av alla de avseenden i vilka människan genom sin kroppsliga natur är det uslaste av ting i naturen, kan säga att människan, när hon väl lämnar moderlivet, är skapad naken, ”nästan som av ringaktning, likt en ofullgången frukt” (”quasi par desdain, comme un fruit abortif”): ”Se på henne när hon kommer ut ur sin moders mage, så kommer ni se henne bunden, lindad, utsträckt på marken, orörlig som en stam.”<sup>745</sup>

Parés skrift i samma genre, *Des animaux et de l'excellence de l'homme*, förenar med liknande ambivalens en förundrande beundran för naturens härlighet mot vilken människan framstår som svag och oduglig med ett vidhållande av att människan trots allt överträffar allting i naturen och i sanning är det mest förunderliga och härliga i Guds skapelse. Han är så pass medveten om framställningens inre motsägelse att han föregriper eventuella invändningar, som skulle ifrågasätta hans fromhet och humanism (eller fromma humanism): ”Allt som vi har skrivit om djurens natur är inte för att ge naturalister, epikuréer och ateister, vilka är gudlösa, orsak att dra slutsatsen av dessa argument att det inte finns någon skillnad mellan människor och djur, utan för att visa att människan inte har orsak att förhärliga sig, förutom i Gud.”<sup>746</sup> Skillnaden mellan djuren och människan upprätthålls samtidigt som likheten består så länge det är naturen, berövad gudomlighet, som betraktas. Det är gudomligheten som gör skillnaden; liksom för Augustinus måste man ha ett grepp om helheten. I kraft av Guds härlighet har människan härlighet, på så sätt att människan ensam deltar i det gudomliga, till skillnad från djuren, som endast är

744 Paré, *Deux livres de chirurgie* I, s. 31: ”les venes & arteres nouvellement engendrees [...] sont comme les racines de l'enfant, & la vene & artere ombilicale sont comme le gros tronc d'un arbre, pour attirer le nourrissement, & vivifier la semence dont l'enfant est fait, car nous vivons comme les plantes, & apres comme les bestes brutes au ventre de la mere”.

745 Pierre Boaistuau, *Theatre du monde [...]* (Anvers: Christophe Planton, 1580), s. 23: ”Regarde le quand il sort du ventre de sa mere, vous verrez lié, emmailloté, estendu sur la terre, immobile comme un tronc.”

746 Paré, *Monstres* (2003), s. 73: ”Tout ce que nous avons escrit de la nature des bestes, n'est pour donner matiere aux naturalistes, epicuriens et atheistes, qui sont sans Dieu, de conclure par ces raisons qu'il n'y a point de difference entre les hommes et les bestes: mais pour monstrer à l'homme qu'il n'a matiere de se glorifier, qu'en Dieu.”

skapta av Gud, för människan. Därav titelns dikotomi: djuren å ena sidan, människans härlighet å den andra. Men denna skillnad är inte i sträng mening ”naturlig”. Det finns ingen mänsklig natur i sig, endast en för människan, av Gud kommen natur, i vilken djur och människor gemensamt deltar, samt en gudomlig eller övernaturlig instans i vilken människan ensam har del.

Anledningen till människans överlägsenhet är emellertid även den kluven i tu. Det är kanske inte så förvånande att Paré i sin konklusion åberopar människans olikhet gentemot alla andra varelser med stöd dels i hennes intellektuella egenskaper – hennes uppfinningsrikedom, minne, förnuft och förstånd, bl.a. – som djuren saknar, dels att hon ensam har del av Guds väsen.<sup>747</sup> Något mer förvånande är det att läsa dessa rader efter att i kapitel efter kapitel ha läst om djurens konstfärdighet, flit, kyskhet, andlighet (religiositet) och språk samt att det är från djuren människan lärt sig att sjunga och spela, att smycka sig och beväpna sig – kort sagt att mycket i den mänskliga kulturen uppstått genom imitation av djurens naturer. Människan är djuret utan naturliga egenskaper.

Utifrån den hållningen är det ett mer logiskt argument att människans förträfflighet kommer av det sätt på vilket hon kan omfatta eller innefatta allting i naturen och dessutom fullända dessa tillägnade egenskaper.<sup>748</sup> Det är nämligen inte skamligt för människan att ta del av djurens natur, snarare än Guds; tvärtom visar människan genom den mångfald egenskaper hon kan tillägna sig att hon ensam är den mest förträffliga av varelser, eftersom hon förenar dem alla. Så sägs det om människans förmåga att härma djurens läten att detta inte är till hennes vanheder utan tvärtom att det hedrar henne, för hon kan – till skillnad från djuren – härma *alla* ”röster”.<sup>749</sup>

Det från Pico della Mirandola välbekanta humanistiska temat kring människans avsaknad av essens, dvs. av väsentlig egenskap till förmån för val av delaktighet i väsenden, som hennes mest vördnadsbjudande egenskap, får här en mer naturfilosofisk än moraliskt-teologisk utformning (och med förminskad tonvikt på den fria viljan). Människan har värdighet genom sin delaktighet i den gudomliga naturen, i kraft av vilken hon skiljer sig från och höjer sig över djurens natur, samt genom sin förmåga att tillägna sig, fullända och nyttja naturens egenskaper för att med denna förmåga till allt kompensera sin brist på något väsen alls. Människan, mikrokosmos *par excellence*, är just kosmos i det bokstavliga avseende att hon iklär sig naturens ordning som en prydnad eller ett smycke, på samma vis som Paré låter henne vinna förträfflighet genom att iklä sig djurens egenskaper eller (likt en spegel) imitera dem.<sup>750</sup> Hon är uppenbarligen skapelsens

747 Ibid., s. 82: ”l’Homme est ingénieux, sage, subtil, memoratif, plein de conseil, excellent en condition, qui a esté fait du souverain Dieu, et luy seul entre tous les animaux a esté orné de raison et d’intelligence, de laquelle tous animaux ont esté privés; et en luy revit une image de l’essence divine, qui ne se trouve en nulle autre creature.”

748 Ibid.: ”Car l’homme tout seul a en soy tout ce qui peut estre excellent entre tous les autres animaux, et est plus parfait que nul d’eux.”

749 Ibid., s. 79: ”Et quant à ce que les hommes empruntent la voix des bestes, cela n’est pas au deshonneur des hommes, mais à leur grand honneur: car ils sont à preferer aux bestes, en ce qu’ils peuvent contrefaire toutes voix.”

750 Det må vara att Paré inte kunde grekiska och därför inte själv kunde göra associationer kring ordet kosmos etymologi, men det är sannolikt att kände t.ex. vis Plinius påpekande att grekerna kallade världen prydnad eller utsmycknad, avseende en betydelse av detta ord; Plinius, *H.N.* II.iii.8.



smücke tack vare denna förmåga att tillgodogöra sig naturens ordning som hennes egen självförhållande estetik eller "kosmetik".

På vilket sätt kan då människan sägas vara naturlig, som den norm gentemot vilken monstret ställs som onaturlig, övernaturlig eller artificiell? Är inte människan redan detta – människan, som inte har en natur utan bara förenar naturens mångfald som i en överlägsen spegelbild;<sup>751</sup> människan, som har sitt värde genom delaktighet i Guds väsen; människan, som får sina egenskaper genom att imitera andra varelser och genom att tillägna sig och ikläda sig naturföremål och djurs attribut? Det förefaller vara så att det är i idéerna om skillnad och mångfald som monstrositeten naturaliseras, medan det är i idéerna om likhet och enhet som den inte bara bevarar sin särställning, utan också kommer att genomtränga naturen och i synnerhet människan.

Definitionen av det monstruösa följer en princip om skillnader och negationer: det onaturliga, utomnaturliga, det oordnade, det osedliga och liknande beteckningar markerar alla avvikelser från en norm, ett ideal, som omväxlande identifieras med Gud och naturen, för att sedan tillämpas på i första hand människor och därefter resten av skapelsen. Alla fenomen bedöms således utifrån en modell och allting tillskrivs ett värde efter grader av likhet med detta ideal. Definitionen av det monstruösa skulle följaktligen kunna vara de mest extrema avarterna, de från idealet mest avlägsna fenomenen, rentav deras motsats; därav monstrositetens approximativa synonymitet med ovan uppräknade negationer.

Denna *via negativa* till en förståelse av det monstruösa är ett avseende i vilket monstrositeterna leder in på vägen till en förståelse av Gud, följande den medeltida nyplatoniska logik som sannolikt omedvetet approprierats av Paré för att utgöra ett huvudtema i hans verk om monster. I detta avseende är Parés teratologi en teologi; monstrositetens logik är en lära om det gudomliga förnuftets natur och dess verkan i naturen. Men denna logik är egentligen inte tillfullo ett motsatsernas spel – redan kretsen mellan det monstruösa och det gudomliga, som kringgår det vanliga och överskrider människans förstånd, antyder detta. Vid en närmare blick framgår att skillnaderna inte har så skarpa gränser som skulle följa av beskrivningar i rent negativa termer; negationerna innebär inte dualistiska skiljelinjer mellan ett ideal och dess motsats (t.ex. natur, icke-natur), utan mindre avsteg enl. en graderande skala, vilket noterades redan i förordets definitioner: den stora skillnaden mellan natur och icke-natur är differentierad i en skala av det motnaturliga, det mycket motnaturliga och det utomnaturliga, som alla utges motsvara grader av monstrositet, och i verket adderas ytterligare grader för Guds och demoners övernaturliga verk. Idéerna om varietet och diversitet i naturen dominerar i praktiken de principiella negationerna, till den grad att de låter naturen rymma sina egna negationer: varje avsteg från en saks natur är en onaturlighet som uttrycker naturens överordnade fullhet. Därför finns en kontinuitet och plasticitet i Parés bild av naturen, som placerar honom som representant för samtidens naturfilosofi, alla de upprepade brotten till trots.

751 Jfr Montaigne: "d'unir en lui-même ce que la diversité des espèces disperse allègrement". "Belle leçon que nous donne la nature, quand elle nous apparente à chacun des vivants et nous enjoint d'être entre eux tous l'universel entremetteur, puisqu'à chaque espèce nous sommes liés sous un rapport différent et que, nœud de tous ces rapports, l'homme devient l'agent communicationnel par excellence." Pierre Magnard, *Il se trouve plus de différence de tel homme à tel homme que de tel animal à tel animal*. Montaigne (Paris: Pleins Feux, 2002), s. 8.

## Mångfaldernas ordning: varietet som estetik och mekanik

I rörelsen från principerna om likhet och skillnad, sammanhållna av idén om hierarki, till principerna om enhet och mångfald, sker en vridning av den naturfilosofiska logiken. Villkoren blir annorlunda, rentav de motsatta, och problematiken en annan. Likhet och skillnad kan sägas vara principer för inordningen av varelser och ting i ett naturens system; enhet och mångfald är istället egenskaper som karakteriserar naturens eller snarare varats struktur, liksom varelsernas och tingens utformning. Det är en skillnad mellan organisation och konstitution, mellan det normativa och det formativa.

Den epistemologiska vändningen, som beskrivits tidigare, är ett slags kopernikansk vändning i teratologins historia: det monstruösa är inte längre det perifera eller marginella, utan det centrala i förståelsen av naturen. Inför denna skiftning i perspektivet börjar monstrositeten framträda i sin positivitet. Istället för att först fråga vad naturen är, för att därefter förklara möjlighetsbetingelserna för avvikelserna från denna definition, utgår man ifrån existensen av en uppsättning former och händelser av en från vanan skild karaktär, för att därifrån fråga vilken natur som gör dem möjliga. Detta gäller också diskussionen kring människans natur, vars förmåga att negera det naturligt givna och sin ursprungliga grund i en brist på egenskaper låter människan definiera sig som en monstrositet, om så utan att därigenom ge upp sin gudomlighet. Även i detta fall utgår man från människan som fenomen, finner henne mångskiftande och föränderlig, och frågar därefter vilken ”mänsklig natur” som tillåter denna mångfald.

Här kan man se en upprepning av det klassiska problemet med en konflikt mellan en monistisk natursyn (identifierad med Gud och förnuftet) och en pluralistisk natursyn (given av erfarenheten): mot den enhetliga ordningen står de enskilda fenomenens mångfald, mot beständigheten står föränderligheten. Denna vacklan får en ny aktualitet under 1500-talet, i en erfarenhetsmässig kris som delvis kan förklara fascinationen för det monstruösa, nämligen den ångestladdade idén om att man lever i en ”monstruös” tidsålder och att den ökade spridningen av monster är tecken i tiden, inte minst i konflikten mellan katolska kyrkan och de reformistiska rörelserna. (Man bör minnas att en av de stora stridfrågorna i Paréforskningen är just huruvida han var katolik eller hugenott.) Medan mångfalder sågs överallt i naturen och i den nya världen – av djur- och växtarter, av mänskliga raser, folkslag, seder och vanor – fanns ändå ett behov av att bevara en föreställning om enhetlighet och sammanhang, för att inte världen skulle rusa från en naturens ordning eller en gudomlig försyn in i nyckfullt kaos. Av särskild vikt var det att försvara Guds enhet och i förlängningen därav – i den mån det antas finnas ett sammanhang dem emellan – människosläktets. Augustinus diskussioner om Noas och Adams ätt fann sig ifrågasatte i mötet med nya världens invånare, som vissa tog för att vara icke-adamitiska folkslag, utelämnade ur Guds försyn och hopplöst undantagna frälsningen.

Det monstruösa är på samma gång problemet ställt på sin spets och en lösning. Visserligen är det monstruösa en beteckning på de mest extrema variationer som går mot eller över naturen, och medan de monstruösa raserna utmanar idén om människosläktets enhet utmanar monstruösa individer mitt i den västerländska civilisationens städer föreställningen om både människans och den vita rasens integritet och normativitet. Men å andra sidan blir det monstruösa ett perspektiv på världen som tvingar till en öppenhet

för det annorlunda, vilket ofta yttrar sig i en bejakande attityd till avvikelser, så att sådana fenomen väcker förundran, beundran och vördnad för naturen och Gud.

Den filosofiska uppgift som naturvetaren eller naturhistorikern ställs inför under denna tid är att sammanjämka den empiriska mångfalden med den metafysiska enheten. *Ordning* är fortfarande ett nyckelbegrepp. De betydelsefulla ordningarna ges i förhållande till naturen eller det naturliga (Guds lagar eller regler, formernas beständighet men inbördes olikheter, den mänskliga vanan och seden) uppslukas emellertid av ett estetiskt schema för vetandet, så att den – i dåtidens mening – filosofiska eller historiska praktiken finner ordningen genom sin egen gärning, i fördelningen eller struktureringen av mångfalden fenomen till ett system som kan kallas rationellt. På så vis konstrueras en enhet av världens mångskiftande skapelser som tas för en övervärldslig enhet.

Det är när naturen föreställs som varande samtidig enhet och mångfald som det monstruösa kan inordnas i naturen och enkelt uttryckt bli naturligt – kanske det mest naturliga, eftersom det uttrycker ytterligheterna i denna enhetlig- och mångsidighet: de visar naturens mångsidighet, arternas variabilitet, formernas plasticitet med förtecken av godtycklig, nyckfull lek. Samtidigt kräver denna mångfald av fenomen en ytterligt uttänjd och allomfattande princip om enhet för att kunna bli begripliga inom ramen för föreställningen om en förnuftig ordning. Ju mer expansiv och fragmenterad världen tycks vara, desto mer omfattande och sammanhållande måste Guds makt bli, för att en naturteologisk ordning ska kunna upprätthållas. Men ett orosmoment finns ändå i denna alltmer framskjutna roll monstren spelar i filosofier om skapelsen, för en dekonstruktion börjar rubba ordningen och sätta dikotomin i rörelse: Vad händer om det monstruösa är primärt? Vad händer om det sägs först, oberoende av vad som antas vara naturligt, och naturen istället betraktas genom monstrositetsbegreppet? Är det inte detta som sker när monstren mångfaldigar sig och blir bilden av eller begreppet för naturens mångfald?

Vad som uppträder i renässansens diskurs är inte bara en mångfald i naturen – en mångfald av former och saker – utan en mångfald av mångfalder. Vad mångfalden än sägs om, är det mångfalden, mångsidigheten eller skiftningen i sig som är det primära; termerna är bara uttryck för att mångfalden är en naturens egenskap som finns på alla nivåer i skapelsen. Det väsentliga för att förstå naturen är inte dess eget väsen eller sakernas naturer såsom väsenden, utan att utreda relationerna mellan de mångtaliga och mångskiftande fenomen som överallt finns i eller rentav utgör naturens helhet. Men det gäller även att se naturen utifrån olika typer av mångfalder. Om detta vittnar terminologin, kanske mer driven av litterära hänsynstaganden än vetenskapliga och filosofiska, när begreppen varieras hellre än definieras. Om mångfalden betonas som ett sätt att beskriva naturen i 1500-talets naturalhistoria, uppträder denna mångfald under en rad olika beteckningar, av vilka de vanligaste inom franskan är *diversité*, *variété* och *vicissitude*. De återfinns i en rad titlar som avhandlar naturen, antingen ett visst rike eller naturens ordning som sådan, antingen naturalhistoriska berättelser eller naturfilosofiska reflektioner. Termen diversitet framstår som en ordnande princip i Pierre Belons *La nature et diversité des poissons* (1555) eller François Desprez *Recueil de la diversité des habits* (1562) medan varietetsbegreppet fokuseras i Girolamo Cardanos *De rerum varietate* (1557) och Loys Le Roys *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers* (1575), där även *vicissitude* (växling, skiftning) innefattas.

En schematiserande och något heuristisk urskillning av de olika betydelseerna kan ställas upp enl. följande: Diversitet betecknar olikheter mellan existerande ting som grundas i skillnaden mellan inneboende egenskaper. I Belons fall ställs denna mångfald mot naturen i betydelsen bestämmande egenskap; hans naturalhistoria om fiskar beskriver deras natur (i singular, som om det gällde hela fisksläktet) men också deras mångfald, i egenskaper och inte i antal (vilket snarast anger indelningen i arter). Varietet, som kommer av ett latinskt ord för växling, innebär ett mer dynamiskt förhållande mellan egenskaper, vilket anges i Le Roys sammanställning av de två, tillsynes inbördes utbytbara termerna växling och varietet. Men trots att termerna används i det närmaste synonymt, framgår det ofta av ordvalet att det finns en viss betydelseskilnad, som redan är implicit i etymologin. Båda är egentligen begrepp som beskriver mångfalden som dynamisk, inte statisk, dvs. två olika sätt att beskriva de enskilda företeelsernas rörelse i naturens gång. Diversitet är ett begrepp för mångfaldens centrifugalitet, varietet för dess centripetalitet. Det diversa är det vars element vänder sig åt olika håll, avlägsnar sig från varandra, flyr den centrala enhetligheten. Varieteten, ett uttryck för det varierande, är en omväxlande, skiftande rörelse som vänder sig omkring enheten och förändrar identiteten men ändå är beroende av den som ett arbetsmaterial. Diversiteten är annanheten i plural, varieteteten gör det samma mångfaldigt annorlunda. Titlarna vittnar om dessa olika innebörder, även om betydelseskilnaden inte teoretiseras i texterna. Belon avser beskriva differentieringen av fisksläktet i mångtaliga arter med olika naturer, Desprez gör detsamma för människosläktet vad angår kulturer eller seder.

Ingendera term återfinns i titeln till Parés *Des monstres et prodiges*. Det närmaste man kan komma är att undertiteln från 1575 års upplaga (andra uppl.) och framåt talar om "plusieurs Monstres" ("ett flertal Monster") istället för, som tidigare, "monstres tant terrestres que marins" ("såväl mark- som havslevande monster"). Formuleringen är emellertid utan något närmare eftertryck; titeln annonserar bara att det ska beskrivas åtskilliga fall, liksom redan den första utgåvan talar om "plusieurs maladies" ("ett flertal sjukdomar") ang. den första boken i volymen, *De la generation de l'homme*. Det förefaller som att Paré inte har för avsikt att tematisera mångfalden och skiftningarna, och att hans syn på naturen skulle vara en annan, kanske mer klassiskt galensk-aristotelisk, med vissa bibliska förtecken – dvs. att han ser naturen som garant för stabilitet och evighet, förmedlad av reproduktionen: ordningen att skapa likhet efter likhet. I kirurgin, en yrkeskategori närmare medicinen än naturalhistorien, är detta inte förvånande. Sjukdomar och monster är avvikelser från en sådan ordning, för de är "o-lika" (an-omala), kanske t.o.m. brott mot naturens lagar (a-nomala). Det är inte otänkbart att mångfald och skillnad i denna tankevärld skulle vara något annat än avvikelser från den grundläggande enhet och likhet i naturen som garanteras av Gud.

Om formulering "plusieurs Monstres" är oreflekterad är den emellertid upprepad, inte bara på titelsidorna utan även i texten – och därtill på ett avgörande ställe i verket, i ett talande sammanhang. Det är i kap. XXXIII [sic], i de tre första utgåvorna kap. XXXII, som bär den förtroliga titeln "A present nous parlerons des monstres marins" ("Nu ska vi tala om havsmonster"). Kapitlets första mening lyder: "Il ne faut douter qu'ainsi qu'on voit plusieurs monstres d'animaux de diverse façon sus la terre, aussi qu'il

n'en soit en la mer d'estrage sorte." ("Man bör inte tvivla på att liksom man ser åtskilliga monster av olika sorters djur på jorden, finns det även i havet märkliga slag.")<sup>752</sup>

Såväl innehållet som placeringen av denna sats är viktig. Dels uttrycker den att ingen plats på jorden, inget element, undslipper förekomsten av förunderliga ting och monstrositeter; närmare bestämt finns en kontinuitet eller en korrespondens mellan elementen som miljöer: såsom på jorden, så ock i havet. Dels inleder satsen det kapitel som får verket att byta genre; det är det första av de kapitel som behandlar naturens under miljö för miljö, som upptar bokens resterande tredjedel, och tar sålunda vid efter de avsnitt som handlat om övernaturliga (teologiska), naturliga (främst embryologiska och patologiska) samt demoniska eller artificiella (demonologiska och sociologiska) orsaker till uppkomsten av monstrositeter. I detta kapitel förvandlar sig m.a.o. Paré från kirurg till naturalhistoriker, och i detsamma byter han såväl tradition som auktoriteter. I motsats till de tidigare avsnittens beroende av Bibeln, Hippokrates, Aristoteles, Galenos, Bodin, Boaistuau och andra, övertar nu namn som Plinius, Cardano, Gessner, Belon, Rondelet, Thevet och Du Bartas arenan. Renlevnadens och renlärighetens föreskrifter i form av medicin, dogmatik och demonologi – representanter och humanistiska förvaltare av den gamla världen – ger plats för nya världars vittnesmål och mångfaldens naturfilosofer. Här skapas inte längre lika efter lika i en ständig reproduktion av skapelsen; detta är en ny värld, en ny natur, som öppnar sig och i vilken märkligheter sprider sig. Skiftningen innebär på intet vis större originalitet för Parés del, snarare tvärtom. Céard noterar att själva den citerade satsen parafraserar Pierre Belons *La nature et diversité des poissons*: "Comme la terre produit entre aultres choses admirables plusieurs monstres de diverse façon: aussy ne fault doubter qu'en la mer [...] ne sengendre choses monstrueuses et d'estrage sorte."<sup>753</sup> Paré döljer detta ursprung i tystnad; istället stödjer han sig på exempel – artblandade sagofigurer som tritoner och sirener, till hälften människa och till hälften fisk – och åberopar i detsamma Plinius, signifikativt nog, som sin källa. Dessutom markerar han ett vidare avstånd till tidigare diskussioner genom att hävda, faktiskt förnekande Plinius påstående, att blandningen av säd inte är tillräcklig för att förklara uppkomsten av sådana monster.<sup>754</sup> Allt man kan säga som förklaring är att naturen leker.

Att monstrositeten redan som begrepp är präglad av mångfald framträder i Parés försök att i inledningen definiera sina termer: *monstra*, *prodigia* och de vanställda (*les mutilez*). Detta tycks han endast kunna göra genom att ge konkreta exempel från verkligheten, dvs. genom att tillämpa termen på en rad företeelser och utifrån någon gemensam nämnare mellan dessa försöka utföra en specificering och differentiering av terminologin. Ett barn med bara en arm eller med två huvuden är ett monster, säger han; en kvinna som föder en orm eller en hund är ett prodigium; de blindade, enögda, puckelryggiga m.fl. är de vanställda eller stympade.<sup>755</sup> Men detta räcker inte för en definition av begreppet i den större kontexten, vad det alls innebär att något fenomen räknas till dessa kategorier. För det väsentliga för monstrositeter i allmänhet är hur de förhåller sig till en norm,

752 Paré, *Monstres*, s. 102.

753 Belon, *La nature et diversité des poissons*, s. 32; cit. av Céard, i Paré, *Monstres*, s. 187 n. 253.

754 Paré, *Monstres*, s. 102. Céard visar att denna anmärkning är hämtad från Tesserants *Histoires prodigieuses*: *ibid.*, s. 187 n. 254. Paré är alltså trots allt kvar i tillräckligt bekanta vatten för att känna sig på fast mark.

755 Paré, *Monstres*, s. 3.

naturlig eller social, från vilken de avviker; det monstruösa måste, att döma av bokens diskurs, ställas mot det naturliga och det sedvanliga för att få mening. Här finns inget stöd i empirin utan Paré tillskriver fenomenen sådana relationer *a priori*, möjligen med auktoriteter som stöd. Monster sägs således gå utanför naturens ordning, utöver det vanliga, medan prodigia går helt emot naturen och de vanställda bara är mot densamma.

Problemen med detta försök till klassificering har diskuterats tidigare vad angår idén om naturen som ett normativt begrepp, men vad gäller idén om naturen som det enhetliga inbegreppet av tingens mångfald sprider sig termernas betydelser i själva naturbegreppet, inte mot det. När Paré går ut i verkligheten, på Paris gator eller annorstädes, där han till sitt försvar skulle komma att säga att man varje dag kan skåda livs levande monster,<sup>756</sup> eller på landsbygden runtom i Frankrike går han inte ut i ”naturen” som vi känner den. Begreppets normativa funktion grundar sig i en fullt ut metafysisk, inte fysisk verklighet, ett idealt tillstånd bestämt av formernas fullkomlighet och substansernas enhetlighet, yttrade i artens enhet och den individuella kroppens enhet. Denna natur är i allt väsentligt – beroende på vilka passage man gör nedslag i – en platonisk eller aristotelisk natur, ett ursprung och ändamål av fullkomlighet, eller en pliniansk/augustinisk gudomlig makt och försyn som genomsyrar världen och gör den förunderlig. Det är därför naturen kan antas komma först och enskilda fenomen blir sekundära, accidentella, avvikande i förhållande till dess norm (naturens eller Guds lagar). Likväl är naturen monstrens arena, deras teater. Det är i naturen de monstruösa fenomenen uppträder och blir föremål för erfarenhet. Förhållandet mellan den normativa, idealistiska betydelsen och detta empiriska villkor innebär motstridigheter i framställningen.

Däremot har skillnaden och mångfalden en naturlig plats, vi kunde säga en logisk resp. en ontologisk nödvändighet, i den metafysik som understryker periodens natursyn. Exemplarisk i detta avseende är den välrenommerade humanisten Loys Le Roy (ca. 1510–77), kanske mest berömd som Platonkännare. Inför sitt tämligen ambitiösa projekt att sammanfatta allting i universum i alla dess växlingar och alla dess varianter, från världens skapelse till det skrivande nuet, erkänner han sig åtminstone ödmjuk inför Gud, skaparen av allt detta. Samtidigt blir Gud garanten för företagets möjlighet, då Han är den förenande principen – alltings upphov, mål och medel – och ett i sig, alla sin skapelses skiftningar till trots, evigt och oföränderligt väsen.<sup>757</sup> Varieteten är en skiftning av all världens ting omkring Gud, som enhet och evighet, all mångfalds princip och likväl

756 Paré, ”Réponse”, återgiven i Le Paulmier, *A. Paré*, s. 244 f. ”Davantage m'est-il permis de les voir en chair et en os tous les jours en ceste ville de Paris et ailleurs?”

757 Loys Le Roy, *De la vicissitude ou variety des choses en l'univers [...]* (Paris: Pierre l'Huilier, 1575), s. 1: ”Proposant représenter à mon pouvoir la vicissitude de toutes choses en l'univers, avec les causes des varietez principales aperçues tant en sa partie supérieure qu'inférieure, depuis le temps où à commencé la mémoire humaine iusques à present, ie reconnois treshumblement la providence divine estre par dessus, croyant certainement que Dieu tout puissant facteur & gouverneur de ce grand ouvrage excellent en beauté, admirable en variété, singulier en duree, auquel ie supplie m'ayder en entreprise tant hault, longue, difficile, & non encore arrêté de personne, est soigneux de tous affaires y advenans iusques aux moindres, contenant en soy le principe, la fin, & les moyens d'iceux, & suyvant l'ordre qu'il a donné du commencement au monde, en le creant, veult qu'il soit temperé par changemens alternatifs, & maintenu par contraires, demourant son essence eternelle tousiours mesme & immuable.”



motsats; världens enhetlighet upprätthålls också av mångfaldernas ordning, nämligen av motsatta principer, som instiftats av Gud i skapelsens begynnelse. Det är i kraft av denna ordning som världen kan representeras av människan och Le Roys företag blir genomförbart, men det är en ordning manifesterad som skillnad och mångfald. Hans formulering låter ana att skiftningarna och variationerna aldrig kastar in naturen i ett kaos av mångfald; motsatsförhållandena låter varje enskilt väsen relateras till ett annat i en konsekvent systematik, och förändringarna tyglas av samma binaritet, varande en alternering mellan motsatser.

Kärnfrågan är om skillnaden och olikheten, och därav variationen och mångfalden, är i konflikt eller i harmoni med föreställningen om en ordning i naturen. Det finns goda skäl för att, såsom Céard gör, med avseende på 1500-talets natursyn se variation och skillnad som grundläggande för begreppet om ordning. Den mest uppenbara anledningen är att åtskillnaden mellan riken, släkten, arter, raser, kön och t.o.m. individer är själva grundvillkoret för identifieringen av ett visst fenomen; kunskap kommer av en kategorisering som differentierar och hierarkiserar. Lika lite som Hegel ville 1500-talets naturfilosofer vistas i en natt där alla kor är svarta. Detta är nämligen det hot som en identitetens ontologi har ställts inför alltsedan Empedokles, för vilken den gudomliga Harmonin var ett tillstånd höljt i mörker eller dunkel, eftersom alla delar hålls samman däri utan åtskillnad eller urskiljning.<sup>758</sup> Det är därför åtskillnaden är *Ananké*, blivandets nödvändiga princip, hos Empedokles, som ett svar på den eleatiska skolans hävdande av alltings enhet, likhet och eviga oföränderlighet: den absoluta likheten skulle innebära en fullständig opacitet i varat. Om inte skillnad och förändring fanns skulle varat bli meningslöst, för utan mångfaldens komplexitet skulle det inte kunna förstås som struktur eller system. Varat, säger pluralisterna, är inte kompakt, utan komplicerat (av blandningar, sammansättningar, inre strider, växlingar). För att en naturfilosofi eller naturalhistoria – en kunskap om varats födelse och väsen – ska vara möjlig, kan inte allting i skapelsen reduceras till det samma och det eviga. Istället fördelas varat i individuella fenomen genom urskiljandet av en identitet i det som är ett och samma; men de saker som är i sig samma är för varandra många.

Denna nödvändiga balans mellan likhet och skillnad kunde slå renässansfilosofer som god försyn, en "naturens sinnrika blandning" med Montaignes ord: "Comme nul evenement et nulle forme ressemble entierement à une autre, aussi ne differe nulle de l'autre entierement. Ingenieux melange de nature. Si nos faces n'estoient semblables, on ne scauroit discerner l'homme de l'homme." ("Liksom ingen händelse och ingen form helt liknar en annan, så skiljer sig inte heller någon från en annan helt. Naturens sinnrika blandning. Om våra ansikten vore lika, skulle man inte kunna skilja människa från människa".)<sup>759</sup> Såväl förnuftet som erfarenheten har en mångfald former, även då vi försöker bringa ordning genom att se likheter; ingenting, säger Montaigne, är så universellt i vår bild av tingen som diversiteten och varieteteten.<sup>760</sup>

758 Empedokles DK 31B27; Bollack, *Empédocle* II, 92, s. 41. Jfr Bollack, *Empédocle* III, s. 134 ff.

759 Michel de Montaigne, *Les Essais* [1580–95], red. Villey-Saulnier [1924/65] (Paris: PUF, 2004), XXX. xiii, s. 1070.

760 *Ibid.*, s. 1065: "La raison a tant de formes, que nous ne savons à laquelle nous prendre; l'expérience n'en a pas moins. La consequence que nous voulons tirer de la ressemblance des evenemens est mal seure, d'autant qu'ils sont toujours dissemblables: il n'est aucune qualité si universelle en cette



I sin mer radikala utformning, som fallet var under 1500-talet, innebär en sådan syn att varje enskilt ting är en singularitet eller raritet, oavsett vidare omdömen. Varje individ är märkvärdig i kraft av sin unicitet. Ingenting är något annat likt. En ständigt upprepad skillnad är naturens lag – annars skulle den vara urskillningslös. Denna logik, fundamental för renässansens ontologi, är vad Céard tar fasta på i sitt resonemang kring ovanligheternas förhållande till ordningen: världens ordning undslipper bara det identiskas monotoni genom skillnadernas existens; varje enskild varelse eller sak är sällsynt, en raritet.<sup>761</sup> Naturen uppfattas därför inte heller bara som ett statistiskt system, utgjort av en fast indelning i kategorier (riken, släkten osv.) utan som ett levande väsen vilket oupphörligen alstrar skillnader och därför mångfaldigar olikheterna för att upprätthålla sin egen ordning.<sup>762</sup> Mångfalden hotar inte ordning utan tvärtom fulländar den.<sup>763</sup> Det är istället likheten som är hotet, ett hot mot förståelsen; det är då variationen som skapar ordning och gör att vi kan ”dechiffrera naturen”, för annars skulle naturen störta i den avgrund som är ”likhetens förvirring”.<sup>764</sup>

Här intar människan en särställning som den förnimmande varelse för vilken skillnaden och mångfalden är nödvändiga villkor för förståelse. Men i beskrivningen av naturen som en ständigt alstrande och sig förändrande kraft – även detta ett väsentligt inslag i renässansstänkandet – faller föreställningen tillbaka på de äldsta grekiska kosmogonierna, bara för att variera dem. För att en ordning (ett kosmos) ska kunna finnas i naturen måste den grunda sig i en avgrund, en oordning (ett kaos); de två är inte motsatser, och till skillnad från Hesiodos kosmogoni uppstår inte världen ur kaos, utan är den ständiga reflektionen av ordningen i oordningen. Ordningen uppstår inte en gång för alla ur utan alltid på nytt i oordningen. Mot opaciteten står världen som en spegelyta eller en mångfald speglar som varierar varandras bilder i det oändliga.

Denna variation är också en opposition, vilket ger naturen formen av en struktur – den blir därigenom ett ordnat kaos, en harmoni upprätthållen genom konfliktmönster. Singulariteterna är fördelade som en uppställning av motsatser, vilka kan vara positivt eller negativt inställda till varandra. Detta skapar två rörelser i motsatta riktningar, antingen fränstötande eller tilldragande. Därför aktualiseras idén, även den härstammande från Empedokles, om två åt motsatt håll verkande krafter, en förenande och en sönderdelande. Dessa två, som hos Empedokles bär namnen *Philia* och *Neikos*, är mer kända under den stoiska benämningen *sympati* och *antipati*. Skillnaderna mellan släkten och arter är arrangerade på detta sätt, som inklinationer till sammansmältning

image des choses que la diversité et variété.”

761 Céard, *La nature et les prodiges*, s. xi: ”l'ordre du monde n'échappe à la confuse monotonie de l'identique que par l'existence des différences. Il n'existe deux êtres, deux choses absolument semblables. En ce sens, chaque être, chaque chose est rare.”

762 Ibid.: ”La nature, qui n'est pas un simple donné, mais un être vivant en perpétuelle activité, ne cesse, pour parfaire son ordre et entretenir en même temps sa cohérence, de multiplier les différences”.

763 Ibid., s. 298: ”Pourtant cette variété est si loin de mettre en péril l'ordre de la nature, qu'il faut dire plutôt qu'elle concourt à le créer et à le parfaire.” Jfr Céard, i Paré, *Monstres*, s. xxxvi: ”La diversité harmonieuse du monde est grande: il semble que Nature veuille pourtant la parfaire en sattachant à la varier encore.”

764 Céard, ”L'énigme des monstres”, op.cit, s. 18: ”la variation est constitutive de l'ordre; c'est grâce à elle que nous pouvons déchiffrer la nature; sans elle la nature sabîmerait dans la confusion du semblable.”

eller sönderstyckning. Överallt pågår ett krig – inte allas krig mot alla, men en ordnad fiendskap som binder samman kontrahenterna i en inbördes strid mellan naturer, medan avståndet bibehålls, som Aristoteles beskrev det.<sup>765</sup> Och likaså sträcker sig överallt en kärlek mellan ting och varelser i likaledes binära relationer, vilken drar elementen i det konträra till varandra; detta är själva förutsättningen för att liv ska kunna alstras i naturen genom umgänge mellan de två könen. Paré ser detta bevisat av de tvekönade växterna, vars vegetativa rörelse förklaras av att de manliga delarna sträcker sig ”från sin naturliga plats” som för att vilja omfamna de kvinnliga.<sup>766</sup>

Naturen är inte bara en uppsättning regler, givna av Gud, utan också – genom samma makts försyn – ett självreglerande system. Naturen har sin gång, sin bana, angiven av Gud. Diskussionen kring artificialitet, vilken uttryckte sig som ett fördömande av falskhet i formen av människors och demoners falskspel, uppenbarar Parés version av humanismen som teocentrisk, nästan uteslutande inriktad på människans värde eller värdighet i förhållande till den gudomliga nåden. Däremot finns inget utrymme för ett aktivt, kreativt subjekt. Människan är inte konstnären, bara Gud har den rollen; människan är istället, enl. den naturliga ordningens estetik, det främsta konstverket. Detta ligger till grund för Parés uppfattning om läkekonsten eller särskilt hans eget värv, kirurgin, att den egentligen bara bistår naturen,<sup>767</sup> medan han fördömar kvacksalvare och helbregdagörare som trollkonstnärer vilka går emot naturens ordning och Guds bud genom att bruka andra medel än dem Gud nedlagt i naturen.<sup>768</sup> Vad kirurgen ska göra är att bistå naturen i sina egna verk och endast ingripa i de avseenden där naturen inte själv kan hela – av vilka det finns, säger han, ”en oändlig mängd saker”.<sup>769</sup>

För likväl finns avvikelser, och de framträder för erfarenheten – om än inte för förnuftet – med samma nödvändighet som mångfald och skillnad krossar varats enhet till spegelskärvor. Skador och sjukdomar tar andra vägar, förunderliga vägar som inte kan förklaras, missbildningar, vanställdheter och till synes oformliga varelser finns för sinnena och rapporteras i historierna. Som vi ser av *Des monstres et prodiges* underkastar Paré emellertid inte dessa kirurgisk behandling – han avser inte att hjälpa naturen att omintetgöra de monster den råkat skapa; monstren är i någon mening både naturliga och heliga och ska därför låtas vara i sin monstrositet. Förklaringen av dem söks likväl i ordningen, i lagen, ”den universella regeln”; m.a.o., söks alla s.k. monstrosösa fenomen

765 Jfr Aristoteles, *Historia Animalium* 608b20 ff, om den naturliga fiendskapen mellan vissa djurarter, som har sin egen ordning.

766 Paré, *Monstres* (2003), s. 71: ”Il y a une combination de masle et femelle aux choses vegetatives, comme toutes sortes de plantes et arbres: ce qu'on voit sils sont plantés l'une près de l'autre, ils font grande admonestation de leur naturelle amitié: car les branches du masle se jettent hors de leur lieu naturel, pour sencliner vers sa femelle, comme sil la vouloit embrasser.”

767 Det är också från denna natursyn som Parés berömda, fromt klingande devis ”Je l'ay pensé, Dieu l'a guari” (”Jag skötte honom, Gud botade honom”) kan härledas.

768 Paré, *Monstres*, s. 97 f.

769 Ibid., s. 98: ”car le Chirurgien ne fait que luy aider en quelque chose, et oster ce qui empescherait, comme douleur, fluxion, inflammation, aposteme, gangrene, et autres choses qu'elle ne peut faire, comme reduire les os fracturez et luxez, boucher un grand vaisseau pour estancher un flux de sang, extirper une loupe, extraire une grosse pierre en la vescie, oster une chair superflue, abatre une cataracte, et une infinité d'autres choses que Nature de soy ne peut faire.”

i naturens helhet, som får en annan struktur än den släta enhet av evighet vars mest extrema tecknare är Parmenides. Parés något formelartade fraser för att beskriva denna natur talar om en makt, en "härskarinna", som arbetar fram alla ting som finns att skåda ("Nature maistresse ouvriere de toutes choses"), och resultatet är att dessa ting inrättas i en "stor ordning", som med cirkulär konsekvens är naturlig ("mises par une grand ordre de nature").<sup>770</sup>

Ordningsbegreppet i sig tas inte för att beskriva ett fast schema, en rigid beständighet, utan istället en ständig variabilitet som är kontingent av Gud eller av naturen själv. De lagar som skulle styra naturen är därför fjärran från det följande århundradets mekanism – naturlagarna, som vi känner dem i modern mening – men är också fjärrade från den bibliska traditionens moraliskt eller juridiskt formulerade lagar (som förbud och föreskrifter vilka utgår från Gud). Lagen blir istället i det närmaste förknippad med lek. Ordningen tillskrivs ett slags självreglerande godtycke, en ordning som betraktas *ex post facto* – som resultatet av ett skapelsearbete med just skapelsen som ändamål, utan vidare skönjbara orsaker och mål. Det är erfarenheten av monstruösa fenomen som leder till beskrivningen av naturen: "D'avantage on voit, dans des pierres et plantes, effigies d'hommes et autres animaux, et de raison il n'y en a aucune, fors de dire que Nature se joüe en ses œuvres."<sup>771</sup> Naturen ses endast i sina verk, den kan inte skiljas från sina fenomen. Semantiken låter skönja den empiriska logiken: erfarenheten får förklaringsföreträde framför förnuftet; man ser förunderliga ting i naturen, och orsaken (*raison*) kan inte sökas i förnuftet (*raison*), för någon/något sådant finns inte att se. Det tycks helt enkelt som att naturen (åtminstone i dessa fall) är lek och verk. Naturen är inte endast en statisk norm mot vilken existenser mäts; tvärtom är naturen uppfinningsrik och kreativ, en kraft som skapar nya former och varierar de existerande, ett ofantligt, dynamiskt system som fördelar egenskaper.

För Céard tycks föreställningen om naturens uppfinningsrikedom framstå som det kanske viktigaste kännetecknet för Parés natursyn. Under rubriken "L'ingénieuse nature", i inledningen till *Des monstres et prodiges*, lyfter han fram denna idé för att beskriva de monster som kan sägas falla utanför rationell förklaring av deras uppkomst. Istället kan en förklaring sökas utifrån en viss bild av naturens krafter och Guds makt, vilken kan kallas estetisk. Dessa monster, vars existens trotsar människans förnuft, kan nämligen bara beskrivas som exempel på hur Guds vilja yttrar sig som en naturens lek eller konstfullhet. Den estetiska metaforiken, redan hos Paré, markeras vidare i Céards ordval när han liknar denna natur vid en målares eller skulptörs skapelse: "L'ingénieuse nature sembloit parfois à ordonner ses œuvres avec le soin et le goût d'un peintre ou d'un sculpteur, comme s'il existait un art de la nature."<sup>772</sup> Likaså beskrivs en komets framträdande på himlen som "un tableau artistement peint"; Céards tolkning av denna estetiska natursyn är emellertid inriktad på dess uttryck av en harmoni i naturen eller skapelsens egen harmoni: "Partout la nature semble prendre à cœur de manifester l'harmonie intime de la création, en accomplissant des œuvres où, la résumant, elle la donne sensiblement

770 Ibid., s. 107.

771 Ibid., s. 102.

772 Céard, i *ibid.*, s. xxxvii.

à voir et force, pour ainsi dire, l'admiration.”<sup>773</sup> Redan formuleringen att naturen ordnar sina verk med en konstnärs sinne antyder identifieringen av estetik med en ordning; att göra harmoni till denna ordnings kriterium är inte ett långt steg att ta i tolkningen, men det har komplexa konsekvenser för de definitioner av ordningsbegreppet som diskuterats ovan och i förlängningen av monstrositetsbegreppet.

Om ordningen identifieras med Guds bud, som det var fråga om i det första fallet, blir harmonin ett moraliskt begrepp som anger människornas åtföljande av Guds vilja genom att iakttaga de bibliska lagarna. Harmonin blir en balans mellan ett transcendent och ett immanent system, mellan skaparen och skapelsen, som det gäller för de levande varelserna att bevara genom sitt beteende. Detta skulle ge uttryck för det naturbegrepp som diskuterats tidigare i samband med monstrositeten som ett teodicéproblem, och monstrositeten skulle vara disharmonin mellan världsliga skeenden och eviga lagar. Om ordningen istället läggs i naturen, som en skapelsens inre struktur bestående av indelningen av varelser i arter med varsin form och uppdelningen av dem i skilda områden (den aristoteliska ordningen), kan harmonin tolkas som ett jämviktstillstånd i naturen, garanterad av upprätthållna gränser mellan arter och riket. Harmonin bestäms av strukturens beständighet, garanterad av särskiljandet av det som inte har en fungerande samverkan. En sådan syn ligger närmare det följande seklets begrundande av naturlagarna som immanenta principer, inte som uttryck för Guds vilja, och bilden av naturen som ett system styrt av dessa lagar, oberoende av Guds ingripande – vad som leder till 1600-talsbilden av världen som en maskin.

Och den fara som då hotar är förstas att människan, som en återspeglning eller en innefattning av denna värld, också är en maskin, bara den mest fulländade. Paré, som ville lära människan att avslöja de gudomliga och naturliga monstren från de artificiella och demoniska, han som ville lära läkarna och kirurgen att se monstrens *verklighet*, lockas av sin egen logik att se dem alla – natur, människa, monster – som *verk* vilka alla, i sin mångfald, uttrycker en likhet: en *samverkan* i det gudomliga systemet.

## 4. Kunskapens natur: konvention, negation, konstruktion

De olika innebörder av begreppen natur och ordning som hittills presenterats kan summariskt förenas för att ge en mer enhetlig men komplex bild av naturens system. Vad som framträder är en idé om tiden som komponent i naturens ordning, på så vis att denna görs till en fråga om ett konfliktfyllt spel mellan det eviga och det föränderliga, dvs. arternas eviga former och individernas förgängliga variationer på den substantiella form som de representerar – temporala modi som tagits för att motsvara det enhetliga och det mångfaldiga alltsedan Parmenides poem om de två vägarna. För Paré (och i detta avseende är han representativ för sin samtid) var det emellertid en kombination av den bibliska skapelseberättelsen och den aristoteliska naturläran som gav denna naturfilosofi dess dramatiska gestaltning. Beskrivningarna av naturens ordning som indelad i tre aspekter – Guds lagar, rikenas och arternas (och andra kategoriers) åtskillnad samt

773 Ibid., samt s. 143.

deras egenskapers beständighet – kan alla vävas samman i en natursyn eller snarare en naturens historia, med Gud som skaparen av en ordning vilken yttrar sig som ett system av skillnader mellan tings och varelsers egenskaper, såväl sinsemellan som inbördes, vilka bibehålls genom oblandade och oförhindrade alstringsprocesser, så att arternas former kan aktualiseras ur materien. Den sammanhållande metaforen i denna berättelse är föreställningen om naturens ”gång”, en evig och rätlinjig rörelse, från Guds skapelse av världen tvärsigenom alla alstringar som efterliknar denna ursprungliga skapelses form och schema, alstringar som själva är en rörelse mot realisering av artens natur. På detta dynamiska vis manifesteras evigheten i världen såsom ständig men relativ upprepning av ett ursprungligt ideal och som variationer i rörelse mot perfektion.

Dessa naturens lagar, av Gud instiftade och styrande naturliga förlopp, framträder emellertid för erfarenheten som inte eviga och nödvändiga utan kontingenta, antingen avhängiga av Guds vilja eller av människors eller djurs åtydning av Guds bud i enlighet med deras resp. viljor och begär. Den kristna teologin är här viktigare än den grekiska fysiologin, och det är i synnerhet Augustinus som är den filosofiska auktoriteten på detta område, där det onaturliga förstås som avvikelser från en av Gud given lag. Idén vilar på hans platoniska skiktning av världen i två nivåer eller, i hans termer, stater, där lagarna i den gudomliga instansen ska speglas i den världsliga instansen. Men lagarna, hur mycket de än sägs tillhöra eller vara identiska med naturen, framstår här som konstruktioner vilka måste upprätthållas genom ständig reproduktion. Deras beständighet är inte skyddad av en ideal evighet när de sätts i bruk i en förgänglig verklighet; de kan alltid komprometteras eftersom de trots allt verkar i denna värld, som är full av ofullkomligheter och oregelmässigheter. Det står således levande varelser fritt att bryta mot naturens lagar och skapa oordning i skapelsen genom att inte iaktta de rätta omständigheterna för denna reproduktion, t.ex. kopulering under menstruationen eller över artgränserna. Men detta sätt att gå emot naturen är att ställa sig utanför den, att förneka Guds lagar, eftersom det inte finns en onaturlighet *i* naturen.

Likafullt finns också, för att inte helt överge aristotelismen, ett mått av slumpmässighet i själva naturens gång, i den mån naturen ses som en makt i sig. Här sker uppdelningen i en utvecklingsbana, inte i en återspeglning. De processer som styr alstringen av levande varelser är beroende av en rad immanenta faktorer, som materiens kvalitet eller kvantitet, vilket innebär att en saks natur inte kan fullbordas och därför tar en annan väg eller stannar vid en lägre utvecklingsform. Detta blir i en bokstavlig mening en avvikelse från naturens gång; kroppens form realiseras vid sidan av den avsedda naturen, som ett sidospår i utvecklingen. När naturen felar, enl. denna hylemorfiska uppfattning där naturen identifieras med formen, går den vilse i materien.

Det onaturliga är sammanfattningsvis något som uppkommer mot eller utanför naturen, genom någon aktivitet som bryter antingen mot skapelsens eviga stabilitet eller skapelseprocessens formativa process. Det monstrosa är då något som förhåller sig till varat och tillblivelsen i termer av en negativitet som står i konflikt till en normativ ontologi: att det som är ska vara i enlighet med ett visst väsen, till följd av en ordnad tillblivelse. Monstrositeten tjänar som begrepp för negationerna av denna norm – det ofullkomligt tillblivna, det utan väsen, det oordnade osv. – medan detta begrepp i sig är begreppslöst, eftersom det inte representerar en idé. Detta kan förklara den betydelseglid-

ning som påvisades tidigare hos Paré, som är en av dem som försöker fixera betydelser vid termerna; liksom den monstuösa formen inte kan betraktas som realiseringen av naturens bana i materien kan monstuositetsbegreppet inte härledas till en egen referent som sitt ursprung.

Men det finns ytterligare en definition av naturens ordning hos Paré – en mer sekulär uppfattning om sedernas ordning, vilken också är mer antropocentrisk eller subjektivistisk, i det att den är inriktad på *kunskap* som kriterium. Begripligheten står här i centrum. Allting görs relativt till det för människan bekanta; det är onaturligt som inte har förståtts, det som ligger utanför den befintliga kunskapen. Vad som ställs mot vart annat är inte i första hand naturen och det onaturliga, och inte heller andra skarpa oppositioner av detta slag, utan två typer av erfarenheter: *vanan* och *nyheten*. Visserligen finns ett motsatsförhållande redan mellan dessa begrepp, men det är också i förhållande till dessa erfarenheter som förnuftet ställs – det gudagivna eller rentav gudomliga förnuftet, som antas vara absolut, evigt och överallt förefintligt i naturens ordning. Det är själva lagarnas gudomlighet och evighet som ifrågasätts, om än inte förkastas, och med dem dessa egenskaper i naturen. Under i synnerhet 1500-talet märks ansatser till en ny naturfilosofi som grundar sig i erfarenheten av naturen och därför kräver en mer empirisk metodologi. Detta är långt ifrån en homogen lära, därtill i många avseenden en filosofi som utvecklas ur mer upplevelseorienterade än förnuftmässiga impulser.

Den föreställningsvärld som gör förnuftet primärt, som gör rationaliteten till ett transcendentalt villkor för världens begriplighet, avkräver naturfilosofen ett inordnande av fenomenen i en rationell ordning som identifieras med Guds vilja och underställs människans själsförmögenheter. Det mänskliga förnuftet har i uppgift att spegla denna förnuftsmässighet i naturen; ordningen är villkoret för naturens begriplighet, eftersom ordningen är förnuftets manifestation i naturen. Det som kallas onaturligt kan därför förväntas vara både oordnat och obegripligt, medan strävan efter rationalisering av erfarna fenomen tillskriver världen en förståndets ordning. Den sinnliga erfarenheten av naturen säger något annat. Själva fenomenvärlden – dess mångfald, dess nytillskott, dess brott mot förväntningarna – uppställer hinder mot denna modell; den utmanar idén om enhet och evighet, tills motsatsen bevisats, och uppställer nya metodologiska krav (som det i början av 1600-talet kom att bli Francis Bacons projekt att formulera) för förståelsen av lagbundenheten i det ständigt nya och det ständigt avvikande.

Övergången från ett aristoteliskt system till de baconska och cartesianska har ett flertal intermediära anhalter, eller rättare sagt en uppsättning sammanblandningar av heterogena läror, som vardera representerar alternativ till vad de stora systemen har gemensamt: fasthållandet av en grundläggande rationell ordning i skapelsen. Men mer än något annat sekel är det 1500-talet som är spelplatsen för denna på samma gång smärtsamma och spännande konflikt, som innebär att betraktaren av naturen ställs inför upptäckten av ett nytt begrepp om det monstuösa, en idé om monstuositeten i naturen och i människan.

## Vanor och den nya erfarenheten: det sällsynta, det singulära, det spektakulära

Ett centralt motiv i Parés teratologi är det monstrosa som uttrycker för naturens obegriplighet, för en ständigt gäckande ordning där Gud kan skymtas men vars gudomlighet och rationalitet förblir oförklarad. Den strävan efter ordning i verket och i naturen Paré uppvisar, och kanske särskilt den fokusering på orsaksförklaringar som vanligen tillskrivs hans metod, tycks springa ur en grundläggande erfarenhet av en klyfta mellan det empiriska och det rationella, som också bidrar till strukturen i hans natursyn, rentav hans ontologi (om denna tekniskt klingande filosofiska 1600-talsterm har någon betydelse i hans fall). Vad som i så fall kallas ontologi är emellertid inte en lära om varat som sådant, utan om förhållandet mellan varanden och mellan vardanden. Paré förefaller inte vara bekymrad över vad som finns eller inte finns i naturen, vad som är möjligt eller omöjligt enl. vissa lagar, utan vilken verkan som följer av ett visst förhållande. Detta märks i den nästan fullständiga bristen på kritik gentemot de källor från vilka han hämtar sina exempel, en brist som lett till att han anklagats för att vara godtrogen och naiv, som i sin tro på existensen av sagofigurer som sirener och tritoner. Hans kritik reserveras istället till hur ett fenomen kan förhålla sig till ett annat, exempelvis en orsak till en verkan. Detta ett problem åt vilket han ägnar hela den kontroversiella lilla traktaten *Discours de la licorne* från 1582: enhörningar må vara fullt verkliga, men det finns inget skäl att tro att det malda hornet har någon medicinsk verkan på människan, som den rådande meningen var.

Intressantare än hans kritik är emellertid hans mer positiva beskrivningar, inkl. den positiviteten som monstrositeter tillerkänns i denna världsbild. På ett sätt typiskt för renässansen är Parés värld en värld av relationer. Det stora problemet är att förstå relationernas ordning – hur en sak förhåller sig till en annan eller hur en sak kommer ur en annan –, särskilt i de fall då relationens element tycks väsentligen heterogena. Likväl är det viktiga i denna föreställningsvärld att alla relationer är möjliga och i många fall verkliga, bara inte alltid lämpliga eller orsakerna begripliga.

I det första kapitlet som behandlar artblandningar i *Des monstres et prodiges* förklaras dessa brott mot naturens gängse eller tillbörliga ordning vara resultatet av en oordning som människan fört in i världen genom sitt ogudaktiga beteende.<sup>774</sup> Brottet markerar en skiktning av världen som är vertikal, och skikten är satta i inbördes opposition: lag och brott, ordning och oordning, gudomlighet och ogudaktighet. För att dessa fenomen ska bli begripliga tycks det krävas en föreställning om en annan ordning än den ”naturliga”, vilket här närmast bör förstås som den ”vanliga” (det ordinära mot vilket det onaturliga är extraordinärt). Därför åberopas en absolut och transcendent ordning (övernaturlig i den exakta betydelsen överordnad naturens ordning) som kan innefatta det i naturen oordnade, nämligen Guds vilja – i sig outgrundlig. Problemet med obegripligheten i det oordnade förskjuts till det obegripliga i en högre ordning, eftersom denna erbjuder förvisningen om att en ordning ändå finns, endast så perfekt ordnad att den inte kan begripas av människan.

Likaså intar obegripligheten en central position i de återkommande svårigheterna för Paré att i verkets avslutande tredjedel alls ge skäl för förekomsten av monstrosa fenomen, som exotiska djurarter och ovanliga händelser eller sakförhållanden. Själva

774 Paré, *Monstres*, s. 6.



mångfaldigandet av monstrositetsbegrepp, naturbegrepp och betydelse av idén om ordning bidrar egentligen till denna oordning. Men monstrositetsbegreppet svarar här mot en reaktion på en mångfald i naturen erfarenheten ställer människan inför, i kontrast till en syn på naturen som ett enhetligt system där allting fungerar i harmoni enl. ett gudomligt förnufts försyn.

En sådan relativistisk syn kan förefalla ligga den humanistiske filosofen och naturalhistorikern under renässansen närmare än de förut nämnda teologiska och metafysiska perspektiven på naturen, men de är egentligen av antikt ursprung. Såväl Cicero som Plinius och Augustinus (detta är en annan aspekt av den augustinska traditionen) frånkände "undret" och däribland monstret en autonom, ontologisk status, för att istället göra det till en effekt av människans okunskap om eller rättare sagt hennes ovana vid ett visst fenomen. Däremot väcks denna föreställning åter till liv med förökad styrka under 1500-talet. De allt vidare upptäcktsfärderna som informerar Belon, Chauveton, Belleforest, Thevet, Léry, Montaigne och andra, framstår enl. en historiografisk konvention som den mest verklighetsförankrade, låt säga materialistiska orsaken till idén om människans begränsade horisont i förhållande till världens omfattning. Situationen påminde naturligtvis om de liknande expansioner av grekernas och romarnas horisonter som följde med erövringstågen, särskilt i Alexander den stores fotspår, och vilka gav upphov till paradoxgenren och till intresset för geografi under hellenismen och hos romerska författare. För Plinius, liksom för de antika geograferna, var kunskapens begränsningar utmärkta som gränser på kartan; så kan han säga att de folkslag som lever "mer fjärran från havet" (underförstått Medelhavet, som liggande i jordens mitt: *Mediterraneum*) troligtvis kommer förefalla monstrosösa och otroliga – men vad, frågar han retoriskt, bedöms inte som förunderligt och omöjligt innan det kommit till kännedom och upplevts?<sup>775</sup> Redan för Augustinus var emellertid gränsen för människans kunskap inte jordisk utan gudomlig, trots att exemplen på förunderliga ting till stor del var hämtade från Plinius. Hur mycket människan än upptäckte av det som hörde världen till, var de för den kristna människan knappast något att jämföra med de mysterier som hörde till himmelriket; hur ofantlig världen än tycktes, var det ingenting mot den evige gudens ofattbara makt, förnuft och godhet. Världens förunderliga mångfald – och världen i sig är det största undret – är bara tecken på dessa.<sup>776</sup>

Under 1500-talet var förstås situationen en annan – eller, med ett pregnant bruk av termen, ny. Om det som motsäger vanan är nyheten erbjöd seklet en oförutsedd rikedom. Amerika, den nyligen upptäckta världsdelen som kallades (och ännu ibland kallas) nya världen, öppnade horisonten för en ständig ström av sällsamheter, såväl vad angår mänskliga folkslag och kulturer som nya djur- och växtarter. Naturalhistorikerna såg den från antiken lånade världskartan sprängas till sina gränser, och även kunskapens gränser både tänjdes och ifrågasattes som en följd därav. Kunskapen expanderade nu horisontalt, inte längre vertikalt. Istället för att sträcka sig mot Gud i vördnadsfull kontemplation som höjer människan ovan djuren, spred världen ut sig som ett väldigt fält av möjlig kunskap och potentiell erövring – oftast båda i förening. Det är nu den kunnande män-

<sup>775</sup> Plinius, *Historia naturalis* VII.I.6.

<sup>776</sup> Förhållandet mellan mirakler av olika slag och Guds makt diskuteras främst i Augustinus, *De Civ. Dei* XXI.5–10.

niskan (som två sekel senare skulle få artbeteckningen *Homo sapiens*) som sträcker sig intill gränsen för den monstrosa människan (*Homo monstrosus*, i samma system).

Det var emellertid inte bara från fjärran delar av jorden de västeuropeiska lärde kunde hämta stoff för studium och reflektion, förundran och förskräckelse. Även i länderna på kontinenten i den gamla världen kunde man ständigt göra nya erfarenheter. Antikens geografier, i vilka monstrosa raser stöts ut i världens ytterkanter, förvandlas under renessansen till en intimare, mental karta, där – allteftersom ”nya” områden upptäcks – periferin inordnas i kunskapen och kommer att utgöra luckor däri. Därtill kan sägas att de empedokliska och lucretianska idéerna om att det finns monstrosa epoker, så att främst artblandningarnas chimäriska former bara är möjliga under vissa tidsåldrar, ersätts av en idé om att monstrositeter inte bara skapas i nuet, utan är i ständig nytillväxt, att de tillkommer i ständigt varierande nya former. I och med denna förskjutning skapas en epistemologisk topografi, återspeglad i tidens stoiskt influerade metaforik: kunskapen är ett landskap där det okända är vildmark och det kända en trädgård,<sup>777</sup> och människan är följaktligen trädgårdsmästaren, som sätter naturen i ordning och kultiverar den.<sup>778</sup> Det är en fråga om ordning och kontroll, om att bemästra och kunna omforma den naturliga mångfalden av former till en reglerad och schematiserad uppsättning normer. Monstrositeten betecknar de fenomen som undslipper kunskap och kontroll, som avviker från denna norm och som därför hotar idén om ordning. Frågan ligger emellertid i hur dessa fenomen uppfattas avvika, och varför – hur deras abnormalitet betecknas och förklaras – för att slutligen kunna inlemmas i ordningen och understödja normen. Luckorna erfarenheten skapar i den förnuftsmässiga helheten måste, som av en rationalitetens *horror vacui*, antingen fyllas eller räknas till världens struktur genom gudomlig försyn.

Jean-Louis Fischer säger, något förenklande, att Parés definition av monstret skiljer sig från tidigare, särskilt aristoteliska uppfattningar, genom att grunda sig i raritet; det sällsynta är kort sagt monstrosöst, enl. denna syn.<sup>779</sup> Men vad detta innebär är egentligen en komplicerad fråga. För Fischer leder det till en presentation å Parés sida av ”anomalier eller monstrositeter som observerats hos människor och djur”; i samma mening gäller det ”individuella monster”.<sup>780</sup> Detta är, som Fischer också anmärka, två typer av raritet: å ena sidan ”sällsynta djur och föga kända fenomen” som utgör monstrosa arter, å andra sidan enskilda gestalter som skulle vara avvikande från normen. Det är bara de andra, vare sig verkliga eller imaginära, som hör till teratologin (i modern mening) och som

777 Den mer konkreta relationen mellan natur och trädgårdskonst och dess plats i renässanstänkandet har studerats utförligt i Danièle Duport, *Le jardin et la nature: Ordre et variété dans la littérature de la Renaissance* (Genève: Droz, 2002).

778 En välkänd exponent för denna hållning under antiken, med stort inflytande på renässanshumanismen, är Cicero: ”Quid iam de hominum genere dicam, qui quasi cultores terrae constituti non patiuntur eam nec inmanitate beluarum efferari nec stirpium asperitate vastari, quorumque operibus agri, insulae litoraue collucent distincta tectis et urbibus.” Cicero, *De Natura Deorum* II.99. (”Vad vidare att säga om människosläktet, vilket liksom jordens tillsatta brukare inte lämnar den att varken förvildas av vilda bestar [el. omänskliga vidunder] eller ödeläggas av oländiga växter, och vars arbete lyser upp landsbygden, öarna och kusterna med mångskiftande tak och städer.”)

779 Fischer, *De la genèse fabuleuse à la morphogenèse des monstres*, s. 11.

780 Ibid.

därför intresserar Fischer.<sup>781</sup> Det är också denna andra inriktning på individer som avvikande, vilken kan påminna om hur Isidore Geoffroy Saint-Hilaire beskriver företräddarna för 1700-talets ”positiva period” inom teratologin: ”Habitué à la vue de certains formes, n’apercevant pour ainsi dire dans tous les individus d’une même espèce qu’un seul et même individu, ils s’étonnent à l’apparition de ces formes insolites, de ces combinaisons nouvelles qu’il leur arrive quelquefois de rencontrer, est bientôt de l’étonnement ils passent à l’intérêt.”<sup>782</sup>

En sådan skildring av teratologins historia ger bilden av ett skifte från bilden av en universell individ, artens form eller idé, till en konfrontation med den partikulära individen; men det är inte en konflikt mellan det rationella och det empiriska, för det är en idé som kommer av erfarenheten. När det invanda (*l’habitué*) ställs mot det ovanliga (*l’insolite*), dessa ”nya kombinationer” som de ”ibland” möter, väcks förundran och intresse – och detta, underförstått, innebär en utveckling mot den moderna teratologiska vetenskapen. Anledningen till att teratologin når en ”positiv” idé om det monstrosa förefaller vara att det inte längre finns en konflikt mellan förnuftet och erfarenheten, utan en relativisering av olika erfarenheter, och att idén om artens natur bestäms och kan modifieras av nya, individuella erfarenheter. Det nya är, kort sagt, inte ett brott mot vanan utan ett potentiellt föremål för tillvänjning, och så sker en naturalisering av monstret. Den första gruppen rariteter, de monstrosa raserna eller arterna – såväl växter som djur och människor, såvida distinktionen alls låter sig göras –, utgår istället från en annan typ av reaktion på nyheten. Här innebär varje individ som avviker från normen ett nytillskott till antalet arter, inte en utvidgning av de existerande artbegreppen.

Denna uppdelning mellan förunderliga individer och arter har egentligen en lång tradition, åtminstone stammade från hög- och senmedeltidens möte med grekisk och arabisk, huvudsakligen aristotelisk naturfilosofi, som skiljer sig från den tidigare förhärskande augustinska traditionen, vilken likställde monstrosa arter och individer i samma gudomliga ordning. Naturen togs inte längre för återspeglings av en gudomlig vilja utan som en ”självständig inre ordning” inneboende i de kausala principer och den kausala kedja som styr alstringarna. Sålunda skedde en separation av fenomen som kunde förklaras av naturliga krafter och de som krävde övernaturliga ingripanden, även om de alla var förunderliga p.g.a. sin raritet. Det var emellertid de förra som väckte en beundran och som skattades högt, eftersom de var regelbundet och vanligt förekommande, om än främmande, medan de senare var unika brott mot naturens gång och därför ansågs vara hot mot ordningen i världen.<sup>783</sup>

Fischers karakterisering av Parés definition av monstrositeten utifrån raritet är emellertid inte felaktig, även om den överskattar dess originalitet. Liksom Boaistuau, förvisso med anledning av de återkommande lånen från honom i bokens första tredjedel, är Paré upptagen av rariteter i naturen; därtill hämtar han i bokens sista tredjedel åtskilliga exempel från Thevet och Belon, dessa framstående kartläggare av naturens och

781 Ibid.

782 I. Geoffroy Saint-Hilaire, *Traité de tératologie* I, s. 7: ”Vana vid åsynen av vissa former, uppfattande så att säga en och samma individ i alla individer av samma art, förvånas de vid uppträdandet av dessa ovanliga former, av dessa nya kombinationer som det ibland händer att de möter, och förvåningen övergår snart i intresse.”

783 Daston & Park, *Wonders and the Order of Nature*, s. 48 ff.

kulturers singulariteter. Det finns emellertid en viss skillnad i själva begreppen för denna sällsynthet. *Rariteten* är ett moment i mångfalden som har markerats som ovanligt av erfarenheten;<sup>784</sup> termen *singularitet*, vilken fungerar som beteckning för denna märkvärdiga raritet hos många författare under epoken – mest berömt hos Thevet –, är ett begrepp som fångar det punktmässigt enskilda och unika i naturens ordning, förstådd som ett system av regelbundenheter och upprepningar av likheter. Det skulle kunna sägas att det är en epistemologisk resp. en ontologisk beteckning på det ovanliga. Vad de har gemensamt är en naturteologisk funktion: det rara och det singulära bryter sig loss från naturens lagenliga repetition och återför betraktaren till den makt som transcenderar systemet, nämligen Gud, lagen eller laggivaren själv. Det är till avsevärd del sällsyntheten som gör ett fenomen märkvärdigt och värdefullt, värt att begrunda och värt att minnas. Anledningen kan vara, som föreslagits, att rariteten uppfattas som ett gudomligt tecken – ett avtryck av det gudomliga i naturen.<sup>785</sup> Enl. denna uppfattning manifesteras inte Gud i den invanda erfarenheten utan i den förmåga till nyhet som sällsyntheten uttrycker. Båda termerna har positiva konnotationer, i den bemärkelse att det rara och det singulära är värdefullt i förhållande till en naturens gängse ordning, som i jämförelse framstår som banal och trivial – just den värdering som Cicero och Augustinus kritiserar, till förmån för en förundran över själva naturens ordning och makt.

Ett anmärkningsvärd drag i Parés framställning är hans ersättning av en geografiskt indelad naturalhistoria med en formell. Detta kan vara en bidragande orsak till att han uppfattas som mer vetenskaplig och mer metodisk än sina föregångare, eftersom systematiseringen av fenomenen sker via en intellektuell strukturering. Den epistemologiska vändningen medför i hans fall en inriktning på själva fenomenaliteten – hur saker eller varelser framträder för betraktaren, hur betraktaren kan reagera på dem. Medan Olaus Magnus, Conrad Gessner och i Frankrike Rondelet, Belon, Thevet och andra framstående naturalhistoriker fortfarande (därmed avseende i en stil liknande de antika geografernas) kartlägger förunderliga ting som arter eller raser knutna till platser, karakteriserar Paré dem enl. formella eller emotiva kriterier. Det är självklart inte så att utförliga beskrivningar av skepnader och seder eller känslomässiga och moraliska reaktioner saknas hos tidigare författare, men Paré hör till den kategori som gör dessa till ordnande princip. Han beskriver på så vis kroppar och händelser, beteenden och känslor, inte hela miljöer eller riket.<sup>786</sup> Detta innebär emellertid inte att hans världsbild är en allegorisk geografi, befolkad av ”monster” i en metaforisk mening som betecknande politiska skiljelinjer. Snarare än att någon sträng mening vetenskaplig naturalisera monstren, avpolitiserar Paré dem. Visst är Parés teratologi tungt lastad av en biblisk moralism, om än inte fullt

784 Céard insisterar även i förordet till den andra utgåvan av *La nature et les prodiges* på att sällsyntheten eller det ovanliga och mångfalden (*la variété*) är förbundna, den förra antingen understödjande eller hotande den andra, och att denna ambiguitet och intresset för problematiken utgör en viktig del av renässanskulturen: Céard, *La nature et les prodiges*, s. 5 f.

785 Ibid., s. 295.

786 Denna egenskap förefaller kanske inte märklig med tanke på hans yrke som kirurg, och en därmed kommande vana att rikta sin erfarenhet mot kroppen och kroppsliga skeenden, men det ska hållas i minnet att ett betydande antal författare som skildrade den nya världens naturer och kulturer till yrket var läkare. Detta visar endast den mer allmänna kopplingen mellan medicin, naturalhistoria och naturfilosofi under denna tid.

så utpräglad som Boaistuaus, men hans gestalter är inte politiskt kodade figurer (som Luthers och Melanchtons) och hans skildring av naturen är inte underställd de politiska intressen som söker en kartläggning av nyvunna landområdets potentiella resurser (som Chauvetons och Thevets) eller en retorisk jämförelse av seder och bruk (som hos Léry och Montaigne). Hans är en mer naiv nyfikenhet, man kan säga en ny nyhet, en ny idé om vad det nya är, inriktad på erfarenheten av ett fenomen som sådant.

Denna närsynna inriktning på detaljer och på enskildheter innebär en annan idé om singularitet än det "kosmografiska" begrepp som finns hos Thevet, även vid de många tillfällen då denne är källan. Det singulara är inte ädelstenen i en rikt smyckad ordning. Det är den anmärkningsvärda händelse som sliter sig lös från det triviala substrat som "naturens vanliga gång" utgör. Därför talar Paré inte heller om singulariteter, utan om rariteter; det finns ingenting som är unikt i en absolut mening, det är endast sällsynt i förhållande till en betraktare. Här visades det kvardröjande och genomgripande inflytandet från Boaistuaus och Lycosthenes hos Paré, samtidigt som metoden åtminstone delvis pekar fram mot senare vetenskapliga typologier för monstrositeter som anomalier: det icke-lika.

Å andra sidan pekar dessa drag av systematiserad ordning på att Parés naturskildringar är skrivbordsprodukter, resultatet av sammanställningar av andras berättelser till ett ordnat helt, där det litterära verket kan skapa sin egen karta, i sanning kultivera sin egen naturbild, som ett slags mental karta. Han representerar därför den typ av "kammarresenärer" som Thevet hyste förakt för eftersom de inte själva erfarit de naturens element eller de förunderliga fenomen de beskriver.<sup>787</sup> Detta problematiserar naturligtvis själva idén om erfarenheten hos Paré. Erfarenheten är i de flesta fall förmedlad, sekundär, i någon mening icke-subjektiv: den är beskrivningen av en potentiellt kollektiv erfarenhet.

Rariteten som kriterium gör monstrositeten inte bara till en form, utan till en händelse. Formen i sig är inte det bestämmande för beteckningen, för en viss individuell eller accidentell form uppträder inte bara i relation till en ideal form (artens natur, naturens ordning), utan också mot bakgrund av en kunskap och en förväntan hos betraktaren, vilket innebär en idé om naturen som är satt i ständig förändring inför erfarenheten av fenomenens framträdande i naturens lopp. I detta lopp är varje enskild form en händelse som skapar ordningen. Att Paré är medveten om en distinktion mellan dessa kriterier antyds av att han kan anföra båda i ett och samma fall, som två separata argument för inklusionen av ett exempel, som när han hänvisar till ett djur hos Thevet vilket han inte vill utelämnas "tant pour sa rareté que deformité".<sup>788</sup> De är två likvärdiga men åtskilda argument. Rariteten är inte nödvändigtvis knuten till det deformerade fenomenets relation

787 För detta polemiska motiv hos Thevet, dock utan jämförelse med Paré, se Céard, *La nature et les prodiges*, s. 284. Man kan notera att Thevet själv kritiserades för brister i personlig erfarenhet av andra reseskildrare, såsom hans bittra fiende Jean de Léry. Se bl.a. Frank Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale en France, au temps des Guerres de Religion* (Paris: Klincksieck, 1990), André Thevet, *cosmographe des derniers Valois* (Genève: Droz, 1991) samt *L'expérience huguenote au nouveau monde (XVIe siècle)* (Genève: Droz, 1996); även Jonnie Eriksson, "Travelling Savage Spaces: Jean de Léry and Territorializations of 'Antarctic France', Brazil 1555–60", i KG Hammarlund (red.), *Borders as Experience* (Halmstad: Högskolan i Halmstad, 2009), s. 68–91.

788 Paré, *Monstres* (2003), s. 44. "såväl för dess raritet som för dess deformitet".

till den normala formen. Snarare är det fråga om en inbördes relation mellan fenomen – antingen en kvantitativ raritet (det som i ekologisk mening har låg densitet) eller en relation mellan ett fenomen och en betraktare som är ovan vid ett sådant fenomenets förekomst eller skepnad (i sådana fall kan man hellre tala om en kvalitativ raritet, då det vilar på bedömning). Detta innebär att naturen spelar en annan roll; den berövas sina mer metafysiska hemligheter, sina underliggande subtiliteter, och blir förförtyglad, betraktad som ett objekt i sig eller en uppsättning av objekt. Beteckningen monstrositeten, som begrepp, är sammanfattningsvis inte betingad av sakens natur eller individens förhållande till den art den representerar. Den utgår istället från naturens egen utformning, från idén om ordningen som en strukturering av formernas variationer och fördelningen av varje varietet i denna struktur. Vad som förändras i detta skifte är ordningen i relationen mellan del och helhet – i olika formuleringar, mellan singularitet och totalitet, raritet och normalitet, nyhet och vana, fall och lag eller ordning.

Att vanan tas som kriterium för ordning i naturen innebär en mer empirisk definition av naturens lagar. Det är en idé om naturen som lämnar sig öppen för nya erfarenheter och nya intryck. Vanan tillerkänner också det som skulle kallas lagar en viss autonomi, eftersom de inte längre med nödvändighet görs beroende av agenters vilja – varken Guds eller människors – och inte heller definieras som en absolut nödvändighet. Lagarna kommer till endast som en erfarenhetsmässig effekt, genom själva upprepningen av ett visst fenomen tills det tillvänjts. Detta är en identifikation av vanan med lagarna som är immanent i naturen och i den mänskliga världen, till den grad att den framstår som en social konstruktion, ett statsliknande tillstånd<sup>789</sup> som inbegriper en stor grupp människors samverkan i produktionen av kunskap. Förhållandet mellan kunskap och gemenskap är ett samhällligt fenomen, som gör att det bekanta framstår som det vilket är i överensstämmelse med ett redan etablerat system av förståelse. Detta förhållande kan förklara varför vana under 1500-talet vanligtvis betecknas av begreppet *coutume*<sup>790</sup> och varför det bekanta och det obekanta, det vanliga och det ovanliga, i framställningar kodas i en politisk eller moralisk diskurs – vilket egentligen själva ordet lag anger. Seder i denna mening är inte reserverade för människan, även djuren har sådana ”vanliga tillstånd”, men det kan vara en indikation på begreppets antropomorfa implikationer att det används i beskrivningar av djuren som tydligt relaterar dem till människan.

*Des animaux et de l'excellence de l'homme*, utplagd som en berättelse om hur män-

789 Franskans *état* har denna dubbla betydelse av stat och tillstånd, medan det senare ordet i en från Aristoteles hämtad mening (*hexis*) betecknas *habitude*, med den huvudsakliga betydelsen vana. Detta ”tillstånd” – politiskt eller psykologiskt – är i en implikation av termen ett tillståndande av naturens förlopp: det är ett beständigt tillstånd, och därför den ”vanliga” hållningen. (Grekiskans *hexis*, för att fortsätta kedjan, kommer av verbet *hechò*, som betyder att hålla eller besitta, men också veta eller förstå.)

790 Se Pécauts och Lacheliers kritiska kommentarer till artikeln ”Habitude” i André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, s. 392 n. En studie av vanebegreppet under 1500-talet, mer specifikt hos Montaigne, står att finna i Francois Goyet, ”La Notion éthique d'*habitude* dans les *Essais*: articuler l'art et la nature,” *MLN* 118 (2003), s. 1070–1091. Författaren beskriver här hur vanan kan tillskrivas såväl människans natur som naturen själv, men utifrån en idé om utövning och övning, dvs. en repetition i praktiken, särskilt i moralen. Artikeln begränsas emellertid till begreppet *habitude*, inte *coutume*, vilken endast berörs som en oreflekterad vana.



niskan kultiverar sin gudagivna natur genom att utnyttja djurens naturer för att slutligen nå en gudomlig härlighet, börjar som en beskrivning av varje djurarts singulära natur men övergår i andra kapitlet till att tala om vad det betyder, vad naturen i stort vill säga människan, då ett djur betar sig mot seden. Här märks en distinktion mellan egenskaper och beteende. Om myrorna är fler till antalet än vanligt ("en plus grande nombre que de coustume") eller om mullvaderna arbetar mer med jorden än vanligt ("besongnent en terre plus de que coustume") eller om tuppen gal i solnedgången "utöver sin sed" ("oultre sa coustume") är det tecken på regn, och om grodorna skriker högre än sedvanligt ("plus haut que de coustume") är det tecken på en annalkande storm osv.<sup>791</sup> Det förefaller som om varje djurart har sin natur (en karakteriserande egenskap) och sin sed (ett beteendemönster), i enlighet med naturens ordning, men att varje förändring i naturens lopp, som ett skifte i vädret, motsvaras av ett avsteg från djurens sedvanliga beteende. Denna typ av osedlighet är en monstrositet i Parés mening (dvs. enl. förordet till *Des monstres et prodiges*: saker som sker utanför naturens vanliga ordning och som visar kommande olyckor), även om han inte använder termen i sammanhanget; men det hör till naturens ordning, inrättad av den gudomliga försynen, att dessa avvikelser visar människan någonting – för kapitlet inleds med förklaringen att djuren har givit människan kunskapen om förändringar i vädret ("ont donné aux hommes la connoissance de la mutation du temps").<sup>792</sup> Enl. samma ordning har djuren givit människan kunskap om läke- och botemedel, exempelvis hjortar som visar att en ört kan läka sår orsakade av pilar eftersom de själva gör bruk av den till detta ändamål. (I vad som är ett sammanträffande som ser ut som en tanke låter den franska stavningen honom också just säga att "les cerfs nous monstrent" för "hjortarna visar oss".<sup>793</sup>)

Idén om naturen som en gudomlig källa för människans väl är bekant från Plinius, och Paré citerar honom i det senare fallet. Men ang. föreställningen om ett naturenligt beteendemönster, som styrs instinktivt men springer ur en vana eller sed, behöver man inte nödvändigtvis lämna aristotelismen – exemplet från Plinius åtföljs av ett hämtat från Aristoteles – och det finns inte heller någonting historiskt som föranleder avsteg från den aristoteliska normen. När den aristoteliska naturläran beskriver de fysiologiska processerna, är det en delarnas samverkan i relation till helheten som fungerar enl. vana eller sed. Den sociala, för att inte säga politiska metaforiken beskriver nämligen naturliga förlopp som effekten av ett tillägnat styre, genom vana naturaliserade lagar. I Aristoteles egen framställning fungerar även den levande kroppen som en organism genom instiftandet av en vana, närmare bestämt en vana av själens verkan på kroppen för att skapa rörelse, att likna vid folkets vana vid att följa ett samhällssystems lagar utan att ledaren måste ingripa vid varje tillfälle.<sup>794</sup> Enl. denna bild av kroppens fysiologi får naturlagarna en aktiv roll, medan agenterna – kroppsdelarna i förhållande till kroppens ursprungliga själ, liknade vid invånarna i ett samhälle – blir passiva. Lagarnas autonomi betyder inte bara att de är självreglerande och oavhängiga andra principer, utan också att det är de som styr i förhållandet mellan delarna och helheten. Agenterna förvandlas i detsamma

791 Paré, *Monstres* (2003), s. 32 f.

792 Ibid., s. 32.

793 Ibid., s. 30.

794 Aristoteles, *De motu animalium* 10, 703a29–703b2.



till automater. Väsentligt i denna aristoteliska bild är att delarna fränkänns autonomi – ett återkommande inslag i hans kritik av sina föregångare, Anaxagoras, Empedokles och atomisterna i synnerhet – till förmån för helheten som princip och lagarna som ursprungligen instiftade och evinnerligen gällande i naturens ordning. Helheten styr delarna, eftersom delarna i slutändan representerar helheten som den partiella manifestationen av en ideal form, identifierad med själen. Helheten, antingen den levande kroppen eller den metaforiska samhällskroppen, är en ursprunglig modell vars uppprepning eller sammansättning är ”naturen” för delarnas relativt mekaniska funktioner. Och en annan enhet, själen, är den laggivande instans som ursprungligen sätter delarna i förbindelse och i rörelse.

Men i en sådan kropp kan inget nytt ske utan att vara en avvikelse från helhetens modell, en helhet som i den politiska liknelsen är lagen genom vana eller sed, tillståndet som instiftat av en ursprunglig myndighet. Om delarna skulle uppträda eller verka mot helheten (mot naturen), är det ett kroppens motstånd mot själens lagar, materiens motstånd mot den ideala formen. Monstruositetens status som brott mot lagar har tidigare presenterats med avseende på Guds bud och föreställningar om naturens immanenta lagar (särskilt i fallet Aristoteles), men det finns också mer juridiska konsekvenser för denna metaforik. Den varelse – och i främsta rummet, den människa – som bedömdes ha en ”monstruos” kropp, kunde mycket väl tas för att vara ett brott eller resultatet av ett brott, i flera olika betydelser. Monstret betecknar en förbrytelse gentemot Guds bud, en avvikelse från naturens gilla gång, ett avbräck i skapelsens kontinuitet (exempelvis arternas beständighet) – men framträder i en fullt världslig situation, i en samhällelig kontext. Detta onaturlighetsbegrepp har därför även sociala konsekvenser, såväl vad gäller straff – ofta dödsdomar – för monstruösa varelser eller de som antogs bära alstringen för en sådan varelse, som vad gäller mer allmänna fördomar och de stigma som medföljer dessa.<sup>795</sup> Den moraliska stigmatiseringen av missbildningen, egentligen av alla patologiska tillstånd, finns implicit även i medicinsk terminologi, i begreppen abnormalitet och anomali. Anomali är en rent deskriptiv term, som betecknar ett sakförhållande av olikheter, medan abnormalitet är en värderande och normativ term; där det som bryter mot en lag, som Boisse och Canguilhem påpekat.

Men nyheten, upplevelsen av en olikhet från vanan, är inte onaturligt på ett metafysiskt plan, utan tvärtom kommen av naturen, i den större betydelsen av makt. Enl. idén om ständigt nya möjligheter i naturen, dessa kunskapens öppna horisonter i en oändlig värld, blir det nya inte en avvikelse och inte ett lagbrott, utan ett tecken på naturens nyskapande förmåga och uppfinningsrikedom eller, i mer religiösa termer, Guds ousinliga förmåga till skapande och nyskapelse. Nyheten visar upp någonting och uppmanar därigenom till uppmärksamhet på naturens sanna beskaffenhet, dold bakom vanan och okunskapen. I detsamma finns en lockelse i själva möjligheten till det nya som blir drivkraften för mycken fascination för det monstruösa från mitten av 1500-talet och fram till tidigt 1900-tal, från underlitteraturens historier och porträtt till senare seklers *freak shows*. Det monstruösa blir i denna tradition liktydigt inte bara med det ovanliga utan också med det förunderliga och det spektakulära – tillhörande den

795 Den mest klassiska och kanske fortfarande den bästa redogörelsen för dessa juridiska konsekvenser i antiken och i modern tid utgörs av Ernest Martin, *Histoire des monstres*, kap. I, III, VIII, IX.

kategori uppvisningsobjekt som inom engelskan bär namnet *novelties*. I denna anda berättar Paré om en flicka med två huvuden som lockade stora skaror av människor, nyfikna att skåda "la nouveauté d'un si estrange et nouveau spectacle", ett "nouveau spectacle de Nature".<sup>796</sup> Naturen har frambragt denna skapelse, naturen visar upp sig därigenom och visar sig likaledes märklig, konstig, främmande. Vad som kan sägas om en enskild skapelse kan sägas om skapelsen i dess helhet, för delen är den representant för idén eller formen som visar helheten.

Att dessa monster var spektakel är ingen godtycklig metafor utan förankrad i verkliga omständigheter. Dessa malformerade människor uppträdde offentligt mot betalning, exempelvis som barn utställda av sina föräldrar eller som vuxna som en egen födkrok. Deras uppträdande i världen mot bakgrund av naturens gängse ordning är därför kopplad till ett teatralt framträdande som nyheter, naturens under och spektakel i ett socialt sammanhang. Som Annie Bitbol-Hespériès påpekar, med utgångspunkt i Parés ovanstående exempel, var sådana spektakel därför avhängiga av en kontext, antingen samhället eller naturen – men det var en bred kontext, inte begränsad till enskilda diskurser, vare sig kirurgiska, medicinska eller filosofiska. Att monstrositeter sällan beskrevs just utifrån en medicinsk synpunkt förklarar, säger hon, att Paré hämtade många exempel från icke-medicinska källor som Lycosthenes och Boaistuau, och även om det talas om monstrens förhållande till naturen är det inte fråga om den modernare vetenskapens naturlagar, utan en idé om Naturen själv (skriven med stort N) som ett skådespel eller en föreställning, i vilken monstren kunde finna en plats som singulära händelser, under eller prodigia.<sup>797</sup>

Monstret är inte en avvikelse i generalitet utan visar, som varje annat fenomen, ett förhållande karakteriserande för världen: individen eller partikulariteten är en spegel för universaliteten. Detta är en bidragande förklaring till de hyperboliska projekten, som blir en populär litterär genre som informerar Paré (även om han formellt inte verkar inom den), att visa en "universalhistoria" eller en kosmografi genom en kartläggning av specifika enskildheter, vilka benämns singulariteter. I egenskap av singulariteter är rariteterna inte bara sällsynta fenomen; deras unicitet garanterar dem värde – positivt eller negativt – i naturens ordning, när de skådas mot bakgrund av det generella eller det banala. Dessa fenomen, vare sig de kallas under, mirakel eller monster, träder fram ur vanans grå massa (eller det skymningsland som Augustinus kallar de dödligas kunskap<sup>798</sup>) som föremål för singulära erfarenheter och som tecken på Guds eller Naturens makt. De två är närmast likställda, eftersom det som urskiljs i naturen som onaturligt får drag av gudomlighet eller helighet. Som Céard formulerar en för Paré karakteriserande definition av monstret: det som i sin förunderlighet bär ett heligt märke.<sup>799</sup> Denna funktion lyfts fram explicit av dem som, med stöd hos bl.a. Augustinus och Isidorus, härleder monstrositetsbegreppet etymologiskt till det latinska verbet *monstrare* (visa, ett verb som på 1500-talsfranska fort-

796 Paré, *Monstres*, s. 11: "nyheten i ett så underligt och nytt skådespel", "ett nytt *naturens* skådespel".

797 Annie Bitbol-Hespériès, "Conjoined Twins and the Limits of our Reason", i Wolfe (red.), *Monsters and Philosophy*, s. 64 f.

798 Augustinus, *De Civ. Dei* XI.7.

799 Céard, i Paré, *Monstres*, s. XXXV: "Est monstre tout ce qui, sortant de l'ordinaire ou, comme dit Paré, étant «merveilleux», porte en soi, plus manifestement que les créatures ordinaires, une marque sacré." ("Monster är allt det som, framträdande ur det ordinära eller, som Paré säger, varande «förunderligt», bär i sig, mer uttryckligt än de vanliga varelserna, ett heligt märke.")

farande skrevs *monstres*, vilket även betyder ”alstra monster”) – och det framgår av Parés framställning att även han, trots sitt inledande återopande av monstret som ett tecken på kommande olyckor, har ett sådant monstrositetsbegrepp för ögonen. Med enstaka undantag tjänar nämligen de monstrosösa och vidunderliga fenomenen en funktion som tecken på Guds och naturens makt, ett slags pedagogiska instrument för förståelsen av de naturens nycker eller de Guds outgrundliga skapelser kirurgen kan tänkas möta i sin praktiska erfarenhet. Spektaklen som naturen erbjuder må vara ”nya” men det är naturfilosofens – i detta fall Parés – uppgift att vänja människan vid dem.

För en sådan mer estetiskt än vetenskapligt orienterad natursyn är kunskapen inte så mycket uppställningen av lagar vilka förklarar observerade fenomen som en beskrivning av olika perspektiv på naturen, av vilka områden som omfattas av kunskapen och vilka som är ännu utforskade och därför obegripliga. Allmänsatsen om ”naturens teater”, som åtföljer den om naturen som spektakel, vittnar inte bara om en naturens demonstration av sin makt, utan också om en föreställning om världen som ett rum för upp- eller framträdande. Liksom en teaterscen (och liksom senare Leibniz universum) kan världen delas in i skikt, regioner,<sup>800</sup> perspektiv och växelspel mellan ljus och skugga; ur dunklet av sin outgrundliga makt kan Gud låta sitt ljus skina på en singulär punkt för att rikta människans uppmärksamhet på denna aspekt av sin skapelse, och han kan likafullt hölja andra aspekter i dunkel från människans perspektiv. Eller, i en annan version av metaforiken: människan som inte skådat det gudomliga ljuset och inte tagit del av det naturliga förnuftet kan förledas in i demonernas och djävulens skugga och luras av sina sinnen.<sup>801</sup> I båda bemärkelsen är detta en i samtiden utbredd idé om det ockulta som det höljt i dunkel, undanskymt för människan och hennes förnufts gudomliga ljus, som inte är fortlevnaden av uråldriga vidskepelser utan en uppfattning om naturen som delad i en manifest och en ockult uppsättning egenskaper.<sup>802</sup>

Bildspråket må vara stöpt i den manikeistiska och nyplatonistiska dualism återfunnen hos Augustinus, men den kan erfarenhetsmässigt hämta sin modell från det stora skådespel som himlavalvet erbjuder – denna väldiga scen för under och prodigia vilken

800 Ordet teater kunde under denna tid användas som synonym till karta eller världsatlas, så ex. i Abraham Ortelius *Theatrum orbis terrarum* (1570), som Paré återopar i sitt avslutande kap. i *Des monstres et prodiges*; *ibid.*, s. 148 f. Av texten framgår att Paré kände till verket i en fransk övers. med titeln *Theatre de l'univers* (1583).

801 Jfr Céard, i *ibid.*, s. XXXIV: ”l’opacité du domaine de l’occulte sépaissait encore, il faut le dire, en ce que nous ignorons souvent si les démons ne mettent pas à profit ces ténèbres pour éblouir nos yeux et notre entendement et réaliser, à la faveur de l’ombre de nature, des effets exécrales”. (”ogenomskinligheten i det ockultas domän tättnar än mer, måste man säga, i det att vi ofta inte vet om demonerna utnyttjar detta dunkel för att förblinda våra ögon och vårt förstånd och tack vare naturens skugga realisera avskyvärda effekter”).

802 *Ibid.*: ”Loin que la croyance en la puissance démoniaque soit une survivance archaïque, elle a sa place toute marquée dans une système fondé sur la distinction des qualités manifestes et des qualités occultes. Le fondateur de la chirurgie moderne pense ici de la même manière que le prédécesseur de Montesquieu.” (”Långtifrån att vara en arkaisk kvarleva har tron på demoniska krafter en klart angiven plats i ett system grundat på åtskillnaden av manifesta och ockulta egenskaper. Grundaren av den moderna kirurgen tänker här på samma sätt som Montesquieus föregångare” [Jean Bodin].)

Paré höjer blicken mot i slutet av *Des monstres et prodiges*.<sup>803</sup> Inte bara singulära händelser som kometer utan även de regelbundna banrörelserna av himlakropparna är vidunderliga tecken på Guds storhet. Den dunkla månen, inte en nyhet i sig men varje månad förnyad; solen, klarhetens och livets källa, himlens smycke som färdas med ofattbar hastighet längs sin bana; stjärnorna, sfäriska, osammansatta och lysande kroppar, av vilka även de minsta är ”arton gånger större än jorden” – alla dessa ”himmelska monster” visar, säger Paré, hur Gud lär människan ödmjukhet inför skapelsens väldighet: ”Cecy soit dict non seulement pour une grande speculation, mais à la louange du Createur, et pour humilier l’homme qui fait tant de bruit en la terre, qui n’est rien qu’un point au regard de la machine celeste.”<sup>804</sup> Som framgår av detta citat, bokstavligt läst, finns en blickarnas ömsesidighet i jämförelsen av människan med världsalltet. När Paré stirrar ut i den kosmiska avgrunden stirrar den tillbaka; ljusprickarna på firmamentet är likväl väldiga kroppar som kastar ljus på människans egen litenhet, denna prick bland prickar mot en fond av mörker. De himmelska monstren, som visar människan hennes plats i universum, är också det himmelska maskineriets ögon med blicken riktad mot människans ynklighet. I slutändan – är detta bokens sensmoral? – är det inte människan som bedömer vad som är monstruöst eller fördömer monstren av ett eller annat skäl, utan naturens universella monstrositet som med en gudomlig blick låter människan se sin egen otillräcklighet och i detsamma ”förödmjucar” henne.

Teateranalogin är inte främmande för denna blickarnas ömsesidighet eller utbytbarhet. Det är bara en fråga om vem som står på scenen och vem som sitter på läktaren. Under tiden då Paré arbetade med dessa två avslutande kapitel, publicerades Boaistuau’s bidrag i genren, *Theatre du monde*, med en inledande kärnfull framställning, på vers, av en antik scen:

À bien bon droit [...] tu nommes ceste vie  
 Le Theatre du monde, où les dieux immortelz  
 Prennent plaisir de voir les malheureux mortelz  
 Ou rire en Comedie ou plaindre en Tragedie.  
 Heureux sera celuy, qui voyant la lumiere,  
 Spectateur seulement des autres debandé,  
 Sexemptera du ieu qui nous est commandé.<sup>805</sup>

Skådespeleriet får här en tydligare humanistisk framtoning: det rör sig om frihet, att vara blickens och handlingens objekt eller subjekt, i en modernare formulering. Att

803 Kap. med titeln ”Des monstres celestes”, i Céards utgåva nr XXXVII, s. 142–147, var ett tillägg till 1579 års upplaga och utarbetades utförligt inför den 1585. Som Céard visar är de flesta av Parés beskrivningar i detta kap. hämtade från Simon Goularts kommentarer till Guillaume de Saluste Du Bartas *Sepmaine*, (1583).

804 Paré, *Monstres*, s. 145: ”Detta skall sägas inte bara för en stor begrundan, utan till Guds lov, och för att ödmjuka människan som för sådant liv på jorden, som inte är annat än en prick i jämförelse med den himmelska maskinen” [bokstavligen: inför den himmelska maskinens blick].

805 I.A. de Baif, ”Sonnet”, i Boaistuau, *Theatre du monde*, s. 11: ”Med god rätt [...] kallar du detta liv / Världens Teater, där de odödliga gudarna / njuter av att skåda de olyckliga dödliga / ömsom skratta i Komedi, ömsom gråta i Tragedi. / Lycklig skall den vara som, skådande ljuset, / endast åskådare skingrad från de andra, / befriar sig från det spel som vi har beordrats till”.

människan agerar på en scen innebär inte så mycket att hon spelar i en fiktion som att hennes handlingar inte stammar ur en fri vilja; hon repeterar samma skådespel – komedi eller tragedi – i evighet inför de odödliga gudarnas blick, efter eller till deras behag. Men hon kan höja sin och inta en plats närmare gudarna, en åskådarpå position som är subjektiviteten. Människans trældom på tiljan står mot hennes oberoende på åskådarläktaren. Och hur gör hon detta? Genom att först få en blick för blicken och, återigen, ”skåda ljuset” – i denna upplysning lämnar hon den mänskliga upprepningens mörker på scenen och visar gudarnas närvaro, och närmar sig dem i detsamma.

Naturens teater har därför två sidor, vardera i sig delad itu. Enl. den ena är världen ett rum där Gud visar sig för människan genom de tecken Han låter framträda, av vilka de mest anmärkningsvärda är singulariteterna eller rariteterna. Dessa är de klarast lysande, eftersom de är Guds tecken till människan, avsedda att vägleda henne eller upplysa henne; men de bär med sig sin egen skuggsida: det mörker som är deras outgrundliga orsaker, Guds förborgade hemligheter, och det dunkelt anade förebud om lycka eller oftast olycka som de pekar på. Enl. den andra är det istället människan som är i Guds blickfång; hon är skådespelaren på en scen, till de gudomliga makternas förnöjelse, och hennes lycka kommer först då hon frigjort sig från denna dunkla scen och höjt sig till ett åskådarperspektiv, dvs. vunnit sin frihet som subjekt. Den vanemässiga upplevelsen och upplysningen om naturens väsen står således mot en fri vilja och ett fritt val, som hör människans del i det gudomliga förnuftet till.

### Naturens bana och humanismens rörelser: människans negativitet

Det skådespel som betraktas eller spelas är en beskrivning av naturens helhet, även om bara vissa delar, vissa områden, är belysta. I en annan mening är det bilden av naturen som rörelse eller rörelser i inbördes relation, utvecklingsbanornas vektorer, vilka skär varandra i alstringens könsliga sammansättningar men löper parallellt, i de upprätthållande åtskillnaderna av arterna. Naturens makt förstås vara en dubbelhet av totalitet eller universalitet och som dynamik eller potentialitet. Men vad betyder det, utifrån människans perspektiv, att naturen har en bana, ett lopp, en gängse gång? Detta *topos*, mer *dromos* än drama, kan ges olika innebörder, beroende på vad som är grunden för indelningen av naturens ordning i olika kategorier. Så vad menar teratologerna när de säger att ett fenomen går emot naturens gång, mer specifikt Paré när han definierar monstret som varande mot naturen, mot naturens lopp eller mot det ordinära?

Parés dynamism framstår som en syntes av två skilda traditioner: dels en beskrivning av naturens inre rörelse, bekant från Aristoteles som rörelsen mot formens aktualisering, en kraft som rör sig mot sin egen natur, naturens närmande av sig själv och bibehållande av sin form (detta kan sägas vara naturen som *conatus*); dels en bild av naturens yttre rörelse, ett förlopp synligt i fenomenvärlden och vars upprepning har ”det naturliga” som sin effekt – en idé som återfinns i Augustinus formel ”*praeter usitatum naturae cursum*”,<sup>806</sup> det som går utöver vanan av ett förhållande eller en händelseutveckling (här framstår istället naturens bana som *cognitus*).

Den första, utgående från en aristoteliska natursyn uppfattar förloppet som en utvecklingsbana i vilken en arts natur realiseras i en individ; det är summan av dessa

806 Augustinus, *De Civ. Dei*, XVI.5: ”mot naturens vanliga bana”.

naturenliga förlopp – naturen kommer alltså först, som den ideala formen – som ger människan vanan att se naturens skådespel som en sammansättning av likhet och skillnad, singularitet och släkte, i ordnade relationer. Det monstruösa är en rubbning av denna ordning, en förväxling eller sammanblandning av likheter och skillnader, som avlägsnar den singulära individen från artens form. Detta är Céards beskrivning av en vad monstruositeten anbelangar vanlig definition av naturens bana: ”Tingens ordinära gång är precis denna sammansättning av likheter och skillnader som håller varje sak i sitt slag samtidigt som den försäkrar den dess singularitet. På motsvarande vis är monstret den varelse i vilken skillnaden tenderar att föra den mot likheten.”<sup>807</sup>

Enl. den andra synen, svårare att härleda till en unik källa men räknande Cicero, Plinius och Augustinus som sina främsta auktoriteter, formuleras på olika vis en natur som kommer i andra hand, som ett resultat av människans försök att förstå gudarna, naturens gudomlighet eller Guds verkan i världen, beroende på författarens framställning. Den förtytterligade naturen beskriver banan som en scen och naturligheten som en upprepade erfarenhet, vanan. Den natur som visar sig för erfarenheten är inte förnuftets evigt giltiga schema, en arternas och släktenas tablå; erfarenhetens duk är från början tom, en yta som upplåter sig för rörelse, en scen som finns för att bli skådeplats för Guds och människornas gärningar. Ordningen manifesterar sig i denna värld inte som representationer av idéer, i termer av likhet och skillnad, utan som en uppsättning riktningar som rörelserna kan ta, även om bara en av dessa är den rätta: den som överensstämmer med Guds regi, den av Gud angivna riktningen. Att naturbegreppet kommer ”i andra hand,” dvs. att det finns någonting som skapar idén om naturligheten, innebär att det egentligen bara finns en ”andra natur” – en natur kommen genom tillväjning och tillägnelse av upprepade erfarenheter.

Denna induktiva definition säger att det upprepade eller det gemensamma är det naturliga (medan det sällsynta, det rara eller singulära, är onaturligt), och denna naturlighet kan tillskrivas vilka fenomen som helst; det är inte formen utan frekvensen som räknas. När Paré säger: ”Den vanliga nedkomsten för kvinnor är ett barn; ibland ser man (då antalet kvinnor är stort) att de nedkommer med två” (eller till och med fler)<sup>808</sup> – då är detta en beskrivning av vad erfarenheten säger: att det är vanligt för kvinnor, att flertalet kvinnor har gemensamt, att de föder ett barn; men eftersom det finns så många kvinnor,

807 Céard, ”L'énigme des monstres”, s. 18: ”L'ordinaire cours des choses, c'est précisément cette composition de ressemblances et de différences qui tient chaque chose dans son genre tout en l'assurant dans sa singularité. Corrélativement, le monstre est l'être en qui la différence tend à l'emporter sur la ressemblance.” I samma diskussion formulerar Céard förhållandet mellan vad man kan kalla vanan som repetition och representation som en konflikt mellan en sekulär och en kristen idé om naturens gång: ”l'ordinaire cours des choses, selon le double sens du terme «ordinaire», c'est à la fois le commun, ce qui se produit communément, et, plus profondément, ce qui se conforme à l'ordre de la nature, celle-ci ayant le pouvoir, en réalisant les formes créées de Dieu, de mettre au jour des êtres qui reproduisent l'archétype en le variant.” (”tingens ordinära gång, enl. termen «det ordinäras» dubbla betydelse, är på en och samma gång det gemensamma, det som skapas vanligtvis, och, i djupare mening, det som överensstämmer med naturens ordning, då denna har makten att, när den förverkligar de former som skapats av Gud, bringa i dagen varelser som reproducerar arketyper samtidigt som de varierar den.”)

808 Paré, *Monstres*, s. 21: ”Le commun accouchement des femmes est un enfant; toutesfois on voit (comme le nombre des femmes est grand) qu'elles accouchent de deux”.

finns det utrymme för avvikelser, och bland denna mångfald kvinnor kan avkommorna tillfälligtvis mångfaldigas. Mångfalden är snarare ett hot än en garant för denna induktiva naturlighet; ju större antal, desto större utrymme för avvikelser från majoriteten. Och, framgår det fortsättningsvis, ju större mångfald, desto större grad av monstrositet.

Vanan är i dessa fall inbegreppet av en grupp företeelser som uppvisar gemensamma drag; men dessa utesluter emellertid inte förekomsten av andra grupper, som emellertid är relativt ovanliga. Men det är två olika typer av upprepningar eller mångfaldiganden: för kvinnor som grupp är det vanligt att föda ett barn, men för vissa enskilda kvinnor tycks det vanligt att de föder flera. Det må då vara att den senare gruppen avviker från normen, men deras uppträdande konstituerar gång för gång en individuell norm. I detta avseende har även avvikelserna från ”naturen”, både sjukdomar och läkekonster<sup>809</sup> och t.o.m. monstren en naturlig gång – inte i förhållande till den embryonala formationens normala utveckling, utan enl. den vana som erfarenheten ger, t.ex. att de dör tidigt efter födseln, så att när detta inte sker kan detta sägas vara mot monstrens natur (”qui est contre le naturel des monstres, lesquels ordinairement ne vivent gueres”<sup>810</sup>).

Monstret som här omtalas var ett s.k. dubbelt monster, en kropp som består av två individer sammanfogade till en – en typ som är populärt känd som siamesiska tvillingar. Denna typs berömmelse kan förklaras historiskt av att flera fall levttill vuxen ålder – exempelvis den dubbla individ från vilket kategorin fått sitt öknamn, de thailändska bröderna Chang och Eng Bunker på 1800-talet –, något som skiljer dem från flertalet monster.<sup>811</sup> Det spektakulära är således inte bara formen i sig, utan det faktum (eller sammanträffande) att människor med denna missbildning i betydelsefulla fall levtt längre än de med andra grava missbildningar. Det kan då sägas att det inom den stora gruppen monstrositeter finns en särtyp av missbildning vars normala livstid är den motsatta, vilket – för att dra växlar på relativismen – innebär att de som typ har en natur som går emot gruppens natur. Är detta då mot naturen eller enl. naturen? Som individer går de i en nivå mot naturen, i en annan med, allt bestämt av vanan av resp. kategori. Det dubbla monstret blir dubbelt monstrosöst, i dubbel riktning i förhållande till naturens lopp.

Det kan då tilläggas att intresset för dessa monster som lever till vuxen ålder, åtminstone i senare tiders mentalitet, just beror på att de framstår mer som människor än de ”monster” vilka endast dokumenteras i text, i bild eller som preserveerade foster – alla spektakulära objekt som i framställningsformen berövas avgörande aspekter av en subjektivitet. Är rentav det mest monstrosösa att de är monstrosösa subjekt – monster som väljer att definiera sig så, visa upp sig istället för att visas upp (av Gud, naturen) och kanske tittar tillbaka på sina betraktare? När monstren i sitt uppträdande inte följer monstrens egna utvecklingsbanor utan istället de ”vanliga” eller normala människornas,

809 Se *ibid.*, s. 97 f: ”Et ne se faut aucunement fier aux hommes qui ont laissé les naturels moyens et vertus donnees, que Dieu a mises aux plantes, animaux et mineraux pour la curation des maladies, et se sont jettez dans les filets des esprits malins, qui les attendent au passage: car il ne faut point douter que, puis qu'ils ne se fient aux moyens que Dieu a ordonné, et qu'ils abandonnent ceste reigle universellement établie dés la creation du monde, il ne faut ignorer que les malins ne se soyent mis en peine de les y tenir, leur donnant entre deux vertes une meure, et se fier par ce moyen à la vertu des parolles et caracteres, et autres badinages et piperies”.

810 *Ibid.*, s. 10: ”vilket är emot det naturliga för monstren, vilka vanligtvis knappast överlever”.

811 Bitbol-Hespériès, ”Conjoined Twins”, Wolfe (red.), *Monsters and Philosophy*, s. 63.



innebär det en naturalisering och humanisering av monstren, men samtidigt en avvikelse från själva monstrositetens generella norm. Vad händer egentligen med naturen eller med människan när monstren blir mer naturliga, mer mänskliga? Paré står visserligen som representant, kanske rentav som portalgestalt för en begynnande naturalisering av monstrositetsbegreppet, eftersom hans teratologi antas snarare söka de fysiska orsakerna än de metafysiska ändamålen, men det är nog mer än någon annan under 1500-talet Montaigne som reflekterar över den problematik som utgår från en epistemologisk, nästan psykologisk definition av monstret som det obekanta och därför sätter människans erfarenhet av naturens fenomen i fokus. De yttre och inre banor för naturliga förlopp som beskrivits ovan kan jämföras med en annan beskrivning av naturens teater: den mellan yttre och inre tillstånd, mellan ett relativt och ett absolut begrepp om naturen.

Paré och Montaigne står varandra teoretiskt nära i många avseenden, sina skilda förutsättningar till trots. I sin åskådning intar båda intar en reflekterande position snarare än en i första hand empirisk; det finns ett material för begrundan, och i många fall berättelser om monstrositeter (i Paré fler än hos Montaigne). Men båda använder det monstrosösa som ett retoriskt begrepp för att diskutera eller presentera föreställningar om naturen, människan och Gud, och båda gör detta utifrån ett i stora stycken augustinskt perspektiv, som ifrågasätter människans kunskap och ser monstrositetsbegreppet som ett resultat av detta.

Förhållandet mellan Paré och Montaigne, ang. teratologin, har studerats som ett slags inbördes kompletterande rörelse mot modernisering av synen på monstrositeter – monstren som resultatet av naturliga processer hos Paré, som effekten av mänskliga konventioner hos Montaigne.<sup>812</sup> En sådan framställning visar uppfattningen om en dubbel modernisering av perspektivet på monstrositeter: i det ena fallet en naturalisering av det monstrosösa som kropp vilken åsidosätter vidskepliga och övernaturliga förklaringar, i det andra en relativisering av det monstrosösa som begrepp sprunget ur fördom. I andra framställningar iscensätts ett slags kapplöpning mot moderniteten mellan de två författarna, aktiva under ungefär samma tidsperiod men representerande olika grader av ”positivitet” i synen på monstrosösa fenomen.

I Pierre Villeys kommentarer till sin utgåva av *Les essais* ställs Montaigne mot klas-sikerna inom underlitteraturen – Boaistuau, Belleforest och Tesserant – med Paré i ett slags intermedierande position. De förra, säger Villey, betraktade singulariteterna som mirakler eller övernaturliga ingrepp i världen i form av förebud om krig och farsoter, och ”även en vetenskapsman som Paré” (”même un savant comme Paré”), som försökte förstå monstrositeternas naturliga orsaker, kunde definiera monstret som förebud om kommande olyckor och straff för synder. Villey kan därför hylla originaliteten i Montaignes ”mycket rationalistiska idé [...] som är i överensstämmelse med den moderna teratologins upptäckter”: att varje monster har en naturlig förklaring, och om den inte kan skönjas beror det på brister i vårt förnuft och våra erfarenheters torftighet (”c’est notre raison qui est en défaut, et la pauvreté de notre expérience”).<sup>813</sup> En liknande jämförelse görs i en senare

812 William J. Beck, ”Montaigne et Paré: leurs idées sur les monstres”, *Rinascimento* 30 (1990), s. 317–342.

813 Pierre Villey, i Montaigne, *Essais*, II.xxx, s. 712: ”idée très rationaliste [...] qui est d’accord avec les découvertes de la teratologie moderne”.

kommentar ang. demonologi. Här närmas Paré en annan av sina källor, Jean Bodin,<sup>814</sup> som ansåg sig ha bevisat häxors existens med hänvisning till Bibeln, erfarenheten och den allmänna meningen; även, "en vetenskapsman som Paré" uttrycker till Villeys misshag sin tro på demoners ingripande i världen.<sup>815</sup> I motsats till dessa föreställningar, vilka Villey med exemplet Paré som stöd tycks mena var spridda även hos de mer avancerade vetenskapsmännen under 1500-talet, framstår Montaignes rationella idéer som moderna – och detta i två avseenden, både som positivistiska och humanistiska: "Om Montaigne inte låter sig skrämmas av dessa hot och om han är så långt före sin tid beror det först och främst hans positiva sinnelag, för det är på den kritiska granskningen som han grundar sin negation; han har även därtill en respekt för människolivet som är högst sällsynt i hans tid och som länder en unik heder till hans hjärta."<sup>816</sup> Ett positivt sinnelag och ett gott hjärta – se där en renässanshumanist för det tidiga 1900-talet, en "Montaigne nära oss tack vare Pierre Villey," som Saulnier presenterar utgåvan.<sup>817</sup>

Dualiteten positivitets–negativitet ska emellertid tas på allvar, för den är talande inte bara för synen på Montaignes (och Parés) historiska betydelse utan för själva den logik som knyter samman natur- och människosynerna med monstrositetsbegreppet. I Villeys framställning, inte helt unik, framstår en positiv attityd till naturen och en negativ definition av det monstrosösa som den mer upplysta, vetenskapliga, humanistiska och moderna hållningen – implicit den bättre, den önskvärda. Detta förhållande mellan positivitets och negativitet tycks förbundna: om fenomenen beaktas just som de framstår för sinnena och för medvetandet, underförstått för förnuftet, måste reella monstrositeter – så länge detta ord beskriver existerande kroppar – förklaras enl. naturens lagar och det monstrosösa ses som det vilket undslipper dessa positiva eller rationella förklaringar. Kritiken av lägen och respekten för det mänskliga livet uttrycker den dialektiska logik som återfinns hos flera av de mest bekanta definitionerna av det monstrosösa i den mer moderna diskursen, så även hos Canguilhem, vars vetenskapshistoriska analys av framväxten av en positiv vetenskaplig teratologi finner monstrositeten vara den ultimata negationen av livet, än starkare än döden.<sup>818</sup> Det är också i denna text av Canguilhem som en separation av monstrositetens positivitets och det monstrosösas nominalitet tydligast teoretiseras – den ena ett hot mot livet, den andra mot förnuftet.

Vad angår natursynen hos Montaigne finner man med lätthet två olika definitioner, vilka kan sättas samman med det negativa och det positiva men som kanske bättre förstås som ett relativt och ett absolut naturbegrepp. I båda fallen är det emellertid fråga om ett lopp eller en bana, dvs. en rörelse eller rörelser i inbördes förhållande, inte en

814 Paré redovisar uttryckliga referenser till både *Les six livres de la republique* (1577) och *La Demonomanie des Sorciers* (1580) i tilläggen i 1585 års utgåva av sina *Œuvres*; Paré, *Monstres*, s. 81, 100.

815 Villey, i Montaigne, *Essais* III.xi, s. 1025.

816 Ibid.: "Si Montaigne ne se laisse pas intimider par ces menaces et sil devance de si loin son siècle, c'est d'abord et surtout à son esprit positif qu'il le doit, car c'est sur l'examen critique des faits qu'il fonde sa négation; il a aussi d'ailleurs un respect de la vie humaine bien rare en son temps et qui fait singulièrement honneur à son cœur."

817 A.-L. Saulnier, i *ibid.*, s. XIX.

818 Canguilhem, "La monstrosité et le monstrueux," *La connaissance de la vie*, s. 220 f: "Le monstre c'est le vivant de valeur négative. [...] C'est la monstrosité et non pas la mort qui est la contre-valeur vitale." Jfr hans *Le normal et le pathologique*, s. 180.

fast och monolitisk struktur. Den relativistiska synen är den mer bekanta; det är den som definierar det onaturliga som det ovanliga eller kanske snarare det osedvanliga, det som försiggår mot naturens gängse gång eller utom det vanliga. Den absoluta är istället den som betraktar naturen som en totalitet, inbegreppet av fakta och av ting. De två synerna fångas i den berömda sentensen: "Nous apelons contre nature ce qui advient contre la coustume: rien n'est que selon elle, quel qu'il soit" ("Vi kallar mot naturen det som kommer till mot vanan/seden: inget är annat än enl. den [naturen], vad det än är").<sup>819</sup> Det andra ledet är viktigt att hålla i minnet, så att inte formuleringen stannar vid kulturrelativism, för detta är det väsentliga i Montaignes tes: det finns en natur i egentlig mening, mot vilken den mänskliga är falsk. Att rörelsen och skiftningarna inte innebär en upplösning av naturens identitet framgår tydligt när Montaigne på ett annat ställe formulerar sin grundläggande syn på naturens enhet i all dess variabilitet och dynamik: "C'est une même nature qui roule son cours" ("Det är en och samma natur som rullar i sin bana").<sup>820</sup> Det är naturen definierad som sed och vana Montaigne kritiserar och betraktar som ett falskt naturbegrepp, eftersom det är sprunget ur ett mänskligt perspektiv, medan naturen i sig är allomfattande och gudomlig. Det finns inget som är onaturligt i betydelsen mot naturen; allt är enl. naturen, bara mot vår vana, och det är denna vana eller sed som vi (felaktligen) kallar natur.

Naturen i den verkliga meningen förefaller för Montaigne vara ett rent yttre tillstånd, i vilket allt per definition är naturligt, medan naturen i den falska meningen är relationen mellan ett yttre faktum och människans förväntningar på hur det ska vara (ett inre tillstånd). Det är mot denna naturens sanna, absoluta positivitet som negativiteten kan träda in – i form av seden, bruket, vanan, dvs. det mänskliga, men också i form av effekterna av erfarenhetens brott mot vanan: det nya. Montaigne ställer sin förhoppning till det universella och naturliga förnuftet att fördriva förundran inför nyheten.<sup>821</sup> Resonemanget går i linje med Plinius, Augustinus och Cicero, som han även citerar, ang. kritiken av en förundran inför det partikulära och nya som effekten av ett bristande helhetsperspektiv; om människan kunde se helheten skulle det inte finnas obekanta regioner eller nya företeelser, utan hennes förundran skulle vara riktad mot själva världssalltet (och dess skapare).

Enl. Tristan Dagröns tolkning är Montaignes tes inte en upprepning av den augustinska, för den ger inte uttryck för varken en gudomlig viljas allmakt eller en försynens ordning som överstiger naturens ordning, utan det är istället det gudomliga förståndet som allena kan ha status av naturlig ordning; genom att göra Augustinus idé till en fråga om kunskap kan Montaigne sägas uppvisa en naturalistisk, "rent epistemologisk hållning" som tillskriver monstret en positivitet.<sup>822</sup> Montaignes naturalism innebär att det avvikande fenomenet inte längre utgör ett avsteg från naturens normala gång och inte heller en misslyckad realisering av sin form. Det är Guds ideala intelligens som är skild

819 Montaigne, *Essais* II.xxx, s. 713.

820 Ibid. II.xii, s. 467.

821 Ibid. II.xxx, s. 713: "Que cette raison universelle et naturelle chasse de nous l'erreur et l'estonnement que la nouvelleté nous apporte." ("Må detta universella och naturliga förnuft jaga från oss den villfarelse och förundran som nyheten för med sig till oss").

822 Tristan Dagrön, "Nature and its Monsters in the Renaissance. Montaigne and Vanini", i Charles T. Wolfe (red.) *Monsters and Philosophy* (London: College Publications, 2005), s. 42.

från eller höjd över den mänskliga fattningsförmågan, och den representerar totaliteten av all möjlig kunskap som finns att ha om världen men som människans begränsade förmåga inte kan fatta. På så vis kommer dualiteten i naturbegreppet inte längre att gälla de två olika typer av naturliga ordningar eller två nivåer av verklighet som aristotelismen och platonismen beskriver, bara grader av kunskap. Det är detta skifte i natursynen under det sena 1500-talet som är Dagröns övergripande ämne i artikeln i fråga.

Hans slutsats att Montaignes epistemologiska vändning innebär en positivitet för monstret kan emellertid ifrågasättas; den ger åtminstone inte monstrositeten som begrepp någon positivitet, eftersom den reduceras till en effekt av människans okunskap. Monstrositetens positivitet kommer av en brist i människans kunskap, människans bristande helhetssyn och kunskap om naturens universella lagar, som fortfarande gör det monstruösa till ett negativt begrepp för vad som är dessa fenomenens egentliga naturlighet och/eller mänsklighet. Det verkligt intressanta ligger kanske snarare i vad denna vändning, som är en intrikat vridning i relationen mellan positiviteten och negativiteten, innebär för assimileringen av det monstruösa med det mänskliga, dvs. det monstruösa naturlighet i förhållande till människans natur.

Monstrositeten, som en följd förstått som ett rent nominalistiskt begrepp, markerar den kunskapens negativitet som är kännetecknande för människan och som skiljer henne från Gud; den är del av samma negativitet som utmärker Montaignes humanism (åtminstone ett moment i den): att människan aldrig är detsamma, att hon har inte bara förmågan utan den nödvändiga egenskapen att ständigt växla, förändras och mångfaldigas, att helt enkelt motsäga sig själv. Även i klassiska tolkningar av Montaignes humanism framträder detta motiv som centralt: att vara ”sant mänsklig” är att kunna förbättra sig, att höja sig ovan naturen.<sup>823</sup> Människans negation av det naturligt givna tas för fundamentet i humanismen, tvärt emot Villeys påstående att hans negation (av det monstruösa) grundas i en positiv epistemologisk eller psykologisk grundhållning. Det tycks utifrån denna synvinkel som att monstrets positivitet villkoras av naturens positivitet, som negeras av människan. Men denna ontologiska humanism och ontologiska monstrositet framstår i ett annat ljus utifrån Montaignes epistemologiska perspektiv. Ingenting är ett monster för Gud eller i naturen eftersom det är där som det absoluta och det positiva har sin plats. För människan däremot tycks monstrositeten ofrånkomligen vara resultatet av insikten om den mänskliga naturens relativitet och negativitet. Om monstrets positivitet beror på en naturens perfektion om vilken människan är okunnig innebär detta att människan själv uppvisar en brist som motsäger en sådan perfektion; i en värld där det monstruösa är omöjligt förutom för människan är människan likväl ett monster. Erfarenheten av det monstruösa i naturen är egentligen erfarenheten av människans monstruösa brister, t.o.m. den brist på identitet negativiteten innebär när den väl satts i rörelse.

Här inkommer Montaignes upprepade porträtt av sig själv som ett monster. Visserligen skapar vanan eller bekantskapen en känsla av naturlighet, men ju mer man lär känna sig själv och ser sig oupphörigen förändras, desto mindre förstår man av sig och desto mer förundras man över sin oformlighet: ”Je n'ay veu monstre et miracle au monde plus expres que moy-mesme. On s'apprivoise à toute estrangeté par l'usage et le

823 Donald M. Frame, *Montaigne's Discovery of Man* (New York: Columbia University Press, 1955), s. 159.

temps; mais plus je me hante et me connois, plus ma difformité m'estonne, moins je m'entens en moy." ("Jag har aldrig sett ett mer uttryckligt monster eller mirakel än mig själv. Man vänjer sig vid varje främmande ting genom bruk och tid; men ju mer jag söker i mig själv och lär känna mig, och ju mer förundras jag av min deformitet, desto mindre förstår jag av mig själv").<sup>824</sup> Det monstruösa betecknar fortfarande en brist, inte i naturen men i kunskapen, och är en brist som lokaliseras i människan. Villkoret för att det monstruösa ska förstås som ett mänskligt begrepp för att beteckna det obekanta eller obegripliga är att det finns en defekt i det mänskliga förståndet, som hör till människans egen natur och i synnerhet subjektet – dessa egenskaper hos jaget som kallas konstighet och vanskaplighet. Som en kommentator till detta kapitel uttrycker det: "Ironically, the variety of miracles that one perceives outside of oneself emanates from the strangeness within the self, the grotesque way in which we process reality and interpret it according to the whims of our imagination."<sup>825</sup>

Detsamma gäller även i mänskliga seders förhållande till naturen. Montaigne ser omkring sig ett otal seder i allmänt bruk bland människor monstruösa i sin omänsklighet ("monstrueuses en inhumanité"), och författaren kan knappt ens tänka på dem utan fasa, förundran och avsky – just de reaktioner man kunde vänta inför en monstrositet. Men deras förekomst kan förklaras, fortsätter han oavskräckt, på så vis att "nödvändigheten sammanställer och sammanfogar människorna," och "denna tillfälliga söm formas sedan till lag".<sup>826</sup> Montaignes *nécessité* är förstås inte samma nödvändighetsbegrepp som Parmenides och Empedokles urprincip *Ananké*, och inte heller detsamma som ett efter atomistisk modell mekanistiskt universums determinism, men det fyller ett slags kommunicerande funktion där mellan. Liksom för försokratikerna sammanfogar Montaignes nödvändighet, men istället för att beteckna varats enhet eller elementens sammanhållning, är denna nödvändighet det tillstånd som driver människor i grupp till ett visst gemensamt beteendemönster. Den är den, låt säga, sociologiska motsvarigheten till försokratikernas kosmologiska princip, kanske närmast att likna vid Demokritos påstådda identifikation av nödvändigheten med slumpen, dvs. det egensinniga eller självständiga (*automaton*).<sup>827</sup> Nödvändigheten ska nämligen snarast förstås som en tillfällighet (en "tillfällig söm") där en situation etableras och det gemensamma uppstår; men det är genom människornas tolkning av denna tillfällighet som en determinerad nödvändighet som situationen blir

824 Montaigne, *Essais* III.xi, s. 1029.

825 Lawrence D. Kritzman, "Representing the Monster: Cognition, Cripples, and Other Limp Parts in Montaigne's 'Des Boyteux'", i Cohen (red.), *Monster Theory*, 1996, s. 175.

826 Montaigne, *Essais* III.ix, s. 956: "Je vois, non une action, ou trois, ou cent, mais des meurs en usage commun et reçu si monstrueuses en inhumanité sur tout et desloyauté, qui est pour moy la pire espèce des vices, ue je n'ay point le courage de les concevoir sans horreur; et les admire quasi autant que je les desteste. L'exercice de ces meschancetez insignes porte marque de vigueur et force d'ame autant que d'erreur et desreglement. La nécessité compose les hommes et les assemble. Cette cousture fortuite se forme apres en loix".

827 Jean Salem argumenterar mot Aristoteles uppfattning att nödvändighet och slump skulle vara två skilda principer i ett tänkande som saknar tillräckliga idéer om orsak och ändamål, och för att de fungerar som synonymer för naturens lagar, där "tillfälligheten" är ett subjektivt namn på en naturlig nödvändighet. Han finner liknande förhållanden i den av Demokritos påverkade antika medicinen. Jean Salem, *L'atomisme antique: Démocrite, Épicure, Lucrèce* (Paris: Librairie Générale Française, 1997), s. 24 ff.

lag. Vad som därmed skapats är seden som föreställning om naturens gång.

Sedens artificialitet, dess karaktär av konstruktion eller institution, innebär emellertid att dess instiftande är en distansering från naturen, samtidigt som vanans mekanismer gör den till en andra natur. Detta moment lyfts gärna fram som en subjektets bedrift i senare tiders tolkningar av Montaigne. Hans humanism förefaller upplyst och modern i det avseende att den betonar människans och därtill individens autonomi, dvs. en förmåga att välja sitt eget liv eller att i någon mening skapa sig själv, och att den gör detta snarare gentemot en naturens automatik än en gudomlig lag.<sup>828</sup> Men det ska inte tas för givet att denna humanism saknar ambivalens eller inre hot; snarare ligger det i sakens kärna att Montaigne hävdar att naturens allmänna (eller ”universella”) lagar är normgivande och rätta, och att den fria, väljande människan bryter mot denna ordning, med monstruösa konsekvenser.

När människan väljer att motsäga determinismen, för att bejaka sin autonomi (och bli ”sant mänsklig”), rör hon sig mot naturens gång. Humanismens destination blir dubbel, dess avkomma en hybrid: den mänskliga varelsen blir i detsamma både människa och monster. Det beteende som människan uppvisar, de seder hon efterlever när hon tror sig kultivera sin mänsklighet, innebär tvärtom att hon förnekar sin delaktighet i naturen och gör henne följaktligen till en monstruös varelse. Detta görs explicit. Montaigne har särskilt mycket att säga om olika kulturers skamkänslor inför kroppen och ger ett flertal exempel på folkslag som döljer sina kroppsfunktioner och kroppsliga begär, de som ”gömmar sig” när de äter eller vilar, eller de som underlåter att utföra sådana behov. Om dessa ”dessa fanatiska folk som tror sig hedra sin natur när de gör sig onaturliga” (”gens fanatiques qui pensent honorer leur nature en se desnaturant”), utbrister Montaigne: ”Quel monstrueux animal qui se fait horreur à soy mesme” (”Vilket monstruöst djur som fasar över sig själv”).<sup>829</sup> Denna mänskliga tendens att förneka sin naturlighet, som innebär att hon ersätter åtföljandet av de universella lagarna med sina egna påfund och regler, medför ett skadligt fördömande eller förnekande av själva existensen: ”Nous estimons à vice nostre estre.” (”Vi bedömer vårt eget vara som en last”).<sup>830</sup> Canguilhems definition av monstrositeten som negationen av livet finner här sin moraliska eller kulturkritiska motsvarighet.

Montaigne anser sig inte godtrogen eller fördömande. Han säger att han gärna lutar åt ursäkten och den mildare tolkningen, att han tar människor enl. den allmänna eller vanliga ordningen och inte tror på perversa och onaturliga böjelser såvida det inte finns goda bevis, och inte heller på monster och mirakel.<sup>831</sup> Han är, säger han på ett annat ställe, inte så klen i sinnet som barn, enkelt folk, kvinnor och ”de sjuka” som låter sig ”ledas vid örönen”. Men å andra sidan är det lika dumt att döma som falskt det som tycks osannolikt,<sup>832</sup> det är rentav farligt och ”med följer”, säger han, att envist ringakta det som man inte förstår.<sup>833</sup> I slutändan är detta högmod, att tro sig kunna fatta Guds vilja och

828 För en diskussion kring ”jagets autonomi” i Montaignes humanism, se Tzvetan Todorov, *Le Jardin imparfait: la pensée humaniste en France* (Paris: Grasset, 1998), s. 74–84.

829 Montaigne, *Essais* III.v, s. 879.

830 Ibid.

831 Ibid. III.xii, s. 1060.

832 Ibid. I, xxvii, s. 178.

833 Ibid., s. 181: ”Car apres que, selon vostre bel entendement, vous avez estably les limites de la

naturens makt eller att mäta dem mot vår förmåga, den största dårskapen – särskilt som bristerna i vårt förstånd inte hindrar s.k. monstruösa och mirakulösa saker att ständigt framträda för våra sinnen.<sup>834</sup>

Vad som krävs är ett erkännande av okunskapen, som kan komma både av bristande personlig erfarenhet och brister i det mänskliga förståndet. I en av sina mer skeptiska stunder förklarar Montaigne sin förkärlek för de fraser som uttrycker osäkerhet och relativitet: ”det tycks mig”, ”till äventyrs”, ”man säger”, ”jag tycker”, ”det kan så vara” med anledning av att all villfarelse i världen kommer av att vi lär oss att inte ge uttryck för vår okunskap.<sup>835</sup> Men om okunskapen ska kunna botas, måste den först erkännas. Deklarationen av denna uttryckligt pedagogiska hållning följs av två aforistiska meningar: ”Iris est fille de Thaumantis. L’admiration est fondement de toute philosophie, l’inquisition le progrez, l’ignorance le bout” (Iris är dotter till Thaumantis [eg. Thau-mas; Thaumantis betyder ”från Thau-mas”). Förundran är varje filosofis grund, undersökning dess fortsättning, okunskapen dess slutmål”).<sup>836</sup> Den mytologiska referensen i det första ledet hänvisar till Platons utsaga att all filosofi börjar med förundran,<sup>837</sup> utifrån Thau-mas (ett ord med betydelsen ”under”), gud över havets under, vars döttrar var virvelvindarna (harpyorna) och regnbågen (Iris). Regnbågen är den kommunicerande länken mellan himmel och jord, mellan gudarna och människorna; Iris är bäraren av förunderliga budskap. Men detta är för Montaigne inte orsak till optimism utan till en tämligen defaitistisk skepticism: förundran (som är grundad i okunskap) sätter tanken i rörelse, liksom hos Platon och Aristoteles, och tanken fortskrider genom undersökning (om den är empirisk eller logisk framgår inte), men bara för att sluta där den började, i okunskap. Det är en ond cirkel som naturen sluter kring människan. Naturens makt är alltid större, för stor; filosofin är bara ett fåfångt led mellan förundran och okunskap, just bara en uppsättning ”försök” (*essais*).

Vilken är då Parés hållning i dessa frågor? Hans diskussion är mindre teoretisk än Montaignes, men hans ur erfarenhet och praktik springande framställningar handskas med liknande problem och de lånar intryck från gemensamma traditioner, Cicero, Pli-

verité et de la mensonge, et qu’il se treuve que vous avez necessairement à croire des choses où il y a encores plus d’estrangeré.”

834 Ibid, s. 179: ”la raison m’a instruit que de condamner ainsi resoluement une chose pour fauce et impossible, c’est se donner l’avantage d’avoir dans la teste les bornes et limites de la volonté de Dieu et de la puissance de nostre mere nature; et qu’il n’y a point de plus notable folie au monde que de les ramener à la mesure de nostre capacité et suffisance. Si nous appellons monstres ou miracles ce où nostre raison ne peut aller, combien sen presente il continuellement à nostre veuë?” (”förnuftet har lärt mig att, detta att så bestämt fördöma en sak som falsk och omöjlig, är att ge sig själv fördelen att ha i huvudet gränserna för Guds vilja och moder naturens makt; och att det just inte finns någon större galenskap att finna i världen än att återföra dem till vår förmåga och vårt omdöme. Om vi kallar monster eller mirakler det dit vårt förnuft inte kan gå, hur kan de då ständigt framträda för vår syn?”)

835 Ibid. III.xi, s. 1030.

836 Ibid. Dessa två meningar är tillagda i verkets posthuma utgåvor, från Montaignes anteckningar, vilket kan förklara den något fragmentariska formen.

837 Platon, *Theaitetos* 155d: ”Det är en upplevelse som utmärker varje filosof, detta att förundras [*to thaumazein*]: det är här och ingen annanstans som filosofin tar sin början. Och han som sade att Iris var dotter till Thau-mas var kanske en god genealog.”



nus och Augustinus i synnerhet. Tvivelsutan håller Paré människan i den högsta aktning. *Des animaux et de l'excellence de l'homme* är, som redan titeln anger, en hyllning till den mänskliga varelsen som Guds mästerverk, satt mot bakgrund av en bara något mindre hyllande skildring av djuren. Han ser således till att undvika missförstånd. Människan är inte den främsta varelsen för att alla andra är föraktliga; hennes värde bara höjs av att hon kan överträffa ett redan erkänt högt värde, Guds vidunderliga skepelse i dess övriga helhet. I detta avseende är han en efterföljare till Plinius.<sup>838</sup> Människans delaktighet i naturen är att just vara den del som kompletterar skapelsens perfekta ordning.

Men trots allt detta grundar sig Parés resonemang i en något märklig premis: orsaken till människans förträfflighet är hennes brister. Parés ”humanism”, inte helt olik Montaignes eller för den delen Pico della Mirandolas, utgår från människans negativitet – hennes obestämdhet, hennes obeständighet, hennes avsaknad av en fast plats i naturens rangordning. Men för Paré är inte människan en flackande, svärfångad varelse, en våg i naturens stilla vatten, och inte heller ett tomrum i den kosmiska hierarkin, väntande det fria valet av en hög eller låg natur – ängel eller djur. För honom är människan den främsta varelsen i naturen just p.g.a. att hon själv tycks sakna natur, men detta innebär inte ett fritt val utan ett utrymme för sammansättningar; hennes väsentliga tomhet eller intighet innebär att hon inte är så mycket delaktig i naturens totalitet som att naturens totalitet samlas i henne. Detta märks tydligast i de avslutande kapitlen i *Des animaux et de l'excellence de l'homme*, som argumenterar för att människan är Guds mästerverk men mot bakgrund av att naturens härlighet i fall efter fall givit människan egenskaper hon först är berövad. Människan är Guds avbild eftersom hon är sammanfattningen av allting i skapelsen. Och vad som gör detta möjligt är hennes själsförmögenheter, dessa gudomliga egenskaper, samt hennes konstfärdighet. Själen och handen, detta är vad människan är: den inre kraft som samlar in och den yttre kraft som bearbetar det yttre.

Om Parés idéer om människan och naturen skulle formuleras i samma termer som Montaignes, dvs. med hänsyn till naturalistisk positivitet och humanistisk negativitet, fördelar sig hans föreställningar i en dubbel hyllning av naturens egen makt å ena sidan och en hyllning av människans förstånd och konstfärdighet å den andra. Naturens ordning och naturens bana står att finna i erfarenheter av naturliga förlopp; frågan är hur människan förhåller sig till detta i sin reflektion och sitt agerande. Detta är en konkret angelägenhet för Paré, för det angår hans verksamhet som kirurg och hans stundvisa identitet som naturfilosof. Parés erfarenhet av naturen, i hans yrkesutövning, inbegriper naturligtvis avvikelser från naturens gång – sår som orsakats av artefakter och som måste botas med konstfullhet, foster som utvecklas eller förlöses på ”onaturlig” väg och som kräver uppfinning av instrument för kirurgiska ingripanden.<sup>839</sup> När Parés verk inte illustreras av monstrositeter, dessa onaturliga varelser i naturen, visar de bilder av instrument som ska användas för att ingripa i naturens lopp och kanske ändra det. När han först

838 Jfr Mary Beagon, *Roman Nature: The Thought of Pliny the Elder* (Oxford: Clarendon Press, 1992), s. 13: ”For him [Pliny], man is exalted all the more if he praises rather than disparages the rest of the natural world; his position at the top of the scale is all the greater if the creatures on the lower steps are fully appreciated.”

839 Notera i sammanhanget att Paré säger, angående ett för kirurgin hopplöst fall, om ett dubbelt monster, att individerna var förenade i pannan ”sans que par artifice humain on les peust separer” (”utan att man med mänsklig konstfärdighet kunde skilja dem åt”); Paré, *Monstres*, s. 16.

skriver *Des monstres et prodiges* följer dessa onaturligheter på en bok, *De la generation de l'homme*, som är illustrerad med sådana verktyg. Ändå är Parés ideal att bistå naturens gång – detta är konstfärdighetens mål, liksom naturen själv tjänar Guds vilja. Och det är erfarenheten, både av ”vanliga” tillstånd och de patologiska, som lär människan detta.

Termen empirism skulle för Paré och hans samtida främst associeras med den medicinska riktning eller skola, med ursprung i det antika Grekland, som betonade att läkekonst ska läras genom erfarenhet av prövade metoder, som lyckas eller misslyckas. Men Paré har, när han talar om dem, en särskild syn på den erfarenhet som deras metoder verkligen ger. Han ifrågasätter exempelvis att empirikerna faktiskt gör en medicinsk insats när de behandlar sjuka utan egentliga läkemedel, som förändrar sjukdomsförloppet, och inte heller utför de några mirakel; vad de istället visar, vad deras prövande metoder egentligen ger erfarenhet om, är naturens egen läkande kraft och den läkekonst som hjälper naturen att följa sitt lopp – dvs. kirurgins sanna uppgift: ”Och vad angår några Empiriker som behandlar sår endast genom applikation av torra linnen eller dränkta i rent vatten, och några gånger läker dem, får man inte för de skull tro att denna är förtrollning eller mirakel; ty Kirurgen gör inget annat än att hjälpa den [naturen] i något, och undanröjer det som skulle hejda den.”<sup>840</sup>

Problemet med denna erfarenhet av naturens gång är förstas att den kan låta ett enskilt förlopp representera naturens totala förlopp. Montaigne kritiserar just bräckligheten i läkarnas induktiva resonemang, då det personliga exemplet visar en enstaka erfarenhet som inte kan innefatta alla komplexa orsaksrelationer och inte etablera en allmän lag.<sup>841</sup> Men Paré visar sig i andra sammanhang vara inriktad på ett bruk av olika metoder för att klarlägga relationer; föreställningar om enhörningars medicinska verkan eller undergörande krafter skjuts i sank av en arsenal argument ”par experience, autorité, et raison”.<sup>842</sup> Den prövande erfarenheten (experimentet), åberopandet av auktoriteter och förnuftsargument deltar alla i hans kritik, som uppenbarar fortskridandet av naturens gängse gång, snarare än enhörningarnas natur eller deras horns verkningar.

Likväl finns fenomen och händelser som erfarits i historien eller i samtiden, ibland av Paré själv, som betraktas som monstrosösa och vidunderliga även av Paré – utan dem ingen *Des monstres et prodiges*. Kravet som erfarenheten ställer på en induktiv förståelse av ”monstrosösa” fenomen i naturen sammanfattas i Francis Bacons i *Novum Organum* (1620) föreslagna projekt att sammanställa en naturalhistoria över all prodigier och monstra som uppträder i naturen – ”of every thing, in short, which is new, rare, and unusual in nature”.<sup>843</sup> Den passage ur vilket detta citat är hämtat, inleder Lorraine Dastons och Katharine Parks klassiska artikel om monstrositeter under 1500- och 1600-talen, men har förvånansvärt liten bäring på deras problemställning, som är mer socialt eller

840 Ibid., s. 98: ”Et quant à quelques Empiriques qui curent les playes simples par seule application de linges secs ou trempéz en eau pure, et quelquefois les guarissent, pour cela ne faut croire que ce soit enchantement ou miracle; car le Chirurgien ne fait que luy aider en quelque chose, et oster ce qui empescherait”.

841 Jean Starobinski, *Montaigne i rörelse*, övers. Jan Stolpe (1982; Stockholm: Atlantis, 1994), s. 229.

842 Paré, *Discours de la licorne*, i *Monstres* (2003), s. 270: ”genom erfarenhet, auktoritet och förnuft”.

843 Francis Bacon, *The Works of Francis Bacon*, red. Basil Montagu, (London, 1831): W. Pickering XIV, s. 138.

kulturellt orienterad, utan tas rätt och slätt som exempel på denna tids intresse (eller rättare sagt vurm, *vogue*) för monster.<sup>844</sup>

Bacons bidrag utgör en klar, i det närmaste programmatisk formulering av en naturfilosofi, implicit redan hos författare som Montaigne och Paré, där onaturlighetsbegreppet är ersatt av ett differentierat naturbegrepp, vilket räknar in det nya och det ovana i kunskapen. I hans berömda tredelning av naturen åtskiljs inte de traditionella, aristoteliska rikena, utan olika sätt för naturen att framträda för erfarenheten: naturens gilla gång eller gängse ordning (regelbundenheter), naturens avvikelser (under) och bearbetningar av naturen (konst). Daston och Park fäster uppmärksamhet vid det komplementära i denna tredelning; monstren kommunicerar mellan det naturliga och det artificiella, varför de inte bara säger någonting om de vanliga eller lagbundna fenomenen utan också kan inspirera människan till uppfinningar.<sup>845</sup> Vi kan omtolka detta i mer moderna termer: eftersom monstren negerar den invanda naturen kan de både tjäna som spegelbild för naturens positivitet och som sinnebild för människans förmåga att negera naturen genom sitt förstånd och sin uppfinningsförmåga. Kittet i denna förening av det naturliga och det artificiella är inte bara naturen som modell för människornas konstfärdighet och uppfinningar – även om detta är ett tema som genomsyrar Parés *Des animaux et de l'excellence de l'homme* – utan själva förutsättningen för denna idé: att redan naturen uppfinnar, att den är en uppfinningsrik makt som ständigt skapar nya ting och ger upphov till nya skeenden. Världen är inte längre en upprepning av en enda skapelseakt, kopiering av platonska idéer eller reproduktionen av aristoteliska former, den är uppfinning och nyskapelse, och naturen (eller Gud) är en konstnär eller hantverkare.

Det är tillsynes ett besynnerligt faktum, att Parés hyllning till djuren och människan i denna skrift är så upptagen av artificialiteter. Av inalles 26 kapitel handlar kap. III–X om djurens konstfärdighet eller flit, och kap. XV–XX om tämjningen av djur och djuren som modell för mänsklig konst. I detta sammanhang tycks det signifikativt att Paré, långt mer än någon annan i hans tid, ger mycket plats i sin teratologi åt artificiella monster: sjukdomstillstånd eller vidunderliga fenomen åstadkomna genom konstfullhet eller bedrägliga trick av olika slag.

Artificialiteten och naturligheten är i detta avseende inte nödvändigtvis varandras motsatser, snarare är de två sidor av synen på en *skapad* natur. Den tredje kategorin, avvikelser, kan då framstå som det främsta tecknet på denna skapelses natur, inte på en onaturlighet. För Daston och Park finns en likhet i metodik mellan Bacon och Paré: båda "looked to nature's aberrations for the finest examples of her workmanship".<sup>846</sup>

844 Daston & Park, "Unnatural Conceptions", s. 20.

845 Ibid., s. 25: "The natural history of monsters and other marvels played a crucial role in the Baconian programme: monsters provided both the key to understanding more regular phenomena and the inspiration for human invention. As prodigies, monsters had straddled the boundaries between the natural and the supernatural; as natural history, they bridged the natural and the artificial."

846 Ibid., s. 43. Kopplingen mellan Paré och Bacon ang. under och avvikelser (naturens lek) som avslöjande en naturens underliggande ordning upprepas av Dennis Kay, "Who Says 'Miracles Are Past?'" i Platt (red.), *Wonders, Marvels and Monsters*, s. 176. Den återopas också av David Williams, men med avsikten att se Bacon som en övergångsgestalt, i det att han representerar en mer ensidig inriktning på naturens makt, en mer renodlad naturalism: "Francis Bacon would seem to be a particularly important transitional figure in the changing mentality and the changing

Erfarenheten av monstrositeter är en sann erfarenhet av naturen. Vad som är det stora problemet – som redan var Plinius – är hur människans konster förhåller sig till naturens konstfullhet; den kosmiska ordningen kan vanställas av en alltför mänsklig estetisering, där överprydningen är en vanprydning. Likaså får bara naturen pryda världen med vunder, för att visa sin egen eller Guds makt (att det finns en instans som transcenderar lagarna), medan människan inte får alstra monster, varken genom brott mot Guds bud eller simuleringar av sjukdomstillstånd. Även vad gäller monstrositeterna finns en positivitet och en negativitet, beroende på om de stammar ur naturens artificialitet eller människans.

Den natursyn som utgår från en kunskapens och okunskapens ekonomi ger bilden av en asymmetrisk relation mellan världens mångfald och våldighet och människans begränsade horisonter, och en "ekologi" som bara har ögon för det singulära och rara som påkallar uppmärksamhet på det som överskrider förståndet: ett transcendent naturbegrepp, identifierat med Gud. Det kan sägas att estetisk negativitet här leder till metafysisk positivitet: det avvikande visar den sanna naturen, det som tidigare var dolt för människans blick men som är uttryck för Guds eller naturens fulla makt. Konstfärdigheten eller hantverket som modell för naturen som en skapande kraft, vilken människans konstfärdighet kan bidra till (en idé märkbar särskilt hos Cicero och Plinius), innebär en andra estetik, som beskriver en natur utan negationer. Här finns inte så mycket brist som ett mångskiftande överflöd och en ständig föränderlighet, en naturens egen plasticitet, där det är vanan som urskiljer de oftast förekommande formerna men förståndet ser allt som naturens verk. Den artificiella naturen och den naturaliserade monstrositeten tycks höra samman – båda skapade av vanan, utgörande erfarenheter konstruerade av sammansättningar. Sökandet efter föreexisterande idéer, former och lagar för naturens ordning ersätts av en erfarenhet av naturens artificialitet och monstrositet, en gudomlig eller mänsklig konstruktion. Detta märks nästan konkret hos underlitteraturens författare, som ska omforma erfarenheterna av det sällsamma och nya till minne och förvandla naturen till det monstrosas historia.

Företrädare för empirismen<sup>847</sup> skulle senare hävda att idén om lagar är grundad inte bara i erfarenheten som sådan, utan i den upprepade erfarenheten, dvs. upplevelsen gjord till vana eller upplevelsen knuten till ett minne, som skapar föreställningen om en regelmässighet i ett sakförhållande eller en händelseutveckling. Detta är egentligen induktionens princip: en rationell slutledning från empirisk upprepning. Vanan är emellertid inte med nödvändighet en effekt av erfarenheten av yttre intryck; den kan också frammanas genom upprepningen av inre upplevelser, dvs. föreställningar och inbillningar, som ger intryck av bekantskap med ett fenomen som inte finns i den yttre verkligheten. Föreställningsförmågan uppvisar i detta avseende en syntetiserande kapacitet, som ställer samman bilder givna för sinnen och därav skapar en sammansatt figur. Kunskap kommer inte av förmimelse av fenomenets inneboende egenskaper; den är en konstruktion av vanan,

concept of the monstrous that serves as a sign of the new mentality. Like Paré, Bacon retains a sense of wonder in face of the deformed and prodigious, but it is an admiration directed now toward 'nature', the force that, though enormous, is nevertheless within the intellectual containment of the human mind": Williams, *Deformed Discourse*, s. 327.

847 Här åsyftas särskilt David Hume och de s.k. associationister som följer i hans spår, bl.a. Thomas Brown, John Stuart Mill, Alexander Bain.

denna syntes av erfarenhet och minne, skapad av föreställningsförmågan.<sup>848</sup> Erfarenheten av monstrositeten i ett fenomen är därför inte erfarenheten av en saks natur (i dessa fall, en monstros natur, en onaturlighetens natur), utan av tänkandets egna verkningar eller brister: förståndet, föreställningsförmågan, minnet, kunskapen eller okunskapen.

På ett liknande vis finns en tendens att se monstrositeten som en mental konstruktion eller komposition – ett fantasifoster, som ordet chimär kommit att betyda. Detta betyder inte, och betydde särskilt inte under 1500-talet, att monster är inbillade, utan att det monstros är effekten av människans försök att inordna nyheterna i sina invanda föreställningar (kort sagt i minnet) genom att utföra en sammansmältning av intrycket med den redan organiserade kunskapen. När historien om naturens nyheter ska skrivas innebär det att de erfarna fenomenen ska inlemmas i kunskapens corpus, och detta har – som metaforerna låter ana – i tidens diskurs rent fysiologiska effekter på den mänskliga organismen. Men det innebär också att ett monstrositetsbegrepp måste konstrueras och nya nyheter förfärdigas för att naturen ska bevara sin konstfärdighet och för att människan ska ha en onaturlighet och omänsklighet att inordna i kunskapen och underordna sitt förstånd.

### Minnet och det monstros: historien som rum, kropp och text

För Paré är de nya erfarenheterna inte ett självändamål; själva erfarenheten, i dess rena form som momentan upplevelse, är meningslös om den inte kan bestå.<sup>849</sup> Erfarenheternas och föreställningarnas mening kommer först efter att de samlats och bevarats, därför kan människan räkna minnet bland sina själsförmögenheter. Minnet är en gudagiven bot mot okunskapen och glömskan, sålunda förenade: "ce singulier remede, prompt et commode contre l'ignorance, et l'oubliance".<sup>850</sup> Paré uppehåller sig gärna vid detta ämne, såväl när han beskriver människans uppkomst i *De la generation de l'homme* som när han sjunger den mänskliga naturens lov gentemot djuren i *Des animaux et de l'excellence de l'homme*.

I sina framställningar av minnesförmågan använder sig Paré av en lång rad metaforer som tycks hämtade från Augustinus diskussion kring minnets förhållande till sinneserfarenheten, i sin tur präglad av platonismen.<sup>851</sup> Minnet kallas "vetandets skattkammare"

848 Jfr David Hume, *A Treatise of Human Nature* [1739–40], (Oxford: Clarendon Press, 1978), s. 69 f: "There is no single phænomenon, even the most simple, which can be accounted for from the qualities of the objects, as they appear to us; or which we could foresee without the help of our memory and experience." Se även s. 130–142, som studerar den mer precisa frågan om sannolikhet. Vanan är här knuten till förväntan, en antagen förkunskap mot vilken den individuella erfarenheten ställs i termer av identitet och motsats (*contrariety*), för konstitutionen av kunskap. Det kan finnas skäl att återkomma till dessa frågor ang. Deleuze.

849 Paré, *Deux livres de chirurgie* I, s. 63: "Qu'il soit vray, que vaudroit d'avoir tant de conceptions en son esprit, et tant de diversités, si elles n'estoient en quelques lieux gardees?" *Om människans tillblivelse*, s. 48.

850 Ibid.: "detta enastående botemedel, raskt och praktiska mot okunskapen och glömskan".

851 Augustinus, *Confessiones* X.8.12–21.31. Detta avsnitt är i grunden en kritik av minnet, på flera plan. Epistemologiskt visar sig Augustinus skeptisk till sinneserfarenhetens trohet till sanningen och hävdar risken för sammanblandning av minnesbilderna med inbillningar. Teologiskt övergår han, i ett åtföljande avsnitt, till att säga att hur stor minnets kraft än är, ryms inte det största av

och ”en kabinett i vilken allt som vi lär och ser förvaras”.<sup>852</sup> Det väsentliga för minnet är att det kan behålla eller bevara intryck, att vad som funnits vara en sann erfarenhet, tänkt som utfallet av ett rationellt omdöme, kan lagras i säkerhet och beständighet för att vid senare tillfälle hämtas fram. Här liknas minnet vid ett arkiv, ”vari liksom efter en avslutad rättegång beslutet blivit infört, ty det som länge varit tvivelaktigt eller stridigt avgöres slutligen av Förnuftet, bevaras i Själen och inpräntas i Minnet”.<sup>853</sup> Att upplevelser ”inpräntas” i minnet är inte en förslappad metaforik; liksom formuleringen att vi minns det som vi upplevt ”som nedtecknade ting”<sup>854</sup> är den ett uttryck för den tidstypiskt förkroppsligande synen på minnet som ett slags yta, vari minnesbilder bokstavligen trycks in, liksom i Platons vaxtavla – empirismens berömda *tabula rasa*.<sup>855</sup>

Rumsliggörandet och förkroppsligandet är inte bara metaforiskt utan också anatiskt och fysiologiskt. I likhet med andra själsförmögenheter har minnet en kroppslig vistelseort, nämligen ”bakre ventrikeln” i lilla hjärnan,<sup>856</sup> vad som gör denna anatomiska del särskilt lämpad för denna uppgift är dess plasticitet, för den sägs vara ”mindre fuktig och fastare än någon annan del av hjärnan och därför särskilt lämplig att bevara de intryck, som mottagits och bearbetats i de tre ventriklarna”.<sup>857</sup> Det finns m.a.o. en vaxliknande substans i hjärnan som faktiskt tar emot bildintryck, och detta är minnets anatomiska plats. Men det finns fler fysiologiska kopplingar.

allt, Gud, i minnet. Han kritiserar sålunda Platons idé om kunskap som hägkomsten (*anamnesis*) av idéer till förmån för en upplysning (*illuminatio*) från förnuftsvärlden, med Gud som källa. Skildringen genomlöper rumsliga och kroppsliga metaforer och är inramad av en allegori om subjektets färd mot det gudomliga ljuset. Det finns en omfattande litteratur om teorier om minnet och metaforer för minnet. En idéhistorisk genomgång av dessa, som knyter liknelserna till minnestekniker, presenteras i Douwe Draaisma, *Metaphors of Memory: A History of Ideas About the Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

- 852 Paré, *Monstres* (2003), s. 8: ”le thresor de science”, ”un cabinet auquel est gardé ce que nous apprenons et voyons”. Jfr *Om människans tillblivelse*, s. 48.
- 853 Paré, *Om människans tillblivelse*, s. 47 f. Paré, *Deux livres de chirurgie* I, s. 62 f: ”Et pour ceste cause à bon droit elle a esté des anciens acomparee au greffe, auquel (comme après un procès debatu) ce qui est decreté, et enregistré, (car par même raison, ce qui a este longuement en doute et controverse) par la ratiocination, en la fin le tout est conclud et arresté en l’esprit, et cela simprime en la memoire, à fin qu’il sout revoqué, et qu’on sen puisse aider, quand il sera requis et necessaire.”
- 854 Paré, *Deux livres de chirurgie* I, s. 63: ”comme des choses enregistrees”.
- 855 Liknelsen av minnet vid ett avtryck i en vaxtavla tycks ha sitt ursprung i Platon, *Theaitetos*; 191c–196b. Det återfinns bl.a. hos Augustinus, *Confessiones* X. För ett mer samtida ex., möjligen med inflytande på Paré (då det klart framgår att han använde boken som källa för flera passager i *Des monstres et prodiges*), jfr Pierre Martyr, i Loys (Ludwig) Lavater, *Trois livres des apparitions des esprits* (1571), s. 293: ”Il faut noter que des choses qu’on aperçoit procedent des images, lesquelles parviennent au sens commun, de là à la fantasie, finalement à la memoire qui garde le tout: que ces images simpriment et gravent en toutes ces parties, comme en de la cire.” Cit. av Céard, i Paré, *Monstres*, s. XLIII, där det anmärks att ”Paré l’a soigneusement lu” (”Paré läste honom [Martyr] omsorgsfullt”).
- 856 Paré, *Deux livres de chirurgie* I, s. 63: ”le siege, et domicile d’icelle, est au ventricule posterieur, situé au cerebelle”.
- 857 Paré, *Om människans tillblivelse*, s. 48; Paré, *Deux livres de chirurgie* I, s. 63 f: ”moins humide et plus solide que nulle autre partie du cerveau, pour ceste cause apte, et idoine à recevoir les choses, qui ont esté aux trois ventricules recües et elaborees”.



Kapitlet om minnesförmågan i *De la generation de l'homme* ägnas knappt till hälften åt just minnet. Den andra hälften reserveras åt fem andra själsförmögenheter som sägs upprätthålla kroppens delar. Dessa hämtas i stort sett från den aristoteliskt-galenska teorin om matspjälkningen – intaget av föda, bevarandet, ”kokningen” av den, tillgången av näring och slutligen utstötningen av avföring.<sup>858</sup> Det plötsliga ämnesbytet smyger sig på i en och samma mening, med ett kolon som enda satsmarkör, men kan lätt slå läsaren som inkongruent. Varför finns ingen skarpare differentiering mellan dessa förmågor i framställningen? Varför behandlas dessa fem senare fysiologiska funktioner i samma kapitel som minnet istället för att tilldelas ett eget kapitel, ett tillsammans eller flera var för sig? Och varför behandlas överhuvudtaget förståndet och minnet i en bok om människans alstring, därtill ingående i en bok om kirurgi?

Svaret har redan antytts: upplevelserna, förståndet och minnet är alla kroppsliga angelägenheter, hur mycket de än exemplifierar ”själens” verkningar; detta ord betyder i sammanhanget inte mycket mer än en livsprincip, liksom hos Aristoteles en rörande orsak. Det något mer intressanta är kanske varför Paré kan glida så smidigt just mellan minnesförmågan och matspjälkningen, som om det skedde en retorisk vändning inom samma kroppsdiskurs (som emellertid är explicit själslig), med en gemensam logik. För så är det – minnets mekanismer är analoga näringsintaget och matsmältningen, till den grad att den senare processen tycks upprepa redogörelsen för upplevelsernas bearbetning av förståndet och minnet. Även minnet bevarar. Metaforerna kring skattkammaren, arkivet och vaxtavlan understryker alla denna väsentliga egenskap. Dessutom har hågkomsten en liknande digestiv karaktär, i det kroppsmetaforiska registret, även det av augustinsk härkomst.<sup>859</sup> Minnet inkorporerar kunskap, gör upplevelser till kroppsliga angelägenheter, rentav till en del av kroppen, både som en fysiologisk struktur och textur samt som rum för själen. Upplevelserna spjälkas, bevaras eller stöts ut av förnufts-förmågorna ungefär som födan görs av de själsförmågor som verkar på matsmältningen.

Kunskap är näring som upptas i minnets mage. (Uttrycket ”kunskapstörst” får i detta sammanhang en konkret innebörd.) Monstruositeten, i den utsträckning detta begrepp betecknar det nya eller obekanta, är i detsamma hunger, upplevelsen av det utan minne men som är minnesvärt. Den beundran och nyfikenhet som driver naturfilosofen att studera naturen genom att skriva de onaturliga fenomenens historia, är driften att sluka och tillgodogöra sig ett främmande element, som är potentiellt ”uppbyggande” för den egna kunskapens kropp. Det naturliga må vara en effekt av vanan, dvs. den upplevda uppprepningen av ett visst förlopp, och därmed förbunden med minnet. Men det som sägs vara minnesvärt är å andra sidan det som ännu inte blivit invariant, bekant, det som fortfarande undslipper den existerande kunskapen, men som det är värt att inordna i

858 Paré, *Deux livres de chirurgie* I, s. 64–67.

859 Jfr Augustinus bild av minnet som mage, *Confessiones* X.14.21: ”nimirum ergo memoria quasi venter est animi, laetitia vero atque tristitia quasi cibus dulcis et amarus: cum memoriae commendantur, quasi traiecta in ventrem recondi illic possunt, sapere non possunt” (”Tvivelsutan är minnet då som själens mage, glädje och sorg som söt och bitter föda: när de inpräglas i minnet [bokstavligen: överlämnas eller anbefalles till minnet] är de som överförda till magen där de kan förvaras men inte smakas”). Och av hågkomsten som uppräknings, X.14.22: ”forte ergo sicut de ventre cibus ruminando, sic ista de memoria recordando proferuntur” (”Kanske förs då, liksom idisslad föda, dessa [sinnesrörelser] fram ur minnet av hågkomsten”).



den. Det minnesvärda är erfarenheten av något nytt och singularärt, något som trotsar den rådande kunskapen och dess konventioner, och som måste lagras i minnets arkiv för att tillvänjas och naturaliseras. På så vis utökas inte bara människans kunskap om naturens fenomen utan också naturens omfattning, sådant begreppet uppträder i korrelation till kunskapen enl. en empirisk definition.

En betecknande formel hos Paré för att beskriva ett fenomen som är monstros eller vidunderligt, är att det är "digne de grande mémoire" ("högst minnesvärt", bokstavligen "värt stort minne").<sup>860</sup> Det minnesvärda kan jämföras med det beundransvärda eller förunderliga. Exempelvis kan man i marginalerna till *Des monstres et prodiges* i början av kap. XIV se angivelserna "Histoire admirable" ("Beundransvärd historia") och "Autre histoire memorable" (Annan minnesvärd historia") ang. de två första sakfallen.<sup>861</sup> (Inte bara Paré gör denna sammanställning, det är snarast en allmän sats i tidens litteratur. Thevet, för att ta ett av otaliga exempel, kunde också tala om "une chose merveilleuse et digne de memoire" – "ett underbart och minnesvärt ting".<sup>862</sup>) Liksom förståndet samlar in erfarenheter i minnets skattkammare meddelar Paré vid flera tillfällen att han samlat på sig föremål som vittnar om märkvärdiga eller förunderliga händelser och fenomen, och att han förvarar dem i sin kammare som ett minne (minnet som, i en kiasm, självt är ett sådant förråd). Så säger han om en sten stor som en nöt vilken dragits ut ur en mans kropp, och i vars mitt dessutom satt en nål, att Paré fick den av kirurgen för att bevara som "memoire de chose si monstrueuse" ("minne av en så monstros sak").<sup>863</sup> Men historien kan också vara värd att berättas för att den bär en viss aktualitet, eller som det sägs, att den är färsk i minnet ("fraiche en memoire").<sup>864</sup> Samtidigt bedöms erfarenheten av dessa fenomen utifrån ett förnuftsmässigt minne, såväl den personliga erfarenhetens vana som de ärevärdiga auktoriteternas historier, för renässanshumanisten.

Aristoteles berömda devis att förundran är filosofins början, kan ställas mot Plinius och Augustinus argument – med olika konsekvenser – att det förunderliga är det som är ovanligt men som när det väl kommit tillkänna kan ses som uttryck för naturens eller Guds makt. Den sanna förståelsen av naturen kommer inte av häpnaden inför den nya upplevelsen, utan av reflektionen över erfarenheten. Kunskapen om naturen vilar därför på minnets förmåga att samla in det som förståndet funnit minnesvärt, så att detta innehåll kan beaktas i stillhet. Sinnesupplevelsen, mindre pålitlig än förnuftets reflektion, kan reagera med förundran och bedöma som monstros det som vid närmare eftertanke blir naturligt.

Det är enl. detta resonemang Thevets förläggare uttrycker sin förhoppning att den föreliggande boken om Amerikas singulariteter inte ska tas för en bok om onaturliga monstrositeter, utan om naturens verkningar, och att detta ska ske genom läsarens mogna begrundan.<sup>865</sup> Här ställs ett slags kaotisk mångfald inför blicken (det är värt

860 Paré, *Monstres*, s. 55.

861 Ibid., s. 47.

862 André Thevet, *Les singularitez de la France antarctique, autrement nommée Amérique [...]* (Paris: Maurice de la Porte, 1558), fol. 50b.

863 Paré, *Monstres*, s. 49.

864 Ibid., s. 77.

865 M. de la Porte, "Advertissement au lecteur", i Thevet, *Singularitez*, opag.: "Je ne doute point, Lecteur, que la description de ceste presente histoire ne te mette aucunement en admiration, tant

att notera att förläggarens idé om erfarenhet omfattar det litterära; själva boken visar världens mångtaliga ting för läsarens öga) mot en efterföljande, mer förnuftig tanke, som kan förstå den bakomliggande ordningen: att vad man härigenom ser är Naturen, den goda modern.

Världen upptäckts som individuella fenomen, ett steg i taget, genom att singularitet läggs till singularitet utan att nödvändigtvis skapa en gemensam generalitet, annat än själva naturens universalitet. En titel som Pierre Belons *Les observations de plusieurs singularitez et choses memorables [...] (1553)* sammanfattar ett tänkande som förknippar det singulara med det minnesvärda. Kopplingen är inte unik. Tvärtom kan det vara värt att minnas att det monstruösa, en extrem form av singularitet, under denna tid ofta sägs vara just minnesvärt – det är en beskrivning som får en prominent plats i titlarna hos bl.a. Boaistuau (*Histoires prodigieuses les plus memorables*) och, i den tyska kontexten, Johann-Georg Schenck (*Monstrorum historia memorabilis*). Vad som är anmärkningsvärt är också minnesvärt; det är motiveringen och försäljningsargumentet för författarna att publicera sina ”historier” – att de är värda att läggas på minnet. Men därför måste också det nya ständigt återopas, för det måste finnas en ny kunskap att erövra och tillägna sig, det måste finnas en kunskaps törst hos läsaren att stilla. Det finns en paradox i denna vana att möta det nya och sällsamma som underlitteraturens popularitet innebär, uttryckt i den vers Belleforest tillägnar Thevet, där han talar om ”la France, qui ne desire / Que choses rares souvent lire”.<sup>866</sup> Hur kan kosmografen egentligen hoppas infria odediktarens inledande förhoppning om att hans penna inte ska vara nöjd förrän den nått ett förevigt minne (”une memoire eternisee”) som skulle få Alexander att gråta? Måste han inte då, som den nya världens paradoxograf, erövra alla nyheter och ovanligheter för ett absolut minne där dessa yttre gränser försvinner, inlemmade i det gamla territoriet? Och vad finns då kvar, förutom en resa i minnet, på plats i Frankrike?

I ett förord till andra upplagan av *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil* 1580, vänder sig Jean de Lérys förläggare till läsaren för att säga att den föreliggande utgåvan är berikad med ”choses bien remarquables et dignes de memoire”, ja, rentav med så många nya illustrationer och klargöranden att den är ”comme une nouvelle Histoire”.<sup>867</sup> Léry har inte gjort en ny resa, han har inte gjort några nya upptäckter, inte haft några nya erfarenheter. Historien handlar fortfarande om den resa till Brasilien han företog 1556–58 – drygt 20 år innan första upplagan kom ut, 1578. Men ”nya” saker kan hämtas fram ur minnets arkiv, där alla minnesvärda erfarenheter samlas enl. förnuftets domslut, och presenteras för omvärlden. Författaren eller historikern är på samma gång ett förvaringsrum för redan behandlade upplevelser och en skapande förmåga som i en avhandlande form kan göra minnesbilderna nya och förändra historien – källan till handlingar eller akter i dubbel mening, som arkivalier och gärningar. Det är i denna anda

pour la varieté des choses qui te sont à l'œil démontrées, que pour plusieurs autres qui de prime face te sembleront plustost monstrueuses que naturelles. Mais apres avoir meurement consideré les grans effects de nostre mere Nature, je croy fermement que telles opinion n'aura plus de lieu en ton esprit.”

866 François de Belleforest, ”Ode,” i *ibid.*, opag.: ”Frankrike, som bara önskar att ofta läsa om sällsynta ting”.

867 Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* [1578/80], red. Frank Lestringant (Paris: Librairie Générale Française, 1994), s. 46: ”högst anmärkningsvärda och minnesvärda företeelser”, ”som en ny Historia”.

som *le mémoire*, minnesanteckningen (på franska ett maskulint substantiv som skiljer det från den feminina minnesförmågan – kan det tolkas som en aktivt formande bearbetning av ett passivt material?), kommer att bli en litterär genre i det närmaste synonym med essän.<sup>868</sup> Erfarenheten, prövningen och minnet – tillsammans förmår de samla singulära upplevelser, förmedlade och ordnade av förståndet, för att göra dem tillvanda och, vid händelsen av en senare liknande upplevelse, ”naturliga”.

Likväl finns knutet till minnet och monstrositeten en vilja till glömska, som är ett villkor för uppfinningen av det nya. Humanistens hävdande av subjektets autonomi och individens originalitet är en negation av minnet, liksom de tidigare fanns innebära en negation av naturen och vanan, och även i detta avseende finns en monstrositet. Montaigne erkänner, i en självvironisk retorik inte utan koketteri, att han har ett dåligt minne – däri ligger hans största brist, uttryckligen hans monstrositet: ”Det finns ingen människa för vilken det passar så illa att tala om minne. Ty jag känner knappast något spår därav i mig, och tror inte att det i världen finns någon annan så monstruös i denna brist. Alla mina andra delar är gemena och gemensamma [med andra människor]. Men i detta tycker jag mig vara singulära och mycket rar, och värd att därav vinna namn och rykte.”<sup>869</sup> Han använder sig i denna självkaraktäristik av underlitteraturens figurer för att utmåla sig själv som ett vanskapt under, men spelar därmed på monstrets värdeambiguitet som både en naturens brist och ett anmärkningsvärt undantag som går utöver ”det naturliga”, för att egentligen etablera en privilegierad position för sig själv. Bristen på minne skiljer honom från gemene man – denna singularitet, raritet eller monstrositet (Montaignes ord) vänds i formuleringen till något positivt, för det är därigenom han höjer sig över det ”gemena” (särskilt ordet *vil* markerar något plebejiskt och nedrigt) och blir värdig ”namn och rykte”.

Folk i hans land, säger han vidare, ser inte skillnad på minne och förstånd (”Ils ne voyent pas de choisis entre memoire et entendement”).<sup>870</sup> Montaigne däremot, i vad man kan kalla en nietscheansk historiekritik, förknippar minnet inte med subjektets själsförmögenheter, utan med den andre eller det andra; att minnas är att gå i andras fotspår utan att använda sin egen kraft, att göra det enkelt för sig genom att överta andras påfund. Men det är just det självständiga påfundet (*l'invention*) som är viktigt för Montaigne. Därför är hans tal kortare (läsaren med volymen i hand protesterar kanske) än många andra författares – för påfundets förråd är inte lika välfyllt som minnets.<sup>871</sup> Förståndets domslut innebär inte nödvändigtvis att intrycken samlas i minnets förråd och kommer att ingå i det kollektiva samförstånd eller de fördomar som är vanan eller seden, den är också en värderande förmåga som livnär sig på en monstruös defekt – att

868 Så sent som i Étienne Geoffroy Saint-Hilaires *Philosophie anatomique* (1826), en milstolpe i utvecklingen av den moderna teratologin, är avdelningarna benämnda ”mémoire”, med denna senare betydelse; det var också vad rapporterna till franska vetenskapliga akademien kallades.

869 Montaigne, *Essais* IX, s. 34: ”Il n'est homme à qui il siese si mal de se mesler de parler de memoire. Car je n'en reconnoy quasi trasse en moy, et ne pense qu'il y en aye au monde une autre si monstrueuse en defaillance. J'ay toutes mes autres parties viles et communes. Mais en cette-là je pense estre singulier et tres-rare, et digne de gaigner par là nom et reputation.”

870 Ibid.

871 Ibid., s. 35: ”mon parler en est plus court, car le magasin de la memoire est volontiers plus fourny de matiere que n'est celuy de l'invention”.

den inte kan smälta och tillägna sig nya fenomen som näring för kunskapen – vars egna värde är att den kan skapa nyheter, att den inte bara låter saker vara obekanta i det yttre utan också själv producerar nyheter ur det inre. De monster och chimärer Montaigne till sin bedrövelse först fann infinna sig i hans huvud när han försökte tänka självständigt utan yttre påverkan, visar sig på så vis vara subjektivitetens sanna ”natur” och egentliga värde – ett mervärde i produktionen av jaget, i det humanistiska projektet.

Monstren är inte bara företeelser i verkligheten som är minnesvärda, som naturalhistorikerna fann dem; det monstrosa är också, kanske egentligen mer, uppfinningen av ett sätt att minnas samband eller relationer i naturen. Monstruositeten bidrar till att skapa ordning i tänkandet genom att organisera ett ordnat material i en figur som illustrerar förhållanden mellan disparta delar.

Detta gäller särskilt de sammansatta monstren. Ang. det tidigare omtalade Ravennamonstret anmärker Daston och Park att dess sammansatta struktur, en ”komposit” där varje del ansågs peka på en speciell synd, liknar de bilder som gjordes av figurer för att underlätta memoreringen av texter, där delarna representerar led i den språkliga framställningen.<sup>872</sup> Likheten är inte bara resultatet av en ikonografisk konvention som påverkar illustrationernas utformning; det ligger i monstrets funktion, dess nytta för filosofin, att uttrycka sakförhållanden. Divinationen och den allegoriska tolkningen av monster, i egenskap av järtecken, bygger på denna funktion, i ett symbolistiskt avseende. I den mnemotekniska tolkningen, vars allegoriska inslag bevarar en bokstavlighet i representationen, konstitueras den monstrosa kroppen som en text vilken talar om en annan text: naturens bok. Naturen är i sig avnaturaliserad och framstår som en estetisk eller retorisk skapelse med plats för diskussioner kring det som antas rymmas i naturen eller angå människan.<sup>873</sup> Den naturens topografi som beskrivs för att rymma de monstrosa fenomenen är en mental konstruktion, ett tänkandets topologi, där natursynen komponeras som relationen mellan de yttre och de yttre förloppen eller tillstånden.

Sett till dess olika funktioner och betydelser behöver inte ”minnet” vara en passiv förvaringslokal för det redan erfarna, utan kan också vara en aktiv kraft som verkar utåt och sammanställer erfarenheter till nya historier och nya gestalter, ett slags kompositformer – fallet med Montaignes chimärer. Denna mänskliga förmåga till föreställning, detta enkla att låta en naturens teater ge rum för monstruositeter, om så bara ytterst sett den egna, är ett sätt för människan att kontrollera naturen. Iordningställandet av de erfarna fenomenen och händelserna innebär en kultivering av en plats för människan enl. hennes egna seder, en stoikernas och humanisternas gemensamma trädgård. I det avseende att minnet är ett villkor för vanan och vanan är ett villkor för det naturliga blir människan ensam den varelse som kan fälla avgöranden om vad som är naturligt, på samma sätt som hon genom sitt förnuft kan bemästra andra varelser i naturen. Minnet ingår nämligen i den uppsättning egenskaper som definierar människan som art, dvs. något som skiljer henne från djuren, och det är förbundet med ytterligare självförmögenheter som höjer människan över den råa materien, mot det gudomliga väsendet. Detta visas av den människosyn som görs explicit mot slutet av *Des animaux et de l'excellence de l'homme*:

872 Daston & Park, *Wonders*, s. 178 f, 182.

873 Jfr Haraway, ”The Promises of Monsters”, op.cit., s. 296: ”Nature is, however, a topos, a place, in the sense of a rhetorician’s place or topic for consideration of common themes; nature is, strictly, a commonplace. We turn to this topic to order our discourse, to compose our memory.”

Människan har i sin själ tre huvudsakliga förmågor, nödvändigtvis samverkande till varje lovvärd och dygdig handling: nämligen förståndet, viljan och minnet: en för att förstå vad som måste göras, den andra för att utföra det; och minnet, som trogen beskyddarinna, som bevarar [eller skyddar] det som har fastslagits och kvarhållits i förståndet. [...] Dessa förmågor och fullkomligheter är singulära gunster, och speciella gåvor, som härrör från den helige Andes gudomliga visdom, vilka inte givits djuren.<sup>874</sup>

Frågan är då vilken roll monstren har i denna människosyn. Vilket förhållande har de till människans upphöjda position, som garanteras av förståndet, viljan och minnet, nu när de trotsar alla tre – nu när ”det monstruösa” vilket man inte känner eller förstår, det som händer genom olyckor och misstag, bortom människans avsikter och kontroll, och det som inte ingår i den vana som utgörs av naturaliserat minne? Vad, utifrån sådana definitioner, trotsar människans särart och särställning mer än det monstruösa? Något slags svar ligger i resultatet av själva fascinationen – denna besatthet av undantaget, sällsamheten, den radikala individualiteten och annanheten som har det sena 1500-talets intellektuella européer i sitt grepp.

Historierna om förunderliga ting syftar till att väcka häpnad inför det obekanta. På så sätt spelar de på människors okunskap som villkoret för deras effekt. Vad som tänks garantera deras popularitet är nyhetsvärdet, och varje singularitet är något nytt och annorlunda som kan rapporteras. Samtidigt skapas traditioner och därmed konventioner, klichéer, *topoi* att använda för efterföljande författare, allteftersom historierna traderas från en källa till en annan. Det vars nedtecknande motiverades av att det var anmärknings- och minnesvärt blir genom berättandet och återberättandet något annat än unikt, för det mångfaldigas, gång på gång, upprepat i ett litterärt minne. Och detta fiktiva minne, grundat i upprepningen av historier och sålunda en litterär konstruktion oberoende av fenomenens faktiska förekomst, fungerar inte bara som resultatet av ett insamlande av fakta eller hörsägen, utan också som en samlande faktor i uppförandet av en i människans egenskaper grundad ordning. Parés karakteristik av människan implicerar denna funktion. I hans syn skulle nämligen insamlingen av minnesvärda ting, tills dess att de i sin totalitet utgör ett gemensamt minne, både bekräfta människans unika själsförmögenheter och skapa en mänsklig gemenskap i formen av en ”historia” – i trefaldig mening: såväl kunskap genom undersökning, helheten av förfluten tid och återberättelse av händelser.

I en uppräknings av bedrifter som argument för människans förträfflighet kommer Paré till slut till det nyttjande av skriftspråket som gör att nutidsmänniskan kan kommunicera med de antika filosoferna, genom att förmedla deras ”minnen och begrundanden”.<sup>875</sup> Detta klassiska argument för människans särart – att hon har en histo-

874 Paré, *Monstres* (2003), s. 81: ”L’Homme a en son ame trois principales puissances necessairement concurrantes à toute loüable et vertueuse action: à sçavoir l’entendement, la volonté, et la mémoire: une pour comprendre ce qu’il faut faire, l’autre pour l’exécuter; et la mémoire, comme fidele tutrice, qui garde ce qui a esté conclud et arresté en l’entendement. [...] Ces puissances et perfections sont graces singulieres, et dons speciaux, provenans de la sagesse divine du saint Esprit, qui ne sont données aux bestes.”

875 Ibid., s. 74: ”A redigé par escrit les memoires et speculations des philosophes, tellement que par ce moyen nous pouvons maintenant parler et discourir avec Platon, Aristote et autres anciens

ria, dvs. minnen som kan förmedlas över generationer, och att hennes kunskaper därför kan utökas kumulativt – får i Parés händer en konkret betydelse, som satts i spel av hans metaforik, som knyter historien/minnet till skrift, kropp och rum i förening. Historien är nedskrivna minnen, men redan minnet är i kroppen nedskrivna upplevelser och ett rum där dessa förvaras – åtminstone de mest minnesvärda. Det är det som är värt att minnas som ska skrivas ned, som historia och i minnet, och vad som är värt att minnas är erfarenheter av det som undslipper rådande kunskap om naturens ordning, det som ännu inte inkorporerats och arkiverats. Den augustinska, teocentriska impulsen övergår i en humanistisk, antropocentrisk reaktion som innebär ett nytt naturalhistoriskt projekt. Att förundras är en sak, vari obegripligheten leder till insikt i Guds närvaro i naturen i skapandet av nya under; att minnas, som är att inordna det hittills obekanta i en vana, är istället en process i vilken naturen ses utifrån ett mänskligt perspektiv, som ett objekt för förståndet, viljan och minnet. Samfällt ingår dessa två processer i en erfarenheternas dialektik, som växlar mellan det gudomliga och det mänskliga, via upplevelser och nedtecknanden av en natur som såvitt den är anmärknings- och minnesvärd präglas av det ogudaktiga, det omänskliga, det onaturliga, det oordnade, det ovanliga – kort sagt det monstruösa.

Zakiya Hanafis *The Monster in the Machine* (2000) behandlar en idéhistorisk utveckling av monstrositetens innebörd under renässansens och det vetenskapliga revolutionens sekularisering. Boken fokuserar den italienska miljön, med omfattande referenser till och studier av exempelvis Fortunio Liceti och Giambattista Vico – varför den här presenteras något perifert – men den har också bäring på den franska kontexten. Studiens tes är att medan monster och vidunder länge haft mytologiska och religiösa innebörder som järtecken och liknande bevaras själva föreställningen om monstrens helighet i en ny tro på vetenskapen och dess underverk i tiden för den vetenskapliga revolutionen. Titeln syftar därför på att monstret återfinns på många plan i den mekanistiska världssynen, inte minst i dess bild av människan. Det bör förstås att Hanafi i centrala sammanhang definierar monstrositeten som ett ting onaturligt förlänt med liv – en, heter det, aristotelisk definition, eftersom en naturlig levande kropp enl. dennes syn drivs av en inre livskraft medan passiv materia rörs av yttre påverkan, så att maskinernas monstrositet kommer av en skenbar inre, automatisk dynamik; maskinen är ett onaturligt ting vars artificialitet imiterar det naturliga livet. Detta är avgörande för att förstå stora stycken av hennes resonemang (trots att det i ett bredare perspektiv inte tycks vara en konventionell definition) eftersom det är utifrån den som det mekaniska kan sägas vara monstruöst.

Men även om denna definition är dominerande i de centrala styckena, är den inte allenarådande. Monster finns så länge någon talar om dem, säger Hanafi, och följaktligen antar de den form och betydelse de tillskrivs och är beroende på den kontext i vilken de beskrivs. Dessutom, kan man tillägga, genom vilken textualitet. För mekanismen är inte det enda hot som artificialiteten ställer mot naturen, själva det språk som beskriver varken naturen eller det onaturliga innebär särskilt i passagen från renässans till barock en diskurs vars estetik dras åt det monstruösa. Hanafis eget resonemang börjar i kap. 2 med en beskrivning av hur monstren gestaltas i ett antal senrenässanstexter, särskilt en

auteurs.” (“[Hon] har i skrift avfattat filosofers minnen och begrundanden, till den grad att vi på detta sätt nu kan tala och diskutera med Platon, Aristoteles och andra antika författare”).

av Benedetto Varchi från 1548. Monstrens retorik i pliniansk naturalhistoria motsvaras av en textuell vältalighet; beskrivningen tycks överta monstrositetens karakteristik, såsom sammanställningen av motsatser. Intresset för monstren kan därför sägas ha en korrespondens i utvecklingen av en kulturell estetik, exempelvis manierismens intresse för groteska, vanställda eller förvrängda former. Naturskildringen implicerar monstrositet såväl i stil som i motiv.

Frågan är vad händer när det monstruösa skrivs in i det naturliga, när monstret förs in i naturen av människan. Tropen att ”föra in monstret i trädgården” – att göra den till del av en mänskligt kontrollerad, estetiserad miljö – innebär för Hanafi att botanistens eller biologens intresse för livsformer med konstnärens förtjusning i vackra former och med mytologens eller teologens associationer kring trädgården som paradiset (där ett monster, en orm, lurar). Men vad som saknas är just den antika synen på monstren som järtecken, som förebud hotande den naturliga ordningen och vittnande om kommande katastrofer; de missbildade kropparna beskådas istället som fascinerande objekt, vare sig konstnärliga eller vetenskapliga. Kort sagt, en skiftning från Ciceros till Plinius teratologi. Likväl beror mycket i denna tids teratologi på Aristoteles teori, särskilt hans betoning av relationen mellan form och materia: anden (*forma*) tycks för dessa forskare vara en effekt av materiens organisering, vilket förklarar intresset för detaljerade anatomiska studier; monstrets väsen tillgås genom kunskapen om dess materiella skepnad. Men till skillnad från Aristoteles är monstren inte slumpartade misslyckanden att ernå en perfekt form, utan säger någonting – om än svårförståeligt – om Guds avsikter.

En intressant vändning i detta argument är emellertid att fascinationen för teratologi under denna tid kom att ge upphov till ett slags estetisk, experimentell teratogenes, med handböcker i konsten att framställa eller framavla missbildade former – underförstått med material som redan har normal, ”perfekt” form. Magi och teknologi, även kirurgi, samt ett slags primitiv genetik kompletterade varandra i strävan efter intressanta former att uppvisa: Fortunio Liceti beskriver kirurgiska metoder för att framställa monstruösa kroppar, Giambattista della Porta föreskriver en ”naturlig magi” (influerad av Ficino m.fl.) för att i laboratorier framställa monstruösa former ur den materia som finns förhanden; och med hjälp av speglar kunde människor förnöja sig med att se sig själv som monster. (Här märks hur framställningen och presentationen, uppvisningen, demonstrationen av monstren som konstantverk går hand i hand, dvs. hur avgörande den sinnliga upplevelsen är till skillnad från den rationella klassificeringen, väckande vördnad, beundran, avsky eller förskräckelse.) Notabelt är i vilken hög grad fascinationen ligger i genesen eller förändringen av kroppen, som om underverket låg i själva möjligheten till vanställning, den potentiella monstrositeten även i det vid denna tid etablerade förnuftiga, experimentellt kontrollerande subjektet. Vetenskapsmannen tycks dekonstruera sig själv till monstruös figur genom sin förmåga att manipulera naturen; det är betraktaren som ser sin inre monstrositet realiseras. Detta, vill jag inflika, är betecknande för hur det monstruösa under renässansen har assimilerats av humanismens problematik, som den också syntes hos Montaigne – att det är i jaget monstrositeten hotar –, men här framställd artificiellt i en teatral estetik, en renässansmänniskans monstrositetskultur.

Den materialistiska synen på naturen kom att anta mekanistiska – snarare än som här endast estetiskt artificiella – egenskaper under den vetenskapliga revolutionen. Man kan



jämföra med den nära förbindelsen mellan monster och demoner som varit förhärskande ända till renässansen: demoner är monstros, även till sin skepnad i ikonografin (här framträder den enkla kopplingen mellan moralisk korruption och fysiologisk vanställning), men antas också ha en embryologisk påverkan som genererar missfoster. Demoner kan på olika sätt påverka balansen mellan kvinnliga och manliga vätskor/principer, eller djuriska naturer, och skapa fasansfulla blandningar eller defekter. Under 1600-talet kommer dessa magiska förklaringar att få alltmer vetenskapliga formuleringar, till den grad att monstren antas kunna såväl framställas som förhindras på artificiell väg. I museerna samlas inte bara monstros kroppar som kuriösa objekt, utan även maskiner som kan förvandla normala former till monster, om så bara illusoriskt genom optiska effekter. Kritiker hävdar emellertid att just dessa illusionsnummer är demoniska, eftersom det är genom sinnesförvillelser djävulen verkar på mänskliga förmågor. De rationella metoderna till trots antar mekaniken drag av skräckkabinett avsedda för chockeffekter, och de tekniska uppfinningarna i museerna kom att komplettera de naturalhistoriska berättelserna om monstros raser i Afrika vanliga sedan antiken.

En annan aspekt är emellertid att tekniken tillåter människan att finna monster överallt. Landvinningar inom optiken gav insyn i en hittills osedd värld; tack vare mikroskopet uppenbarade sig varje insekt och mikroorganism som ett fantastiskt vidunder. Monstren var inte längre exotiska och otillgängliga föremål för sagor; de domesticerades i en ny värld av tekniska möjligheter att upptäckas och uppfinnas av vem som helst, var som helst. I den mekanistiska, sekulariserade världsbilden försvinner alltså inte monstren, utan mångfaldigas istället och finner en ny miljö, följande Hanafis tes att maskinerna blir de nya monstren. Detta gäller inte minst i den direkta mening där maskinerna kan karakteriseras som monstros enl. definitionen av ett monster som ett onaturligt levande föremål, dvs. ett egentligen livlöst ting som genom rörelser verkar besjälade, och som därför hotar de kända naturlagarna (ofta i aristotelisk gestaltning). Mitt under den vetenskapliga revolutionen skulle alltså finnas en föreställning om mekaniken som monstros, som ett hot om kaos och maktlöshet; därigenom behåller monstren ändå sin funktion som olycksbådande tecken.



# III. Moderniteten och människans normalisering

Följande del har som syfte att överbrygga perioden 1600–1950, dvs. från tidigmodern till postmodern tid, vad som här benämns moderniteten. Det är i sin helhet ett avsnitt som ska omfatta den vetenskapliga revolutionen, upplysningstiden och den positivistiska vetenskapens genomslag, parallellt med en tilltagande humanism, som utmynnar i den cartesianskt påverkade, antipositivistiska fenomenologi som i Frankrike blev berömd som existentialism. Det är bara mot bakgrund av denna epok, och de föreställningar om naturen, människan och monstret som här formuleras, som vi kan börja tala om en posthumanism.

Strukturen sönderfaller i tre sektioner: ett avsnitt om cartesianismen som tecknar huvuddragen i vad som utgör grunden för dels den vetenskapliga inriktningen på monstrositeter som fysiologiska fenomen vilka kan beskrivas naturvetenskapligt, dels en mer filosofisk, metafysisk diskussion kring i vilken mån monster, i synnerhet sammansatta, har verklighet; ett avsnitt som följer konsekvenserna av dessa två diskurser under upplysningstiden, dels med avseende på materialismens olika uttryck inom rationalism och empirism, dels med avseende på framväxten inom naturvetenskaperna av en utvecklingsidé (transformism, evolutionism); ett avsnitt om etableringen av teratologin som en distinkt vetenskaplig, biologisk disciplin från far och son Geoffroy Saint-Hilaire, fram till mitten av 1900-talet, i förhållande till den roll monstrositeter fortsätter spela i de mer moderna evolutionslärorerna – hos Darwin, De Vries och Bergson – samt de idékonsekvenser diskussionen kring anomali och alteritet har på människosynen i modern filosofi.

## I. Rationalismens monstrositet: förnuft och chimär

Med René Descartes (1596–1650)<sup>876</sup>, brukar det sägas, vinner det mänskliga förnuftet kraft att revidera och utmana alla auktoriteter, att lämna skolastikens aristoteliska spekulationer till förmån för en matematisk skärpa och logisk stringens, att utrota folkliga

876 För hänvisningar till Descartes verk och brev använder jag mig av Adams & Tannerys standardutgåva av hans samlade verk (angiven som AT plus bandnummer); *Œuvres complètes de Descartes*, I–XIII (Paris: Le Cerf, 1897–1913). Övers. är mina, förutom i vissa fall då jag använt mig av Marc-Wogaus övers. i Descartes, *Valda skrifter* [1953] (Stockholm: Natur och Kultur, 1990), förkortad VS.

vidskepelse och ogrundad mysticism till förmån för en mekanistisk naturalism som kom att leda över i sekler av sekularisering. I än högre grad än de namnkunniga gestalter som föregår honom eller som ingår i samma krets eller strömning – från Montaigne, Bacon, Hobbes, Harvey, Kopernicus, Kepler eller Galileo till Gassendi, Huygens, Leeuwenhoek eller Boyle – framstår Descartes som portalfiguren för denna revolutionerande modernitet, om inte för något annat så för bredden och systematiken i hans lära.<sup>877</sup> 1600-talet var sannerligen det cartesianska seklet, med minst samma mytiska kraft som 1700-talet var det newtonianska, 1800-talet det hegelianska och 1900-talet, som det har sagts med långt större kontrovers (och sällan utan humor), det deleuzianska århundradet.

Även vad angår monstrositetsbegreppet antas cartesianismen markera ett brott mot de dominerande traditionerna vid 1600-talets början, såväl mot den pliniuska naturalhistorien som den aristoteliska naturfilosofin, såväl mot den bibliska divinationen som den augustinska naturteologin, om än indirekt. En av de främsta experterna på Descartes fysiologi, Annie Bitbol-Hespériès, ställer i denna anda Descartes mot den förut förhärskande synen på naturen som en kraft av personligt slag, identifierad med Gud, liknad vid en moder, en tjänare etc. Denna antropomorfa syn representerades av bl.a. Paré och Liceti, för vilka monstren är förirrelser, resultatet av synder eller under ämnade för förundran eller förmaning – kort sagt, produkter av en verkande Natur. Det var sådana uppfattningar Descartes ville utrota, säger Bitbol-Hespériès, när han skrev sitt första verk på franska (dock publicerat först efter hans död): *Le Monde*. I denna cartesianismens begynnelse var inte naturen en gudom eller en ”imaginär kraft” utan helt enkelt själva materien, och som blott materia (obesjälad, passiv, död) kan naturen inte verka på de sätt som den tidigare sagts göra. Inte heller är naturen en teater, ett spektakel som finns till för vår beskådan, utan människan (besjälad, aktiv, levande) ska behärska naturen, vara dess herre och mästare.<sup>878</sup> Och inte heller finns någon anledning att förundras över de märkligheter som försiggår i naturen, för orsakerna bakom dem kan med rätt metod avslöjas vara naturliga, inte ockulta, och alla skeenden förklaras enl. några enkla lagar som kan beskrivas mekaniskt efter matematisk modell.<sup>879</sup> (I viss utsträckning kan detta t.o.m. sägas gälla förundran själv, liksom andra känslomässiga reaktioner, i den mekanistiska psykologi som presenteras i hans sista slutförda verk, *Les passions de l'âme* från 1649, där alltså även själslivet börjar beskrivas materialistiskt.)

I andra studier, som i Pascal Dumonts analys av en cartesiansk estetik, har man betonat hur Descartes vänder uppochned på den platonska och aristoteliska satsen

877 Ex. på denna bild av Descartes är så många att det kan sägas vara något av en filosofi- och vetenskapshistorisk allmänsats. För en mer ingående studie som uttryckligen för fram bilden av Descartes som ensam upphovsman till 1600-talets ”filosofiska revolution”, se Francisque Bouillier, *Histoire et critique de la révolution cartésienne* (Lyon: Boitel, 1842) samt densammes *Histoire de la philosophie cartésienne*, I–II (Paris: Durand, 1844). Jfr i mer modern tid François Azouvi, *Descartes et la France: histoire d'une passion nationale* (Paris: Fayard, 2002), som skildrar den växlande synen på Descartes i just Frankrike, från hans samtid till andra världskriget, med tonvikt på hur han kommit att bli representant för landet i politiska och idéhistoriska avseenden.

878 Bitbol-Hespériès, ”Conjoined Twins and the Limits of Our Reason”, i Wolfe (red.), *Monsters and Philosophy*, s. 80 f.

879 Jfr kritiken av *admiration*, den aristoteliska föreställningen om det beundransvärda eller förunderliga som okunskap om orsaken; *ibid.*, s. 81.

(länge en grundsats i naturalhistoriens och naturfilosofins epistemologi, inte minst ang. monstruositeter), att kunskapen börjar med förundran, ett slags chock inför det okända och oförklarliga, det som inte kan objektiveras och representeras av vetenskapens språk. Det är härur misstaget kommer att tillskriva objekten den kraft, den dynamism, som vi upplever i våra känslor, medan vi egentligen borde rikta vår blick mot hur de egentligen tröga tingen är ordnade eller mot vem som ordnat dem (Gud eller människan), i förståelsen av en kodifierad mekanism. Tinget har därför inget värde i sig, hur sällsynt eller oförklarligt det än är. Egentligen är det människan som ger tingen mening, inte minst genom språket; men, som det cartesianska tvivlet visar, är det genom en derealisering av föremålen, en förundran över yttervärldens främlingskap, som är att likna vid surrealismen, där människans lek ersätter naturens.<sup>880</sup>

Att jämställa Descartes intresse för anatomi, som tog sig uttryck i på egen hand utförda dissektioner och vivisektioner, med den ”kuriösitet” som är knuten till förundran inför sällsamheter i kuriositetskabinetter,<sup>881</sup> är att förskjuta nyfikenhetsbegreppet till nya domäner. Descartes intresserade sig nämligen för anatomi för att förstå det kroppsliga maskineriet inom ramen för naturvetenskap, och sålunda enl. kriterier om naturens eviga lagar och formaliserbara regler, medan kuriositetskabinetternas naturalhistoria vilar på föreställningen om naturens uppfinningsrikedom, variabilitet och godtycklighet. Det är här fråga om mycket olika typer av nyfikenhet: traditionell naturalhistoria strävar efter att samla in kunskap som i ackumulationen av berättelser och ting vittnar om naturens eller Guds vidgade makt, medan den cartesianska naturfilosofin i materien söker regelmässigheter i former och funktioner som gör att fenomenen kan reduceras till en begränsad uppsättning lagar, vilka kan beskrivas mekaniskt och matematiskt. Det förunderliga för naturalhistoriker är, kort sagt, att allt är olik och mångfaldigt, för Descartes att allt är likt och enhetligt. Vad detta innebär är inte bara en naturalisering, ett åsidosättande av föreställningen om övernaturliga krafter och om onaturligheternas prodigalitet, utan även en vittomfattande normalisering, där alla skenbara avvikelser ska kunna underordnas ett system av lagar. Dennis Des Chene har en viktig poäng då han talar om Descartes ”assumption of normality” – att Descartes, när han beskriver en värld befolkad av mekaniska varelser, tänker sig maskineriet som fullkomligt; i dessa maskiner fungerar alla organ (instrument) perfekt, de imiterar kroppens ideala tillstånd och han tar detta för normalitet, utan att ta hänsyn till alla de tillstånd en levande varelse kan befinna sig i.<sup>882</sup> Gud skapar i detta scenario således inga monstermaskiner.

Men denna vision av världen är också en variation på det augustinska temat att det i Guds ögon inte finns några monster, att alla varelser ingår i skapelsens skönhet, med den väsentliga modifikationen att det för Descartes inte är fråga om Guds försyn eller en beundran av det förnuft som omfattar all naturens komplexitet, utan tvärtom: skapelsens skönhet ligger här i dess enkelhet, i dess enhetlighet och nödvändighet. Den cartesianska filosofen, en naturfilosof på väg mot vetenskaplighet, ska se med samma klarhet som Gud, denna yttersta enhet som garanterar all kunskap. Allt är evigt detsamma, så länge

880 Dessa är huvuddragen i de tre korta kapitlen om begreppet *admiration* i Pascal Dumont, *Descartes et l'esthétique: l'art d'émerveiller* (Paris: PUF, 1997), s. 177–191.

881 Så gör exempelvis Annie Ibrahim i Ibrahim (red.), *Qu'est-ce qu'un monstre?*, s. 23 n. 3.

882 Dennis Des Chene, *Spirits and Clocks: Machine and Organism in Descartes* (Ithaca/London: Cornell University Press, 2001), s. 61.

alla enskildheter kan formaliseras till abstrakta enheter. Naturens bok är skriven i algebra, formerna förhåller sig till varandra som ekvationer.

Detta synsätt ligger bakom Descartes strävan efter att beskriva de universella lagarna, de eviga sanningarna, som beskriver hur Gud inrättat världen, inte de tillfällen som eventuellt strider mot denna beständiga, likformade ordning. Hans naturfilosofi berör av detta skäl endast fenomen tillgängliga för sinneserfarenheten, om än sedda utifrån förnuftets perspektiv, men den befattar sig inte med under och mirakel (om inte för att påvisa sådana fenomenens egentliga naturliga mekanismer).<sup>883</sup> Bortförklaringen av eller bortseendet från brist och avvikelse ligger därför i hjärtat av den cartesianska filosofin<sup>884</sup> (denna tendens får kanske sitt mest fullödiga uttryck i Leibniz teodicé), vilket kan förklara varför teratologiska frågor är relativt undanträngda i Descartes egna studier. Men samtidigt bygger den moderna vetenskapliga teratologin i många avseenden på en cartesiansk natursyn, främst i det att avvikelsen ska förklaras inom ramen för allmänna naturlagar.

Som bekant eftersträvade Descartes ett allomfattande system av vetande, sammanhållet av en metod gemensam för allt studium. Likväl görs ofta en åtskillnad mellan filosofen Descartes och vetenskapsmannen Descartes eller mellan två olika typer av cartesianism, den ena ofta betraktad som grunden för modern filosofi (särskilt rörande subjektet), den andra som en av hörnstenarna i den moderna vetenskapliga världsbilden (med objektivitet som ideal). Det är som om den berömda och bespottade cartesianska dualismen splittrar systemet inifrån. Ferdinand Alquié, en av 1900-talets främsta uttolkare av rationalismen,<sup>885</sup> drar en gräns längs samma linjer mellan å ena sidan Descartes egen filosofi, å andra sidan det cartesianska systemet, där endast den förra är ett filosofihistoriskt ämne, närmare bestämt angående sökandet efter en specifik sanning: det levande medvetandet.<sup>886</sup>

883 Descartes, brev till Mersenne, 28 oktober 1640; AT III, s. 214. Om Descartes som kritiker av mirakel och under, se Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes* [1945] (Paris: PUF, 1950), s. 366–373.

884 Även om hans definition av Gud som det mest fullkomliga, likt Aristoteles, innebär att alla skapelser i någon mån är ofullkomliga och bristfälliga; Guds särställning från skapelsen som ett slags suverän substans, enheten själv, innebär att alla ting i världen antingen är bristfälliga (då de bara är av en substans) eller ofullkomliga (som människan, utgjord av två substanser), medan Gud som det oändliga undslipper båda dessa begränsningar. Denna problematik återfinns på många ställen i Descartes skrifter. Ett särskild pregnant ex. kan hämtas ur *Entretien avec Burman*: ”la perfection de Dieu est antérieure à notre imperfection, parce que notre imperfection est défaut et négation de la perfection de Dieu; or, tout défaut, comme tout négation, présuppose la chose dont elle est un défaut et une négation.” (”Guds fullkomlighet föregår vår ofullkomlighet, eftersom vår ofullkomlighet är brist på och negation av Guds fullkomlighet; varje brist, liksom varje negation, förutsätter det vars brist eller negation det är”).

885 Hans studier omfattar åtskilliga monografier om Descartes, Spinoza och Malebranche men även av Kant, förutom självständiga filosofiska arbeten.

886 Ferdinand Alquié, *Descartes: l'homme et l'œuvre* (Paris: Hatier-Boivin, 1956), s. 170: ”Le cartésianisme est un ensemble d'idées objectives: il a, comme tel, un destin propre; il n'est pas une conscience, mais une prétention à la science. Son étude appartient à l'histoire des sciences, des lettres et des arts. Mais l'étude de la pensée de Descartes appartient à l'histoire de la philosophie: ici, la vérité à découvrir est celle d'une conscience vivante.” (”Cartesianismen är en samling objektiva idéer: den har som sådan ett eget öde; den är inte ett medvetande/samvete, utan ett anspråk på vetenskap. Dess

Det är också välkänt att den cartesianska vetenskapen som en speciell företeelse knappast överlevde 1600-talet; Descartes och hans lärjungars teorier och resultat visade sig på område efter område vara felaktiga, och hela systemet kom att för lång tid framöver ersättas av en vetenskap med Isaac Newtons fysik som modell, alltmer förgrenad i specialvetenskaper. Likaså framstod hans filosofi som ett misslyckande, i synnerhet ang. det kausala förhållandet mellan substanserna kropp och själ<sup>887</sup> samt ang. subjektets representation av objekt,<sup>888</sup> och 1700-talet kom att gå i empirismens, inte rationalismens tecken, inte minst efter John Lockes och senare David Humes antimetafysiska kritik av väsentliga aspekter av cartesianismen.

Vad jag ska göra i det följande är naturligtvis inte att ge någon allomfattande sammanfattning av Descartes biologiska och fysiologiska arbeten, än mindre av hans filosofiska insatser, utan att urskilja de för ämnet mest relevanta inslagen i hans lära och se hur de förvaltades av efterkommande tänkare. I enlighet med ovanstående dikotomi indelar jag framställningen i ett avsnitt täckande monstrositetsproblematiken i den cartesianska naturvetenskapen och ett avsnitt ang. diskussionen kring möjlighetsbetingelserna för det monstrosösa i Descartes mer metafysiska arbeten, dvs. monstrositetens epistemologiska och ontologiska status. Avslutningsvis diskuterar jag i synnerhet denna senare problematik hos en rad av de mer framstående cartesianerna under senare hälften av 1600-talet.

### Descartes stympade teratologi: den defekta maskinens födelse

Descartes som vetenskapsman är, trots ett flertal klassiska skrifter på temat,<sup>889</sup> ett mindre vanligt porträtt än av Descartes som kunskapsteoretiker och metafysiker. Men detta är i vissa avseenden en vrångbild, särskilt om man tar hans egna ord i beaktande. Att döma av avslutningen av *Avhandling om metoden* (1637), hans mest berömda metodologi och epistemologi, såg Descartes det som sin livsuppgift att lägga en ny, säkrare grund för medicinen – han proklamerar här att han ska ägna resten av sitt liv åt att i en kunskap

studium tillhör vetenskaps-, litteratur- och konsthistorien. Men studiet i Descartes tänkande hör till filosofihistorien: den sanning som här ska upptäckas tillhör ett levande medvetandet<sup>90</sup>). Denna distinktion mellan en filosofi (en metafysik, samtidigt humanism) och en vetenskap (en fysik, som är naturalistisk) är ett genomgående tema i Alquiés framställning av cartesianismen, vilket märks inte minst i titeln till hans tryckta föreläsningar i ämnet: *Leçons sur Descartes: Science et métaphysique chez Descartes* [1956] (Paris: La Table Ronde, 2005). Hans viktigaste bok i ämnet är emellertid *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* [1950] (Paris: PUF, 2000). Alquié utarbetade under lång tid sin existentialistiska, humanistiska tolkning i polemik med en annan av seklets främsta kännare av rationalismen, Martial Gueroult, som är långt mer rationalistisk i sin metod.

887 En klassisk studie som följer detta förklaringschema är Norman Kemp Smith, *Studies in the Cartesian Philosophy* (London: Macmillan, 1902). Fokuseringen av kausalitetsproblemet och förhållandet mellan substanserna är emellertid centralt i kritiken av cartesianismen från Simon Fouchers många skrifter i ämnet från slutet av 1600-talet och framåt.

888 Richard A. Watson, *The Downfall of Cartesianism 1673–1712: A Study of Epistemological Issues in Late 17th Century Cartesianism* (Haag: Martinus Nijhoff, 1966) erbjuder denna alt. förklaring till cartesianismen, delvis i opposition till Smith. En intressant belysning av Fouchers bidrag och historiska betydelse ges på s. 13–28 samt s. 36 ff.

889 Gaston Milhaud, *Descartes savant* (Paris: Alcan, 1921) är förmodligen den mest klassiska studien i detta ämne, om än inte den mest uttömmande.



om naturen söka regler för detta ändamål.<sup>890</sup> Detta löfte höll han som bekant inte, utan kastade sig genast ut i författandet av den metafysiska *Betraktelser över den första filosofin* (1641), och hans övriga större verk, *Filosofins principer* (1644) och *Avhandling om själens passioner* (1649), berör endast indirekt medicinska frågor, till förmån för studier i epistemologi, teologi, kosmologi, geologi och psykologi.

Medan Descartes var upptagen av att skissera grunddragen i sitt allomfattande system, den idé om en *mathesis universalis* han egentligen aldrig övergav, kunde han aldrig avsluta det som enl. egen utsago var syftet med arbetet: forskningen i naturfilosofi med hälsan som ändamål. Mer speciellt i sammanhanget fick han aldrig tillfälle att färdigställa den skrift som skulle förklara de levande varelsernas alstring,<sup>891</sup> den text som var tänkt att utgöra femte boken av *Principia philosophiæ*. Därför har vi ingen slutgiltig embryologi, och följaktligen inte heller någon teratologi, av hans hand.<sup>892</sup> Vad som återstår är ett antal kortare skrifter, förmodligen bara utkast och anteckningar som sammanställda av posthuma utgivare, och dessa uppvisar åtskilliga motstridiga ställningstaganden som gör en systematisering problematisk. Trots dessa tillkortakommanden i materialet har Descartes tagits för en av de viktigaste impulsgivarna till en mekanistisk fysiologi och embryologi, om så bara i kraft av sitt naturvetenskapliga perspektiv.<sup>893</sup>

I de försök som gjorts till en systematisk rekonstruktion och analys av den cartesianiska embryologin<sup>894</sup> ägnas störst utrymme vanligtvis åt den mekanistiska fysiologin i den posthumt publicerade *Traité de l'homme*<sup>895</sup> och dess komplement *La description du corps humain: de la formation de l'animal*,<sup>896</sup> medan den lilla skriften *Primæ cogitationes circa*

890 Descartes, *Discours VI*; AT VI, s. 78. "Au reste, je ne veux point parler ici en particulier des progrès que j'ai espérance de faire à l'avenir dans les sciences, ni m'engager envers le public d'aucune promesse que je ne sois pas assuré d'accomplir; mais je dirai seulement que j'ai résolu de n'employer le temps qui me reste à vivre à autre chose qu'à tâcher d'acquérir quelque connoissance de la nature, qui soit telle qu'on en puisse tirer des règles pour la médecine, plus assurées que celles qu'on a eues jusques à présent". ("F.ö. vill jag här inte särskilt tala om de framsteg som jag i framtiden hoppas göra i vetenskaperna, ej heller gentemot allmänheten binda mig med något löfte som jag inte är säker om att kunna hålla. Jag skall endast omtala, att jag är besluten att använda resten av min livstid uteslutande till att söka förvärva sådana kunskaper om naturen, att man från dem kan härleda regler för läarkonsten, som är säkrare än de man haft hittills"; övers. Marc-Wogau, VS, s. 79).

891 Jfr Descartes, brev till Mersenne, juni 1632; AT I, s. 254.

892 Det är därför inte förvånande att en av få analyser av ett cartesianiskt monstrositetsbegrepp angriper ämnet ur en psykologisk och neurologisk synvinkel; C.F. Goodey, "Blockheads, Roundheads, Pointy Heads: Intellectual Disability and the Brain Before Modern Medicine", *Journal of the History of Behavioral Sciences* 41:2 (2005), s. 165–183.

893 Jfr. ex. Wilhelm Rouxs experimentella embryologi i Lois N. Magner, *A History of the Life Sciences*, tredje uppl. (New York/Basel: Marcel Dekker, 2002), s. 196.

894 Bl.a. Jacques Roger, *Les sciences de la vie*, s. 140–154, Richard B. Carter, *Descartes Medical Philosophy: The Organic Solution to the Mind-Body Problem* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983), Stephen Gaukroger, *Descartes System of Natural Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), kap. 7, samt Vincent Aucante & Jean-Luc Marion, *La philosophie médicale de Descartes* (Paris: PUF, 2006), kap. 4, 7.

895 Detta verk skrevs på franska men publicerades urspr. i lat. övers. 1662. Det var planerat att utgöra del två av tre i *Le Monde*.

896 *La description du corps humain* skrevs 1648, dvs. nästan 20 år efter *L'Homme*, men gavs ut posthumt

*generationem animalium*<sup>897</sup> visas mindre hänsyn, kanske p.g.a. dess receptionshistoria.<sup>898</sup> Min infallsvinkel kommer snarast vara den motsatta.

Descartes ursprungliga föresats, som snart gick i stöpet, tycks ha varit att ge en matematisk och mekanisk förklaring till hur foster uppkommer och utvecklas, utifrån en närmare kännedom om sädens konstitution. Om man kände till alla sädens delar hos ett visst djur skulle man matematiskt kunna beräkna formen och sammansättningen hos varje medlem av släktet. Men eftersom Descartes inte hade tillgång till denna kunskap fick han gå analytiskt tillväga och söka härleda sädens egenskaper från de former som kan observeras.<sup>899</sup> Hans embryologi är därför i hög grad baserad på empirisk observation, och spekulationerna föregicks av många års dissektioner och vivisektioner,<sup>900</sup> men experimenten föregicks emellertid i sin tur av mer abstrakta resonemang och utfördes för att bekräfta slutledningar från teoretiska, ofta metafysiska, principer.<sup>901</sup> Vad som återstår är en ogenomförd och i många stycken förbryllande ansats, uppdelad i en rad försök till redogörelser som är splittrade mellan närsynt empiri och högtflygande spekulation, där exemplen på monstrositeter dessutom är få till antalet och fåordigt beskrivna. Låt oss likväl försöka urskilja några grundlinjer.

Den mest basala tesen i Descartes embryologi är att den massa som ska komma bli en levande varelse initialt är odifferentierad materia, utan någon predeterminerad form eller natur. Det finns därför ingenting som från början bestämmer fosterutvecklingens utkomst, i synnerhet ingen inre egenskap eller princip i materien som driver utvecklingen mot ett mål. Antiaristotelismen är här som mest tydlig. Särskilt viktigt tycks det vara för Descartes att räkna bort själen som den princip som styr utvecklingen; själen är enl. den

under titeln *La formation du foetus* som ett tillägg till *Traité de l'homme*; René Descartes, *L'Homme de René Descartes, et un Traité de la Formation du Foetus du même auteur. Avec les Remarques de Louis de la Forge, Docteur en médecine, demeurant à La Flèche, sur le Traité de l'Homme de René Descartes, et sur les Figures par lui inventées* (Paris: Clerselier, 1664).

897 Utgiven posthumt först 1701, tillsammans med en rad andra efterlämnade manuskript, i den s.k. *Opuscula posthuma physica et mathematica*.

898 Verkets äkthet har bestridits, med uttrycklig indignation inför dess teorier men också dess stil. Filosofen Victor Cousin, utgivare av Descartes samlade verk på franska i början av 1800-talet, ”tvekar inte alls att förkasta detta knappt mer än medelmåttiga fragment, där de tarvligaste och ofta falskaste idéer knappt kan skymtas genom en stil utan klarhet och storhet”; det är kort sagt ”ovärdigt att tillskrivas Descartes”: Victor Cousin, i Descartes, *Œuvres de Descartes* (Paris: F.G. Levrault, 1824–26), XI, s. vi. Skriften har emellertid kommit att accepteras som Descartes och tas vanligen som en sammanställning av utkast från olika perioder i hans liv. För en modern diskussion som bejakar verkets äkthet, se Roger, *Les sciences de la vie*, s. 142ff. Cousins skepsis har emellertid sina efterföljare. Ett tungt vägande exempel är Stephen Gaukroger, som i *Descartes: An Intellectual Biography* (Oxford: Clarendon Press, 1995) inte listar *Primæ cogitationes* bland Descartes verk utan på ett ställe (s. 405) avfärdar den som en skrift ”of doubtful provenance”, dock utan att anföra skäl – förmodligen hänvisar han till dess receptionshistoria. Märkligt nog yttrar samma författare inga sådana tvivel i sin *Descartes System of Natural Philosophy*, s. 195 n. 30, där verket kommenteras som likvärdigt med *Description du corps humain*.

899 Descartes, *Description*; AT XI, s. 277.

900 Redogörelser för många av dessa återfinns i de av Leibniz samlade s.k. *Excerpta anatomica*; AT XI, s. 542–634.

901 Roger, *Les sciences de la vie*, s. 115 f.

välkända cartesianska dualismen en substans väsentligen åtskild från kroppen och har därför ingen inverkan på den fysiologiska konstitutionen. Istället beskrivs formationen av en kropp som resultatet av mekaniska processer, ofta med hänsyn till de hinder som kroppen eller kroppsdelar möter i sin tillväxt, även själva livmoderns begränsade utrymme, samt med hänsyn till rörelse och temperatur. Men det finns en väsentlig egenskap som skiljer växternas formativa materia från djurens: de förra är fasta och solida och växtkroppen därför formas som en juxtaposition av partiklar i en viss ordning – de senare flödande och mjuka. Djurkroppen formas därför genom sammanflöde, sammanblandning och upphettning av vätskor:

Je ne determine rien touchant la figure et l'arrangement des particules de la semence: il me suffit de dire que celles des plantes, estant dure et solide, peut avoir ses parties arrangées et situées d'une certaine façon, qui ne sçauroit [*sic*] estre changé que cela ne les rende inutiles; mais qu'il en n'est pas de mesme de celle des animaux, laquelle estant fort fluide, et produite ordinairement par la conjonction des deux sexes, semble n'estre qu'un mélange confus de deux liqueurs, qui servant de levain l'une à l'autre, se rechauffent en sorte que quelques-unes de leurs particules, acquerans la mesme agitation qu'a le feu, se dilatent, et pressent les autres, et par ce moyen les disposent peu à peu en la façon qui est requise pour former les membres.<sup>902</sup>

I en modifiering av den aristoteliska idén om kropps-vätskorna som olika grader av ”kokning” av födan presenterar Descartes här fosterutvecklingen som en fermentering av säden, där mannens och kvinnans vätskor fungerar som ett slags ”jäst” för varandra; under denna inverkan hettas vätskan upp och partiklarna sätts i rörelse och börjar påverka varandra, så att materien kan börja ta form.<sup>903</sup> Säden jäser, fostret bakas – processen jämförs fortsättningsvis med brödbakning och öljäsning; de mystiska skolastiska principerna är avlägsnade från dessa fysiologiska bagerier och bryggerier.

Det är således mekaniska processer som samverkar för att ge materien form. Likväl finns ett drag av teleologi även i denna beskrivning, för det sägs att det finns en viss ”disposition”, en viss uppställning av partiklarna, som är nödvändig att uppnå för att kroppsdelarna ska kunna börja ta form. Det följer härav att det är möjligt att denna gynn-samma struktur inte uppstår, kanske genom en otillräcklig hetta, och att kroppsdelarna därför inte kan ta normal form. Ingen sådan eventuell avvikelse förklaras eller ens anges, emellertid. Lagbundenheten är normal, i övrigt inte intressant.

I flertalet framställningar, om än inte i alla,<sup>904</sup> är hjärtat det organ som först tar form.

902 Descartes, *Description du corps humain* IV; AT XI, s. 253. ”Jag avgör ingenting vad gäller sädens partiklars skepnad och anordnande: det räcker för mig att säga att växternas [säd], som är hård och fast, kan få sina delar ordnade och anbringade på ett visst sätt, som inte kan ändras utan att detta gör dem odugliga; men det är inte detsamma med djurens [säd], som, då den är högst flytande och oftast skapad genom de två könenas förening, endast tycks vara oordnad sammanblandning av de två vätskorna, som genom att fungera som jäst för varandra, värms upp på ett sådant vis att några av dess partiklar, så de uppnår samma upphetsning som elden, tänjs ut och trycker på de andra, och därigenom inrättar dem på det sätt som krävs för att forma lemmarna.”

903 Descartes beskriver också hjärtats värme som ett slags blandning mellan vätska och jäst: *ibid.*, s. 228. Jfr brev till Plempius, 23 mars 1638; AT II, s. 69.

904 I några passager i *Primæ cogitationes* sägs levern, lungorna och hjärnan formas före hjärtat, men liv

Detta är logiskt såtillvida att ett fungerande hjärta är förutsättningen för att materien ska kunna kallas levande, eftersom det är hjärtat som producerar den värme som ”kokar” blodet och sätter det i rörelse i kroppen. Värme är livets princip hos Descartes,<sup>905</sup> och hjärtat den ugn som driver djurmaskinen med sin inre hetta. Men denna ”eld” finns överallt i naturen, i djur och växter såväl som i livlös materia,<sup>906</sup> och kan därför överallt tända gnistan till liv. Descartes förklarar på detta sätt spontan alstring: i ruttande materia kan värme påvisas; denna värme ger rörelse åt vissa små, fina partiklar (livsandarna) som agerar på större partiklar, och tillsammans formar de blodet och hjärtat; på detta vis uppstår enklare djur, såsom maskar och insekter.<sup>907</sup>

För mer högstående djur, naturligtvis bland dem människan, krävs emellertid ett mer komplicerat ursprung. Särskilt viktig är sammanblandningen inte bara av två typer av materia, utan av två typer av sädesvätska: den manliga och den kvinnliga. Likt atomisterna tror han på pangenesis; säden kommer från hela kroppen hos båda könen och utgörs av små kroppar som representerar samtliga kroppsdelar. Men själva fosterutvecklingen beskrivs fortfarande i tämligen primitiva termer, inte mycket olika de som gäller för spontan alstring. Fortfarande är det ett faktum att kroppen tar form inte utifrån sädens inneboende natur – detta är väsentligt i hans kritik av aristotelismen – utan genom materiens rörelser, dvs. materialistisk och mekanistiskt. Organ formas allteftersom andarna rör sig genom den odifferentierade materien i en cirkulerande rörelse,<sup>908</sup> liksom blodets av naturen liknande rörelse skapar artärer och vener.<sup>909</sup> Kroppens maskineri tar form enl. samma virvelmodell som understödjer beskrivningen av det himmelska maskineriet i Descartes fysik.<sup>910</sup>

När fostret väl börjar anta formen av en distinkt individ, är Descartes mån om att framhäva dess självständighet. Fostret intar näring från modern men är i åtskilliga avseenden en från modern åtskild kropp, ett delvis autonomt system. Särskilt märks detta i den avgörande roll han tilldelar förhållandet mellan inhämtning av näring och uttömmandet av avföring. Descartes ondgör sig över den existerande medicinska litteraturens ”monstruösa åsikter” (*Monstruosæ sanè sunt opiniones, quas video in libris*) att fostret inte utstöter någon urin i livmodern, att dess mun inte intar någonting, att det inhämtar ”andar” via naveln, att dess kroppsdelar endast fungerar enskilt, utan enighet och samverkan.<sup>911</sup> Fostret är för Descartes en maskin i sig, sammankopplad med modermaskinen via omsättningen av näring, men varken en integrerad del av moderns kropp

uppstår i denna kropp först då livsandarna och blodet formar hjärtat: AT XI, s. 506 ff.

905 Att värmen är den unika livsprincipen hos Descartes, inte själen, andar, plastiska naturer eller liknande krafter, är huvudtesen i Annie Bitbol-Hespériès, *Le principe de vie chez Descartes* (Paris: Vrin, 1990).

906 Jfr den avslutande satsen i *L'Homme*: AT XI, s. 202: "[le] feu qui brûle continuellement dans son cœur [...] n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimez." ("elden som ständigt brinner i dess hjärta [...] är inte av någon annan natur än alla de eldar som finns i de obesjälade kropparna").

907 Descartes, *Primæ cog.*: AT XI, s. 506.

908 Descartes, *Description*: AT XI, s. 253–257.

909 *Ibid.*, s. 274 f.

910 Denna koppling har gjorts i Carter, *Descartes Medical Philosophy*, s. 190 f.

911 Descartes, *Primæ cog.*: AT XI, s. 531 f.

eller en sammansättning av autonomt fungerande kroppsdelar. Den ”sympati” mellan foster och moder han tidigt talar om<sup>912</sup> ersätts av denna mer krassa bild av två livsmaskiner sammankopplade av närings in- och utflöde. Flöden av föda och kroppsvätskor fortsätter rentav att forma fostret och avgör bl.a. könet i en av de förklaringar han ger. Könsdifferenteringen är i denna teori resultatet av utstötning av exkrement.

Descartes tänker sig följande scenario.<sup>913</sup> Fostret närs av modern och utsöndrar slaggprodukterna i såväl fast som flytande form. Om fostret producerar mer flytande utsöndring bevarar det fast materia och blir följaktligen mer robust; om det istället producerar mer fast avföring och behåller mer flytande materia, blir fostret mjukare. I det förra fallet utvecklas penis först, i det andra anus för resp. utsöndring. Här tillkommer ytterligare en mekanisk faktor: om den fasta avföringen dominerar utgör den ett hinder för utvecklingen av könsorganen (den tar för mycket plats), så penis utvecklas i sådana fall istället inåt i kroppen och skapar vaginan, likaså testiklarna som bildar äggstockar etc. Skulle balans råda mellan utsöndringen av de två exkrementen utvecklas båda könsorganen i lika grad; detta är skälet till att det i vissa sällsynta fall uppstår hermafroditer. Man pissar och skiter sig till sitt kön, helt enkelt. Embryologin blir en skatologi.<sup>914</sup>

Det är kanske inte förvånande att denna cartesianska doktrin inte vann hävd under upplysningen; även han själv lär ha strukit passagen i manuskriptet, liksom han också strök förklaringen utifrån ”sympati”.<sup>915</sup> Därmed består ingen sanktionerad förklaring till uppkomsten av könsskillnader, och följaktligen inte heller för hermafroditer.

Descartes må ha för avsikt att skildra naturfenomen och naturliga förlopp utifrån en princip om normalitet, men vid återkommande tillfällen stöter han på avvikelsernas hinder mot homogenitet och kontinuitet i lagarna. Ett försök att förklara hårväxten, och mer speciellt varför kvinnor inte växer skägg, utmynnar i beskrivningen av en ”skäggig dam”. Descartes tar fasta på den anatomiska könsskillnaden, men i enlighet med den för tiden typiska enkönsmodellen är denna skillnad topo- snarare än typologisk; fysiologin är här i första hand villkorad av kroppens disposition. Han börjar således med att slå fast att hårväxten hänger samman med testiklarna, vilka närs av vener och artärer som liknar hjärnans, och i dem formas oupphörligen en stor mängd andar som andas via pungen. Däremot är kvinnornas testiklar (äggstockarna) inneslutna i kroppen och ger inte ifrån

912 Ibid., s. 515 f. Descartes menar här att könsorganen växer ”med roten” i moderns ryggrad och i riktning mot naveln (”radice ejus existente versus matris dorsum, terminatur versus ejusdem umbilicum”), och skillnaden mellan könen avgörs av åt vilket håll fostret är vänt: om det är vänt mot moderns mage växer könsorganet ut från fostrets kropp och bildar en penis, om det tvärtom är vänt från magen växer organet in i kroppen och bildar en slida. Även andra könsdifferenterande anatomiska skillnader förklaras enl. samma princip, enl. grundtanken att fostret får sin näring från moderns ryggrad.

913 Detta referat sammanfattar redogörelsen i *ibid.*, s. 523 f.

914 De något skabrösa premisserna i denna teori bör kanske ses mot bakgrund av den upptagenhet som i Descartes samtid fanns inom läkarvetenskapen vid avföring som studieobjekt, särskilt inom ramen för humoralpatologin. Genom att granska formen, färgen och även smaken på avföringen ansåg sig de galenska läkarna kunna ställa sin patients diagnos. Inte för intet var urinflaskan i samtidens ikonografi läkarens mest kännetecknande attribut. Vad Descartes kan sägas göra är att tillämpa en iatromekanisk, hydraulisk modell på detta paradigm och, i enlighet med sin princip om enkla, universella lagar, försöka förklara en större mängd naturliga förlopp än sjukdomstillstånd.

915 Descartes, *Opuscula posthuma* (1701) V, s. 14 f. n., resp. s. 9 n.; AT XI, s. 523 n. a, resp. s. 515 n. c.

sig några avdunstningar, varför de inte heller behöver någon fuktig näring. Avdunstningarna torkar nämligen ut kroppen och den ökade torrheten ökar också värmen, och det är värmen som gör att skägget växer; kvinnor och eunucker växer således inte skägg eftersom deras testiklar inte andas ut kroppens (kylande) vätska. Likväl kan så ske i vissa fall (oklart varför, det stannar vid ett empiriskt faktum); Descartes säger sig en gång ha sett en kvinna som hade lika mycket skäggväxt som män. Men även i allmänhet torkar flickor vanligtvis med åldern och kan därför få visst ansiktshår.<sup>916</sup>

Resonemanget vilar på den tidstypiska föreställningen om att vissa antingen funktionella eller formella likheter mellan kroppsdelar tyder på att dessa organ korresponderar mot varandra, till den grad att de kan identifieras. I aristoteliska termer är skillnaden *accidentell*, eftersom den uppstår genom differentieringen av en substantiell form; penis och testiklar är således en i sig könsneutral form, en skepnad, som materialiserar sig olika hos män och kvinnor. Även om Descartes undviker att tala i dessa aristoteliska termer avviker han inte i något väsentligt från denna syn – tvärtom är han mån om att påvisa sådana korrespondenser som förklaringsgrund.

Kroppen är egentligen sammansatt som ett system av likheter, särskilt mellan könsdelar och hjärnan eller sinnesorgan, vilket förklaras av att pulsens ”alternativa rörelser” skapar ”förgreningar” lika i kroppens övre och nedre del.<sup>917</sup> Medan likheten sannolikt utgår från de morfologiska analogier som kan göras vid dissektion – således ett sökande efter visuella korrespondenser bekant från 1500-talet – tas denna likhet som intäkt för en fysiologisk relation. Så kan Descartes säga att ”hjärnkörteln” (sannolikt tallkottkörteln, epifysen) korresponderar till livmodern, vilket förklarar könsdriften, och att såväl bröstvärtorna som ”vulvan” (vilket här tycks betyda vaginan) motsvarar näsan, vilket förklarar varför slidan blir upphetsad av dofter.<sup>918</sup>

Korrespondenserna kompletteras av en ömsesidighet i metaforiken, för samtidens anatomer tyckte sig se testiklar i hjärnan.<sup>919</sup> Den berömda tallkottkörteln, som Descartes höll för att vara själens säte i kroppen, finner man bakom dessa hjärntestiklar/-äggstockar, vilket sannolikt bidrar till föreställningen om korrespondens mellan hjärnans delar och könsdelarna. Dessutom finns det fler par av kulor i kroppen att dra paralleller till: testiklarna motsvarar nämligen också ögonen.

Analogierna är emellertid inte begränsade till kroppens olika delar, utan utvidgas att gälla likheter mellan olika former i naturen. Descartes upprepar därvidlag den under 1500-talet populära liknelsen av människan vid ett träd. Medan det uttryckligen sägs att ådrorna växer åt alla håll som trädens grenar, kan man i den fortsatta beskrivningen ana en fortsättning av metaforiken: aortan är som stammen, benen som rötterna.<sup>920</sup> (Trädmetaforen är annars mest bekant inom cartesianismen som modell för ett systematiskt tänkande, där metafysiken sägs vara roten, fysiken stammen och mekaniken,

916 Descartes, *Primæ cog.*: AT XI, s. 525 f.

917 Ibid.; AT XI, s. 533.

918 Ibid.

919 Descartes hämtade förmodligen denna syn från Caspar Bauhin. Se Des Chene, *Spirits and Clocks*, s. 85 ff.; Bauhins inflytande på Descartes anatomi betonas genomgående i Bitbol-Hespériès, *Le principe de vie chez Descartes*.

920 Ibid., s. 532 f.



medicinen och moralen de huvudsakliga grenarna.<sup>921</sup>) Embryologin görs också till en för olika livsformer gemensam process – förenade av en geometrisk förklaringsmodell. Den tidigaste utvecklingsfasen är gemensam för växter och djur, säger Descartes, i det avseende att de båda bildas genom att materiella partiklar förs samman cirkulärt under värmens inverkan; vad som skiljer dem åt är att växterna endast sätts samman cirkulärt medan djurens materia tilltar sfäriskt. Denna sfäriska slutenhet – inneslutningen som i en hinna – är vad som gör att den levande kroppen inte kan slå rot.<sup>922</sup>

Sättet att se på kroppar och att beskriva likheter mellan dem kan i sig ses som en rest av renässanstänkande hos den unge Descartes, men synsättet får för honom en annan, ny betydelse. I motsats till det äldre tänkandet är korrespondenserna inte tecken på en gudomlig ordning, i vilken kosmos är inrättat som ett symboliskt system ämnat för uttolkning, utan på att naturens lagar är enkla och gemensamma för hela naturen och alla dess fenomen. All materia, dvs. den värld som består av utsträckt substans, är underkastad dessa lagar; bara förnuftet, den tänkande substansen, följer andra. Utifrån denna natursyn försvarar sig Descartes retoriskt mot de som kan invända att så enkla lagar skulle förklara så komplexa skeenden:

Någon skulle med förakt kunna säga att det är löjligt att tillskriva människans formande, en så avgörande sak, så oansenliga skäl. Men vilka större skäl krävs det än naturens eviga lagar? Kanske utförs de av något Förnuft? Av vilket då? Direkt av Gud? Varför uppstår i så fall ibland monster? Än då av denna visaste Natur som endast har sitt upphov i det mänskliga tänkandets dårskap?<sup>923</sup>

Annie Bitbol-Hespériès tar denna passage för en anmärkningsvärd nyhet. Anledningen skulle vara att en mekanistisk förklaring ersätter de traditionella teologiska samt att begreppet naturlagar däri förändras på ett sätt som snabbt anammades inom teratologin av bl.a. Bernard Le Bovier de Fontenelle.<sup>924</sup> Men vad som här tillämpas på monstrositeter

921 Descartes, *Principes*; AT IX b, s. 14.

922 Descartes, *Primæ cog.*: AT XI, s. 534 f: "Si verò partes materiæ ii volvantur sphæricè, tunicam rotundam efficiunt, ac proinde hic fœtus non potest adhærere terræ, ut plantæ, sed ita formatur."

923 Ibid., s. 524: "Exspecto cur aliquis caperata fronte dicat esse ridiculum, rem tanti momenti, quanta est hominis procreatio, fieri ex tam levibus causis. Sed verò quas velint graviore, quam Naturæ leges æternas? Fortè ut ab aliquâ Mente fiant? A quâ autem? An immediatè à Dio? Cur ergo aliquando fiunt monstra? An à sapientissimâ istâ Naturâ, quæ non nisi ex humanæ cogitationis desipientiâ habet originem?" Cit. kan, med hänsyn till dess reception och delvis till min fortsatta kommentar, vara värt att återge även i fransk översättning: "Quelqu'un dira avec dédain qu'il est ridicule d'attribuer un phénomène aussi important que la formation de l'homme à de si petites causes; mais quelles plus grandes causes faut-il donc que les lois éternelles de la nature? Veut-on l'intervention immédiate d'une intelligence? De quelle intelligence? De Dieu lui-même? Pourquoi donc naît-il des monstres? Veut-on y voir l'opération de cette sage déesse de la nature qui ne doit son origine qu'à la folie de l'esprit humain?" Descartes, *Primæ cog.*: Cousin XI, s. 404.

924 Bitbol-Hespériès, "Monsters, Nature, and Generation from the Renaissance to the Early Modern Period: the Emergence of Medical Thought", i Justin E.H. Smith (red.), *The Problem of Animal Generation in early Modern Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), s. 60. Bitbol-Hespériès noterar att *Primæ cogitationes* publicerades 1701 och att Fontenelle vid ett anförande till Académie des Sciences två år senare, som ett "eko" av den cartesianska hållningen, avvisar idén om att monster är resultatet av naturens lek, till förmån för den mer "filosofiska" föreställningen om



är förstås en grundtanke i den cartesianska naturfilosofin, som också hänger samman med de mer metafysiska föreställningarna om de av Gud skapade eviga sanningarna som även Gud underkastar sig.

Idén om eviga naturlagar, som även Skaparen måste följa, innebär en föreställning om nödvändighet i naturliga förlopp, som var en av de mer radikala och kontroversiella aspekterna av Descartes lära, och detta åsidosättande av Guds allmakt blev under 1600-talet ett av de främsta föremålen för kritik mot cartesianismen.<sup>925</sup> Den ovan citerade passagen, insprängd i texten som en flyktig tanke, är ett komprimerat uttryck för denna skepsis gentemot en gudomlig makt i naturen, och den avslutande satsen är kanske den mest radikala av alla i stycket. Descartes tycks stegra sin polemik med varje retorisk fråga, från en vördnad inför naturens eviga lagar, via ett ifrågasättande av att en gudom ingriper direkt i naturen till den sarkastiska kommentaren att föreställningen om en gudomlighet i naturen har sitt ursprung endast i människans dårskap. Sammantaget tycks denna naturalism balansera farligt nära gränsen till ateism. Men samtidigt finns en viss reservation i själva grammatiken: det sker en glidning från *Deus* (en manlig storhet) till *Natura* (en kvinnlig kraft), den förra identifierad med en ande eller ett förnuft, den andra med en visdom. Den gudomliga makt som åsyftas är inte exakt densamma i de två fallen. Medan Gud åberopas som det förnuft som ingriper i skapelsen är naturen likvärdig med ett slags gudinna, som representerar en naturens egen kraft eller visdom och som skiljer sig från en interventionistisk föreställning om hur en övernaturlig makt agerar på naturen. Endast denna naturgudinna kan utan risk för hädelse sägas vara produkten av människornas dårskap. Det är den vidskepliga gudinnan som fördrivs från naturens materiella immanens, medan rationalismens Gud räddas till en transcendent, endast laggivande instans.

Prövostenen för villfarelsen om naturens försyn är födelserna av monstrositeter, men denna problematik är också ett slags ”klivsten” från det ena gudsbegreppet till det andra – klivstenen över en ateistisk naturalism. Varför föds monstruösa varelser? Det är för Descartes underförstått att detta bevisar att Gud inte ingriper direkt i skapelsen, så det måste förklaras på en annan väg, och den vanligaste är då att naturen agerar på egen hand, med ett förunderligt godtycke, som alltid gör monster såväl möjliga som obegripliga. Det är i huvudsak detta Descartes angriper: att det finns någon annan i naturen verkande makt än naturlagarnas nödvändighet, att det alls finns godtycke, hur ”vist” det än kan sägas vara. Det är egentligen en atomistisk grundtanke, denna subsumering av slumpen i skeendet under en materiell nödvändighet. Descartes skiljer sig emellertid från sina antika föregångare i föreställningen om att denna nödvändighet likväl har ett gudomligt ursprung, att idéerna och lagarna är skapade av Gud, om än tvingande även för skaparen.

eviga och beständiga regler i naturen. Jfr Bitbol-Hespériès, ”Cartesian Physiology”, i Gaukroger m.fl. (red), *Descartes Natural Philosophy*, s. 375 f, där cit. bemöts på samma sätt men istället jämförs med de traditioner Descartes bryter med, särskilt de under samtiden vanliga förklaringarna utifrån moderns inbillningskraft, astrologiska fenomen o.d.

925 De uttorkningar som gjordes i denna riktning och de konsekvenser dessa fick under 1600-talet, finns utförligt dokumenterade och studerade i Jonathan Israel, *Radical Enlightenment* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2001). Fokus ligger här emellertid främst på spinozismen och den nederländska kontexten, även om det noteras att många ansåg att den spinozistiska ”ateismen” hade sitt ursprung hos Descartes.

Monstruösa födslar har m.a.o. varken mål eller mening. De är inte tecken från Gud, inte heller produkten av naturens nycker och ingår inte i en vis försyn; de är på något outrett vis resultatet av de lagar som gäller överallt i naturen och som alltid måste gälla. Om man kände till de lagar som gäller för den normala konceptionen och fosterutvecklingen skulle man också kunna förklara varför monster uppstår. Normaliteten gäller även för avvikelsen. Denna *via positiva* är ett avgörande steg på väg mot den vetenskapliga teratologin. Problemet är bara att Descartes inte kände till dessa lagar, han utgick bara från observationen av enskilda fall och från vissa enkla principer av hypotetisk form, men de räckte aldrig till för att ge en fullgod beskrivning av ämnet. Orsakerna undslapp honom, i glappet mellan fenomenet och Gud. Hans misslyckande att fastlå det normalas betingelser innebär att naturens misslyckanden också förblir oförklarade.

Descartes förmodade teratologi skiljer sig sammanfattningsvis från varje aristotelisk tradition i det att den inte tar varken orsak eller ändamål i beaktande men också, kanske viktigare, att den inte värderar monstruositeten som avvikelsen från en norm. Aristotelikernas idé om utvecklingen som grader av fulländning, med den fullkomliga varelsen som mål överges i den cartesianiska embryologin och därmed hela den hierarki av avvikelser och tillkortakommanden Aristoteles natur beskriver (endast den metafysiska hierarkin med Gud som högsta instans består). Descartes utplanar världen; han raserar naturens hierarki, till förmån för en mekanisk värld av flöden, stötar och kroppars storlekar och konsistenser. Världen består av en kompakt materia, ett plenum, uppdelad i kroppar av olika storlek, som när de rör sig stöter på andra kroppar, hindras och ändrar riktning – kroppar som beroende på sin fasthet eller mjukhet formar eller tar form av mötet med andra kroppar. Deformationen betyder inte som hos Aristoteles att en avsedd form (naturen) inte kunde realiseras i materien, vilket innebär att kroppen utgör en formell brist, utan att materien tar form genom att påverkas av annan materia. Konsistensen är avgörande, inte konstitutionen, bristen finns lika lite som tomrummet. Djuren skiljer sig från växter i det att de springer ur en materia som är mer flytande än fast och därför mer formbar; möjligheten till variation och deformation är därför teoretiskt större.

Vad de två har gemensamt är den rationella inställning som dömer ut sammansatta monster av chimärisk typ som oförnuftiga konstruktioner – även de resultatet av människans inbillning och dårskap. Men det är i detta avseende som cartesianismen bidrar med de mest intressanta diskussionerna, för vad som här ställs i fokus är det problematiska förhållandet mellan rationalitet och monstruositet – i Platons efterföljd mellan det mest innerligt och unikt mänskliga och det mest extremt och komplicerat omänskliga.

### Descartes estetiska monstruositet: förnuftets och vansinnets kroppar

Till bilden av Descartes som en av rationalismens och den vetenskapliga revolutionens portalfigurer hör idéen om att värdering inte hör hemma i hans system, grundat som det är på klara och distinkta idéer och säkra erfarenheter av fakta. Även om cartesianismen grundar sin lära i subjektet, styrs den av objektivitetens princip. Émile Krantz anmärker i den första raden i sitt klassiska verk om den cartesianiska estetiken, att två saker saknas hos Descartes: en moral och en estetik – och av den senare finns det än mindre än av den förra: ingenting.<sup>926</sup> Det goda och det sköna har således ingen plats i cartesianismen

926 Émile Krantz, *Essai sur l'esthétique de Descartes étudiée dans les rapports de la doctrine cartésienne avec*

(däremot ger den cartesianska metoden plats för en estetik, nämligen fransk-klassicismen – detta är Krantz tes). Likväl är Descartes lära, vill jag hävda, grundad på just etiska och estetiska hänsynstaganden; dessa dubbla värderingar är i vissa avseenden incitamentet till cartesianismen. Och estetikens bidrag är någonting annat än ett ingenting, ett undanträngande av skönheten till förmån för sanningen, för likt Keats identifierar Descartes de två.

"Cogito ergo sum" är inte den första tanken i *Discours de la méthode*. Den föregås av en lång rad föreställningar, mestadels i formen av värderingar; innan "je pense" blir ett uttryck för intuitionen av jagets existens genom tänkandet finns det implicit som ett "jag tycker". Mest berömt bland dessa värderingar är fördömanden av den skolastiska filosofi den unge Descartes mötte i sin skolgång och som hans egen metod ska korrigera. Men den allra första självständiga tanke han tillskriver sig själv, grunden för all den kritik som kastar författaren in i tvivlet t.o.m. på sin egen existens, är ett estetiskt omdöme: en kritik av olikhet och sammansättningar.

De två första avsnitten i *Discours* kretsar egentligen kring en diskussion kring homogenitet och heterogenitet. Efter att inleda sin skrift med att etablera en syn på förnuftets homogenitet, dvs. förståndets eller det sunda förnuftets likhet och lika fördelning bland människor, anmärker Descartes att det är detta förnuft som ensamt skiljer människan från djuren och därmed gör människan till människa. Förnuftet hör därför substantiellt till arten människas form.<sup>927</sup> Det är som terminologin visar uttryckligen en aristotelisk filosofi som ligger till grund för detta resonemang; som i en försonlig gest säger han sig vara ense med "filosoferna" i denna fråga. Därpå följer enl. samma logik avvikelens problematik: om nu alla människor har lika del av ett enhetligt förnuft, som är den mänskliga naturens kriterium, hur kan då Descartes göra anspråk på att ha en bättre kunskap om världen än andra? Descartes är lika aktsam med att verka högfärdig och fåfång som att verka ogudaktig och övermänsklig. Allt är förstås en fråga om metod, om hur man använder sitt förnuft, inte om vilket förnuft man har – för det är alltid detsamma, gemensamt för alla människor. Descartes har alltså inte kommit fram till denna metod med hjälp av ett bättre förstånd än andra, och inte heller med hjälp av någon provisorisk metod, han har bara tursamt råkat på den på de vägar hans liv tagit.<sup>928</sup> Hans "olikhet" är m.a.o. inte substantiell utan, i en bibetydelse av termen, accidentell – resultatet av en lyckosam olyckshändelse. Därför måste han berätta om sitt liv för att läsaren ska förstå hur hans filosofi kunnat ta den form den har, utan att den mänskliga naturens enhetlighet hotas av hans individuella avsteg. Helt i linje med den cartesianska fysik och geometri som denna metod ska formulera, tar nu tänkandet formen av en omriktning av förnuftet

*la littérature classique française au XVIIe siècle* (Paris: Germer Baillière, 1882), s. i. Denna skarpa formulering kan mildras något om man tar hänsyn till det sätt på vilket Descartes diskuterar psykologiska och terapeutiska ämnen. Som Martial Guérout påpekat är medicin och moral tätt sammanlänkade hos Descartes som två naturalistiska kunskapsområden med det bästa som mål, båda därtill riktade mot den levande kroppen som en förening av de två substanserna: medicinen ämnar till kroppens bästa, moralen till själens; Martial Guérout, *Descartes Philosophy Interpreted According to the Order of Reason, II: The Soul and the Body* [1952], övers. Roger Ariew (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), s. 178 f.

927 Descartes, *Discours* I; AT VI, s. 1 ff.

928 Ibid., s. 3 f.

till en linje utan förbestämt mål. Vad Descartes ska göra är att framställa sitt liv som i en tavla som visar på något nytt.<sup>929</sup>

I andra delen av skriften börjar Descartes redogöra för vilka tankar som ligger till grund för hans filosofi. En vinter i sin ungdom (1619/20) satt han ensam i ett varmt rum i Tyskland, berättar han, och ägnade sig åt sina tankar:

En av de första som jag kom att tänka på var den att det ofta finns mindre fullkomlighet i ett verk, som är sammansatta av flera delar och tillverkade av olika mästare, än i sådana som utarbetats av en enda. Så ser man att byggnader som en enda arkitekt har planlagt och fullbordat vanligen är vackrare och bättre inrättade än sådana, vilka många försökt att bättra på genom att använda gamla murar som blivit uppförda för andra ändamål.<sup>930</sup>

Den cartesianska rationalismens deduktioner börjar alltså inte i ett förnuftigt övervägande, utan i ett estetiskt smakomdöme: sanningen är vacker och det vackra är det stilrena, det enhetliga. Det är denna kritik av heterogenitet han finner i beaktandet av arkitektur – att grunden för tänkandet av sanningen måste vara ursprunglig, individuell och homogen. Det är därför varats enhet etableras i den intuitiva identiteten mellan tanken och jaget: ”Jag tänker, alltså är jag.”

Detta tänkandets estetiska topos är inte heller en tillfällighet som är begränsad till *Discours de la méthode*, för den första betraktelsen i *Meditationes* inleds i samma stil: ”Redan för åtskilliga år sedan lade jag märke till hur många falska åsikter jag i min ungdom antagit vara sanna och hur tvivelaktigt allt är som jag sedermera byggt på dem. Jag insåg därför också att jag någon i livet bör rasera allt och på nytt bygga upp från första grunden, om jag någonsin ska komma fram till något fast och bestående i vetenskapen.”<sup>931</sup> Den estetiska metaforiken fortsätter även in i andra kreativa områden. Inga tillägg är goda nog, inte ens den bäste kan göra fulländat det som från början var bristfälligt, liksom en mästare inte kan rädda en målarlärlings misslyckade verk, han måste tvätta duken ren och börja om, och på samma vis kan

929 Ibid., s. 4: ”representer ma vie comme en un tableau, affin que chacun puisse iuger, et qu'apprenant du bruit commun les opinions qu'on en aura, ce soit un nouveau moyen de m'instruire, que i'adiousteray a ceux dont i'ay coustume de me servir”.

930 Descartes, *Discours* II: AT VI, s. 11. ”Entre lesquelles, l'une des premieres fut que ie m'avisay de considerer, que souvent il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composez de plusieurs pieces, et faits de la main de divers maistres, qu'en ceux ausquels un seul a travaillé. Ainsi voit on que les bastimens qu'un seul Architecte a entrepris et achevez, ont coustume d'estre plus beaux et mieux ordonnez, que ceux que plusieurs ont tasché de racommoder, en faisant servir de vieilles murailles qui avoient esté basties a d'autres fins.” Övers. Marc-Wogau, VS, s. 34.

931 Descartes, *Meditationes* I.1: AT VII, s. 17: ”Animadverti jam ante aliquot annos quàm multa, ineuente aetate, falsa pro veris admiserim, & quàm dubia sint quaecunque istis postea superextruxi, ac proinde funditus omnia semel in vitâ esse evertenda, atque a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquando firmum & mansurum cupiam in scientiis stabilire”. (Övers. Marc-Wogau, VS, s. 91.) Jfr fortsättningsvis Descartes, *Meditationes* I.2, AT VII, s. 18: ”sed quia, suffossis fundamentis, quidquid iis superaedificatum est sponte collabitur, aggrediar statim ipsa principia, quibus illud omne quod olim credidi nitebatur” (”jag skall istället – eftersom byggnaden störtar samman av sig själv, då dess grund underminerats – med en gång rikta mitt angrepp mot själva principerna, på vilka allt jag tidigare trott stöder sig.” Övers. Marc-Wogau, VS, s. 91).

inte ett illa byggt hus räddas utan det måste raseras och byggas om från grunden.<sup>932</sup>

De arkitektoniska metaforerna för tänkandet<sup>933</sup> förebådar inte bara Kants ”arkitektonik över det rena förnuftet” som ”systemets konst”,<sup>934</sup> utan iscensätter också själva den cartesianska omvärderingens drama. Att Descartes överhuvudtaget beskriver den miljö i vilken hans tankebygge initieras är talande för hur framställningen ska utvecklas. Det första momentet i den cartesianska metoden, det metodiska eller det hyperboliska tvivlet, ämnar således till att bereda mark för en ny grund, en ny tankebyggnad. Strukturen i sig är inte föremål för kritik; det är förutsatt att en ny kan resas, bara mer fast än den förra – inte längre byggd på sand utan på fast mark.

En väsentlig slutsats kan dras från denna metaforik: *tänkandet äger rum*. Spatialiseringen av tänkandet är i sig ett brott mot den filosofi som därur utvecklas; i den sammanblandas de två substanserna som annars åtskiljs, anden och materien. Men denna sammanblandning är inte nödvändigtvis en olyckligt blandad metafor, åtminstone inte till dess konsekvenser. För genom att inleda sin filosofi på detta vis, dvs. genom att presentera fundamentet för tankebygget på ett tillsynes oproblematiskt heterogent vis, förebådas det synnerligen problematiska försöket att lösa aporin mellan människans homogena natur och heterogena konstitution. För vad Descartes tycks iscensätta i sitt systems primalscen är kropp–själ-dualitetens substantiella enhet. Människan, som i en sträng mening skulle vara skapelsens enda monster, en hybrid – den enda varelsen som utgörs av de två substanserna ande och materia samt de därtill hörande attributen tänkande och utsträckning –, presenteras som ett rum i tänkandets hus. Denna själens boplatz är primär, den för människan mest väsentliga substansen; kroppen, ett accidentellt utsnitt av materien, är en tillfällig hyresvärd.<sup>935</sup>

Smaken för enhet och likhet präglar egentligen hela den cartesianska föreställningsvärlden, t.o.m. själva idén om kunskap. Den cartesianska metoden syftar i hög utsträckning till att bringa enhet till mångfalden och att se likheter i det åtskilda; inte för inte är ekvationer det viktigaste redskapet i hans geometri. Men de arkitektoniska och estetiska metaforerna är på ett sätt missvisande i sammanhanget, för teknik och estetik följer egentligen ett helt annat kunskapsparadigm än den filosofi och vetenskap Descartes eftersträvar.

I början av sitt första betydande verk, den metodologiska programskriften *Regulae ad directionem ingenii* (1628), jämför han vetenskaperna med konstfärdighet. <sup>936</sup> En konstnär kan inte lära sig att bemästra alla konstarter, säger han, utan måste begränsa sig till att öva sin skicklighet i en enda. Det är ett misstag att tro att det förhåller sig på samma vis med vetenskaperna, för alla dessa är variationer på en enda sak: det mänskliga vetandet, som

932 Descartes, *Recherche de la vérité par la lumière naturelle* [*Opuscula posthuma*], AT X, s. 508 f.

933 Claudia Brodsky Lacour, *Lines of Thought: Discourse, Architectonics and the Origin of Modern Philosophy* (Durham/London: Duke University Press, 1996) är en intressant monografi som ägnats detta tema.

934 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A832/B860.

935 Den berömda sentensen att själen ”inte är som en styrman på sitt skepp” är en metafor för en annan aspekt, nämligen det kausala förhållandet mellan substanserna, inte det ontologiska: den syftar på formen för deras samverkan som en substantiell enhet, medan husmetaforiken visar en hierarkisk struktur.

936 Descartes, *Regulae* I; AT X, s. 359 ff.

alltid förblir ett och detsamma, detta universella förnuft. Vetandets föremål må variera men vetandet i sig kan bara växa, och den första regeln riktar sig mot detta mål: att öka den mänskliga kunskapen som en helhet. I denna dualitet mellan estetik och vetenskap eller filosofi märks redan den cartesianska dualismen. Det är annorlunda med handen än det är med förnuftet; alla händer är olika och har en begränsad förmåga, och måste därför söka enheten i det partikulära, medan förnuftet är ett och samma för alla och obegränsat i sina förmågor, varför dess enhet söks i det generella och universella. Metoden ska kunna bringa denna enhet.

Likväl finns en hierarki även bland vetenskaperna, för vissa vetenskaper är så att säga mer jämlika än andra, beroende på vad som är deras objekt. Så säger han några år senare att fysik, astronomi, medicin och andra vetenskaper som sysslar med sammansatta ting är tvivelaktiga, medan matematik, geometri och liknande ämnen erbjuder säker kunskap eftersom de bygger på enkla och allmänna ting, oavsett om de finns i naturen eller ej.<sup>937</sup> Kanske ligger de förras räddning i att de underkastas de senare, denna idealisering av formerna som inte ens tar hänsyn till deras existens. Hellre enhet än verklighet.

Det ska betonas att Descartes må vara dualist, han må införa all den heterogenitet och diskontinuitet i naturen som bl.a. Spinoza och Leibniz kom att kritisera honom för, men i denna dualitet – som också är en dualitet mellan Gud och natur – söker han ständigt det enhetliga, och det främsta uttrycket på detta är kanske idén om människan som en substantiell enhet mellan kropp och själ, den utsträckta och den tänkande substansen.<sup>938</sup> Själen kan inte begränsas till någon del av kroppen, den kan inte alls sägas vara fördelad, för själen är i dubbel mening individuell – odelbar och konstituerande personen – och kan inte sträckas ut, för den har inga rumsliga egenskaper. Istället är själen förenad med hela kroppen, i dess helhet:

För att bättre förstå allt detta bör man dock veta att själen verkligen är förenad med hela kroppen och att man i egentlig mening inte kan säga att den finns i en av dess delar men inte i andra. Ty dels är kroppen en och på visst sätt odelbar, då ju dess organ genom sin anordning är så beroende av varandra att hela kroppen blir bristfällig om något av dem avlägsnas; dels är själen av sådan natur att den inte har någon relation till utsträckningen, dimensionerna eller andra egenskaper hos den materia av vilken kroppen är sammansatt, utan endast till kroppens organ i förening.<sup>939</sup>

Själen är m.a.o. den homogenitet som håller samman kroppen till en enhet, som kan

937 Descartes, *Méditationes* I.8; AT s. 20.

938 Detta problem, så viktigt för kritiken av cartesianismen, har naturligtvis ägnats otaliga analyser. En klassisk är R.S. Woolhouse, *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics* (London: Routledge, 1993), s. 164–189; se även Gordon Baker & Katherine J. Morris, *Descartes Dualism* (London/New York: Routledge, 1996), s. 163–191.

939 Descartes, *Passions de l'âme* XXX; AT XI, s. 351: "il est besoin de sçavoir, que l'ame est veritablement jointe à tout le corps, et qu'on ne peut pas proprement dire qu'elle soit en quelque de ses parties, à l'exclusion des autres, à cause qu'il est un, et en quelque façon indivisible, à raison de la disposition de ses organes, qui se raportent tellement tous l'un à l'autre, que lors que quelcun d'eux est osté, cela rend tout le corps defectueux; et à cause qu'elle est d'une nature qui n'a aucun raport à l'estendue, ny aux dimensions, ou autres proprietéz de la matiere dont le corps est composé, mais seulement à tout l'assemblage de ses organes." Övers. Marc-Wogau, VS, s. 163 f.

understödja individualitet och i viss mening livsfunktionerna (ett tillfälle då Descartes kommer nära den aristoteliska synen på själen). Däremot är kroppar i sig heterogena ting, sammansatta av mindre kroppar av olika storlek och närsomhelst utbytbara, upplösbara och delbara i all oändlighet. (Vad säger detta egentligen om de obesjälade djuren?) Detta förhållande innebär en problematik som den klassiska reflektionen kring det sammansatta monstrets själ uppmärksammar: Hur kan en mångfaldig kropp ha en enhetlig själ?<sup>940</sup> Den mänskliga kroppens enhet garanteras endast av själens enhet, men är också underställd denna; kroppen kan delas, kroppsdelar kan avskilja, och vi säger ändå att det är samma människas kropp,<sup>941</sup> ungefär som den berömda vaxklumpen som kan byta form, färg och konsistens men likväl hela tiden är ett stycke vax för förnuftet.<sup>942</sup> Endast själen är individuell, varje enskild kropp är däremot bara ett modus av den universella, materiella substansen, och dessutom vid varje tidpunkt bara en tillfällig sammansättning av korusklet.<sup>943</sup> Kroppen kan därför, som ett stycke materia vars enda attribut är utsträckning, anta vilken form som helst och sättas samman i vilken skepnad som helst. Detta låter sig åtminstone göras av själen, som om den känner materiens natur kan föreställa sig varje tänkbar kroppslig sammansättning. Det är ur detta perspektiv Descartes mest välkända rader ang. monster skrivs (även om dessa passager sällan studeras för monsterproblematiken utan för vad de säger om den cartesianska läran om idéer och representation.)

I vissa stycken framträder Descartes i sin idélära som en sofist. Idéerna är bilder och kan, så länge de framträder för medvetandet, inte vara falska som sådana, oavsett vad de föreställer. Varje idé, även en chimär, är sann utan motsägelse för den som uppfattar den. Men representationstanken har ett hinder för denna idealism: omdömet att idéen är *med verkligheten överensstämmande* kan vara falsk om så inte är fallet. En längre passage i *Meditationes* sätter denna problematik, och monstertematiken, i fokus:

Nu tycks emellertid ordningen fordra att jag först indelar alla mina tankar i bestämda klasser och frågar i vilka av dem sanningen eller falskheten egentligen består. Somliga av dem är liksom bilder av tingen, och det är blott dem namnet "idé" tillkommer i sträng mening: så t.ex. när jag tänker mig en människa eller ett vidunder [Chimæra] eller himlen eller en ängel eller Gud. Andra åter har därutöver en annan beskaffenhet: då jag t.ex. vill, då jag fruktar, då jag bejakar, då jag förnekar – uppfattar jag sålunda alltid en sak som min tankes föremål, men min tanke omfattar också något mer än blotta likheten med denna sak; av dessa tankar kallas somliga viljanden eller affekter, andra åter omdömen.

Ty vare sig jag föreställer mig en get eller ett vidunder [Chimæra], så är det inte mindre sant att jag föreställer mig det ena än att jag föreställer mig det andra. Inte heller kan man befara någon falskhet i själva viljandet eller i affekterna; ty det jag önskar mig må vara

940 Jfr Des Chene, *Spirits and Clocks*, s. 144: "The soul is one thing; how can it be 'substantially united' with several [body parts]? Wouldn't the result be a Hydra, only much worse, since the human machine has so many parts (perhaps infinitely many)? A logical monster indeed."

941 Jfr Descartes, brev till Mesland, 9 februari 1645; AT IV, s. 166.

942 Descartes, *Meditationes* II.11–15; AT VII, s. 30 ff.

943 Jfr Woolhouse, *Descartes, Spinoza, Leibniz*, s. 22: "The idea then seems to be that unlike human minds, human bodies (as also stones or horses) are not numerically different individual substances, but pieces of corporeal substance or body as such, in the way that pieces of lead are just that – pieces of lead, and not 'leads.'"



hur orätt som helst, ja, det må vara sådant som inte finns någonstans, så är det ändå sant att jag önskar mig det. Så återstår bara omdömen i vilka jag kan befara att missta mig. Det största och vanligaste misstag som kan finnas i dessa består nu däri att de liknar eller överensstämmer med vissa ting utanför mig. Ty om jag blott betraktade själva idéerna som arter av mitt tänkande och inte hänförde dem på något annat, så skulle de knappast kunna ge mig anledning till misstag.<sup>944</sup>

Det tycks här göras en inordning av idéerna i klasser där endast de som är avbilder, dvs. representationer, av tingen är idéer i verklig mening – och till dessa bilder hör såväl människan som änglar och Gud och även monster<sup>945</sup> (som alltså alla redan är verkliga ting att avbilda, i trots mot argumentet; vad som här kan vara ett *lapsus linguae* kan ses som förebådande Desgabets; se nästa kap.). Viljanden, affekter och omdömen går utöver denna representation i termer av likhet<sup>946</sup> i det att de är aktiva; genom dem agerar subjektet på tänkandets objekt i någon mån.<sup>947</sup> Den avgörande typen är omdömen, där distinktionen mellan sant och falskt, rätt och orätt, kommer in.

Om Descartes uppehöll sig vid en solipsistisk intellektualism och idealism, om

944 Descartes, *Meditationes* III.5 & 6; AT VII, s. 36 f: "Nunc autem ordo videtur exigere, ut prius omnes meas cogitationes in certa genera distribuam, & in quibusnam ex illis veritas aut falsitas proprie consistat, inquiram. Quaedam ex his tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideæ nomen: ut cùm hominem, vel Chimæram, vel Coelum, vel Angelum, vel Deum cogito. Aliæ verò alias quasdam proæterea formas habent: ut, cùm volo, cùm timeo, cùm affirmo, cùm nego, semper quidem aliquam rem ut subjectum meæ cogitationis apprehendo, sed aliquid etiam amplius quàm istius rei similitudinem cogitatione complector; & ex his alia voluntates, sive affectus, alia autem judicia appellantur. Jam quod ad ideas attinet, si solæ in se spectentur, nec ad aliud quid illas referam, falsæ proprie esse non possunt; nam sive capram, sive chimæram imaginer, non minus verum est me unam imaginari quàm alteram. Nulla etiam in ipsâ voluntate, vel affectibus, falsitas est timenda; nam, quamvis prava, quamvis etiam ea quæ nusquam sunt, possim optare, non tamen ideo non verum est illa me optare. Ac proinde sola supersunt judicia, in quibus mihi cavendum est ne fallar. Præcipuus autem error & frequentissimus qui possit in illis reperiri, consistit in eo quòd ideas, quæ in me sunt, judicem rebus quibusdam extra me positis similes esse sive conformes; nam profecto, si tantùm ideas ipsas ut cogitationis meæ quosdam modos considerarem, nec ad quidquam aliud referrem, vix mihi ullam errandi materiam dare possent." Övers Marc-Wogau, VS, s. 106.

945 Ordet chimär används här inte i den försvagade, metaforiska mening som ordet har idag, som en synonym till inbillningsfoster, drömbild eller vanföreställning. Ordet har helt klart kvar sin mytologiska referens. Att Descartes i sin diskussion skiljer just mellan en chimär och en get klargör detta: geten betecknar en art som har en enhetlig natur förefintlig för sinnenas erfarenhet; chimären, som ursprungligen är grekiska för honget, betecknar däremot en onaturlig mångfald av arter (i detta fall get, lejon och orm) representerade i en kropp som i just denna form inte kan upplevas av sinnena.

946 Denna likhet i representationen är väsentlig i Descartes epistemologi, liksom i hans kausalitetsbegrepps likhet mellan orsak och verkan

947 Som jag ser det är Descartes poäng en primär distinktion mellan idéer per se (idén som bild i sig: representation), vilja, känsla och omdöme, och chimärerna tillhör då den första klassen: de är som vilka idéer som helst. Däremot kan förstås de andra tre klasserna tillämpas på dessa idéer som chimärer utgör: jag kan vilja att de är sanna eller ej, uppleva att de är sanna (med någon typ av reaktion: fascination, avsky, rädsla etc.) och bedöma huruvida de är sanna eller ej, men dessa tre förhållningssätt är åtskilda från själva idén om chimären, den mentala bilden av ett sådant objekt.

tänkarens tankeinhåll vore allenarådande, om den yttre världens existens aldrig af-  
firmerades, då skulle alla tänkta företeelser vara sanna såsom tankar, som modifikationer  
av *res cogitans*, och deras existens skulle aldrig sträckas till den materiella världen. (Detta  
vore kanske idealet – minns att de främsta vetenskaperna inte tar hänsyn till om deras  
objekt existerar eller inte.) Men med omdömet sker en förändring. Det finns trots allt en  
värld utanför det tänkande och föreställande medvetandet, och förnuftet måste väga den  
inre världen mot den yttre; förståndet måste falla ett omdöme. Chimärer är sanna som  
idéer för subjektet<sup>948</sup> men inte som objekt i den yttre världen, i naturen, och det gäller  
för det tänkande tinget att med sitt förnuft anpassa sitt medvetandeinhåll till denna  
objektiva verklighet. Descartes kan därför mot Protagoras säga: den mänskliga anden är  
inte alltings mått, inte sanningens kriterium, endast avgörandets genom bejakandet eller  
förnekandet.<sup>949</sup>

Andra passager ger en annan bild. Tanken tillskrivs här den friare förmågan att  
föreställa sig saker som *inte finns*, bland dem förtrollade slott och chimärer:

Lorsque nostre ame s'applique à imaginer quelque chose qui n'est point, comme à se  
représenter un palais enchanté ou une chimère; et aussi lorsqu'elle s'applique à considérer  
quelque chose qui est seulement intelligible et non point imaginable, par exemple à  
considérer sa propre nature: les perceptions qu'elle a de ces choses dépendent principalement  
de la volonté qui fait qu'elle les aperçoit. C'est pourquoy on a coutume de les considérer  
comme des actions plutost que comme des passions.<sup>950</sup>

I detta citat förstås chimären i den mer metaforiska betydelsen inbillningsfoster eller  
hjärnsjöke (man kan t.o.m. läsa texten som att förtrollade slott är ett exempel på en chi-  
mär, även om det knappast är den mest sannolika tolkningen), men det är också viktigt  
att detta inte är ett resultat av villfarelser som drabbar den varseblivande medvetandet,  
exempelvis p.g.a. dåligt omdöme, utan det är resultatet av en viljeakt. Chimären är en  
ren tankekonstruktion, en handling. Denna teratogena aktivitet är av stor betydelse för  
Descartes diskussion kring det monstroösa, och det knyter monstrositetsproblematiken

948 Descartes kan avsiktligt ha fört in chimären, ett mytologiskt monster vars existens med goda skäl  
kan betvivlas, bland de accepterade kristna storheterna änglar och Gud just för att klargöra att  
idéer i sig är sanna, även om de inte är objektivt sanna. Den underförstådda falskheten styrker med  
retorisk ironi den avsedda tesen att såväl det mest falska som det mest sanna äger en ideal sanning,  
eftersom något avgörande ännu inte kommit till stånd. Jfr Husain Sarkar, *Descartes Cogito: Saved  
from the Great Shipwreck* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), s. 292: "it is not obvious  
that we should speak of the idea of chimeras as being true, if accidentally the alleged chimeras  
do exist. The argument is so much stronger if the idea is false. Even if the notion of rightness ties  
together judgment and desire, it is not evident how rightness could tie in ideas like chimeras as  
well."

949 Descartes, brev till More, 5 februari 1649: AT V, s. 274: "Et quamuis mens nostra non fit rerum vel  
veritatis mensura, certè debet esse mensura eorum quæ affirmamus aut negamus."

950 Descartes, *Passions de l'âme* XX; AT XI, s. 344. "Då vår själ bemödar sig att föreställa sig en  
sak som inte finns till, t.ex. ett förtrollat slott eller en chimär, och även då den bemödar sig att  
betrakta något blott intelligibelt som inte kan åskådligt föreställas, t.ex. sin egen natur, så beror  
de uppfattningar den har om dessa ting i första hand av viljan, som gör att själen blir medveten  
om dem. Av detta skäl brukar man betrakta dessa uppfattningar snarare som aktioner än som  
passioner." Övers. Marc-Wogau, VS, s. 158 f.

inte bara till ontologi och epistemologi, utan i hög grad till estetik. Denna estetik visar varför Chimairan är hans föredragna exempel: den är sinnebilden inte för det falska, i första rummet, utan för det sammansatta, det heterogena, för själva rumsligheten och kroppsligheten som utmanar tänkandets enhet.<sup>951</sup>

Föreställningar och drömmar är som målningar. En målare kan skapa bilder av sirener och satyrer eller andra varelser med fantastiska kroppar genom att sätta samman kända kroppsdelar och egenskaper – men (och detta är väsentligt) han kan inte skapa själva dessa delar och egenskaper eller andra förutsättningar för framställningen, saker som färg, rumslighet och kroppslighet. Människan kan ha vilken idé som helst, även av en chimär, men bara Gud kan skapa de ting som idéerna ytterst sett representerar:

Ändå måste vi medge, att det förhåller sig med drömbilder som med vissa tavlor, vilka blott kunnat målas med verkliga ting som förebilder, och att följaktligen åtminstone dessa allmänna ting: ögon, huvud, händer och hela kroppen, inte är inbillade utan verkliga finns. Ty är det inte så, att målarna, även då de bemödar sig att framställa sirener och satyrgossar med det mest ovanliga utseendet, inte förmår förläna dem helt nya egenskaper utan blott kombinerar ihop olika djurs lemmar? Och skulle de möjligen tänka ut något så nytt att dess like aldrig skådats, och som då tydligen skulle vara uppdyktat och överkligt, så måste åtminstone färgerna, av vilka bilden består, vara verkliga. Av liknande skäl tvingas man medge att även om allmänna ting, sådana som ögon, huvud, händer o. dyl. kunde vara blott inbillade, så måste det dock finnas ting som – liksom de verkliga färgerna – utgör det material, varav allt det vi föreställer oss, vare sig det är verkligt eller inte, är bildat.<sup>952</sup>

Gilbert Lascault kallar Descartes teori om en kreativ inbillningskraft, som tecknas i den första meditationen, öppnandet av ”en kungsväg” för förståelse av monstruösa former, för det rationella behärskandet eller bemästrandet av monstruositeter.<sup>953</sup> Enl. Lascault skiljer Descartes mellan två typer av skapande: den som verkligen skapar nya former (*ex nihilo*) och den som endast sätter samman existerande element till nya figurer. Den förra typen är gudomlig, den senare mänsklig; vad konstnären således kan anklagas för är den högmodiga illusionen att han är som en gud. Men människan är begränsad till att bruka

951 Redan i *Regulae* diskuterar Descartes utförligt hur vi i våra föreställningar, inbillningar och drömmar skapar sammansatta ting, och han betraktar dessa helt klart som villfarelser; Descartes, *Regulae* XII.19–20; AT X, s. 422 ff.

952 Descartes, *Meditationes* I.6; AT VII, s. 19 f. ”tamen profecto fatendum est visa per quietem esse veluti quasdam pictas imagines, quae non nisi ad similitudinem rerum verarum fingi potuerunt; ideoque saltem generalia haec, oculos, caput, manus, totumque corpus, res quasdam non imaginarias, sed veras existere. Nam sane pictores ipsi, ne tum quidem, cum Sirenas & Satyriscos maxime inusitatis formis fingere student, naturas omni ex parte novas iis possunt assignare, sed tantummodo diversorum animalium membra permiscunt; vel si forte aliquid excogitent adeo novum, ut nihil omnino ei simile fuerit visum, atque ita plane fictitium sit & falsum, certe tamen ad minimum veri colores esse debent, ex quibus illud componant. Nec dispari ratione, quamvis etiam generalia haec, oculi, caput, manus, & similia, imaginaria esse possent, necessario tamen saltem alia quaedam adhuc magis simplicia & universalia vera esse fatendum est, ex quibus tanquam coloribus veris omnes istae, seu verae, seu falsae, quae in cogitatione nostrae sunt, rerum imagines effinguntur.” Övers. Marc-Wogau, VS, s. 92 f.

953 Lascault, *Le monstre dans l'art*, s. 101 f.

det Gud skapat, utan förmåga till verklig nyskapelse, och i sin villfarelse producerar människan endast chimärer, monster. "L'imagination créatrice" är egentligen bara en "activité combinatoire". Konstnärens verksamhet jämförs därvidlag med Lévi-Strauss *bricolage*, ett utnyttjande av element för deras partikulära brukbarhet, utan hänsyn till helheten och utan att skapa något nytt. Det är i möjligheten till denna kritiska analys av det syntetiska som den cartesianske betraktaren vinner sin makt och monstret mister sin mystik,<sup>954</sup> och detta är början på en klassifikation av monstrositeter, en rigorös beskrivning av monstrens typologi som kan avhandlas i uppslagsverk och handböcker, och en rationell förståelse för deras sammansättning.<sup>955</sup> Lascaults idé om en klassifikation tycks fullt ut ikonografisk; den beskriver motiv och dessas detaljer, elementen i kompositionerna. En monstruös kropp "förstås" om den kan brytas ned i de verkliga delar den utgörs av, och därmed har man avslöjat att föreställningen om en sammansatt kropp är en chimär, inbillning, medan en naturlighet och objektiv verklighet har utvunnits.

Pascal Dumonts tes är något annorlunda när han försöker urskilja en estetik hos Descartes.<sup>956</sup> Han intar en annan position än den Lascault företräder och sällar sig därmed till en annan tolkningstradition. (Man skulle kunna kalla den humanistisk, medan den linje Lascault följer är mekanistisk eller naturalistisk.) Enl. Lascault avslöjar och analyserar den cartesianske betraktaren monstret, bryter ned det i dess komponenter; enl. Dumont är det till att börja med den cartesianska människan som med uppfinningsrikedom skapar dessa former – en mer syntetisk aktivitet, mer kreativ är kritisk. Dumont polemiserar mot den koppling mellan cartesianism och fransk-klassicism som bl.a. Émile Krantz gör;<sup>957</sup> vad som istället utmärker Descartes estetik är inte ordningen, måttan och enhetligheten, utan friheten – den mänskliga andens frikoppling från naturen, som gör att hon med sina själsförmögenheter och sitt förnuft kan ordna den som hon vill. Sammanfattningsvis ligger skönheten visserligen i den goda ordningen, men det beundransvärda är inte längre naturens verk utan den mänskliga uttolkaren, den oändliga förmågan att ordna naturens element och däri avläsa världsallett.<sup>958</sup>

Dumonts framställning av den cartesianska estetiken som en dynamisk och kreativ

954 Ibid., s. 104: "Résultat d'une activité combinatoire, le monstre est, pour un cartésien, sans mystère, parfaitement transparent à la raison qui l'examine. Il suffit de le décrire pour le «désarmer», le priver du faux prestige qu'il paraît d'abord posséder; et le décrire, c'est le décomposer en ses éléments constitutifs, c'est nommer les débris disparates qui le forment, et situer chacun de ces débris par rapport aux autres". ("Som resultatet av en kombinatorisk aktivitet, är monstret för cartesianen utan mysterium, fullständigt genomskinligt för det förnuft som undersöker det. Det räcker att beskriva det för att «avväpna» det, beröva det den falska prestige som det först tycks besitta; och att beskriva det är att bryta ned det i sina konstitutiva element, det är att ge namn åt de skilda spillror som det utgörs av, och att placera var och en av dessa spillror i förhållande till varandra").

955 Ibid. "La position cartésienne permet l'établissement de dictionnaires du monstrueux, de manuels de zoologie fantastique [...]. Ainsi la raison comprend les monstres. [Elle] les décrit de manière rigoureuse. Cette description peut être à l'origine [...] d'une classification des formes monstreuseuses." ("Den cartesianska hållningen tillåter etablerandet av ordböcker för det monstruösa, handböcker i fantastisk zoologi [...]. På så sätt förstår förnuftet monstren. [Det] beskriver dem på ett rigoröst vis. Denna beskrivning kan vara ursprunget [...] till en klassifikation av monstruösa former.")

956 Dumont, *Descartes et l'esthétique*.

957 Krantz, *L'esthétique de Descartes*.

958 Dumont, *Descartes et l'esthétique*, s. 235.

förmåga, som negerar naturens ”tröghet”, förefaller vara influerad av Ferdinand Alquié, som han f.ö. ofta hänvisar till. I sin tolkning av Descartes som humanist, att jämföra med Hegel och existentialismen, betonar Alquié gång på gång med tidstypisk terminologi människans negativitet: hennes frihet består i att kunna negera naturen, att höja sig ovan det begränsade mot det oändliga, mot det gudomliga.<sup>959</sup> Som jag tidigare sagt är en av huvudteserna i Alquiés bild av cartesianismen att det finns en dualism i uppdelningen av vetandet: mot naturalismen, särskilt i Descartes tidiga tänkande står en humanism som snarare utvecklas i metafysiken från *Discours* och framåt. Detta är två distinkta idéområden, som följer olika regler p.g.a. att de uppehåller sig vid de två olika substanserna, och det väsentliga för Alquié är att det mänskliga i människan endast kan förstås metafysiskt. Människan såsom människa kan inte studeras naturvetenskapligt, eftersom det mänskliga är en negation av naturens materialitet och positivet, och inte systematiskt, eftersom det mänskliga transcenderar varje determinism, ”spränger varje system”; Descartes humanism är vad som beskriver denna människans frihet att konstruera vetenskapen och värdera historien, utan att själv kunna rymmas i något sådant system.<sup>960</sup>

Men med hänsyn till Descartes egna ord, och med en viss eftergift till Lascaults fokusering av människans begränsade skaparkraft, är en reservation värd att ta i beaktande: denna förnuftets och inbillningskraftens frihet är inte absolut, för den kan inte frigöra sig från de eviga sanningarna – än mindre än Gud kan det. Exempelvis kan en chimär, en sammansättning av heterogena kroppsdelar, tänkas, men inte en Gud utan vara: ”Det står mig inte fritt att tänka mig en Gud utan existens [...] som det står mig fritt att föreställa mig en häst med eller utan vingar.”<sup>961</sup> Den främsta anledningen, som jag ser det, är den metafysiska hierarki som för Descartes är början på vissheten, och som blir hans gudsbevis, nämligen att en mindre fullkomlig varelse inte kan tänka sig en mer fullkomlig varelse om inte denna finns; däremot kan den föreställa sig en mindre fullkomlig varelse – och ju mer sammansatt en varelse är, desto mer ofullkomlig är den, medan Gud är den högsta enheten, enkelheten och oskiljaktigheten.<sup>962</sup> Idén om perfektion måste komma från ett perfekt vara, medan imperfektionen kan ha sitt vara endast i idén. Men det innebär också – i en tämligen platonistisk hierarki – att människans skaparkraft reduceras till föreställningen av mindre fullkomliga, dvs. mer sammansatta ting, antingen naturens alla maskiner eller hennes föreställningars och drömmars chimärer, liksom de av människan skapade maskinerna, hur förunderliga de än är, är mindre fullkomliga än dessa av Gud skapade maskiner. De av människor inbillade monstren, idéerna om chimärer, är på samma vis mindre fullkomliga än de verkliga, naturliga monster som Gud enl. sina lagar kan skapa.

Denna både kritiska och kreativa förmåga den cartesianska människan tillskrivs, denna förmåga att negera naturen, t.o.m. förneka dess och sin egen existens, i ett moment av tvivel, och hennes förmåga att föreställa sig vilka former som helst (om än inte vilken absurditet som helst, t.ex. inte en absolut substans utan attributet vara), kan emellertid ifrågasättas på en väsentlig punkt: Leder inte detta hyllande av själsförmögenheterna

959 Se främst Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme*, passim.

960 Alquié, *Descartes: l'homme et l'œuvre*, s. 165 ff.

961 *Méditations* V.8. ”neque enim mihi liberum est Deum absque existentia [...] cogitare, ut liberum est equum vel cum alis vel sine alis imaginari.”

962 Den mödosamma vägen till denna slutsats uppstår den tredje meditationen.

och av förnuftets frihet till ett slags vansinne? Descartes tar upp problemet själv i den berömda jämförelsen av tvivlet med de vansinnigas föreställningar:

Men fastän sinnena bedrar oss ibland vad gäller de saker som är föga förnimbara och högst avlägsna, finns det kanske många andra saker som man inte rimligtvis kan betvivla, även om vi känner dem med hjälp av desamma: till exempel att jag är här, sittande invid elden, klädd i en morgonrock, med detta papper mellan mina händer, och andra ting av detta slag. Och hur skulle jag kunna förneka att dessa händer och denna kropp är mina? – om det inte vore att jag jämförde mig med de vansinniga, vars hjärnor är så förvirrade och fördunklade av den svarta gallans ångor att de oupphörligen försäkrar att de är kungar, fastän de är fattiga, att de är klädda i guld och purpur, fastän de är nakna, eller inbillar sig vara krus eller ha en kropp av glas? Men än sen? De är galna, och jag skulle inte vara mindre besynnerlig om jag rättade mig efter deras exempel.<sup>963</sup>

Denna passage har förorsakat en mycket välkänd och omskriven debatt mellan Michel Foucault och Jacques Derrida.<sup>964</sup> Något förvånande, med tanke på deras intresse för ämnet i övrigt, uppmärksammar ingendera att Descartes, med undantag för exemplet med konungastatusen, uppehåller sig vid fysiska dispositioner – att det inte är fråga om en avkroppsligad *res cogitans* som flyter mellan mentala stadier, utan mellan kroppsliga tillstånd. Tänkandet kan inkarneras i vilken fysisk form som helst: purpurklädnaden,

963 Descartes, *Méditations* I.4: AT IX, s. 14: "Mais, encore que les sens nous trompent quelquefois, touchant les choses peu sensibles et fort éloignées, il sen rencontre peut-être beaucoup d'autres, desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, quoique nous les connaissions par leur moyen: par exemple, que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature. Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi? si ce n'est peut-être que je me compare à ces insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et effusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus; ou simagent être des cruches, ou avoir un corps de verre. Mais quoi? ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples." Den latinska texten skiljer sig något från den franska vad angår exempel på de vansinnigas föreställningar. Konungatiteln och dess attribut, guld- och purpurdräkten, är desamma, men de vansinniga tror sig här ha ett huvud som ett lerkrus, en kropp som en pumpa eller vara gjorda av glas. För att cit. stycket i sin helhet i denna alternativa version, *Meditationes* I.4; AT VII, s. 18 f: "Sed forte, quamvis interdum sensus circa minuta quaedam & remotiora nos fallant, pleraque tamen alia sunt de quibus dubitari plane non potest, quamvis ab iisdem hauriantur: ut jam me hic esse, fovo assidere, hyemali toga esse indutum, chartam istam manibus contrectare, & similia. Manus vero has ipsas, totumque hoc corpus meum esse, qua ratione posset negari? nisi me forte comparem nescio quibus insanis, quorum cerebella tam contumax vapor ex atra bile labefactat, ut constanter asseverent vel se esse reges, cum sunt pauperrimi, vel purpura indutos, cum sunt nudi, vel caput habere fictile, vel se totos esse cucurbitas, vel ex vitro conflatos; sed amentes sunt isti, nec minus ipse demens videret, si quod ab iis exemplum ad me transferrem."

964 Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* [1961] (Paris: Gallimard, 2006), s. 67 ff och "Mon corps, ce papier, ce feu" (tillägg till uppl. 1972), i *Dits et écrits* I, 1954–1975 (Paris: Gallimard, 2001) samt Jacques Derrida, "Cogito et l'histoire de la folie", *L'écriture et la différence*, s. 51–97. För en studie om denna debatt som kopplar dispyten till bredare ideologiska spörsmål, se Roy Boyne, *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason* [1990] (London: Routledge, 2001).

lerhuvudet, pumpakroppen, kruskroppen, glaskroppen.<sup>965</sup> Såväl Foucault som Derrida diskuterar frågan om vansinnets status i förhållande till förnuftet, om vansinnets förhållande till drömmar och i vilken mån dessa tillstånd exkluderas från filosofin – vilka som är mest ytterligt och mest varaktigt utanför förnuftet. Av intresse för dem är idén om norm och avvikelser, och deras perspektiv är tänkandets former; de tar ingen större hänsyn till vilka former som faktiskt tänks. Foucault säger t.o.m. att risken ligger i att mista besittning av sin egen kropp, ”liksom yttervärlden smiter undan i misstaget eller medvetandet förloras i drömmen”,<sup>966</sup> som om det vansinniga tänkandet här kunde negera förvisningen om att man är kropp och att det finns en materiell värld.

Descartes beskrivningar skildrar emellertid förskjutningar av fysiska tillstånd. De vansinniga betvivlar inte att de har en kropp, de har inte galenskapen att tro sig vara ett kroppslöst tänkande ting, de tror sig bara alltför mycket vara kropp, vara alltför mycket kropp, obesjälade kroppar. Också Descartes iscensättning framhäver de fysiska kontrasterna. Mot det förmodade förnuftiga subjektet, mannen vars kropp är klädd i en vinterrock, med en hand som håller pappret där tanken nedskrivs av den andra, vid brasan som skyddar mot kylan – ja, den cartesianska primalscenen upprepas här –, ställs den vansinniga kroppen: naken men iklädd purpurskrud, en lerkropp, växtkropp, glaskropp. Allt sker förstås i tänkandets namn. Det tycks som att vansinnets *cogito* kan skapa sig vilken monstros kropp som helst, för kroppen är i sig imaginär i detta tillstånd; chimären är här inte ett objekt som representeras utan kännemärket för tänkandets mest ytterliga förmågor: förnuftets oförnuft är människans negation av sin mänskliga natur. Den substantiella enheten ersätts då av en Chimaira. Men nej, detta är inte fallet för Descartes. Vansinnet är inte resultatet av ett *cogito*, det är resultatet av en humoralpatologisk psykologi: det är den svarta gallans ångor som påverkat hjärnsubstansen, säger han. Det är m.a.o. kroppen som påverkat tänkandet på mekanisk väg; det är inte fråga om själens vilja, affekt eller omdöme. De vansinniga är bara kropp, bara materia; de är i sträng mening mer föremål för fysiologi än psykologi, de är åtminstone inte föremål för någon själsvetenskap, i strängare mening.

Var är då det homogena förnuft som är jämnt fördelat bland alla människor och som utgör människans natur? Är dessa vansinnigas kroppar omänskliga eftersom de är för homogena, i det att de saknar mänskligt förnuft (*dé-raisonné*)? Är det denna omänskliga monism som låter dem glida längs materiens kontinuitet, längs det utsträcktas affekter? Det cartesianska vansinnet är kanske en spinozism, bara en kropp som tycks vara själ, en själ som tycks vara kropp, båda modi av samma enda substans.

Å andra sidan finns ett motargument mot en sådan tolkning av de vansinniga som omänskliga hos Descartes själv: språket är ett tecken på den förnuftiga själen, som i sin tur är mänsklighetens mest artspecifika egenskap – även hos de som är imbecilla eller i avsaknad av talorgan.<sup>967</sup> Människan, såsom ett tänkande ting, är till skillnad från djuren

965 Se noten ovan angående skillnaden mellan den latinska och den franska textens ordalydelse. Denna sammanställning är en komposit mellan dem.

966 Foucault, *Histoire de la folie*, s. 67: ”Cette possibilité d’être fou, ne risque-t-elle pas de le déposséder de son propre corps, comme le monde du dehors peut sesquiver dans l’erreur, ou la conscience s’endormir dans la rêve?”

967 Descartes, brev till More, 5 februari 1649; AT V, s. 278: ”Ce langage est en effet le seul signe certain d’une pensée latente dans le corps; tous les hommes en usent, même ceux qui sont stupides ou



en potentiellt talande varelse, inte en maskin som ger ifrån sig ljud; denna egenskap hör till hennes substans (*res cogitans*), och en eventuell stumhet är en accidens som inte påverkar denna mänskighet. Denna språkets potentialitet är en tankens latens hos varje människa, och varje språkligt uttryck, oavsett dess representation av verkligheten, är en demonstration av denna inre, specifikt mänskliga verklighet. Om satsen funnes: Jag talar, alltså är jag människa. Även den som fantiserar eller säger galenskaper (*déraisonner*) talar i alla fall. Vi vet att de vansinniga tror sig vara andra kroppar än de är, för de kan säga oss detta; alltså har de tankeförmåga, även om de tycks vara berövade förnuft – förnuftet finns trots allt där, i själva vansinnets uttryck. Tungan (kroppen) tänker även där förnuftet sover, hur likt en dröm tanken än tycks vara, och människan finns latent även där monster sålunda föds.

De två aspekter av Descartes monstrositetssyn jag hittills skisserat – den embryologiska och den epistemologiska – kan emellertid förenas i några speciella avseenden. Det är egentligen ang. dessa Descartes ger sina mest uttömmande förklaringar till monstrosa födslar, även om de är få, korta och ovanligt dåligt underbyggda – kanske för att han, förvånande nog, tar många traditionella föreställningar som självklar sanning. Vad vi har att göra med är egentligen en utvidgning av diskussionen kring inbillningen, föreställningen och representationen, som här återknyter till ett av teratologins äldsta temata, bekant från Empedokles och atomisterna: tron att sinnesintryckens representation av tingen är en kroppslig kommunikation, en kropps inverkan på en annan.

Minnet är materiellt – det omedvetna minnet produceras per automatik i alla djurmaskiner, det medvetna som ett avsiktligt återvändande till detta minnesmaterial.<sup>968</sup> En minnesbild uppkommer genom att *speciei* (atomisternas *eidôla* eller *simulacra*), de små utflödena av kroppar liknande de varseblivna objekten, skapar avtryck i hjärnan, att likna vid veck som bevaras på ett pappersark.<sup>969</sup>

Detta är förstås lätt att redogöra för i den cartesianska natursynen, vars plenum tillåter ständig direktkontakt, så att atomisternas strömmar av små avbilder genom tomrummet kan undvikas.<sup>970</sup> De varseblivna korpusklerans rörelser sprids genom det

privés d'esprit, ceux auxquels manquent la langue et les organes de la voix, mais aucune bête ne peut en user; c'est pourquoi il est permis de prendre le langage pour la vraie différence entre les hommes et les bêtes." ("Detta språk är faktiskt det enda säkra tecknet på en latent tanke i kroppen; alla människor använder det, även de som är imbecilla eller saknar förstånd, de som saknar tungan och röstens organ, men inget djur kan bruka det; det är därför det är tillåtet att ta språket för den verkliga skillnaden mellan människor och djur.")

968 Louis de la Forge klagör distinktionen mellan ett medvetet och ett omedvetet minne i sina kommentarer till *L'Homme*: För djuren kan minnet förklaras fysiologiskt, som en "porernas" öppenhet (jfr den empedokliska orden) för intryck: "la Memoire, qui ne consiste en autre chose, quand on la regarde du costé du corps, qu'en la facilité qui reste aux pores, qui ont desja esté ouverts, de se r'ouvrir par apres, ou d'eux-mesmes, ou estant un peu sollicité par l'action des Esprits." Människans hågkomst är däremot något annat, en viljeakt, orsakad av att själen bestämmer tallkörtelns rörelser vilket leder till att vi kan röra våra lemmar och föreställa oss (*imaginer*) eller erinra oss något (*nous ressouvenir*): La Forge, "Remarques", i Descartes, *L'Homme* (1664), s. 304 f.

969 Descartes, brev till Meyssonier, 29 januari 1640: AT III, s. 20: "Mais pour les espèces qui se conservent dans la mémoire, je n'imagine point qu'elles soient autre chose que comme les plis qui se conservent en ce papier, après qu'il a été une fois plié"

970 Jfr skillnaden mellan Descartes och atomisten Gassendi; Watson, *The Downfall of Cartesianism*, s. 10 f.

materiella flödet och skapar vid kollisionen ett slags deformationer i hjärnan.

Redan i *L'Homme* knöts denna teori om minnet till föreställningen av chimärer, som m.a.o. här inte är aktivt skapade av inbillningen utan en minneseffekt, ett slags förtätning av skilda egenskaper i en enskild företeelse. För det första skapas ett minne genom att det varseblivna objektet lämnar ett avtryck i hjärnan; om tallkottkörteln i sina rörelser vid ett tillfälle är vänd i riktning mot detta avtryck, tar livsandarna intryck av det varseblivna objektets avtryck i hjärnan, och då kommer bilden oavsiktligt oss till minnes.<sup>971</sup> Men – och här blir det intressant – om flera olika figurer har avtecknats på samma plats i hjärnan, alla lika ”fullständigt”, händer det att andarna mottar någon del av varje sådant avtryck, enl. hur dessa olika delar möts; det är på detta vis chimärer och hippogryfer sätts samman hos de som ”drömmer medan de är vakna”, dvs. de som låter fantasin irra fritt utan hänsyn till de yttre objekten eller utan att ledas av förnuftet.<sup>972</sup>

Det är när representationens likhet börjar bli alltför bokstavig som han börjar tveka. Descartes är därför, i ett brev till läkaren och kirurgen Lazare Meyssonier, skeptisk till att det i rabiessmittades urin skulle finnas små avbilder av hundar, men det är ett tvivel som skulle kunna skingras om man klart och tydligt kunde se dem. Det finns inga egentliga rationella argument mot att de skulle finnas, som inte sinneserfarenheten skulle kunna omintetgöra. Faktum är att om man kunde se dem, finns en rationell förklaring att hämta från ett accepterat fenomen: förhållandet skulle vara att likna vid hur moderns böjelser eller begär (*envies*) inpräntas på eller lämnar avtryck i kroppen på det barn hon är havande med.<sup>973</sup>

Descartes kritik riktas inte alls mot denna imaginationistiska teori som sådan, utan mot den estetiska kvaliteten i representationen, så att säga: ”Vad gäller födelsemärkena kommer det som får er att tro att de högst fullkomligt liknar objekten bara sig av att ni finner det konstigt att de kan likna dem så mycket som de gör; men om ni jämförde dem med porträtt av de sämsta målare, skulle ni finna dem långt mer bristfälliga.”<sup>974</sup>

971 Descartes, *L'Homme*: AT XI, s. 184: ”Car si la figure de quelque objet particulier est imprimée beaucoup plus distinctement qu'aucune autre, à l'endroit du cerveau vers lequel est justement penchée cette glande, les esprits qui tendent vers là ne peuvent manquer d'en recevoir aussi l'impression. Et c'est ainsi que les choses passées reviennent quelquefois en la pensée, comme par hazard, et sans que la Memoire en soit fort excitée par aucun objet qui touche les sens.”

972 Ibid.: ”Mais si plusieurs diverses figures se trouvent tracées en ce mesme endroit du cerveau, presqu'aussi parfaitement l'une que l'autre, ainsi qu'il arrive le plus souvent, les esprits recevront quelque chose de l'impression de chacune, et ce, plus ou moins, selon la diverse rencontre de leurs parties. Et c'est ainsi que se composent les chymeres, et les hypogryfes, en l'imagination de ceux qui révent estant éveillez, c'est à dire qui laissent errer nonchalamment çà et là leur fantaisie, sans que les objets extérieurs la divertissent, ny qu'elle soit conduite par leur raison.”

973 Descartes, brev till Meyssonier, 29 januari 1640; AT III, s. 20 f: ”Mais pour les effigies des petits chiens, qu'on dit paraître dans l'urine de ceux qui ont été mordus par des chiens enragés, je vous avoue que j'ai toujours cru que c'était une fable, et si vous ne m'assurez de les avoir vues bien distinctes et bien formées, j'aurai encore maintenant de la peine à les croire, bien que, sil est vrai qu'elles se voient, la cause en puisse en quelque façon être rendue, ainsi que celles des marques, que les enfants reçoivent des envies de leurs mères.”

974 Descartes, brev till Mersenne, 1 april 1640; AT III, s. 49: ”Pour les marques d'envie, ce qui vous fait croire qu'elles ressemblent fort parfaitement aux objets, ne vient que de ce que vous trouvez étrange qu'elles puissent tant ressembler qu'elles font; mais si vous les comparez avec les portraits

Avtrycken av upplevelserna och känslorna i barnet är inte särskilt naturtrogna, inte ens om man jämför dem med de sämsta målarnas verk. Är detta en kritik av teorin? Menar Descartes att denna "bristfällighet" är ett tecken på att förhållandet bara är imaginärt å betraktarens sida? Att det bara krävs att man ser efter mer noggrant för att likheten ska försvinna helt? Knappast, med tanke på att han några månader senare återvänder till ämnet på ett synnerligen bejakande sätt:

Vad gäller födelsemärkena är det sannolikt att de, eftersom de inte lämnar avtryck på barnet då modern äter den frukt hon begär, också ibland kan botas då barnet äter av denna frukt, av det skäl att samma tillstånd som moderns hjärna var i och som förorsakade hennes begär även finns i [barnets], och att [tillståndet] motsvarar den plats som är märkt, liksom modern då hon gnidit sig på en sådan plats vid tiden för hennes begär, har förmedlat effekten av sin föreställning dit. Ty allmänt korresponderar varje kroppsdel hos fostret till varje hos modern, som man kan bevisa på mekaniskt vis; och åtskilliga erfarenheter vittnar om detta, av vilka jag en gång läst en högst anmärkningsvärd hos Forestus, om en kvinna som sedan hon brutit armen då hon var havande, födde en son som hade armen bruten som hon, och genom att tillämpa samma botemedel på barnets arm som på moderns, botade han båda två var för sig.<sup>975</sup>

Descartes tro på pangenes spelar här in i föreställningen att det finns en fullständig korrespondens mellan hela fostrets kropp med hela moderns kropp, del för del, och att alstringen är en representation av den ena kroppen i den andra. Modern kan därför förmedla ett intryck och göra ett avtryck på fostret rent kroppsigen: om modern berör en kroppsdel då hon känner begär till ett visst föremål inpräntas sinnebilderna av detta föremål som en avbild på motsvarande kroppsdel hos barnet. Det medicinska ingreppet blir särskilt intressant eftersom det försöker iscensätta detta formativa tillfälle i efterhand, enl. tesen att om barnet äter den frukt modern begärt, tillfredsställs detta begär, varför kroppen korrigerar märket på brist.

Ett annat exempel, ett något mer chimäriskt monstros fenomen, påkallar två alternativa tolkningar, den ena kritisk, den andra spekulativ. Det gäller en flicka ur vars panna en borst växer ut samt en man på vars kropp ett törne blommar:

Berättelserna om den borst som växer ut på en flickas panna och om det törne som blommar på en spanjors kropp, förtjänar verkligen att man undersöker dem mycket noggrant. Och vad gäller borsten kan jag inte tro att det är en verklig borst som växer, utan en utväxt av

des plus mauvais peintres, vous les trouvez encore beaucoup plus défectueuses."

975 Descartes, brev till Mersenne, 30 juli 1640; AT III, s. 120 f: "Pour les marques d'envie, puisqu'elles ne simpriment point sur l'enfant, lorsque la mère mange du fruit, dont elle a envie, il est bien vraisemblable qu'elles peuvent aussi quelquefois être guéries, lorsque l'enfant mange de ce fruit, à cause que la même disposition qui était dans le cerveau de la mère et causait son envie, se trouve aussi dans le sien, et qu'elle correspond à l'endroit qui est marqué, ainsi que la mère, en se frottant à pareil endroit, au temps de son envie, y a rapporté l'effet de son imagination. Car généralement chaque membre de l'enfant correspond à chacun de ceux de la mère, comme on peut prouver par raison mécanique; et plusieurs expériences le témoignent, dont j'en ai lu autrefois une fort remarquable dans Forestus, d'une dame qui, s'étant rompu le bras, lorsqu'elle était enceinte, accoucha d'un fils qui avait le bras rompu comme elle, et appliquant à ce bras de l'enfant les même remèdes qu'à celui de la mère, il les guérit tous deux séparément".

kött som, då dem framträder genom det hål som ärret efter borsten lämnat, på något vis liknar den till skepnaden, eller kanske hår som sticker ut ur detta hål, något man enkelt kan bedöma med sina ögon. Men eftersom ni säger att man inte skulle kunna förklara detta fenomen utan att anta någon annan livsprincip hos levande varelser än värme, tycks det mig tvärtom att man inte kan förklara det bättre på ett annat sätt; för eftersom värmen är en gemensam princip för levande varelser, växter och andra kroppar, är det inte något under att densamma får en människa och en växt att leva; om det krävdes någon livsprincip hos växterna som inte var av samma slag som den som är i djuren, skulle dessa principer inte kunna samverka så väl tillsammans.<sup>976</sup>

Descartes ger här först en förklaring som tycks mer naturlig och som i princip avvisar att det skulle röra sig om något under. Vad som tycks vara borst och taggar är egentligen kött eller hår; om man bara såg efter noga skulle man se bristerna i likheten (som ovan). Men fallen bejakas också och tas för att styrka Descartes mer metafysiska hypotes ang. fysiologin. När Mersenne frågar hur sådant kan hända om värmen är den enda livsprincipen, svarar Descartes att det är p.g.a. att det är samma värme som är livsprincipen hos alla kroppar, vare sig människor, djur eller växter, som den levande varelsen kan verka i symbios (eller i ”sympati”) med växtdelar. Ett slags chimär är således möjligt i naturen enl. Descartes naturfilosofi, i enlighet med hans grundläggande principer; värmen är vad som förenar alla levande kroppar (ungefär som materialiteten förenar all materia, organisk som oorganisk), och den gör att de kan växa ur varandra (som liv kan uppstå spontant ur förruttnande materia under värmens inverkan) och samleva i samma kropp. Medan Descartes genom sitt omdöme ställer sig skeptisk till riktigheten i ett fenomen som kan vara rent imaginärt, betraktar han samma fenomen som fullt möjligt utifrån de eviga och allmänna naturlagar som han föreställer sig enl. sin världsbild.

Med tanke på den grundläggande privilegieringen av homogeniteten – enheten och likheten – är det inte märkligt att Descartes huvudsakliga monstrositetsmotiv är chimären, detta sedan antiken välkända sammansatta monster som trotsar både arternas åtskillnad och, enl. mytologins metaforik, tidsmomentens särskildhet. Chimären är rationalistens huvudbry på ett långt mer djupgående sätt än som föremål för skepsis. Det räcker inte att avfärda Chimairan som ett hedniskt påfund, en vansinning villfarelse eller en konstnärlig eller litterär konstruktion. Ambivalensen hos Descartes är själva kärnan i rationalismens monstrositetsbegrepp, vilket är något annat än den positiva vetenskap som monstrositeten ska inordnas i under 1700-talet. Chimären är på samma

976 Descartes, brev till Mersenne, 30 juli 1640; AT III, s. 122: ”Les histoires de la soie qui croît au front d'une fille, et de l'épine qui fleurit sur le corps d'un Espagnol, méritent bien qu'on s'en enquire fort particulièrement. Et pour la soie, je ne puis croire que ce soit de la vraie soie qui croisse, mais une excroissance de chair qui, sortant par le trou de la cicatrice que la soie a laissé, en représente aucunement la figure, ou peut-être du poil qui sort de ce trou, ce qu'on peut aisément juger à l'œil. Mais parce que vous dites qu'on ne saurait expliquer ce phénomène, en ne mettant point d'autre principe de vie dans les animaux que la chaleur, il me semble, au contraire, qu'on le peut bien mieux expliquer qu'autrement; car la chaleur étant un principe commun pour les animaux, les plantes, et les autres corps, ce n'est pas merveille que la même serve à faire vivre un homme et une plante; au lieu que, si fallait quelque principe de vie dans les plantes, qui ne fût pas de même espèce que celui qui est dans les animaux, ces principes ne pourraient pas si bien compatir ensemble.”

gång förnuftets antites och ett uttryck för förnuftets negativitet: å ena sidan kan förnuftet genom sitt omdöme sluta sig till att Chimairan inte finns i verkligheten, men detta är något förnuftet förmår endast då det är underkastat sinnenas erfarenhet – induktivt, inte deduktivt –, för å andra sidan kan förnuftet alltid skapa sig bilden av en sådan varelse med hjälp av sin föreställningsförmåga eller inbillningskraft och därmed höja sig ovan den materiella naturen och i detsamma bekräfta sin särställning, sin unika makt över objekten. Chimären är en idé, med allt vad denna term innebär, och måste förstås inom ramen för en beskrivning av förnuftets förhållande till idéerna. Det var precis så de efterföljande cartesianerna angrep problematiken, men med vitt skilda resultat.

### Cartesianska variationer: Malebranche, Desgabets, Régis, Spinoza, Leibniz

Den filosofihistoriskt viktigaste bland de franska cartesianerna var den mer religiöst inriktade Nicolas Malebranche (1638–1715). Hos honom intar monster en viktig roll ang, förhållandet mellan det imaginära och det mekaniska, representerande dualismen mellan tänkande och materia – och förenande dem.

För Malebranche intar föreställningsförmågan en förrangsställning som förklaring till uppkomsten av monster, men liksom hos Descartes förklaras föreställningen materiellt och mekanistiskt. Ang. ett barn som inte bara var sinnessvagt utan också hade ”brutna lemmar” berättar Malebranche att anledningen var att modern hade gått för att bevittna en avrättning, där brottslingen först skulle pryglas. Den mekaniska orsaken är slagen som sätter nerverna i darrning och sänder livsandarna med våldsam kraft genom kroppen till de delar som motsvarar brottslingens. Moderns ”hjärnfibrer” skakades och brast kanske på sina ställen när andarna rusade fram genom nerverna, men medan hennes kropp kunde göra motstånd – tydligen p.g.a. en vuxens fastare benstruktur – kunde inte fostret göra detsamma, varför barnet inte bara miste förståndet utan också kom att bli kroppsligen vanställd på de ställen där brottslingen pryglats.<sup>977</sup>

Det finns en viss misogyni som förstärks i denna version av den traditionella förklaringen, då Malebranche, som Margrit Shildrick påpekat, utger sig för att erbjuda en rationell förklaring som vilar på kvinnans tendens till irrationalitet: ”paradoxically, what counts as a rational explanation relies on the ascription of a certain irrationality to women”.<sup>978</sup>

Men Malebranches teratologi är inte bara ovetenskaplig i varje modern mening, den grundar sig dessutom inte ens på rationalistiska principer utan på folkliga föreställningar som han okritiskt accepterar för att förklara ett teologiskt problem. Man kan därför fråga sig varför Malebranche är villig att tro på sägner. Ur en synvinkel är det inte märkligt. Cartesianismen ger som vi sett inte någon förklaring till uppkomsten av monster i enlighet med sin egen metodologi eller sina filosofiska principer. Dess teratologi är därför inte cartesiansk i egentlig mening. Liksom dess moral är den provisorisk: allt som är allmänt accepterat om monster och under accepteras eftersom förnuftet inte förmår förklara dem. Förnuftet vänds istället till en förståelse av människan och det gudomliga som tillhör henne: själen. Det är m.a.o. Sokrates inställning i *Phaidros* som här återkommer.

977 Nicolas Malebranche, *Recherches de la vérité* I [1674–75] i *Œuvres complètes de Malebranche*, red. André Robinet (Paris: Vrin, 1958–84), s. 239 f.

978 Shildrick, *Embodying the Monster*, s. 35.

Malebranche kan därför sägas välja religiös dogmatik framför filosofisk rationalism – att den egentligen inte handlar om hur monster kan uppstå, utan hur arvsyndan kan förmedlas via moderns syndiga kropp: ”In the final analysis I think we have to accept that this is one of those occasions on which Malebranche abandons philosophical rationalism for dogmatic theology. He is looking for an explanation of the transmission of original sin, and thinks that this widely accepted theory of the maternal imagination provides it. If the growing foetus shares its mother’s thought and passions, it partakes in her fallen state.”<sup>979</sup>

Vi bör här uppfatta vad som är viktigt: idén om avspegling eller korrespondens (samma kroppsdelar påverkas) och idén om kraft eller våldsamt (verkan brukar våld på kroppen). Som så mycket annat i Malebranches filosofi är det en fråga om kommunikation – egenskaper uppstår inte i tinget självt, de måste vara beroende av en högre form, ytterst Gud, eftersom de idéer som egenskaperna utgör finns i Gud och kommuniceras till de levande varelserna. Vad som är märkligt är att den gudomliga makten tycks avbrytas i deformationen av materien, av den havande kvinnan. Det förefaller vara kvinnligheten, som en teologisk vederstyggelse (orsaken till syndafallet), som villkorar vanskapelsen av barnet, redan före det direkta intrycket. Malebranche tycks inte tilldöma såden artspecifika egenskaper, utan det är först då moderns föreställningsförmåga börjar verka på materien som den tar form med modern som modell. Vad detta tjänar till att förklara är emellertid inte uppkomsten av artens form i embryot, utan av individen. Resonemanget är bekant: i den gudomliga ordningens harmoni är allt lika – modern gör skillnaden.

Här finns ett viktigt element inte bara i Malebranches utan också i andra rationalisters monstrositetssyn, rotat i ett teologiskt problem i den cartesianska naturuppfattningen. I sin outgrundliga visdom har Gud valt att låta sin allmakt inte omfatta varken den mänskliga själen (den fria viljan) eller de vägar materien tar i sin utveckling (slumpen). I en dualistisk föreställningsvärld lämnar detta föga utrymme för Gud att utöva sin makt. Inte märkligt att många tänkare under 1700-talet fann det logiskt nödvändigt att bli deister, därmed återvända till Descartes hållning: Gud skapade världen och naturlagarna men har därefter inte någon del i naturens förlopp. Vissa gick så långt som att bli ateister – naturen kunde nu trots allt förklaras utan Gud, och människan var i detsamma desto mer fri. Men många andra accepterade den situation som man försatt försynen i. Det enda man behövde ge upp var egentligen sitt förstånd; om man erkände att människan inte kunde förstå Guds skäl att inrätta världen på detta förunderliga sätt, hade man på intet vis berövat skapelsen dess perfektion, tvärtom hade Gud höjts desto högre ovan människan och naturen. Detta är den augustinska, nyplatoniska föreställningsvärld som åter aktualiseras mot 1600-talets slut och fram till mitten av 1700-talet. I dess negativistiska logik blir alla naturens förunderligheter – de lägre djurens komplexitet, deras självgenererande regenerativa förmåga, det fullständiga genomträngandet av materien av små djur och, naturligtvis, monstren – argument för Guds visdom och allmakt. Plinius och augustinska temata rörande de lilla och de stora perspektivens asymmetri (monster är underordnade en gudomlig, perfekt helhet) varierar således hos Malebranche i en rationalisering av skapelsens metod och resultat: även om ett enskilt monster är en

979 Andrew Pyle, *Malebranche* (London: Routledge, 2003), s. 182.

ofullkomlig varelse gör det inte därmed världen i helhet ofullkomlig, med hänsyn till den enkelhet i medel med vilka världens komplexa varelser är skapade.<sup>980</sup>

Malebranche är kanske den främste bland de franska cartesianer som på avgörande punkter avvek från Descartes lära och började utveckla ett mer självständigt filosofiskt system. Men huvudfåran av cartesianerna höll sig mer trogna mästaren och bidrog snarare med vissa variationer på och utvecklingar av Descartes system. De har därför kallats ortodoxa cartesianer.<sup>981</sup>

Till dessa brukar räknas Robert Desgabets (1610–78), en benediktinermunk som blev en av cartesianismens första förkämpar och som tog på sig att renodla och förbättra Descartes läror – att göra dem mer cartesianiska än Descartes själv förmått. Som ett resultat kom han att utforma en filosofi som i vissa stycken är en radikal version av cartesianismen,<sup>982</sup> i andra avseenden ett avsteg från dennes metafysik som snarare förbinder honom med de mer materialistiska tendenserna i samtidens fysik<sup>983</sup> eller drar i riktning mot det kommande seklets empirism.<sup>984</sup>

Desgabets upprätthåller den cartesianiska dualismen avseende substansernas två attribut, tänkande resp. utsträckning – han menar rentav att de inte ens kan betvivlas, som Descartes låtsades göra. Men han driver den substantiella enheten mellan dem längre än Descartes någonsin gjorde själv genom att underminera distinktionen<sup>985</sup> och framhäva

980 Malebranche, *Recherche de la vérité*, i *OC I*, s. 246 n. 37: "Car enfin quoiqu'un monstre tout seul soit un ouvrage imparfait, toutefois lorsqu'il est joint avec le reste des créatures, il ne rend point le monde imparfait, ou indigne de la sagesse du Créateur, en comparant l'ouvrage avec la simplicité des voyes par lesquelles il est produit."

981 Se Watson, *The Downfall of Cartesianism*, kap. V. Watson låter gruppen innefatta Desgabets, La Forge, Rohault, Régis, Le Grand och Arnauld; hans kriterium är att dessa representanter vidhöll substansernas dualism och avvisade occasionalismen till förmån för Descartes egen interaktionism.

982 Tad M. Schmaltz, *Radical Cartesianism: The French Reception of Descartes* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) argumenterar för "radikal cartesianism" som beteckning på den empiristiska och realistiska uttolkning Desgabets initierade och Jacques Rohault, Pierre-Sylvain Régis m.fl. övertog, och han skiljer också dessas radikalism från Spinozas mer självständiga filosofiska system; se särskilt s. 17 ff.

983 Jfr Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, s. 531: "Mais si Desgabets est un cartésien, c'est un cartésien fort peu orthodoxe qui semble avoir voulu embrasser, dans une sorte d'éclecticisme, Descartes et Gassendi. Après avoir de bonne heure adopté la philosophie nouvelle, bientôt il se sépara sur une foule de points essentiels en métaphysique, et ne lui demeura guère fidèle qu'en physique."

984 Den mest klassiska monografen om Desgabets presenterar denna bild; jfr Paul Lemaire, *Le cartésianisme chez les Bénédictins: Dom Robert Desgabets, son système, son influence et son école, d'après plusieurs manuscrits et des documents rares ou inédits* (Paris: Alcan, 1901), s. 284: "De même qu'aux hypothèses métaphysiques de Platon, succèdent les conceptions plus positives d'Aristote, qui préparent le sensualisme d'Épicure; ainsi à la doctrine rationaliste de Descartes, succède l'empirisme de Desgabets et de Régis, ces petits cartésiens qui semblent annoncer Locke et Condillac." ("Liksom Platons metafysiska hypoteser följts av Aristoteles mer erfarenhetsbaserade tankar, som bereder väg för Epikuros sensualism, följts Descartes rationalistiska doktrin av empirismen hos Desgabets och Régis, dessa små cartesianer som tycks förebåda Locke och Condillac.")

985 Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, s. 531 f: "Desgabets semble avoir pour principal but de ruiner les fondement de la distinction de l'âme et du corps, et d'accumuler les doutes et les



deras samverkan i kroppens rörelser. Tidens varaktighet, som hos Descartes associeras med själen, lieras här med kroppen via dess rörelser. Som Bouillier säger är tid och rörelse detsamma för Desgabets, och han kritiserar Descartes för att ha förbigått denna identitet, när han egentligen, som en konsekvens av sin lära men i trots mot sina egna föresatser, har givit anden kropp.<sup>986</sup> Detta har ett intressant resultat: själen upplevs genom kroppen, och tanken ”uppstår” i tid och rum utifrån sinneseffarenheten och framträder inte som enkel och odelbar utan som uppstyckad i på varandra följande moment, i proportion till den rörliga kroppen.<sup>987</sup> Tänkandet har blivit sinnligt, rumsligt, tidsligt, mångfaldigt, rentav kroppsligt – dock utan att de två substanserna kan jämkas samman, för de är trots allt essentiellt distinkta.

Den cartesianska metafysik där en kroppslös själ existerar oberoende av kroppen som ett självmedvetande – Descartes kritiserade ”angelism” – framstår här som omöjlig att uppleva. Människans vara och vetande är istället knuten till en fysik, till en fysiologi, där själen rör sig och sprider sig i takt med tingens flöde. Kroppens levda erfarenhet av omvärlden, den rörliga kroppens delaktighet i objektvärlden, struktureringen av varat i tid och rum utifrån dessa kroppens rörelser och subjektets förvissning om de yttre objektens existens utifrån den egna objektiviteten, är aspekter av Desgabets lära som utgör en profenomenologisk intentionalitet,<sup>988</sup> att skilja från det transcendentala subjekt Husserl själv så småningom såg förebådat i cartesianismen.<sup>989</sup>

Men Desgabets är än mer radikal i sitt bejakande av objektvärlden: allting vi tänker på i det inre, finns i det yttre. *Cogito* är affirmationen av hela skapelsen, inte i geometrisk ordning, utan i proportion till materiens rörelser i en allomfattande intuition. Bara att tänka på världen är att veta att den finns, sådan den ter sig, och att man själv finns i den. Tänkandet, knutet till kroppen, är nämligen också knutet till all den materiella substans som utgör objektvärlden. Han säger själv att varje enkel idé, varje bild av ett objekt i medvetandet, återger detta objekt sådant det verkligen är. Sinnena är därför tillförlitliga, rentav ofelbara: tänkandet är en inre bild av det som ses i det yttre, sådant det är.<sup>990</sup> Denna förvissning om sakernas existens gäller allt: ”Således måste alla de som tänker på

nuages sur la spiritualité de l'âme.”

986 Ibid., s. 532.

987 Jfr Lemaire, *Le cartésianisme*, s. 154 f: ”La pensée est une phénomène simple et indivisible de soi, elle n'a rien de corporel; mais elle est dans une perpétuelle correspondance avec des phénomènes corporels, ou, plus précisément, avec des mouvements organiques”, samt ibid., s. 156: ”La matière n'est qu'une étendue mais qui est douée de mouvement, et qui, toutes les fois qu'elle est unie à une autre nature capable de penser, y produit, corrélativement à son mouvement, un fait de pensée. Cette pensée n'est pas elle-même matérielle, mais elle résulte toujours de quelque chose de corporel qui lui est toujours joint et proportionné. D'elle-même elle serait simple, mais elle devient divisée et successive, en raison du mouvement d'où elle naît.”

988 Desgabets intentionalitetsdoktrin är utförligt studerad i Schmaltz, *Radical Cartesianism*, kap. 3. Applikationen av termen tycks härröra från Joseph Beaudé, ”Cartésianisme et anti-cartésianisme de Desgabets”, *Studia cartesiana* 1 (1979), s. 1–29.

989 Se främst Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes* [1931], *Cartesianische meditationen* (Hamburg: Meiner, 1995).

990 Jfr Ibid, s. 197 f: ”Toute nos idées ou conceptions simples ont toujours hors de l'entendement un objet réel, qui est tel en lui-même qu'il est représentée par la pensée, et qui contient le degré d'être qu'on y aperçoit.”

Gud, på kropp, på ande, på substans, på accidens, på rörelse, på gestalt, på proportion, på tankar, på maskiner, på förtrollade slott osv, vara lika förvissade om att allt detta är verkligt utanför förståndet, som de är förvissade om att de tänker på eller att de talar om det.”<sup>991</sup> Så länge Desgabets håller sig till tesen att alla enkla idéer verkligen representerar motsvarande objekt, befinner han sig inom ramen för klassisk cartesianism, och de flesta av citatets exempel på fenomen kan räknas dit.

Vad som gör satsen märkelig är det sista exemplet, det förtrollade palatset, som tycks vara tillagt för att betona att allting kan uppfattas som en enkel idé, även något så sammansatt, så imaginärt och chimäriskt, som ett förtrollat slott. Likaväl som Desgabets filosofi utgör en antispiritualism, utgör den en antiskepticism, som får sin mest utförliga utformning i *Critique de la Critique*,<sup>992</sup> men denna aspekt av hans lära bör kanske förstås i sin kontext, för den utformas polemiskt som svar på en skepticistisk kritik av cartesianismen.<sup>993</sup> Vad som är det centrala är tesen att varats dualistiska konstitution, hos Descartes sönderfallande i ande och materia, hos Desgabets återfaller i den substantiella enhet människan utgör och med den hela världen. Människan är varats fog, den komposition där substanserna når harmoni i den levda erfarenheten. Det finns inget skäl för tvivel, varken på den själsliga eller den kroppsliga existensen, eftersom den mänskliga erfarenheten är det nödvändiga och samtidiga bejakandet av båda substanserna, som i detsamma sträcker sig i riktning både mot Gud och mot all världens materiella ting. Detta leder till en antihierarkisk syn, som också är en kritik av Descartes chimärer (och platonismens misstänksamhet mot avbilder): människan skapar inte det mindre fulländade, för allt har sin egen grad av perfektion, även fiktionen; det finns ingen skillnad på Gud och monster som föreställda av människans förstånd.<sup>994</sup>

Ett korrelat till Desgabets absoluta affirmation av den inre och den yttre verkligheten i representationen, är hans kanske mest bekanta bidrag till filosofihistorien: teorin om de skapade tingens eller substansernas oförgänglighet (*l'indéfectibilité des créatures* eller *l'indéfectibilité des substances*). Den evig- och beständighet Descartes tillskriver de av Gud skapade sanningarna, tillerkänner Desgabets allting, eftersom substanserna som allt utgörs av, liksom Gud, existerar utanför tiden – endast substansernas modi är tidsliga. I denna värld, som består av kroppar i rörelse i ett tidsförlopp, kan ingenting någonsin egentligen förgås, det kan inte ens förintas av Gud, eftersom detta skulle implicera att det funnes ett intet, en substantiell intighet, vid sidan av varats tänkande och kropp, vars essens varanden kan anta, något Desgabets bestämt förnekar.

Argumentet faller tillbaka på samma grund som representationens sanning enl.

991 Ibid., s. 198: ”Ainsi tous ceux qui pensent à Dieu, à corps, à esprit, à substance, à accident, à mouvement, à figure, à proportion, à pensées, à machines, à palais enchantés, etc., doivent être aussi assurés que tout cela est réel hors de l’entendement, qu’ils sont assurés, qu’ils y pensent, ou qu’ils en parlent.”

992 Desgabets, *Critique de la Critique de la Recherche de la vérité, où l’on découvre le chemin qui conduit aux connaissances solides* (Paris: Jean du Puis, 1675). För en kortare redogörelse för denna antiskepticism, jfr Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, s. 533 ff.

993 Som titeln antyder är verket ett svar på angreppet på Malebranche i Simon Foucher, *Critique de la Recherche de la vérité où l’on examine en même tems une partie des principes de Mr Descartes* (Paris: Coustelier, 1675).

994 Jfr Lemaire, *Le cartésianisme*, s. 220 f.

intentionalitetsprincipen: allt som tänks måste finnas eftersom varje tanke har ett objekt, annars är tänkandets objekt icke-varat, som inte finns, och således skulle inte heller tanken finnas. Desgabets ger här en metafysisk motsvarighet till preexistensläran. Gud skapade *allt* i begynnelsen, all själslig och all kroppslig substans, med varje individ innefattad i denna oändlighet, varefter ingen skapelse eller förstörelse av substanserna kan ske. Gud skapar världen ur ett intet till ett allt som för alltid upphäver intigheten. Guds makt inskränker sig härigenom till ett unikt tillfälle av skapande, och Han har aldrig haft och kommer aldrig att ha makten till förintelse. Å andra sidan är detta skapande absolut. Gud är inte tvingad av några idéer eller lagar som föregår essensernas och substansernas uppkomst; Gud väljer inte mellan en uppsättning möjligheter och ingenting är för honom omöjligt att skapa – men i skapelseakten görs den avgörande urskiljningen, genom vilken allt som finns är möjligt och det omöjliga inte finns. Vara och möjlighet är m.a.o. identiska; den enda distinktion som kan göras är mellan essensernas eviga, virtuella vara och de modala tingens momentana aktualitet.

Från detta drar Desgabets den något förvånande slutsatsen att endast de förra, de eviga substanserna och deras möjlighet och essens, är föremål för vetenskap, inte de aktuellt verkliga (dessa är endast tillfälliga modi).<sup>995</sup> Desgabets visar sig här trots allt vara rationalist snarare än empirist, i det att vetenskapen inte riktas mot sinneserfarenhetens eller observationens partikulära objekt, utan mot det mer allmänna som förnuftet finner bakom dem. Samtidigt omformulerar han vetenskapens inriktning, i Descartes efterföljd, på de universella mekaniska lagarna och matematiska sanningarna till varats essenser och substanser och gör därmed vetenskapen metafysisk.

Pierre-Sylvain Régis (1632–1707), en stor beundrare av Desgabets som också fortsätter cartesianismen i en mer materialistisk och empiristisk riktning,<sup>996</sup> hävdar i en försvarsskrift från 1691 att den cartesianska lärans outtalade grund, t.o.m. varje mänsklig visshets sanna grund, är att idéerna inte representerar objekten med högre grad av fulländning än dessa själva formellt innehåller.<sup>997</sup> Detta kan tas som ett sätt att formulera Descartes ontologiska gudsbevis: att Gud måste finnas eftersom idén om ett perfekt väsen (Gud) inte kan uppkomma hos ett mindre perfekt väsen (människan) utan att denna idé motsvaras av ett sådant varas objektiva verklighet. Men det betyder något annat, nämligen att idén är falsk om den innehåller mer, dvs. fler egenskaper, än något verkligt objekt. M.a.o. är idén bristfällig om den är mer fulländad än sitt objekt – om man föreställer sig för mycket.

Régis företar sig i ett annat verk från samma år, hans stora *Cours de philosophie*, att ge fem gudsbevis, som alla varierar detta antagande: att idén om ett perfekt väsen *inte är*

995 Monte Cook, "Robert Desgabets Representation Principle", *Journal of the History of Philosophy* 40:2 (2002), s. 199 f.

996 Jfr Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, s. 531.

997 Pierre-Sylvain Régis, *Réponse au livre qui a pour titre "P. Danielis Huetii, ... Censura Philosophiae Cartesiana", servant d'éclaircissement à toutes les parties de la philosophie, surtout à la métaphysique* (Paris: Cusson, 1691), s. 134 f. "Ce n'est point par hazard qu'il a échappé à Mr. Descartes de dire, que tout ce qu'il conçoit clairement est tel qu'il le conçoit clairement: Car c'est là le fond de sa doctrine, et le vray fondement de toute la certitude humaine; qui consiste en ce que nos idées ont un tel rapport avec leurs objets, qu'il est impossible qu'elles representent plus de perfections qu'ils n'en contiennent formellement."

*sammansatt*, att den inte är tillägnad utan medfödd, att den inte är skapad eller uppfunnen utan ursprunglig, att den föregår alla andra idéer samt att den *inte är chimärisk*.<sup>998</sup> Det antichimäriska gudsbeviset: Idén om Gud är inte att likna vid en chimär, för en sådan innehåller mer ”fulländade” idéer än de som verkligen finns som objekt (medan Gud är idéen om fulländning såsom objekt). Anden kan skapa en chimärs form genom att förena idéer som i sig är oförenliga, vilket innebär att bristen i en chimärs gestalt inte beror på de delar den är sammansatt av, utan på själva det falska i dessas sammansättning. Av denna kompositionens omöjlighet kommer dess faktiska överklighet, trots att de individuella delarna faktiskt existerar. Han tar som exempel en satyr: anden har här satt samman två objekt som sinnena påträffar i världen, en människa och en bock, till en idé som kan kallas en chimär; detta förändrar emellertid ingenting i de två separata idéer som en människa och en bock utgör, deras idéer blir inte mer ”fulländade” av att ha förenats, för de är fortfarande begränsade av just den fulländning de har som objekt, och dessa egenskaper kan inte människan påverka, bara Gud.<sup>999</sup> För Gud kan mycket väl ändra världens och tingens konstitution och därmed ändra villkoren för objektens ”fulländning”.

Régis skiljer därför mellan naturlig och absolut omöjlighet: det ena är det som är omöjligt enl. nu rådande villkor under vissa naturlagar, det andra är det som är omöjligt oavsett vilka naturlagar som skulle gälla (logiska krav, såsom kontradiktionen: jag kan inte både vara och inte vara samtidigt). Gud kan verka på de förra, han kan få elden att inte bränna osv., men inte på de senare – för det vore en chimär.<sup>1000</sup>

Régis var en av många som instämde i den kör av ogillanden som fördömde den holländske rationalisten Baruch Spinoza (1632–77) för dennes förmenta ateism. Här riskerade förnuftet att i Naturens determinerade mekanik undanröja även Gud som en chimär. Spinoza företrädde en strikt monistisk immanensfilosofi, enl. vilken det endast finns en substans: Gud/Natur (*Deus sive Natura*). Allt som uppstår i världen, all mångfald vi ser, är modi och attribut som går tillbaka på denna egentligen enhetliga grund, och allt som sker i världen är strikt determinerat av naturens lagar (varför Spinoza kritiserar under och mirakel för deras godtycklighet). Detta gjorde att Spinoza i sin samtid ansågs vara ateist – ytterst ersatte han Guds makt (det transcendentia) med Naturens lagar (det immanenta).

Vad som är av vikt här är emellertid de passager där Spinoza själv angriper chimärens

998 Idem, *Cours entier de philosophie, ou, Système général selon les principes de M. Descartes, contenant la logique, la métaphysique, la physique, et la morale* I (Amsterdam: Huguetan, 1691), s. 83 ff.

999 Ibid., s. 84: ”je ne dois pas croire que l'idée que j'ay de l'Estre parfait, ressemble à l'idée d'une chimere, en ce qu'elle represente plus de perfections qu'il n'y en a dans son objet: car je conçois bien que le default de l'idée d'une chimere ne vient pas de ce que les idées particulieres, dont elle est composée, representent plus de perfections qu'il n'y en a dans leurs objets; mais seulement de ce que l'esprit, pour former une chimere, joint des idées qui sont d'elle-mêmes incompatibles: par exemple, le default de l'idée d'un Satyre ne vient pas de ce que les idées d'homme & de bouc, dont elle est composée, representent chacune plus de perfections qu'il n'y en a dans son objet, mais seulement de ce que l'esprit unit ensemble ces deux idées qui sont d'elle-mêmes séparées & incompatibles: Ainsi l'esprit peut unir faussemment les idées des perfections qu'il observe dans le monde; mais il ne peut pas faire que chacune de ces idées represente plus de perfections qu'il n'y en a dans son objet.”

1000 Ibid., s. 104.

problem. Vilka former kan vi tänka och vilken verklighet har de? Nyckeltexten är här den lilla ungdomsskriften *Cogitata metaphysica* (1663).

Han börjar med att hävda att Chimæra endast är en fiktion, och ett konstruerat eller fiktivt vara är inget vara, bara ett sätt att föreställa sig, förklara eller minnas.<sup>1001</sup> Ett par kapitel senare tillskräper Spinoza denna tes, och i vissa avseenden motsäger han sig själv, genom att absolut förneka chimärens existens, vare sig som reellt objekt eller som idé. En chimär, säger han nu, finns varken i förståndet eller i föreställningen, utan är endast ett ”verbalt vara” (*ens verbale*) – det kan uttryckas i ord men formen kan inte förstås eller föreställas. Dess omöjlighet är därför inte en affektion av varat, utan helt enkelt dess negation.<sup>1002</sup> Vad Spinoza bejakar är fiktionen, vilket är en förutsättning för den spinozistiska kritiken av vidskepelser och mirakler, men med en märkligt drastisk dissociation av villfarelsen från verkligheten: orden är skilda från såväl tingen som idéerna – signifierarna flyter – till den grad att det språkliga uttrycket rentav saknar representation i föreställningsförmågan. Descartes placerar chimären i föreställnings- eller inbillningsförmågan eller gör den till en effekt av minnet. Spinoza driver ut den ur huvudet, gör den till en stämbandens vibration, en uppsättning symboler på pappret, ett unikt mänskligt påfund som inte har plats i människan. Det finns för föreställningen, redogörelsen, hågkomsten, inte längre i dem. Fiktionen är en teknik och det monstruösa är, som för de medeltida nyplatonisterna, den negativa vägen till kunskap om det Ena. Fiktionen är emellertid grundad i en bristande kunskap om sakers natur.

Men Spinoza förintar chimären även i ett annat avseende. Descartes chimär är verkligen Chimairan, det av tre arter sammansatta vidundret från grekisk mytologi. Spinozas bruk av termen är däremot helt metaforiskt, för vad han avser är inte en monstruös kropp utan en rent abstrakt figur, figuren för en överklig abstraktion – hans exempel är cirkelns kvadratur.<sup>1003</sup> Med klara och distinkta idéer om sakers natur kan är det omöjligt att skapa fiktioner genom att sammanställa dem: ”om vi känner till cirkelns natur och kvadratens natur [dvs. om vi har klara och distinkta idéer om deras essenser], då kan vi inte kombinera dem och skapa en kvadrerad cirkel, lika lite som vi kan tänka oss en kvadratisk själ eller något liknande”.<sup>1004</sup>

Vad som är det väsentliga för Spinoza i chimärens problematik är dess omöjlighet: omöjlig att känna, omöjlig att tänkas, omöjlig att existera – bara ord, ord, ord. I allt detta kategoriska förnekande av mångfaldens samtidighet, av kontradiktionens ”kompossibilitet” för att tala med Leibniz, kan Spinoza jämföras med den eleatiska monismen, för inom båda dessa tankebyggen identifieras tanken och varat, och det som inte kan förenas

1001 Spinoza, *Cogitata metaphysica* I.i.2: ”*Chimæra, Ens fictum, et Ens rationis* nullo modo a entia re-  
vocari possint. Nam *Chimæra* ex sua natura existere nequit. *Ens vero fictum* clarum et distinctam  
perceptionem secludit; quia homo ex sola mera libertate, et non, ut in falsis, insciens, sed prudens  
et sciens connectit, que connectere, et disjungit, que disjungere vult. *Ens* denique *rationis* nihil  
est præter modum cogitandi, cui inservit ad res intellectas facilius *retinendas, explicandas atque  
imaginandas.*”

1002 Ibid. I.iii.4.

1003 Ibid.

1004 Idem, *Tractatus de intellectus emendatione* 39: ”postquam novimus naturam circuli ac etiam na-  
turam quadrati, iam non possum ea duo componere et circulam facere quadratum, aut animam  
quadratum et similia”.

i denna enda fundamentala, substantiella enhet (Gud eller Natur) är inte. Om Gud eller Natur är det vars väsen är verklighet, är chimären istället namnet på det monstruösa omöjlighet och irrealitet. Som han koncist men något aporetiskt formulerar det på ett annat ställe: chimärens natur implicerar icke-existens.<sup>1005</sup>

Detta följer Spinozas definition av det omöjliga som det vars natur inbegriper att det är en motsägelse att det existerar, i kontrast till det möjliga, för vilket sakens natur inte motsäger existens, och det nödvändiga, vars natur inbegriper existens.<sup>1006</sup> Avgörandet hänger således på huruvida man verkligen känner sakens natur; på denna metafysiska grund kan det logiska omdömet följa. Om man känner Guds verkliga natur är det nödvändigt att Gud finns, och om man känner chimärens natur är det omöjligt att den finns. Att Gud är, är en evig sanning, men det är också en evig sanning att chimären inte finns.<sup>1007</sup> Chimären är i detta avseende inte bara varats men också Guds eller Naturens negation, av logisk nödvändighet ontologiskt omöjlig. Vad förnuftet kan veta om chimären, när man känner till dess essens, är att det är omöjligt att den någonsin har existens och att den i sträng mening ens kan tänkas. Den finns inte, eftersom dess väsen – som den likväl har eller tänks ha – är att inte finnas, inte ens i tanken. Slutsatsen är rakt motsatt Desgabets tes att allt som kan föreställas är verkligt existerande i sin eviga, essentiella möjlighet. Chimären är för Spinoza essentiellt evigt omöjlig, det har inte ens att göra med huruvida den faktiskt påträffas i världen eller inte – det är en strikt rationell fråga.

I detsamma skiljer Spinoza sig på väsentliga punkter också från den tyske rationalisten Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), som tvärtom sökte det mest mångfaldiga varats möjlighet och de mest nyanserade skillnadernas realitet i naturen. Enl. Leibniz skapar Gud den bästa bland alla möjliga världar (häri skiljer han sig från Desgabets framställning, där Gud skapar världen såsom alla möjligheters verklighet, liksom från Spinoza, enl. vilken den skapade världen är den enda möjlig för Gud att skapa). Alla alternativa varanden har hos Leibniz sin virtuella existens hos Gud, i egenskap av icke-realiserade möjligheter som består utanför den skapade världen, medan möjligheterna i Desgabets mer aristoteliska än platoniska konception består i substansernas eviga essens, virtuellt verkliga men inte alla alltid aktuella.

Detta märks i den debatt som uppstod mellan Leibniz och Locke, egentligen gällande erfarenhet och förnuft (aristotelism och platonism). Locke hade menat att det inte finns några naturliga essenser och tagit monstren som exempel på formernas alltför oavgränsade karaktär. Kan man verkligen säga att monster har någon essens? Leibniz svarade i den fiktiva dialogen *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1695–96, publicerad först 1765). Där tar interlokutören Philalèthe (representanten för Lockes filosofi) upp monstruositeter som exempel på fall då essenser visar sig vara mänskliga konstruktioner. När kvinnor föder barn vars mänsklighet är i tvivel, resonerar han, råkar vi i tvivel om den art som är oss mest bekant: människan. Detta kunde inte ske om arten vore naturlig, inte bara förståndets sammansättningar av enkla idéer till en abstraktion som vi ger namnet människa.<sup>1008</sup>

1005 Ibid. "Chimaera, cuius natura non existere implicat." ("Chimären, vars natur inbegriper att inte finnas.")

1006 Ibid.

1007 Ibid. n. 2: "*Chimæram non esse, est aeterna veritas*".

1008 Leibniz, *Nouveaux essais* III.iii.14: "*Dans l'espèce des substances, qui nous est [la] plus familière et que*



Théophile (Leibniz ställföreträdare) avvisar liknelsen eftersom den mänskliga arten inte bestäms av sin kroppsliga konstitution, utan av det för människan unika: den förnuftiga själen. Om man betvivlar att ett monster är mänskligt, säger han, är det för att man betvivlar att varelsen äger förnuft; om man däremot kan fastslå att det har ett förnuft, bestäms att "monstret" ska döpas och näras.<sup>1009</sup> Två intressanta slutsatser kan dras av denna tes: För det första om varelsen är berövad förnuft är den enl. den cartesianska dualismen bara kropp, således likt djuren endast en kännande och förnimmande motorisk maskin, och det monstrosa ligger snarare i att en sådan icke-människa alls liknar en människa, inte tvärtom; För det andra varelsens inträde i mänskligheten, i Leibniz juridiska föreställningsvärld, tar formen av ett domslut som åtföljs av rituella och kulturella åtgärder – dvs. en normerande talakt är vad som inför monstret i normen. Detta är en annan typ av nominalism, ett annat sätt att göra monstret till ett "verbalt vara" än det som Spinoza eller Locke tänker sig. Leibniz *logos* (både ord och förnuft) är vad som placerar individen i någon av de verkliga arterna, och bestämmelsen är begränsad till en inordning i det på samma gång naturliga och sociala systemet. Detta gäller åtminstone människan, men andra regler gäller för de "lägre arterna"; för dem innebär naturens kontinuitet att de kan varieras och förändras i det oändliga – de kan jämföras med alla möjliga variationer av frukter eller blommor inom samma art – till den grad att de inte behöver artbestämmas.<sup>1010</sup> Men på ett metafysiskt plan är såväl de lockeska kompositionerna och de leibnizianska variationerna ovidkommande. Det är egentligen oväsentligt att ta det mänskliga förståndets eller naturens verkliga kompositioner i beaktande, för essenserna, släktena och arterna är endast *möjligheter*, oberoende av våra tankar.<sup>1011</sup>

Philalèthe är emellertid orubblig till slutet: "*Si l'essence était autre chose que l'idée abstraite, elle ne serait point ingénéralable et incorruptible. Une licorne, une sirène, un cercle exact ne sont peut-être point dans le monde.*" Dvs.: om essenserna verkligen fanns skulle de vara eviga, men såväl monster (enhörningar, sirener) som matematiska ideal finns (kanske) inte i verkligheten, alltså är de abstrakta idéer. Till detta genmäler Théophile, med ett drag av irritation: "Je vous ai déjà dit, Monsieur, que les essences sont perpétuelles,

*nous connaissons de la manière la plus intime, on a douté plusieurs fois si le fruit qu'une femme a mis au monde était homme, jusqu'à disputer si l'on devait le nourrir et baptiser; ce qui ne pourrait être si l'idée abstraite ou l'essence, à laquelle appartient le nom d'homme, était l'ouvrage de la nature et non une diverse et incertaine collection d'idées simples, que l'entendement joint ensemble et à laquelle il attache un nom après l'avoir rendue générale par voie d'abstraction. De sorte que dans le fond chaque idée distincte, formée par abstraction, est une essence distincte."*

1009 Ibid. III.iii.14, s. 227: "Lorsqu'on doute si un monstre est homme, c'est qu'on doute sil a de la raison. Quand on saura qu'il en a, les théologiens ordonnent de le faire baptiser et les jurisconsultes de le faire nourrir." Jfr ibid. III.vi.38, där ett liknande argument tillämpas som en kritik av föreställningen att icke-västerländska folkslag skulle vara icke-människor.

1010 Ibid. III, iii.14: "Il est vrai qu'on peut disputer des plus basses espèces logiquement prises, qui se varient par des accidents dans une même espèce physique ou tribu de génération; mais on n'a point besoin de les déterminer; on peut même les varier à l'infini, comme il se voit dans la grande variété des oranges, limons et citrons, que les experts savent nommer et distinguer. On le voyait de même dans les tulipes et œillets, lorsque ces fleurs étaient à la mode."

1011 Ibid. "Au reste, que les hommes joignent telles ou telles idées ou non, et même que la nature les joigne actuellement ou non, cela ne fait rien pour les essences, genres ou espèces, puisqu'il ne sy agit que de possibilités, qui sont indépendantes de notre pensée."



parce qu'il ne sy agit que du possible." ("Jag har redan sagt er, min herre, att essenserna är beständiga, eftersom det bara rör sig om det möjliga.")<sup>1012</sup> Enl. Leibniz är alltså alla variationer och kompositioner möjliga, eftersom de essenser som är knutna till sådana substanser är beständiga såsom möjligheter – de är det evigt möjliga –, oavsett om de finns i människornas tankar eller i den verkliga naturen. (Häri ligger en viss skillnad gentemot Desgabets liknande affirmation av det möjliga, för senare utgår från subjektets intentionella förhållande till objektet.)

Vad världen består av, och vad människan kan tänka, är däremot det *kompossibla*, detta centrala begrepp i Leibniz filosofi: det som är möjligt tillsammans. Mot den absoluta möjligheten, all den virtuella mångfald som består i Gud, står den urskilda uppsättningen skapelser som faktiskt finns i den aktuella världen, skapelser möjliga i en och samma värld: "jag tror att det nödvändigtvis finns arter som aldrig har funnits och som aldrig kommer att finnas, eftersom de är inte är kompatibla med denna följd av varelser som Gud har valt. Men jag tror att alla de saker som universums perfekta harmoni kunde mottaga finns där. Att det finns medelvarelser mellan de som är avlägsna, det är någonting som stämmer överens med denna harmoni."<sup>1013</sup>

Det kan som en avslutning på denna analys av cartesianismen vara tillfälle att återvända till tesen i Zakayia Hanafis historiska studie om "monstret i maskinen", att det är maskinen som blir det nya monstret under 1600-talet, eftersom den är det egentligen livlösa ting som genom sina rörelser tycks ha liv. Kan vi då, som Descartes frågar, vara säkra på vad en levande varelse är – kan vi vara säkra på att vi såsom människor inte bara är maskiner? Men maskinen är också allt, förutom anden; allt materiellt är mekaniskt, allt naturligt är därför monstros. (Och kallades inte Spinoza själv ett monster för att hans naturfilosofi var så mekanistisk att den inte lämnade utrymme för andens högsta princip, Gud?<sup>1014</sup>) Att den mekanistiska människosynen hos bl.a. Harvey och Descartes, och den därav påverkade medicinska disciplinen iatromekanik, säger att den mänskliga kroppen är att betrakta som maskin, gör människan inte bara jämförbar med djuren och med alla andra naturliga ting på en materiell basis, utan därmed också till monster. För om människan, liksom kosmos i stort, kan förklaras av en mekanistisk modell, måste hennes rörelser anses vara monstros, eftersom hon bara förefaller besjälad; själen blir ett monstros tillägg av en livskraft till konstitutionen, en i tidens mening ockult kategori: en dold orsak. Det är inte mekanismen som sådan som tycks vara monstros, utan den snarast demoniska makt som måste gissas verka osedd och oförklarad, ungefär som Isaac Newtons gravitationskraft. Detta är en kritisk linje som löper från Spinoza och Leibniz till de franska materialisterna: La Mettrie, Diderot, d'Holbach.

<sup>1012</sup> Ibid.III iii.19.

<sup>1013</sup> Ibid. III.vi.12; Brunschwig (red.), s. 239: "je crois qu'il y a nécessairement des espèces qui n'ont jamais été et ne seront jamais, n'étant pas compatibles avec cette suite des créatures que Dieu a choisie. Mais je crois que toute les choses que la parfaite harmonie de l'univers pouvait recevoir y sont. Qu'il y ait des créatures mitoyennes entre celles qui sont éloignées, c'est quelque chose de conforme à cette même harmonie."

<sup>1014</sup> För en omfattande och detaljerad skildring av den samtida, fördömande uppfattningen om Spinoza som en sådan ateist, se Israel, *Radical Enlightenment*, främst s. 159–327.

## 2. Upplysningens monstrositet: form och förvandling

Upplysningstiden framställs ofta som den epok då monstren naturaliserades och gick från att utgöra tecken på Guds makt eller människans synder, till att bli studieobjekt för vetenskapsmän som försökte förstå naturens normala ordning.<sup>1015</sup> 1700-talet är tiden för den "positiva" läran om monster, som utgör grunden för det kommande seklets positivistiska vetenskap. Det är i denna tid naturvetenskapen börjar ta form som en klassifikationens och kategoriseringens systematik, en välordnad objektivisering av naturfenomenen. Men det är också början på den epok som sätter tiden i fokus och som börjar formulera idéer om förvandling och utveckling i naturen. I det första fallet utgör monstren en paradox, ett problem i upprättandet av ett naturligt system som så långt möjligt avspeglar en gudomlig plan; i det andra fallet blir monstren nödvändiga element i bilden av en föränderlig värld, utan normer och centrum, tillsynes slumpmässigt driven till bättre, mer välanpassade former, men samtidigt förintande andra. Canguilhem anmärker i all korthet att monstren under 1700-talet spelar rollen dels som "substitut" till erfarenheter eller experiment som kunde avgöra debatten mellan tidens två system för att förklara djurs och växters uppkomst – preformation och epigenes – samt som stöd för teorin om varats kedja i den kontinuitetsteori som aktualiserats av Leibniz, i vilken monstren betraktas som intermediära stadier som möjliggör passagen mellan en art och en annan.<sup>1016</sup> Det är mot bakgrund av denna dubbla eller parallella naturalisering av monstren som såväl teratologin som den evolutionistiska biologin börjar ta form.

Det är förstas ingen predeterminerande bakgrund, det är inte fråga om en smidigt framåtskridande modernisering, en gradvis ökad vetenskaplighet korrelerad till en minskad vidskeplighet – historien är både trögare ryckigare än så. Vad som uppenbarar sig för historikern är istället en arena där traditioner kämpar om giltighetens företräde, där originella idéer för långa tider förgäves försöker höja huvudet ovan klichéerna och konventionerna. Bacon och nyorienteringen av naturalhistorien som en naturalisering av alla i verkligheten observerade fenomen, atomismen och den däri implicita aktualiseringen av Lucretius naturfilosofi, Descartes och de åtföljande cartesianernas många modifieringar av en mekanistisk fysik och dualistisk metafysik, Locke och empirikernas betoning av de mänskliga kunskapsförmågornas och erfarenheternas konstruktion av idéer, de kvarvarande aristotelikernas försök att stävja dessa utvecklingar som ansågs beröva naturen dess kraft och delaktighet i det gudomliga – alla utgör de den brokiga vävnad genom vilken moderniteten ska försöka skönjas under 1600-talet och som utgör 1700-talets arvegods.

Från tidigt 1730-tal skulle emellertid en ny vetenskaplig teoribildning sätta sin prägel på det franska tänkandet och driva det i en annan riktning. Denna idétrend betecknas vanligen newtonianism, men det är en strömning nästan lika komplicerad som cartesianismen och fick liksom denna ett eget liv, vid sidan av sin upphovsman. För även

1015 En av de främsta företrädarna för en sådan historieskrivning är Jean Louis Fischer; se hans *Monstres* samt *De la genèse fabuleuse*, op.cit. Jfr Daston & Park, *Wonders and the Order of Nature*, s. 204 ff.

1016 Canguilhem, "La monstrosité et le monstrueux", *La connaissance de la vie*, s. 228 f.

om Isaac Newton beskrev gravitationen och rörelselagarna på ett sätt som kullkastade inte bara den aristoteliska utan också den cartesianska mekaniken, och även om han utarbetade ett vetenskapligt system där fysiken inte längre underställdes metafysiska hypoteser (Newtons klassiska dictum *hypotheses non fingo*), blev newtonianismen tidigt och med stort inflytande ett led i den långa kampen mot de ateistiska implikationerna i Descartes lära, som i synnerhet Spinoza togs för att ha utvecklat. Newtons gravitation (eller attraktion, som man föredrog att säga), och särskilt fysikens oförmåga att förklara dess ursprung, kom även att få en betydelse för natursynen som kan tyckas regredierande, eftersom den innebar att materien i sig tillskrevs inneboende egenskaper och därmed ledde tillbaka till en precartesiansk naturfilosofi. Medan Descartes hade reducerat materiens egenskaper till ett minimum (utsträckning allena) associerades Newtons mystiska attraktion till andra traditionella ockulta egenskaper hos alkemister, nyplatoniker och vitalister, och kunde även leda tillbaka till aristotelismen – vilket kritiker menade omintetgjorde cartesianismens landvinningar och återinskrev en uppsjö principer i materien.<sup>1017</sup>

Dessa idéströmningar är emellertid allmänna och något abstrakta teoretiseringar kring de filosofiska problem naturen uppställde. Det tidiga 1700-talets vetenskap domineras däremot av en annan inställning, ett slags empirisk observation av enskilda sakfall som sällan nådde någon mer allmän nivå av generella lagar, som den baconska modellen föreskrev. Det var en tid av observationer, experiment och dokumentationer, som betraktade systembyggen och metafysiska spekulationer med skepsis, för att istället ständigt söka kunskap om enskilda fenomen i en värld vars ofantliga helhet, i ett oändligt universum, ohjälpligen tycktes undslippa människans fattningsförmåga. I Frankrike dominerades tiden kring sekelskiftet av den cartesianska vetenskapen, försvarad i populariserad form av bl.a. den långlivade och mäktige Bernard le Bovier de Fontenelle (1657–1757), ständig sekreterare i landets viktigaste vetenskapliga institution: *l'Académie Royale des Sciences de Paris*. Under hans överinseende kom Akademin och den moderna vetenskapens etablissemang att sänka blicken från himlen, där man studerat de kosmiska mysterierna, till naturens fenomen och förlopp, även inuti de levande varelserna. Man gick från teleskopet till mikroskopet, från kosmologin till vad som skulle komma att bli biologin. Det är i detta sammanhang som den ”positiva” teratologin tar sin början. Men det är utanför den, i de radikala upplysningstänkarnas moderniseringsprojekt, som en ny filosofi kring det mänskliga, det naturliga och det monstruösa tar form.

### Akademin och Encyklopedin: Winslow, Lémery, Jaucourt

Den cartesianska embryologins misslyckande har redan berörts. Det kanske mest allmänna och svårösta problemet var de teoretiska begränsningar som finns i själva inställningen till hur alstringen ska beskrivas. Det är en klassisk invändning att den mekanistiska förklaringsmodellen beskriver hur fosterutvecklingen går till men inte kan förklara varför förloppet kommer till stånd – varför formen tenderade till normalitet och varför missbildningar ibland uppkom. Idén om moderns inbillningskrafts inverkan på fostret var en av få teorier som tycktes ge en begriplig vetenskaplig förklaring. Senare cartesianer som La Forge, Malebranche och Régis skulle därför söka sig till teorier om *preexistens*, där

<sup>1017</sup> Jean Ehrard, *L'idée de la nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle* [1963] (Paris: Albin Michel, 1994), s. 146–150.

”säden” kom att återfå den anaxagoriska och atomistiska betydelse som ”frö” som den haft bland 1500-talets naturfilosof, om än med en tydligare lutning åt materialism än den tidigare haft inom alkemin. Den aristoteliska metafysiska förklaringen av hur formen aktualiseras i materien, ersattes i detsamma av en föreställning om formella likheter mellan olika nivåer i naturen, i ett komplext system av mikro-/makrokosmos-typ, så att utvecklingen framstår som en formens kommunikation eller transition, ett ”hopp” från en mindre nivå till en större, inte som en förvandling (transmutation eller transformation). I fröet finns alltså verkligen små exemplar av den växt eller den varelse som ska utvecklas ur den; i blommans frön finns formen av små blommor, i trädets frön små träd, i alla djur små levande varelser (*animalculi*) och, i det mest berömda exemplet, i den mänskliga säden – antingen i den manliga sädesvätskan eller i det kvinnliga ägget – finns små människor (*homunculi*). Likheten är emellertid inte exakt, för de mindre formerna utgör också en lägre nivå, en mindre grad av fullkomlighet, så att formen utvecklas mot högre grader av perfektion vid alstringen. I denna idé om kvalitativa hopp består en viss platonsk och aristotelisk föreställning om en hierarkisk kontinuitet i varat.

Denna representation av tinget i tinget, i övrigt påminnande om Anaxagoras, går hos vissa förespråkare till det oändliga: i varje frö finns ett oändligt antal exemplar av det som ska utvecklas; ett frö innehåller bilden av alla individer som någonsin ska alstras, och alla dessa frön var inkapslade i det ursprungliga frö Gud skapade i världens början. Malebranche spekulerar på detta vis om att exempelvis en enda äppelkärna innehåller träd, äpplen och frön för oändliga sekel, och att alla kroppar som någonsin alstrats – växters, djurs och människors – formades vid världens skapelse av Gud.<sup>1018</sup> Här kan således den yttersta orsaken lokaliseras – i tidens begynnelse, hos skaparen själv. Men denna oändlighetsprincip sträcker inte bara ut sig i tidsdimensionen, utan också på djupet av materien. Eftersom materien är oändligt delbar finns en oändlig skala av mindre individer i varje individ; hur långt man än bryter ned materien, hur starka mikroskop man än har för att se mindre bitar av den materiella substansen, kommer man att finna former som liknar dem i den större skalan – den enda gränsen är vad vi kan se, hur starka mikroskop människan kan konstruera för att hjälpa sin begränsade synförmåga.<sup>1019</sup>

Denna föreställning om inkapslingen av frön är en speciell version av preformationsläran typisk för det tidiga 1700-talet och den omformulering som cartesianska problem genomgick kring sekelskiftet. Det har hävdats att preformationsläran var tilltalande för cartesianerna eftersom alla levande varelsers preexistens som frön åtminstone skenbart framstod som en ”klar idé”.<sup>1020</sup> Eftersom den cartesianska mekaniken inte tillåter att den materien själv alstrar former, då den inte har de formativa krafter som bl.a. aristotelikerna tillskrev den, var det mer lämpligt att tänka sig en fullständigt passiv materia som för varje rörelse och varje nyskapelse var beroende av Gud. Det framstod sålunda som logiskt att Gud i världens begynnelse skapat alla ting och i dem nedlagt alla de rörelser som får en sak att växa fram ur en annan.<sup>1021</sup>

Om inkapslingsteorins spårande av formen genom generationer i kvinnans kropp

1018 Malebranche, *Recherche de la Vérité* [1674], OC I.vi, s. 82 f.

1019 Ibid., s. 81.

1020 Ehrard, *L'idée de la nature*, s. 72.

1021 Jacques Roger trycker många gånger på denna slutsats. Jfr särskilt Roger, *Les Sciences de la vie*, s. 325 f.

– denna oändligt invecklade graviditet – satte alstringen i ett djupidsperspektiv, för att därmed säkra skapelsens unicitet och beständighet, innebar animalculismens idé om preformation ett annat slags mångfaldigande, en spridning av fröna där varje alstrad individ bär vittne om att tusentals, kanske miljontals förexisterande individer gått till spillo vid konceptionen. Det var denna problematik som bidrog till att man på allvar kunde diskutera fall som den holländska grevinnan som i ett enda havandeskap skulle ha nedkommit med 364 barn. Sådana osannolika antal var möjliga för vetenskapsmän att acceptera med tanke på de svindlande antal animalculi Leeuwenhoek såg i sperman (eller de mängder ägg som en kvinna av vissa troddes producera); i likhet med växterna, vars frön har möjlighet att ge upphov till lika många växter, borde människan enl. analogins övertygande logik kunna göra detsamma. Alternativet, som användes som ett argument mot animalculismen eller verismen, var den vederstyggliga tanken att miljarder ”maskar” förgäves gick under, vilket var en otrolig brist på ekonomi med naturens resurser i Guds försyn.

Det kanske största problemet med preexistensläran var emellertid monstrens realitet, och det var en teologisk svårighet man stod inför, med tanke på dess providentialistiska tongångar. Om nu Gud i skapelseögonblicket skapade alla varelser som någonsin kommer finnas, varför uppkommer då ibland missbildade avkommor? Det skulle innebära att Gud skapade alla individer, vissa välformade, andra deformerade. Det skulle alltså finnas monstruösa frön. Frågan är då inte längre varför Gud tillåter att monster ibland föds. Frågan är varför Gud skapade monster till att börja med. Guds ursprungliga kreation av monstrositeter tycks strida mot idén om skapelsens perfekta, harmoniska ordning. Samtidigt kan sådana hänsynstaganden tjäna som teologiska argument för en begynnande naturalisering av monstren, för om Gud avsiktligt skapade dem tillsammans med alla andra varelser, kan det inte finnas någon väsentlig skillnad dem emellan i termer av fullkomlighet och brist. För, kan man fråga sig, kan den fullkomliga Guden överhuvudtaget ”vanskapa”? Monstren måste alltså vara lika perfekta som de välskapta avkommorna, och de innebär inte någon oordning i naturen – de utgör bara en annan ordning, en parallell variant av den normala arten.

Medan den cartesianska vetenskapen vid 1700-talets början inte fått något stadigt fäste vid universiteten, hade den intagit vad som skulle bli den nya filosofins fästningar under seklets första hälft: Kungliga Vetenskapsakademien i Paris och tidskriften *Le Journal des Savants*.<sup>1022</sup> Det är i dessa fora de viktigaste diskussionerna rörande embryologi och alstringen av monstrositeter fördes fram till mitten av seklet.

I Vetenskapsakademien presenterades sedan 1600-talets slut ett anmärkningsvärt stort antal texter som avhandlar monstrositeter hos människor, djur och växter. De flesta av dem är deskriptiva, utan närmare betraktelser över fenomenens orsak. Det är som om cartesianismens etiologiska misslyckande kompenseras av en empirisk, nästan baconsk ambition att dokumentera så många exempel på märkligheter som möjligt, för att möjligen därur kunna inducera någon allmän lag, även om varje enskilt fall av avvikelse tycktes leda bort från detta mål. Orsaksförklaringar berörs därför i korthet och utan filosofisk spekulation, men man märker en tydlig, om än rudimentär medvetenhet om alternativen preexistens och accidentalism.

<sup>1022</sup> Erhard, *L'idée de la nature*, s. 64.

Så kan t.ex., för att lyfta fram en mindre omskriven gestalt, botanisten Jean Marchant (d. 1738) kallas *accidentalist* när han i en *mémoire* från 1707<sup>1023</sup> beskriver en ”monstruös ros” ur vars blomma det växte en ny stjälk. Den mekanistiska förklaringsmodellen visar sig redan i hans inledande tes att monstruositeter oftare och i mer bisarra former uppträder i växter än i djur, eftersom safterna i dem lättare kan rubbas och blandas.<sup>1024</sup> I motsats till Descartes åtskillnad mellan växternas fasta frön och djurens flytande säd, som tycks innebära en distinktion mellan de förras preformation och de senares epigenes, ser Marchant en skillnad mellan safternas rörlighet och deras möjligheter att sammanblandas; växterna förefaller här vara de mer ”flytande” och därför de mer formbara och variabla – en tankefigur paradigmatisk för 1700-talets biologer. I grunden föreställer sig Marchant en cirkulerande tillväxt inte helt olik Descartes embryologi, men i detta fall genom att näringens kretslopp tillökar fröets förbestämda delar i vidgade kretsar. Marchant förkastar som förklaring att denna rosplanta skulle härstamma från ett monstruöst frö som skapades vid världens begynnelse, med argumentet att plantan i så fall alltid skulle producera monstruösa rosor och följaktligen skulle utgöra en särskild rosart för vilken det är normalt att växa på detta sätt. Istället vill han se rosen som en individuell malformation, som uppstått på mekanisk väg genom att savens cirkulation hejdats av att plantan beskurits, varför näringen tillförts växtens nedre delar tills cirkulationen åter funnit sin rätta väg.<sup>1025</sup> Från detta kan Marchant dra slutsatsen att monstruositeter hos såväl växter som djur uppkommer genom att savens flöde rubbas eller att kroppsdelar råkar i oordning p.g.a. dessa delars likhet, som gör dem utbytbara.<sup>1026</sup>

I andra fall är orsaken än mindre problematisk och texterna visar istället hur metodiken förändrats i empirisk riktning – många av dessa texter framstår mer som laboratorierapporter än som naturfilosofiska traktat. När den aktade anatomen Jean Méry (1645–1722) i en *mémoire* från 1720<sup>1027</sup> ska beskriva en vanskapt hand, nöjer han sig med att ange fenomenet som uppkommet ”par accident”, eftersom orsaken verkligen var en olyckshändelse efter födseln, inte en medfödd malformation. Istället för att erbjuda egna spekulationer, och utan att med ett ord sysselsätta sig med metafysiska och teologiska problem, förlitar han sig till patientens eget vittnesmål att orsaken var att denne fått handen krossad som barn, tio år tidigare, och att den därefter vuxit med tilltagande hastighet. Méry anmärker helt kort att denna accelerering av utväxten beror antingen på att mer ”saft” strömmat till handen under senare år eller att blodet inte kunnat strömma tillbaka från den, eftersom porerna gradvis tillslutits. Istället beskriver han ingående vanskaplighetens egenskaper i olika skeden av undersökningen – till det yttre i mötet med patienten, handen isolerad efter amputationen och sedan i olika grader av dissektion –, allt illustrerat med fyra naturtrogna avbildningar av dessa stadier, ur olika vinklar.

1023 Jean Marchant, ”Dissertation sur une Rose monstrueuse”, MARS (1707), s. 488ff.

1024 Ibid., s. 488: ”Les monstres sont plus ordinaires et plus bisares dans les Plantes que dans les Animaux, parceque les differens sucs sy dérangent et sy confondent plus aisément.”

1025 Ibid., s. 489.

1026 Ibid., s. 491: ”d’où il résulte que toutes les productions extraordinaires qui se trouvent dans les Animaux et dans les Plantes, n’arrivent que par quelque dérangement des sucs et même des parties, lesquelles par l’analogie qu’elles ont entr’elles, et par le principe de totalité des parties qui les composent, suppléent souvent les unes aux autres”.

1027 Jean Méry, ”Description d’une main devenue monstrueuse par accident”, MARS (1720), s. 447ff.



Denna hands historia är en objektivisering av fenomenet signifikativ för den kommande mer vetenskapliga, metodiska synen på monstrositeter.<sup>1028</sup> Från att tillhöra en angiven individ (en 16-årig pojke) man möter vid ett visst tillfälle på en viss plats (han intogs på Hôtel-Dieu den 8 juni 1714), börjar handen så snart den undersöks avskiljas från denna kropp, denna tid och detta rum, för att inträda i Mérys diskurs. Anatomen t.o.m. rycker den ur kirurgernas grepp genom att betvivla deras diagnos (cancer), han skiljer den från pojken kropp, tar den hem till sin kammare och börjar där skilja handens delar åt. Slutligen, sedan lemman förtärs av maskar, återstår skelettet av ett näste av benknölar (*tuberosités osseuses*), som kan börja liknas vid andra former, t.ex. karpens skelett. Amputationen, dissekeringen och förruttelsen är alla grader av förvandling som slutligen leder till denna ”avartade” jämförande anatomi, där handen blir en fisk. Men förvandlingen har emellertid monstrositeten själv som slutpunkt. När dess typ av vanställighet väl identifierats, har handen i textens sista stycke inskrivits i en klassificering av malformationer och kan återföras till tidigare litteratur, sålunda inlemmad i en ny corpus. Att separationen var en lycklig skilsmässa visas av anmärkningen att pojken återfick ”fullständig hälsa” (*parfaite santé*) utan sin hand, och knappt tre månader efter operationen återvände han till sina hemtrakter. Att pojken efter operationen är stympad nämns inte med ett ord, tvärtom sägs han i avsaknad av sin ena hand ha återfått en fullkomlig hälsa, och anledningen är att det inte var en hand, en nödvändig del av den mänskliga organismen, som åtskildes, utan en monstros malformation som inkräktade på den totala kroppens välmåga. Eftersom handen är ett åtskiljbart objekt, har hälsan företräde framför kroppen vad gäller definitionen av fullkomlighet. Defekten är patologisk, inte anatomisk; perfektionen är ett medicinskt tillstånd, varken fysiskt eller metafysiskt.

Kliniska definitioner av förhållandet mellan monstrositet och hälsa visas på ett annat vis i Mérys mest berömda bidrag till teratologins historia, ett äldre fall som exemplifierar vad som kallas *situs inversus* eller, efter Geoffroy Saint-Hilaire, heterotaxi – att de inre organens positioner liksom har spegelvänts. 1689 beskrev Méry nämligen dissektionen ett år tidigare av en soldat som dött vid 72 års ålder, då det uppenbarades att mannens inre organ var ordnade på detta sätt. Fallet var emellertid bara ett bland många exempel på observationer av märkliga abnormaliteter under perioden och det dröjde några decennier innan de teoretiska implikationerna blev föremål för debatt. Vad som var särskilt slående för det tidiga 1700-talets naturvetare var att missbildningen upptäcktes först efter soldatens död och att den inte utgjort något fysiologiskt hinder för honom; det var ett slags dold monstrositet som inte var skadlig och som visade en alternativ ordning, ett annorlunda men likvärdigt sätt att arrangera människokroppen. Det var en missbildning som bevarade organismens perfektion trots att kroppens organisation var en anomali.

Accidentalismen var dock inte på något vis allenarådande inom vetenskapsakademien, snarare tvärtom. Inom akademien representerades den motsatta hållningen, preexistensläran, tidigt av anatomen Joseph-Guishard Du Verney (1648–1730), som i början av seklet

1028 Anita Guerrini har gjort liknande påpekanden ang. de vetenskapliga beskrivningarnas och avbildningarnas nedtoning av ”kontext och emotionella associationer”, ex. genom att en del visas snarare än helheten, vilket antas visa att normaliseringen av det monstrosösa vilade på ”antagandet om det singularas objektiva natur”: Guerrini, ”The Creativity of God”, i Wolfe (red.), *Monsters and Philosophy*, s. 159.



beskrev ett sammansatt monster, ”två barn förenade med varandra”,<sup>1029</sup> i vilket han inte ser någon oordning utan tvärtom symmetri som vittnar om en avsiktlig organisation. Du Verney ansåg att förexisterande frön var den enda förklaring som tillerkände Gud den avgörande makten över skapelsen och alstringen – att Gud valt att skapa från början monstrosösa frön visar Hans allmakt, Hans frihet från de allmänna naturlagarnas regelbundenhet. Naturens ordning räddas därmed undan slumpens makt; de sällsynta fallen av skenbar oordning utvidgar egentligen ordningen till separata planer för konstruktion av organismer, som alla i lika hög grad faller under Guds försyn.

Konflikten mellan de två förhärskande uppfattningarna skulle nå sin kulmen i den debatt mellan den danskfödde anatomen Joseph-Bénigne Winslow (Jacob Winslów; 1669–1760) och Louis Lémery (1677–1743) som fördes vid l’Académie Royale des Sciences från 1724 till den senares död. Denna polemik mellan två i övrigt mindre kända vetenskapsmän<sup>1030</sup> skulle komma att bli seklets kanske mest emblematiske uttryck för tidens teratologiska teorier. (Jag avstår från mer ingående resuméer av debattens utformning och dess historiska bakgrund – det finns redan ett flertal sådana<sup>1031</sup> – för att istället peka på några i sammanhanget viktiga punkter.)

Historien tar sin början 1724 då Lémery lade fram en *mémoire* om ett monstrosöst foster<sup>1032</sup> i vilken han kritiserade Du Verneys preformationistiska tolkning. Istället förespråkade Lémery en idé om att fröna undergår förändringar som hindrar dem från normal utveckling p.g.a. någon olycka. Processen beskrivs i mekanistiska termer som ett ”krossande” eller en sammanslagning frön; de förra skulle förklara monster karakteriserade av brist, de andra de av överflöd av lemmar eller sammansatta monster. Monstren följde alltså ingen ordning, de var inte heller exempel på en separat ordning, de var produkter av naturens misslyckanden, slumpmässiga olyckor som vanställde Guds perfekta frön.

Winslow, elev till Du Verney, tog steget in i debatten 1733 med skildringen av ett par sammansatta monster han tog för att stödja preexistensteorin.<sup>1033</sup> Monstret var onekligen vanskapt i den bemärkelse att det var en anomali, men sammansättningen av dess lemmar var ändå så välordnad att det var osannolikt att slumpen eller en ”olycka” skulle kunnat frambringa en sådan struktur. I samma anda stödde han sig också på Mérys

1029 Joseph-Guishard Du Verney, ”Observations sur deux enfants joints ensemble”, MARS (1706), s. 418–432.

1030 Louis Lémery är kanske i övrigt mest namnkunnig som son till kemisten Nicolas Lémery, en Frankrikes motsvarighet till Robert Boyle vad gäller moderniseringen av disciplinen; han hade själv en kort karriär som aldrig förlänade honom någon större auktoritet. Den äldre Winslow var däremot en av sin tids mest respekterade anatomer, men har likväl gått till historien främst för sin debatt med Lémery.

1031 Se företrädesvis Patrick Tort, *L'ordre et les monstres*, passim; Bettina Sandritter, *Die Auseinandersetzung zwischen Louis Lémery und Jacques Benigne Winslow über die Entstehung von Missbildungen 1706–1743* (diss., Tübingen, 1991); även Roger, *Les sciences de la vie*, s. 397–439.

1032 Louis Lémery, ”Sur un fœtus monstrueux”, MARS (1724), s. 44–62.

1033 Jacques-Bénigne Winslow, ”Remarques sur les monstres, à l’occasion d’une fille de douze ans, au corps, au corps de laquelle était attachée la moitié inférieure d’un autre corps; et à l’occasion d’un faon à deux têtes, disséqué par ordre du Roi. Avec des observations sur les marques de naissance”, MARS (1733), s. 366–389.

berömda soldats spegelvända inälvor. I en åtföljande skrift från 1734<sup>1034</sup> fortsatte han denna bevisföring utifrån en rad nya observationer.

Svaret dröjde fyra år men den följande attacken var en desto mer välladdad salva. I en serie av fyra intensivt polemiska *mémoires*<sup>1035</sup> presenterade Lémery sin motsatta teori om orsakerna till uppkomsten av monster – motsatt, bör betonas, inte vad angår ovismen eller preformationen, utan preexistensläran och inkapslingsteorin.<sup>1036</sup>

Konceptuellt är Lémerys idé om monstrositet inte originell. Han utgår från en definition av monstret som en särskilt markant avvikelse från artens normala karaktär, och om skillnaden är ”liten och ytlig”, så att ”objektet” inte slår betraktaren med häpnad, bör termen inte användas. Typerna följer kriterierna överflöd, brist, storlek (i viss mån förskjutning) och sammansättning – i hans egna termer, ”de som antingen har för mycket eller inte tillräckligt av vissa delar”, de som har en ”extraordinär och bisarr utformning” eller en ”avsevärd störning av en eller annan del” och de vars kroppsdelar är förenade eller åtskilda på ett onaturligt vis.<sup>1037</sup>

Motsatsställningen gentemot föregångarna är skenbart mycket enkel: antingen är alla ägg från början normala och missbildas efterhand ”av ett slags slump” genom någon olycka under havandeskapen (vilket underlättas av att äggets ”frö” är ett äggviteliknande slem med mjuka, böjliga delar som lätt påverkas) eller så finns det från början olika slags ägg, vissa normala och andra monstrosösa, vart och ett skapat på detta vis från början.<sup>1038</sup> För Lémery är det andra alternativet otänkbara av teologiska skäl, medan det förra är sannolikt av fysiologiska. Vad han protesterar mot är i grund och botten att Gud skulle skapa monstrosösa ägg – Gud skapar inga defekta varelser, bara sekundära orsaker kan åstadkomma bristfällighet. Han verkar indignerad över slutsatserna Du Verney och Winslow dragit. Hur kan man hävda att en så absurd varelse, så olämplig för överlevnad, skulle vara tecken på Guds försyn? Vad är det för ordning ett sådant monster skulle representera? Denna metafysiska bevekelsegrund är viktig för debattens utveckling men markerar också begränsningarna i dess vetenskapshistoriska betydelse.

Winslow var förvisso inte mindre religiöst motiverad, om vilket hans livshistoria vittnar: i slutet av 1690-talet genomgick han en andlig kris som ledde till att han konverterade till katolicismen och antog sitt nya förnamn efter Jacques-Bénigne Bossuet, som influerat hans omvändelse. Winslows fromhet leder emellertid till andra slutsatser än Lémerys, även om argumenten inte är bättre vetenskapligt underbyggda, de överlägsna kunskaperna i anatomi till trots. Som Patrick Tort påpekar erbjuder inte Winslow så

1034 Winslow, ”Remarques sur les monstres. Seconde partie”, MARS (1734), s. 453–490.

1035 Louis Lémery, ”Sur les monstres. Premier Mémoire, dans lequel on examine quelle est la cause immédiate des monstres”, MARS (1738), s. 260–272; ”Second Mémoire sur les monstres”, MARS (1738), s. 305–330; ”Troisième Mémoire sur les monstres à deux têtes [...]”, MARS (1740), s. 109–121, s. 210–234, s. 324–354; ”Quatrième Mémoire sur les monstres”, MARS (1740), s. 433–452, 586–606. [Hädanefter ”Sur les monstres” 1, 2, 3, 4.] Här till kom också ”Remarques sur un nouveau monstre dont M. Winslow a donné depuis peu la description à l’Académie”, MARS (1740), s. 607–612.

1036 Jfr Fischer, *De la genèse fabuleuse*, s. 31, där det hävdas att Lémery inte motsätter sig preexistensläran i vissa fall – men vad han menar är nog i strikt mening preformationsteorin, att döma av ex.

1037 Ibid., s. 260.

1038 Jfr Lémery, ”Sur les monstres 1”, MARS (1738), s. 262 f.

mycket bevis för sin tes som han argumenterar mot Lémerys; han angriper mekanismens och accidentalismens osannolikhet men kan inte presentera preformationen som en etiologi, utan endast som en ontologi, enl. en naturteologisk idé om en skapelsens planliga harmoni.<sup>1039</sup> Winslow var emellertid mer flexibel än Lémery,<sup>1040</sup> i det att han kunde acceptera olika orsaksförklaringar, och framstod kanske därför som mer försonlig och även mer praktiskt lagd, i slutskedet av en tid då paradoxer fortfarande accepterades i naturfilosofin, dels som en rest av aristotelismens flerledade orsaksförklaringar och dels som en lösning på klyftan mellan teori och empiri. Lémery verkar snarare mer modern i sin kompromisslösa skepsis gentemot alla förklaringar som skiktar naturen i olika uppsättningar av förklaringar, på bekostnad av ett gemensamt system för alla processer. I motsats till vad Buffon skulle komma att säga, fastslår Lémery tidigt att inte allt som är möjligt verkligt finns ("tout ce qui est possible n'existe pas"), men med detta menar han inte livsformer utan läror; vissa spekulationer visar sig vid närmare studium vara "chimäriska", säger han, medan sanningen därmed kan utgrundas.<sup>1041</sup> Det är betecknande att Lémery beskriver denna bevisföring med verbet *démêler*, att upplösa en blandning – metod och teori förenas här i samma grundsyn: sanningen är en, naturen är enhetlig, lagarna är enkla, Gud skapar bara en typ av ägg, allt annat är paradox och chimär.

Debattens eftermäle är något ambivalent, inte bara såtillvida att schismens grundläggande meningsmotsättningar bestod, utan också vad gäller frågan om vilka vetenskapliga landvinningar som kunde åstadkommas genom dessa resonemang. Drygt 80 år efter dess avslut skulle Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, impulsgevaren till den moderna vetenskapliga teratologin, fälla det hårda omdömet att debatten knappast bidrog till vetenskapen och att den fort glömdes.<sup>1042</sup> Men spåren märks likväl under många år, och avtrycken är snarast filosofiska.

Vid akademien kom debatten att sammanfattas i en *Histoire* från 1743 av Fontenelles efterträdare som sekreterare, Jean Jacques Dortous de Mairan,<sup>1043</sup> vid en tidpunkt då Lémery är nyligen avliden och den äldre, mer aktade kombattanten Winslow framstår som segraren.<sup>1044</sup> Mairan börjar med att definiera vilka fenomen begreppet monster innefattar: "barn med två huvuden och i allmänhet alla foster, vare sig människors eller djurs, som skiljer sig från den gemensamma arten genom sina inre eller yttre kroppsdelars struktur eller antal".<sup>1045</sup> I denna typologi görs ingen kvantitativ åtskillnad – inget sägs om hur stor skillnaden ska vara, hur många eller hur få lemmar som krävs – utan det impliceras

1039 Tort, *L'ordre et les monstres*, s. 61.

1040 Något som märks i hans tämligen försonliga svar på den då framlidne Lémerys attacker i sin avslutande och sammanfattande *mémoire*, en femte "Remarques sur les monstres", MARS (1743), s. 335–358.

1041 Lémery, "Sur les monstres 1", MARS (1738), s. 261.

1042 E. Geoffroy Saint-Hilaire, "Monstre", *Dictionnaire classique d'histoire naturelle* XI (Paris: Rey & Gravier/Baudouin frères, 1827), s. 110: "la science ne profit peu de ce débat qui, ayant occupé dix ans le monde savant, devint célèbre, puis demeura presque oublié."

1043 Jean Jacques Dortous de Mairan, "Sur les monstres", HARS (1743), s. 53–68.

1044 Winslow tituleras mot slutet av texten som "notre guide et notre maître": *ibid.*, s. 67.

1045 Mairan, "Sur les monstres", s. 53: "Les Monstres, tels que les enfans à deux têtes, et en général tous les fœtus, soit de l'homme, soit des animaux, qui diffèrent de la commune espèce par la structure ou par le nombre de leurs parties internes ou externes."

att själva egenskapen, antingen strukturell eller numerär, som är definierande, vilket avviker från Lémerys begränsande kriterier, att missbildningen ska vara särskilt svår, särskilt olik artens normala struktur och att den ska väcka förundran. Av de klassiska teratiska typerna är det bara brist och överflöd som består, vilket innebär en annan restriktion av termen som leder till samma resultat som Lémery; exempelvis förskjutningar av organ, såsom heterotaxi, förtjänar således inte namnet ”monster”.<sup>1046</sup> Man kan fråga sig om dessa kriterier innebär att de malformationer där de inre organen utvecklats utanför kroppen inte skulle räknas till kategorin monstruositeter (knappt hundra år senare, hos Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, är denna typ det främsta exemplet på en monstruositet, eftersom malformationen är synnerligen skadlig). Sannolikt förhåller det sig inte så, utan den inledande definitionen avslöjar snarare ett övergripande förakt för klassificering, kategorier och nomenklatur. Författaren själv invänder mot alltför mycket dispyt kring terminologi, för det viktigaste är inte namnet på ett visst fenomen utan dess orsaksförklaring, och detta berör ”den filosofiska idé” som benämns med det vardagliga ordet monster Du Verney.<sup>1047</sup> Terminologin är oväsentlig och kan väljas efter godtycke. Det är som om själva den ovetenskapliga banaliteten i ordet ”monster” är en förtjänst i den filosofiska diskussionen. Ett illa definierat ord i allmänt bruk kan ses som lämpligt för att täcka en föreställning vars objekt inte är klart avgränsat, bl.a. eftersom det ständigt tar nya former, men som de flesta har en idé om vad det innebär – filosofin stödjer sig bättre på intuition än rationell reflektion i detta avseende.

Mairans misstycke mot en fokusering av terminologi och klassifikation kan emellertid ses i en större kontext som ett uttryck för den anti-linneanska hållningen i fransk vetenskaplig diskussion under större delen av 1700-talet; Buffon skulle några år formulera de tyngsta och mest berömda angreppen mot denna tendens hos Linné och andra. Att de preformationister som trodde sig gå segrande ur striden t.o.m. avvisade en närmare definition av termen ”monster” innebär också att den ofta upprepade plattityden, att monster oroar eftersom de inte kan klassificeras, inte har någon bäring på den teratologiska diskursen ännu vid 1700-talets mitt. (Det är egentligen först med Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, nästan hundra år senare, som en klassificering blir aktuell, inom ramen för ett annat vetenskapligt paradigm; som vi ska se intog han emellertid något förvånande en liknande generös hållning till termen monster.) Vetenskapsmännen var här fullt trygga i att utan närmare problematisering använda ett vardagligt, värdeladdat och odifferentierat begrepp, i förvissning om att problemet låg på en mer allmän metafysisk nivå och att fenomenen kunde återföras på Guds försyn, därigenom upphävande (eller åtminstone uppskjutande) själva denna problematik.

Mairan blickar tillbaka på hur dessa argumentationer har kunnat uppstå. Det är mot slutet av 1600-talet en mekanistisk förklaring utifrån äggs eller fröns preexistens börjar framträda, först i förbigående hos Régis, sedan mer utförligt hos Du Verney; det är till denna skara Winslow sällar sig, om än med mer reservation och ”mindre säkerhet” än sina föregångare.<sup>1048</sup> Med detta avses inte någon bristande kompetens hos anatomen utan tvärtom en försiktighet inför alltför kategoriska uttalanden och en öppenhet inför

1046 Jfr fallet med Mérys soldat, *ibid.*, s. 56.

1047 Mairan, ”Sur les monstres”, s. 56; jfr s. 63 f.

1048 *Ibid.*, s. 53 f.

olika förklaringar. Han anmärker att Lémery var mer reduktionistisk än Winslow, för medan Lémery absolut utesluter varje monstros form som ursprunglig för att istället hävda att den är accidentell, kunde Winslow omfatta både en providentialistisk och accidentalistisk etiologi, beroende på det individuella fallet.<sup>1049</sup>

Den mekaniska orsaksförklaringen vilar på en cartesiansk embryologi särskilt vad angår upptagenheten vid förhållandet mellan fasta och flytande delar i kroppens konstitution. Mairan ger prov på denna syn men börjar också relativisera begreppen fast och flytande – i naturen är ingenting absolut fast eller absolut flytande, säger han. Men om kroppsdelar nu en gång börjar upplösas, om materien har en sådan mjukhet accidentalisterna tillskriver den, är det lika otänkbart, lyder argumentet, att de kan sättas samman till ”en organiserad helhet” som det är att insekter kan uppstå ur förruttelse. Man kan säga att om föreställningen om en materiens fluiditet eller plasticitet är sann riskerar varje fast form att urarta till slump och kaos. Sannolikhetskalkylen som presenteras för denna risk vänds emellertid till Winslows fördel: det är sannolikheten för slumpen, för avvikelsen från normen, som ska beräknas, inte sannolikheten för en ”normal” utveckling. Det krävs enl. beräkningarna alltför många slumpmässiga accidenser för att en sådan förklaring ska bli sannolik; ”språket har inte ens termer för att uttala sådana antal”. Det är, som Mairan från början säger, en ”prodigiös mängd slumpmässigheter”.<sup>1050</sup>

Matematiken är inte det enda vapnet till Winslows försvar; även det teologiska stödet för Lémerys linje grundskjuts. Kritiken att det är paradoxalt att en förnuftig Gud, ”så vis, regelbunden och beständig i sina skapelser”, skulle vilja direkt alstra monster genom att skapa monstros frön eller ägg, förkastas med den ödmjuka förmaningen att vi inte ska tro oss känna till Guds vilja, hur många tusentals oregelbundenheter världen än ställer oss inför. Guds vilja står inte att finna ”i vårt ljus” utan i dess manifestation i Hans verk, och Hans vilja är detsamma som naturlagarna.<sup>1051</sup> Återigen leds diskussionen tillbaka till metafysik och teologi, återigen manar monstren oss inse den mänskliga kunskapens begränsningar, återigen har slumpen i naturen fördrivits och Guds allmakt och försyn erkänts.

Även på andra håll lämnade Winslows och Lémerys debatt avtryck, och utanför akademien vann snarare den senare gehör för sin sak. Detta gällde bl.a. summeringen i 1744 års *Journal des Savants*, där metafysiken istället talar till accidentalismens favör,<sup>1052</sup> men också upplysningstidens kanske mest emblematiska verk, Diderots och d’Alemberts *Encyclopédie*<sup>1053</sup> (1751–65), där bevekelsegrunderna framstår som mer vetenskapliga.

Artikeln ”Monstre” i Encyklopedin skrevs dock inte av en anatom, läkare eller kirurg, inte heller av en naturalhistoriker eller naturfilosof, inte alls av en person vars verksamhet kan hänföras till någon modern vetenskap inom vars område monstrositeter faller, utan av en professor i retorik: Jean-Henri Samuel Formey (1711–97). Denna *philosophe* i tidens vida mening är kanske mest känd för det skönlitterära verk där han populariserade

<sup>1049</sup>Ibid., s. 55, 57.

<sup>1050</sup>Mairan, ”Sur les monstres”, s. 58–62.

<sup>1051</sup>Ibid, s. 64 f.

<sup>1052</sup>*Le Journal des Savants* 81 (november 1744), s. 658 f.

<sup>1053</sup>*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* [...], I–XVII (Paris: Briasson et al., 1751–65).

wolffianismen, *La belle wolffienne* (1741–50), men var på höjden av sin karriär en viktig figur i det kontinentala idéutbytet, särskilt med hänsyn till sin position som ständigt sekreterare för Berlins kungliga vetenskapsakademi – en betydelse som f.ö. omvittnas av hans omkring 17 000 bevarade brev. Vad som är anmärkningsvärt är att Formey, född i en prästfamilj och själv utbildad som sådan samt författare till ett flertal böcker med titlar som *Le philosophe chrétien* (1740), *Principes de morale* (1762) och *L'Émile chrétien* (1764), förfärdigade många av de artiklar i Encyklopedin som berör metafysik och teologi. Inte minst fick han ansvar för artikeln ”Dieu”,<sup>1054</sup> ett ämne han presenterade med vederbörlig ödmjukhet.<sup>1055</sup> Likväl är alla de historiskt avgörande metafysiska och teologiska perspektiven på monstrosa fenomen helt frånvarande i hans framställning. Ingenting om Guds straffdom och förmaning, ingen teodicé (inget inflytande från Leibniz), ingenting om formella eller finala orsaker, ingenting om naturens under eller ockulta krafter. Artikeln är därför ett intressant exempel på hur fenomenet sekulariserats och diskussionen berövats sin metafysiska problematik, vilket i en positivistisk vetenskapshistoria skulle markera ett steg närmare en modern ”positiv” teratologi.

Formeys bidrag lyder i sin helhet i original:

MONSTRE, s. m. (Zoolog.) animal qui naît avec une conformation contraire à l'ordre de la nature, c'est-à-dire avec une structure de parties très-différentes de celles qui caractérisent l'espece des animaux dont il sort. Il y a bien des sortes de monstres par rapport à leurs structures, & on se sert de deux hypotheses pour expliquer la production des monstres: la premiere suppose des oeufs originairement & essentiellement monstrueux: la seconde cherche dans les seules causes accidentelles la raison de toutes ces conformations.

Sil n'y avoit qu'une différence légère & superficielle, si l'objet ne frappoit pas avec étonnement, on ne donneroit pas le nom de monstre à l'animal où elle se trouvoit.

Les uns ont trop ou n'ont pas assez de certaines parties; tels sont les monstres à deux têtes, ceux qui sont sans bras, sans piés; d'autres pechent par la conformation extraordinaire & bizarre, par la grandeur disproportionnée, par le dérangement considérable d'une ou de plusieurs de leurs parties, & par la place singuliere que ce dérangement leur fait souvent occuper; d'autres enfin ou par l'union de quelques parties qui, suivant l'ordre de la nature & pour l'exécution de leurs fonctions, doivent toujours être séparées, ou par la désunion de quelques autres parties qui, suivant le même ordre & pour les mêmes raisons, ne doivent jamais cesser d'être unies.<sup>1056</sup>

MONSTER, [singularis maskulinum] (Zoolog.) varelse [el. djur] som föds med en form [som är] motsatt naturens ordning, det vill säga med en struktur av delar som är mycket olika de som karakteriserar den djurart från vilken den härstammar. Det finns många sorters monster vad gäller deras struktur, och man använder sig av två hypoteser för att förklara monstrens tillkomst: den första antar ägg [som är] ursprungligen och väsentligen

1054 Rättare sagt är artikeln ”hämtad från M. Formeys papper”.

1055 Han låg också bakom artikeln ”Athéisme”, som genomgående är antiatelistisk. Termen kallas inledningsvis en förhållig benämning (*titre odieux*) och avslutningsvis förkastas fenomenet med politiska argument: *Encyclopédie* I, s. 815–817. (Den långt längre artikeln ”Athées” (”Ateister”; s. 798–815) skrevs emellertid av Antoine-Joseph Desallier d'Argenville.)

1056 Jean-Henri Samuel Formey, ”Monstre” [b], *Encyclopédie* XXII, s. 162.

monstruösa: den andra söker i de enskilda accidentella orsakerna skälen till alla dessa former. Funnes bara en lätt och ytlig skillnad, om föremålet inte skulle slå en med häpnad, skulle man inte ge namnet monster åt den varelse där den funnes.

Vissa har för många eller inte tillräckligt av vissa delar; sådana är monster med två huvuden, de som är utan armar, utan fötter; andra felar genom den extraordinära och bisarra formen, genom den oproportionerliga storleken, genom den avsevärda rubbningen i någon eller flera av dess delar, och den underliga plats som denna rubbning ofta får den att inta; andra slutligen, antingen genom föreningen av några delar som enligt naturens ordning och för utövandet av deras funktioner, alltid måste vara åtskilda, eller genom åtskiljandet av några delar som, enligt samma ordning och av samma skäl, aldrig får upphöra att vara förenade.

Inga namn nämns men redogörelsen är uppenbart präglad av debatten mellan Winslow och Lémery – det är framför allt deras ”två hypoteser” som presenteras – men författaren gör ingen värdering mellan dem och tycks inte ta ställning i den etiologiska frågan. Framställningen är emellertid från den första raden i sina formuleringar huvudsakligen färgad av Lémerys mer programmatiska passager, som när det sägs monstret är ett djur som föds med en struktur som är mycket olik artens karaktär, och kriteriet i det andra stycket följer Lémerys psykologiska restriktion: avvikelserna måste vara stor nog att slå med häpnad för att förtjäna termen monster. Även fortsättningsvis präglas typindelningen av Lémerys framställning i hans första *mémoire* från 1738 så nära att redaktörerna lika gärna kunnat citera den istället för Formeys excerpt. T.o.m. de värderande termer som används, när monstren beskrivs som ”mot naturens ordning”, ”extraordinära”, ”bisarra”, tillhör Lémerys känsleregister, inte Winslows fromma förundran inför vanskapligheternas ordning.

I Philippe-Étienne La Fosses tillägg görs många punkter klarare. Till att börja med blir den historiska bakgrunden mer uttryckligt redovisad med en hänvisning till dispyten i vetenskapsakademien,<sup>1057</sup> även om namnen Lémery och Winslow anges först längre fram i artikeln. Utan att något explicit ställningstagande görs framställs de två som olika i sin grundhållning: den förre är mer filosofiskt lagd och vill i naturen se ordning och därför försöker förklara oordningen, den andre är ”mer anatom än tänkare” (”plus anatomiste que raisonneur”) och lägger fram empiriska fall som bara mångfaldigar oordningen.<sup>1058</sup> Här introduceras också det metafysiska perspektivet, att den ene upprördes av idén att Gud skapat ursprungligen monstruösa frön medan den andre såg det som att begränsa Guds makt att tillskriva naturen alltför stor regelbundenhet och likformighet.<sup>1059</sup> Att sådana metafysiska reflektioner inte faller författaren i smaken kan antas utifrån artikelns slut, där han plötsligt lämnar vetenskapsakademien för att tillsynes helt godtyckligt välja ett annat exempel ur historien, nämligen Steno, som trodde att monster alstrades under inflytande från kometerna. Det är inte bara märkligt utan ”högst skamligt”, avslutar

1057 Philippe-Étienne La Fosse, ”Monstre” [c], *Ibid.*, s. 162.

1058 *Ibid.*, s. 165: ”Les raisonnemens de l’un tenterent d’expliquer ces désordres; les monstres de l’autre se multiplierent. A chaque raison que M. Lemery alléguoit, c’étoit toujours quelque nouveau monstre à combattre que lui produisoit M. Winslow.”

1059 *Ibid.*, s. 166: ”Enfin on en vint aux raisons métaphysiques. L’un trouvoit du scandale, à penser que Dieu eût créé des germes originairement monstrueux: l’autre croyoit que c’étoit limiter la puissance de Dieu, que de la restreindre à une régularité & une uniformité très-grande.”



författaren, att se denna stora läkare betrakta kometerna ”som avfall från himlen”.<sup>1060</sup> Det verkar som om akademisternas metafysiska lutning leder över i ett konkret exempel på hur en vetenskapsman så att säga skådar i stjärnorna efter svar; istället för ett alternativ blir detta tredje exempel en parodierande parallell till de två förra.

Det kan i korthet tilläggas att inga av dessa begreppsbestämningar och beskrivningar ger något särskilt stöd för att adjektivet ”monstrueux” i en separat artikel helt enkelt skulle definieras som ”des animaux qui ont face humaine” (djur som har människoansikte). Dessa monstruösa hybrider är förstås klassiska i litteraturen, chimäriska blandvarelser vars existens ofta bestridits, men de passar inte in i behandlingen av monstren. Kanske är detta ett tidigt exempel, om än sannolikt omedvetet, på den senare åtskillnad mellan begreppen monstrositet och det monstruösa, som Canguilhem beskriver som väsentlig för modern teratologi.<sup>1061</sup>

Den akademiska debatten är emellertid ingalunda avgörande för encyklopedisternas redogörelser för monstrositetsproblematiken, varken i allmänhet eller detalj. Frågan om orsakerna bakom vanskapligheter och deras förhållande till Guds avsikter står tillbaka för ett mer genuint baconskt naturalhistoriskt program och en betraktelse över monstren som snarare angår människan än Gud. I Encyklopedins berömda taxonomiska system för kunskaperna, uttryckligen utformad efter baconsk modell, inräknas såväl *monstres* som *prodiges* i samma grupp, *écarts de la nature* (avvikelser från naturen), i sin tur ingående i samma kategori som, men distinkt från, *usages de la nature* (bruk av naturen) och *uniformité de la nature* (naturens likformighet).<sup>1062</sup> (Tredelningen avspeglar Francis Bacons indelning av naturen i *nature erring, wrought* resp. *in course*.) Samtliga faller inom den större gruppen *Mémoire/Histoire*, dvs. skiljs ifrån *Raison/Philosophie* och *Imagination/Poésie*. Monstren är följaktligen att betrakta som ”naturliga” fenomen men föremål för ”historiskt” studium, inte för naturvetenskapligt och inte heller konstnärligt, och de förstås av minnet, inte förnuftet och föreställningsförmågan.

Dessa baconska utgångspunkter märks i ett flertal andra artiklar som berör monstrositetsbegreppet, skrivna av ”slaven”<sup>1063</sup> Louis de Jaucourt (1704–79), en läkare som i filosofiska frågor knappast var mer radikal än Formey men som bidrar med långt mer intressanta kommentarer, på samma gång personliga och tidstypiska. Så inleds egentligen artikeln ”Monstre” med en definition gällande botaniken (medan Formeys bidrag gäller

1060 Ibid., s. 166: ”Un fameux auteur danois a eu une autre opinion sur les monstres; il en attribuoit la production aux cometes. C'est une chose curieuse, mais bien honteuse pour l'esprit humain, que de voir ce grand médecin traiter les cometes comme des abscess du ciel, & prescrire un régime pour se préserver de leur contagion”.

1061 Canguilhem, ”La monstrosité et le monstrueux”, op.cit.

1062 *Encyclopédie* I, s. lii.

1063 S.k. eftersom han skrev omkring en fjärdedel av alla Encyklopedins artiklar – efter det franska förbudet 1757 ca. hälften –, i synnerhet de rörande vetenskapliga frågor, vilket gör honom till den i särklass största bidragsgivaren till arbetet, utan att han nått någon vidare berömmelse i historieskrivningen. Uppdraget följde dessutom på att manuskriptet till hans sexbandsverk *Lexicon medicum universalis* gått förlorat i ett sjöbrott utanför holländska kusten; å andra sidan hade han därmed ett rikt material att ösa ur. En av få studier i Jaucourts gärning är den uttömmande Jean Haechler, *L'Encyclopédie de Diderot et de Jaucourt: essai biographique sur le chevalier Louis de Jaucourt* [1995] (Paris: Honoré Champion, 2000).

zoologi): ”on nomme monstres en Botanique des singularités qui sont hors du cours ordinaire. Par exemple, des feuilles qui naissent de l’intérieur d’autres feuilles; des fleurs du milieu desquelles sort une tige qui porte une autre fleur; des fruits qui donnent naissance à une tige, dont le sommet porte un second fruit semblable, &c.”<sup>1064</sup> Som synes består definitionen av en klassisk begreppsbestämning (”singulariteter som är utanför naturens gång”) och en rad exempel (bl.a. Marchants ovan anförda ros, tycks det) som beskriver olika empiriskt förefintliga typer. Här sägs emellertid ingenting om arter, om graden av avvikelse från naturen eller om vilka känslor de väcker. Exempelen är också vad man kan kalla topologiska – allt handlar om plats, om position och relation, om inuti, utanför, ovanpå. Klassiska kriterier som överflöd och brist tycks inte ha någon plats i denna geometrifiering av växtkroppen, endast själva avvikelsen från det normala är i blickpunkten. Det är som om försöket att inordna dessa avvikelser i en schematiserad ordning för naturen återspeglades i schematiseringen av kroppens ordning.

Artikeln om deformitet är mer konventionellt värderande. Termen definieras som ”varje skepnad hos människans kroppsdelar eller organ som avviker från den naturliga till den grad att den hindrar funktionerna eller bara sticker i ögonen på de som inte är vana vid den”.<sup>1065</sup> Deformationerna kan vara medfödda och bero på någon skada modern utsatts för under graviditeten eller på hur hennes inbillningskraft verkat på fostret, men de kan också uppstå efter födseln genom ett oräkneligt antal olyckshändelser eller sjukdomar, de förra svårare att korrigera än de senare. Gemensamt för dem är att de vanligen är besvärande för den drabbade, genom att den deformerade kroppsdelens funktion hindras eller förstörs. Jaucourt visar upplysningsmannens ansikte när han avslutningsvis förespråkar de metoder (eller ”maskiner”) som kan förbättra livet för de drabbade och en av förnuftet avgränsad omsorg om kroppen som kan förhindra deras uppkomst; lärdom om dessa borde ingå som en viktig del av barnuppfostran vid sidan om undervisning i seder och kultur, anser han. Här är man på väg mot en normaliserings didaktik eller pedagogik, en förhoppning om minimering eller utrotning av vanställdheter, som går hand i hand med kirurgin. Kunskapen ska användas korrigering, naturen ska tämjas – särskilt när den är onaturlig. *Nature erring* blir *wrought* för att hållas *in course*.

I ”Jeu de la nature” (naturens lek) framställs monstren som fenomen vars orsak och syfte är höljda i dunkel, varför de kan betraktas som spektakel och kuriositeter, vilka möjligen kan säga någonting om naturen i allmänhet. Naturens under är emellertid en rent naturlig fråga och kunskapen, om än nöjesam, vetenskaplig; det finns inte plats för någon gudomlig kommunikation, någon metafysisk mening. Detta visas av artikeln ”Prodige”, som tar fasta på termens betydelse som järtecken och till största delen upptas av summeringar av divinationer hos antika författare som Titus Livius och Cicero, med en märkbar skepsis gentemot dessa vidskepelser. Artikeln avslutas emellertid med en förmaning till förståelse för sådana gamla föreställningar, baserad på ett slags historisk kulturrelativism, med det något cartesianska argumentet att alla (civiliserade) människor i alla tider och på alla platser har lika mycket förstånd, bara olika sätt att använda det, och

<sup>1064</sup>Louis de Jaucourt, ”Monstre” [a], i *Encyclopédie* X, s. 162.

<sup>1065</sup>Jaucourt, ”Difformité”, *Encyclopédie* IV, s. 990: ”toute figure des parties ou des organes du corps humain, qui s’éloigne de la naturelle, au point d’en empêcher les fonctions, ou même seulement de faire de la peine aux yeux de ceux qui n’y sont pas accoutumés.”

även om 1700-talet givit europén nya metoder för att resonera är det inte skäl att förakta de människor som levtt före oss.<sup>1066</sup>

Upplysningsprojektet har alltså givit människan nya medel för att förstå naturen som avmystifierar den, men utifrån den outtalade premissen att det skett ett skifte i syftet: det är nu naturen själv som är föremål för kunskapen, inte längre ett spektakel som visar betraktaren en annan värld, en högre ordning, en transcendent betydelse. Kunskapen kröks dessutom tillbaka på människan, på de egna förnuftsfrågorna och de analytiska redskapen (denna snart kommande kopernikanska vändning till det mänskligt transcendentala i naturens immanens, hos Immanuel Kant), tillbaka till de historiska och kulturella villkoren. Naturalismen går hand i hand med en humanism. Den kunnande människan är en civiliserad samhällsvarelse, bestämd i sin världsuppfattning av sitt sociala sammanhang och med en kunskap utvecklad eller odlad genom erfarenheter. En sådan upplysningsantropologi går igen i beskrivningen av människan i artikeln ”Philosophe”, författad av du Marsais, där en distinktion görs (som en drastisk version av Aristoteles *zoon politikon*) mellan människa och monster som en skillnad mellan samhällsvarelse och naturvarelse.<sup>1067</sup>

### Preformation och epigenes: Bonnet, Maupertuis

Preformationismen var emellertid motståndskraftig mot de skiftningar som inträffade efter Lémery och Maupertuis, vad gäller de teratologiska aspekterna av embryologin, och även mot Caspar Friedrich Wolffs banbrytande insatser för den epigenetiska teorin i *Theoria generationis* (1759, utarbetad 1768) och *De formatione intestinorum* (1768).<sup>1068</sup> Hur övertygande Wolffs forskning<sup>1069</sup> än skulle anses vara för efterkommande tider, inte

1066 Jaucourt, ”Prodige”, *Encyclopédie* XIII, s. 423: ”Enfin ils devoient faire réflexion que pour l’intérêt même de la Physique & peut-être encore de la Métaphysique, il importeroit d’être instruits de bien des faits rapportés par les anciens, & des opinions qu’ils ont suivies. Les hommes des états civilisés ont eu à-peu-près autant d’esprit dans tous les tems, ils n’ont différé que par la maniere de l’employer; quand même il seroit vrai que notre siecle eut acquis une méthode de raisonner, inconnue à l’antiquité, ne nous flattons pas d’avoir donné par-là une étendue assez grande à notre esprit pour qu’il doive mépriser les connoissances & les réflexions de ceux qui nous ont précédés.”

1067 César Chesneau du Marsais, ”Philosophe”, *Encyclopédie* XII, s. 510: ”L’homme n’est point un monstre qui ne doive vivre que dans les abîmes de la mer; ou dans le fond d’une forêt: les seules nécessités de la vie lui rendent le commerce des autres nécessaire; et dans quelqu’état où il puisse se trouver, ses besoins et le bien-être l’engagent à vivre en société. Ainsi la raison exige de lui qu’il connaisse, qu’il étudie, et qu’il travaille à acquérir les qualités sociables.”

1068 Tyvärr hann aldrig Wolff avsluta sitt stora planerade verk om monstruositeter, en *Theoria monstrorum*, före sin död 1794. Vad som återstår är en rad *mémoires* han lade fram vid S:t Petersburgs vetenskapliga akademi mot slutet av sitt liv, jämte ett fragmentariskt manuskript publicerat under titeln *Objecta meditationum pro theoria monstrorum* (Leningrad: Typis Nauka, 1973).

1069 Wolff genomförde mikroskopiska studier på kycklingägg, som han jämförde med analys växternas tillväxt, och kunde redovisa övertygande empiriska resultat ang. den successiva utvecklingen av kroppsdelar ur en från början oformlig massa. Han var emellertid inte främmande för att ytterligare stärka sin bevisning med ett välbekant teologiskt argument: Gud skulle aldrig skapa monster, alltså är de inte preformerade, alltså inte heller några andra varelser. Hans långvariga och intensiva intresse för malformationer under de sista årtiondena i hans liv vittnar om en föreställning om att dessa fenomen skulle kasta ljus över fosterutvecklingens normala förlopp; hans intresse för dem var således inte som avvikelser eller singulariteter som sådana, och däri markerar han sig tydligt

minst efter Xavier Bichats och Karl Ernst von Baers vidarearbeten och trots Johann Friedrich Blumenbachs ansenliga korrigeringar, mötte den nämligen hårt motstånd hos en preformationist som Albrecht von Haller, och de två utväxlade på tyskt område en debatt som påminde om den franska mellan Lémery och Winslow.

En annan kritiker av Wolffs epigenest teori var schweizaren Charles Bonnet (1720–93), tillika en viktig gestalt inom transformismen, som företrädde en leibnizianskt influerad vision av naturens hierarkiska kontinuitet, varats kedja eller naturens stege,<sup>1070</sup> samt en modifierad preexistenslära. Som en nagelfarande empiriker i Réaumurs efterföljd ville han återföra diskussionen till vetenskaplig terräng, från det metafysiska slagfält där Winslow och Lémery trätade utifrån Guds försyn. Bonnet förespråkar istället noggrant studium av naturens fenomen och förlopp, in i de små detaljerna, och en försiktighet i allmänna antaganden. Hans arbeten, och här är tvåbandsverket *Considérations sur les corps organisés* (1762) mest angeläget, har därför drag av en osäkerhet, en prövande stil som granskar olika alternativ och inte vill göra anspråk på stora, allt förklarande system. Det är bättre för filosofen att säga ”jag vet ingenting” än att göra förmättna försök, hävdar han.<sup>1071</sup> Vad gäller monster var han emellertid beredd att göra ett försök, men det stannar i realiteten vid en ansats. Den tredje volym Bonnet avslutningsvis annonserar, som skulle avhandla varieteter och monstrositeter för att därur bevisa ”utvecklingslagarnas universalitet”,<sup>1072</sup> utkom aldrig. Men det finns i de två publicerade volymerna vissa omnämmanden som kan vara värda att uppmärksamma.

Viktigt i Bonnets strategi för att rädda preexistensteorin (denna ”vackra teori”, denna ”stora princip”) är att nedtona likheten mellan fröet och djuret. Han accepterar inte antagandet att fröet är ett djur i miniatyr utan menar att man inte alls i fröet, om man noga kunde observera det, skulle kunna känna igen den varelse som ska utvecklas ur det. Istället föreställer han sig en transformation i geometriska termer: fröet består av en serie punkter som utvecklas till linjer, vilka förlängs, förökas och småningom bildar ytor.<sup>1073</sup> Fröet är m.a.o. ”en skiss av den organiserade kroppen”.<sup>1074</sup> Detta frö finns preformerat i moderns ägg men behöver näring för att börja utveckla de egenskaper som karakteriserar det fullgångna fostret, och denna näring får det från mannens säd; mannen och kvinnan har alltså i princip bytt roll i jämförelse med aristotelismens embryologi. Men genom att vara så pass oformlig i sin preformation blir fröet också desto mer utsatt för eventuella olyckor i utvecklingen, varför Bonnets modifierade preformationslära tillåter ovanligt mycket plats för accidentalistiska förklaringar av missbildningar, medan preexistensens giltighet begränsas till fall där sådana förklaringar blir osannolika.

Begreppet monster bestäms som ”varje organiserad skapelse, i vars kroppsdelar formen, ordningen eller antalet inte följer de vanliga reglerna”.<sup>1075</sup> Han kan utifrån denna

som en modern teratolog.

1070 Jfr Olivier Rieppel, ”The Reception of Leibniz's Philosophy in the Writings of Charles Bonnet (1720–1793)”, *Journal of the History of Biology* 21:1 (1988), s. 119–145.

1071 Bonnet, *Considérations sur les corps organisés* (Amsterdam: M. M. Rey, 1768) II, s. 39.

1072 Ibid., s. 280.

1073 Ibid. I, s. 296.

1074 Ibid., s. 18.

1075 Ibid., s. 15: ”On nomme monstre, toute production organisée, dans laquelle la conformation, l'arrangement, ou le nombre de quelques unes des parties ne suivent pas les règles ordinaires.”

definition urskilja fyra typer: de hos vilka någon kroppsdel har en extraordinär form, de vars organ eller kroppsdelar är fördelade på ett ovanligt sätt, de som har för få kroppsdelar samt de som fler kroppsdelar än vad som är naturligt för arten, antingen på så vis att de är artspecifika men för många eller på så vis att de inte är naturliga för arten. Mulåsnan behandlas i en separat paragraf som representant för hybrider (han tar senare upp ett fall med en tupp och en anka). Dessa beskrivs som "ett slags monster som kommer av parningen mellan två individer av olika arter, och som har del av både den enas och den andras natur" men likheten med föräldrarna är inte alltid densamma och någondera part kan dominera.<sup>1076</sup> Första och tredje typen antas kunna förklaras på accidentalistisk väg: sädesvätskan som ska nära det preformerade fröet i kvinnans ägg har blivit stört eller "modifierat" genom någon olyckshändelse. Fjärde typen uppkommer däremot genom att två frön utvecklats på en och samma gång, som om en ena var en ympning på den andra. Andra typen är svårare att förklara på någon annan väg än att fröet från början är monstros, en "lyckosam tillflykt" som "inte alla naturvetare uppskattar i lika hög grad".<sup>1077</sup> Mulåsnan måste ges ett flertal olika förklaringar. Huvudsakligen finns ett preformerat hästfrö i stoets äggstockar som åsnan befruktar (ger ett slags näring); sädesvätskans "element" motsvarar fröets men innehåller fler delar för att utveckla vissa typiska åsnedrag, varför hästfröet "förvandlas". Så länge skillnaden mellan arterna är liten nog kan alltså djuret av en art utveckla en annan arts frön.<sup>1078</sup> Dessa förklaringar är mycket hypotetiska och prekära, det är Bonnet medveten om (han påminner ofta om att alstringens mekanismer är ett mysterium), men han förespråkar observationer och experiment med hybridiseringar, både hos djur och växter, och även för alstringen av monster.<sup>1079</sup>

Idén om sammansatta monster som en ympning av en individ på en annan återspeglas på andra håll i Bonnets verk. Polypen, som han ägnar en ingående behandling, skildras även den som en varelse uppkommen genom ympning, varje del av hydran ympad på en annan och varje del utgörande en separat individ.<sup>1080</sup> Ympningsmodellen säger egentligen mycket om Bonnets tendens att hierarkisera kompositionen av en organism. Det finns en överordnad del och en underordnad, ett ursprungligt "subjekt" för ympningen där den tillagda delen är sekundär, supplementär. Men i polypen planas hierarkin ut. Polypen består av en mängd polyper; organismen organiseras utifrån mindre organismer. Eftersom varje del som skiljs från organismen bildar en ny organism är varje del lika ursprunglig, lika naturligt tillhörande. Polyper kan även förenas med varandra på ett otal sätt, överta varandras kroppsdelar och inlemma dem, t.o.m. växa fram ur en annan polyp som förtärt den. Materiens kombinationsförmåga, så länge en viss likhet finns, tycks här bekräftad. I synnerhet som polypen är en zoofyt, en korsning mellan växt och djur, kan den också visa att de ympningar man ofta ser bland växter är fullt möjliga även bland djur.

I sin teori om ympningen stödjer sig Bonnet på en mindre känd gestalt från Paris vetenskapsakademi. Agronomen Henri-Louis du Hamel du Monceau, kallad Duhamel

<sup>1076</sup>Ibid., s. 15 f.

<sup>1077</sup>Ibid., s. 16 f.

<sup>1078</sup>Ibid., s. 20 f.

<sup>1079</sup>Ibid., s. 22 f.

<sup>1080</sup>Ibid. II, s. 44 ff.

(1700–82) beskrev i en serie *mémoires* 1728–46<sup>1081</sup> sina experiment med ympningar av växter som skulle få implicit betydelse för teratologin<sup>1082</sup> (stundvis explicit genom Duhamels återkommande jämförelser mellan växter och djurs anatomi, vilket också märks i hans terminologi). Duhamel kunde inte förklara mekanismerna bakom dessa föreningar, men anledningen till detta var inte gudomliga mysterier utan en teknologisk brist: det fanns inte redskap för att se in i växterna, de ytterst små fibrerna ”under barken”, inte heller alla ”intermediära stadier” fibrerna genomgår vid ympningen.<sup>1083</sup> Som Patrick Tort anmärker i en kommentar till citatet är det själva processen som är svårfångad<sup>1084</sup> – inte skälen eller ändamålen, inte naturens ordning, utan själva det mekaniska förloppet sådant det kan observeras.

Långt mer känd än Bonnets och Duhamels är den kritik av preformationsteorin som presenterades av Pierre-Louis Moreau de Maupertuis (1698–1759), ursprungligen matematiker, sedermera mångsysslant naturfilosof. Liksom Duhamel förespråkade han de mekaniska förloppen samt möjligheten till uppkomsten av nya arter genom ett slags hybridisering, och liksom Duhamel ansåg han att delarnas likhet var nödvändiga för möjligheten av en sådan förening. Men skillnaderna mellan författarna är likväl stora i nästan alla avseenden, alltifrån studieobjekten, via det teoretiska underlaget och metodiken till slutsatserna.

Maupertuis är mest berömd som en anhängare till Newton och motståndare till cartesianismen, och därmed som en nyckelfigur i den franska vändningen till ett lockeanskt-newtonianskt filosofiskt och vetenskapligt perspektiv under 1700-talet. Sålunda förespråkade han Newtons gravitationslag framför Descartes virvellära och han bevisade, genom studier i Lappland tillsammans med bl.a. Anders Celsius, att jorden i enlighet med Newtons beräkningar plattas till vid polerna.<sup>1085</sup> Han kom emellertid att vända sig till en natursyn som är mer filosofiskt påverkad av Leibniz, i synnerhet en idé

1081 Henri-Louis Duhamel, ”Recherches sur les causes de la multiplication des espèces de fruits”, MARS (1728), s. 338–354; ”De l’importance de l’analogie, et des rapports que les arbres doivent avoir entre eux pour la réussite et la durée des greffes”, MARS (1730), s. 102–116; ”Suite d’un Mémoire qui a pour titre: De l’importance de l’analogie [...]. Seconde partie. Où l’on propose de greffer les uns sur les autres des arbres qui n’ont pas entre eux une analogie bien parfaite pour avoir plus tôt du fruit, et affranchir efficacement les espèces”, MARS (1731), s. 357–369; ”Recherches sur la réunion des plaies des arbres, sur la façon dont la greffe sunit au sujet sur lequel on l’applique, sur la réunion des plaies des animaux et quelques exemples de greffes appliquées sur des animaux”, MARS (1746), s. 319–362.

1082 Tort bedömer Duhamels arbeten om ympningar, särskilt 1746 års *mémoire*, som de viktigaste bidragen till teorin om uppkomsten av monster vid akademien efter debatten mellan Lémery och Winslow; Tort: *L’ordre et les monstres*, s. 210.

1083 Duhamel, ”Recherches sur la réunion des plaies des arbres”, op.cit., s. 320.

1084 Tort, *L’ordre et les monstres*, s. 206.

1085 Maupertuis, ”La Figure de la Terre déterminé par Messieurs de l’Académie Royale des Sciences, Qui ont mesuré le Degré du Méridien au Cercle Polaire”, MARS (1737), s. 389–430; ”Observations faites au Cercle Polaire”, ibid., s. 430–468. Maupertuis delaktighet i detta forskningsprojekt utgör huvudnumret i Mary Terrall, *The Man Who Flattened the Earth: Maupertuis and the Sciences in the Enlightenment* (Chicago: University of Chicago Press, 2002), men vad som betonas i boken är inte så mycket hans vetenskapliga framgångar som själva vetenskapens framgång i det offentliga livet under denna tid.



om naturens ekonomi – principen om ”minsta verkan”.<sup>1086</sup> För Maupertuis är detta en allmän naturlag som är uttalat metafysisk, nämligen att *naturen i produktionen av sina effekter alltid verkar med de enklaste medel*.<sup>1087</sup> Maupertuis ansåg att denna teori återgav Gud värdigheten att inte behöva sysselsätta sig med skapandet och upprätthållandet av varje enskilt fenomen, dessa ständiga ”mirakel” Leibniz kritiserade cartesianerna för. Men en sådan föreställning gick stick i stäv med den förhärskande providentialismen, som i naturens komplexitet såg tecken på Guds allmakt och försyn, och tas ofta för den främsta orsaken till brytningen av vänskapen med Voltaire, som med sin typiska nitiska agg ägnade resten av livet åt att småda Maupertuis i satirisk form, med avsevärd historisk framgång.<sup>1088</sup> Han anklagades dessutom för plagiat och flydde från Berlin efter en bitter kontrovers där bland andra just Voltaire motarbetade honom.<sup>1089</sup>

Även i ett annat avseende skilde sig Maupertuis från sin samtidens normer, för han främjade inte den baconska metoden att samla in och klassificera fakta, som var modell för flertalet naturvetare under perioden. Istället blev han en föregångare i att se tiden som en avgörande faktor för livsvetenskaperna – det var helt enkelt i tiden som mångfalden utvecklade sig. Det stora zoologiska problemet var för honom hur djurens kroppar hade fått den form och funktion som de har idag, och han intresserade sig därför för de genetiska processer genom vilka dessa uppstår – det var av dessa skäl han studerade embryologi och ärftlighet, med experimentell korsbefruktning som en av metoderna,<sup>1090</sup> och det var genom dessa experiment och teorier om ärftlighet som han kommits för att ses som en föregångare till den moderna genetiken.<sup>1091</sup>

Maupertuis presenterade sina embryologiska spekulationer i populärvetenskaplig, essäistisk form i de berömda *Vénus physique* (1745) och *Essai sur la formation des corps organisés* (1754); däremellan utvecklade han mer övergripande naturfilosofiska teorier i *Essai de cosmologie* (1750) och *Système de la nature* (1751) – den senare utgiven på latin under pseudonymen Dr Baumann och mycket inflytelserik på Diderot. Den springande punkten i dessa arbeten var kritiken av teorierna om preformation och preexistens. Mer

1086 Teorin presenterades vid Paris vetenskapsakademi i april 1744; Maupertuis, ”Accord des différentes loix de la nature qui avoient jusqu’ici paru incompatibles”, MARS 1744, s. 417–426. Den kom sedan att utvecklas i *Essai de cosmologie*.

1087 Maupertuis, ”Accord des différentes loix de la nature”, s. 421: ”une loi metaphysique qui porte que *la Nature dans la production de ses effets agit toujours par les moyens les plus simples*”.

1088 Det är talande att ännu en av senare års monografier om Maupertuis bär titeln ”en bortglömd vetenskapsman”; Michel Valentin, *Maupertuis, un savant oublié* (Rennes: La Decouvrance, 1998).

1089 Teorin byggde verkligen på idéer som tidigare lagts fram av Fermat, Leibniz och König och som i sin rudimentära form kan spåras tillbaka till atomisterna, men man har därmed bortsett från originaliteten i Maupertuis formulering, i sin tur utvecklad av främst Leonhard Euler, Joseph-Louis Lagrange och Hermann von Helmholtz, för att först på 1900-talet få sitt verkliga genomslag inom kvantmekaniken. För en omvärdering av Maupertuis teori och debatten kring den, se James Fee, ”Maupertuis and the Principle of Least Action”, *The Science Monthly* 52 (1941), s. 496–503. För en mer allmän historia om lagen om minsta verkan, jfr Florence Martin-Robine, *Histoire du principe de moindre action* (Paris: Vuibert, 2006).

1090 Arthur O. Lovejoy, ”Some Eighteenth Century Evolutionists. I.”, *The Popular Science Monthly* 65 (1904), s. 244 f.

1091 Bentley Glass, ”Maupertuis and the Beginnings of Genetics”, *The Quarterly Review of Biology*, 22:3 (1947), s. 196–210.



än ett årtionde innan Caspar Friedrich Wolff beskrev fosterutvecklingen på ett sätt som blev avgörande för den senare embryologin, förnyade Maupertuis Harveys och Descartes epigenetiska och mekanistiska doktriner<sup>1092</sup> med bidrag från samtida teorier utanför livsvetenskaperna. Han formulerade nämligen sin embryologi som ett slags fysisk-kemisk attraktion med uttalad inspiration från Newtons gravitationsteori och Étienne-Francois Geoffroys teori om kemisk affinitet.<sup>1093</sup>

Mannen och kvinnan bidrar aktivt till befruktningen genom att levande materia från båda sammanblandas och ger upphov till en ny organism. Den levande materien utgörs av partiklar som representerar de olika kroppsdelarna (det är således fråga om en typ av pangenes), och de blandas genom att lika delar dras till varandra – fingerdelar till fingerdelar, ögondelar till ögondelar etc – genom en graviterande kraft; de lika delarna finner varandra eftersom partiklarna har ett ”minne” av den organism från vilken de härrör. Sammansättningen av en ny varelse är m.a.o. inte alls utvecklingen av en föreexisterande form, utan ett slags förening av hågkomster av en tidigare kropp – eller rättare sagt två eller fler kroppar, flera generationer tillbaka. I epigenesen återinförs emellertid på så vis en form av preformationism i genetiken, ett slags platonisk preformation<sup>1094</sup> där partiklarnas minnen av kroppsdelarnas idé skapar en olik avbild av sitt ursprung. Teorin fräntas härmed inte sin modernitet, eftersom arvsanlagen presenteras som ett komplicerat system vilket ger upphov till mångskiftande variationer, betoningen på likhet till trots. Och trots psykologisering av partiklarna (fullt i linje med den tidstypiska föreställningen om materiens inre livsprinciper) bildas fostrets kropp emellertid av mekanistiska lagar som när de rubbas leder till avvikelser i utvecklingen, varför missbildningar uppstår.

*Vénus physique* är uppdelad i två separata avhandlingar, varav en byggde vidare på en studie av ett berömt fall av albinism hos en svart. Bokens förord kretsar också kring en reflektion över de olika människoraserna, vars olikhet framstår som ett estetiskt problem: hur kan det komma sig att de flesta och de vackraste människorna finns i de tempererade zonerna, och varför bor det i de kallaste zonerna bara vanskapliga folkslag?<sup>1095</sup> Frågorna förblir retoriska; det är inte Maupertuis avsikt att ge någon förklaring till hur denna mångfald har kunnat uppstå från bara två föräldrar, utan han nöjer sig med att sväva i osäkerhet vad gäller orsakerna. Det system som skulle förklara alla förunderliga och monstrosa fenomen, som den första avhandlingen sägs ha utgjort ett förarbete till, lämnas därmed åt sidan.

Maupertuis libertinska hyllning till sexualiteten ger skäl för titelns om Lucretius

1092 Ibid., s. 246.

1093 Således inte från Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, som Beate Ochsner säger: Ochsner, ”Monster”, i Wolfe (red.), *Monsters and Philosophy*, s. 259. P.g.a. denna sammanblandning tillägger hon bland inspirationskällorna också felaktigt dennes teori om alstring; bortsett från det faktum att den jämförande anatomen inte framlade någon teori om just kemisk affinitet är naturligtvis kronologin omöjlig – han föddes först 1772.

1094 Ochsner, *ibid.*, talar istället om aristotelisk entelechi, vilket kanske för honom närmare Leibniz men också implicerar en ändamålsenlighet som knappast har stöd hos Maupertuis; han ser snarare tillbaka i generationerna för sina orsaksförklaringar än till finala orsaker.

1095 Maupertuis, *Vénus physique* (s.l., 1745) ”Préface”, opag. [ii]: ”Pourquoi les peuples les plus nombreux et les plus beaux se trouvent dans les Zones tempérées? Pourquoi les Zones glaciales ne sont habitées que par des nations difformes?”

åminnande tema. Könsakten, kallad njutningen (*le plaisir*), är mänsklighetens viktigaste handling och bör inte av något skäl vanhedras; människan befinner sig i ett tillstånd av melankoli tills hon finner den person som kan ge henne denna lycka – då förändras människans upplevelse av världen till det bättre, hela naturen underkastas kärleken.<sup>1096</sup> Men denna panegyrik över erotikens psykologi förklarar vetenskapligt naturligtvis ingenting. Maupertuis har föresatt sig att inte diskutera metafysiska frågor, han ska istället ge en anatomisk förklaring,<sup>1097</sup> och det njutningsfulla möte mellan två älskande som förändrar världen för dem är inte nog för att beskriva hur formationen av en ny levande varelse går till. Han tycks rentav förundra sig just över denna diskrepans mellan kärlekens mystik och alstringens fysikalitet, som riskerar att frammana ”osmakliga bilder” (*images dégoutantes*) hos författaren. T.o.m. kvinnans kropp genomgår en ambivalensens förvandling enl. denna åtskillnad: hur kan denna ”förtrollade vistelseort” bli ett ”dunkelt fångelse” för ett oformligt embryo utan förnimmelse?<sup>1098</sup> *Vénus* och *physique* markerar här en värdemässig dualitet, en problematisk klyfta som måste sammanjämkas, inte den lucretianska enhet titeln antyder.

En liknande klyfta präglar den första delen av verket i sin helhet, nämligen svårigheten kring olikheten mellan den materia som ska bli fostret (”masken”, ägget, den embryonala ”massan”) och det foster som antagit djurets eller människans form. Denna olikhet måste förklaras som en övergång, och Maupertuis gör det i termer av ”metamorfos”. Hans lösning, så lik många andras under denna tid, är att tänka sig denna kontinuitet i termer av analogi; om och om igen förklarar han befruktningens och fosterutvecklingens förlopp med olika variationer på ”likt” eller ”liksom”, som om orden *semblable* eller *comme* vore den transcendentala, semantiska konjunktion som kunde besvärja varje ontologisk disjunktion. Säden är således lik maskar eller frön, livmodern är som en jordmån, fostret förvandlas likt en insekt som förpuppas osv. Även en gammal tradition av växtmetaforik får sin cartesianska utformning i en rotslagningens mekanik: liksom från ett frö växer det från ägget ut rötter som tränger in i livmodern och formar en massa, moderkakan.<sup>1099</sup> Även sädescellerna har denna likhet till växter och träd, för de som inte befruktar ägget ”förgås likt frön spridda i mager jord”.<sup>1100</sup> Exempelen kan mångfaldigas nästan i det oändliga, och Maupertuis är på intet vis ensam om detta sätt att beskriva processerna, tvärtom är denna växtmetaforik en väsentlig aspekt av tidens embryologi, parallell till hela det animaliska register som omfattar animalculi, maskar, ägg, larver, fjärilar m.m.

Vad som här omfattas är emellertid bara den organiska materien – växterna och djuren; för att få till stånd en fullständig universalitet krävs att den oorganiska också räknas in, att materien i sig (den döda materien) kan likställas med den levande materien. Efter Leibniz och Newton skulle man särskilt under 1700-talets senare hälft söka denna slutliga

1096 Ibid. I, s. 7 f.

1097 Maupertuis gör en distinktion mellan metafysiken, med själen som sitt ämne, och anatomin, som studerar kroppen. *Vénus physique* är enl. denna indelning endast en studie i anatomi: ibid., s. 4.

1098 Ibid., s. 10: ”Comment ce séjour enchanté va-t-il être changé en une obscure prison habitée par un Embryon informe et insensible?”

1099 Ibid., s. 23 f: ”Semblable aux graines des plantes et des arbres, lorsqu’elles sont reçues dans une terre propre à les faire végéter, l’œuf pousse des racines qui pénétrant jusques dans la substance de la matrice, forment une masse qui lui est intimement attachée, appelée le *Placenta*.”

1100 Ibid., s. 35: ”les autres périront comme les grains semés dans une terre aride”.

länk, som upplöser den cartesianska dualismen och utjämnar den platonisk-aristoteliska hierarkin, i materiens egentliga egenskaper – en materialitet som är på samman gång mekanisk och animerad. I inledningen till Maupertuis *Essai sur la formation des corps organisés* (1754) citeras Elie Frérons<sup>1101</sup> kommentarer till bl.a. *Vénus physique*: För att på cartesiansk, mekanisk väg förklara metallers upplösning och andra kemiska processer, har kemisterna tvingats tillgripa Newtons attraktionskraft under den mjukare termen ”af-finitet”. Frågan är då om denna princip kan överföras på organiska kroppar (det är uttalat fråga om Buffons ”organiska molekyler”) – det skulle äntligen förklara likheten mellan olika raser, alstringen av monster och blandningen av arter. Men, frågar sig Fréron, är inte denna förenande princip i sig oförklarlig?<sup>1102</sup>

Georges-Louis Leclerc Buffon (1707–88) skulle själv dröja länge i sin omfattande *Histoire naturelle générale et particulière*<sup>1103</sup>, så länge som till fjärde supplementet,<sup>1104</sup> med att närma sig ämnet monster. Tillsynes något ovillig att alls ta upp dessa fenomen, eftersom verkets ämne såsom en *naturalhistoria* är ”det vanliga” och inte ”accidenser”, fastslår han likväl att det finns tre större kategorier av monstrositet: de som karakteriseras av överflöd, brist resp. förskjutning.<sup>1105</sup>

I den första gruppen är den mest slående typen de som har en ”dubbel kropp” och bildar två individer.<sup>1106</sup> Hans exempel är två flickor, kallade Héléne och Judith, som föddes i Ungern den 26 oktober 1701 och som hölls samman vid höfterna (”deux filles qui tenoient ensemble par les reins”). Från sju års ålder fördes de runt, till Holland, England, Frankrike, Italien, Ryssland och ”nästan i hela Europa” för att visas upp, tills de nio år gamla köptes av en präst för att sättas i kloster i S:t Petersburg, där de levde ända till sin död 1723.<sup>1107</sup> Buffon noterar omsorgsfullt mer närgående detaljer, fysiologiskt såväl som psykologiskt: De hade ett gemensamt anus, varför de hade ”bara ett behov att gå på nattstolen”, men vad det gällde att urinera hade de två olika behov – vilket föranledde många gräl dem emellan. I övrigt kom de bra överens och tyckte älska varandra ömt, enl. greven. De hade emellertid olika temperament: Judith, den mindre och svagare (med en antydning till puckelrygg), hade ett tungt sinne medan Héléne var mer välskapt, vacker, glad och intelligent. Det var också Judith som ådrog sig den feber som ledde till bådars nästan samtidiga död.<sup>1108</sup>

De vanskapligheter som karakteriseras av brist är mindre vanligt förekommande än

1101 Élie Catherine Fréron (1718–1776) är en av de mest ihärdiga och mest välkända bland de författare som kritiserade de moderna *philosophes* till vilka Maupertuis med viss modifikation kan räknas. Mest bekant är kanske hans långa polemik med Voltaire.

1102 Fréron, cit. i Maupertuis, *Formation des corps organisés* (Berlin: s.n., 1754), s. i ff.

1103 Georges-Louis Leclerc Buffon, *Histoire naturelle générale et particulière* I–XV (Paris: L’Imprimerie Royale, 1749–67).

1104 Idem, *Histoire naturelle générale et particulière: supplément* I–VII (Paris: L’Imprimerie Royale, 1777–89).

1105 Buffon, *Histoire naturelle* IV, s. 578: ”nous ne traitons que des faits ordinaires de la Nature et non des accidens, néanmoins nous devons dire qu’on peut réduire en trois classes tous les monstres possibles; la première est celle des monstres par excès, la seconde des monstres par défaut, et la troisième de ceux qui le sont par le renversement ou la fausse position des parties.”

1106 Ibid.: ”il n’y en a pas de plus frappans que ceux qui ont un double corps et forment deux personnes.”

1107 Ibid., s. 578 f.

1108 Ibid., 579 f.

de som kännetecknas av överflöd. Istället för skärskådande beskrivningar nöjer sig Buffon med att hänvisa till de tidningar som beskrev fallet med en flicka som föddes 1766 och bara levde några timmar, samt till en illustration (som visar en cyklop).<sup>1109</sup> I övrigt bidrar han inte med några givande kommentarer.

Den tredje klassen är än mer sällsynta, hävdar Buffon, men inte nödvändigtvis i naturen utan eftersom det är en inre monstrositet som uppträcks först då liket öppnas, vilket innebär att missbildningen undanhålls allmänhetens medvetenhet. Som exempel återger han Mérys berömda beskrivning av den 72-åriga döda soldat som obducerades 1688 och då fanns ha alla sina inre organ på omvänd plats. I övrigt hänvisar han till två ännu äldre exempel från Winslow. Buffon säger sig dock tro att denna typ av monstrositet ändå har vissa yttre tecken; vänsterhänthet kan mycket väl vara ett sådant.<sup>1110</sup> M.a.o. kanske vi kan avslöja dessa monster redan i livet, genom att vanskapligheten bringas till ytan och kan avläsas i någon annan anomali. Det kan också anmärkas att Buffon förknippar form och funktion på ett nytt sätt: en individ med förskjutna inre organ kan fungera som varje vanlig människa utan några patologiska komplikationer, men funktionen är emellertid kroppsligt förskjuten på samma sätt som organens organisation. Monstrositeten måste visas, enl. ordets etymologi, den borde uttryckas i det yttre och prägla individen – diskrepansen mellan en inre anomali och en yttre normalitet är tydligen för mycket att tåla.

Buffon ger inga orsaksförklaringar till någondera typ – klassificeringen är anatomiskt deskriptiv, det är inte fråga om överflöd av säd, brist på material etc. – men hans hållning annonseras av hans avslutande kritik av preexistensteorin. Teorin som sådan tycker sig Buffon ha vederlagt (den kan enl. honom inte upprätthållas om man gör sig besväret att granska den), men att dessutom tro att Gud från början skulle ha skapat monstrositeter, jämte alla de andra – ”är det inte att lägga en löjlig absurditet, ovärdig Skaparen, till ett illa tänkt system?”<sup>1111</sup>

Med denna retoriska fråga avslutar Buffon supplementet till sitt väldiga verk. Sparsamheten i beskrivningarna och fåtaligheten av sakfall är anmärkningsvärda för en författare annars ryktbar för sin retoriska grandiositet. Det är lätt att slå mynt av just denna fattigdom. Daston och Park tar Buffon som exempel på den minskade betydelsen för, eller för den delen önskvärdheten i, ”naturens under” i 1700-talets tänkande, då regelbundenhet och harmoni kom att dominera som estetiska kriterier även för vetenskapen; medan det faktum att Buffon alls tar upp monster vittnar om att under inte helt spelat ut sin roll i upplysningstiden, säger de, vittnar den kortfattade beskrivningen av dem och det aristoteliska arvet i klassifikationen om att monstren förpassats till filosofins och vetenskapens periferi, närmare bestämt till ”the hinterlands of vulgarity and learned indifference.”<sup>1112</sup>

1109 Ibid., s. 580

1110 Ibid., s. 581 f.

1111 Ibid., s. 582: ”Nous finirons par observer que quelques Anatomistes préoccupés du système des germes préexistans, ont cru de bonne foi qu'il y avoit aussi des germes monstrueux préexistans comme les autres germes, et que Dieu avoit créé ces germes monstrueux dès le commencement; mais n'est-ce pas ajouter une absurdité ridicule et indigne du Créateur à un système mal conçu que nous avons assez réfuté, volume II, et qui ne peut être adopté ni soutenu dès qu'on prend la peine de l'examiner?”

1112 Daston & Park, *Wonders and the Order of Nature*, s. 359 f.

Efter alla dessa olika teorier, definitioner och förklaringar, är det inte märkligt att Voltaire (1694–1778) i sin *Dictionnaire philosophique* från 1764–69 gör en dygd av förvirringen och avfärdar dem alla till fömån för ett återuppreparande av den mänskliga kunskapens brister. Artikeln ”Monstres”<sup>III3</sup> har fenomenets relativitet som sitt tema och en epistemologisk resignation som sin slutsats. I en sekvens av lakoniska kommentarer ställer Voltaire upp en typ av monstrositet efter en annan bara för att avfärda giltigheten i kategoriseringen eller förklaringen. De tre klassiska kategorierna – monster av brist, överflöd och sammansättning (här klart uttryckt som kombinationen av två olika arter) – duger inte eftersom man antingen gör ogrundade kvantitativa åtskillnader (hur få eller för många lemmar krävs?) eller för att det finns blandvarer som vi inte kallar monster (fladdermöss, flygfiskar). Att utgå från förfäran duger inte eftersom varje obekant fenomen skulle bli monstros, med en absurd relativism som resultat (en svart man och en vit kvinna är monster för varandra).<sup>III4</sup> Vissa varer, som minotaurerna och satyrer, skulle visserligen vara monster men *vackra* sådana, då varje kroppshalva i sig skulle vara välproportionerad och den sammanlagda kroppen ett mästerligt konstverk. Och hursomhelst har Locke påvisat att gränsen mellan det mänskliga och det djuriska är svår att dra. Inte heller kan någon säga hur dessa presumtiva monster uppstår. Alla orsaksförklaringar som erbjudits av ovister, animalculister och ”seminister”, liksom av Maupertuis, har misslyckats att tillfredsställa, eftersom ingen av dem redogör för alla typer av missbildningar. Återstår bara att ”djävligt och ärligt” inse hur lite man vet.

Denna skeptiska uppgivenhet, ett stoiskt erkännande av okunskap efter ett sekel av försök till demonstration och determination, ger skäl att betrakta alla dessa märkvärdiga fenomen som nöjen, spektakel, kuriositeter – en vulgarisering som under 1800-talet skulle blomstra i exploaterande *freak shows* runt om i västvärlden. Denna tendens kan ses redan i Jaucourts artikel om naturens lek och i Diderots plan för sitt väldiga tempel för naturen för att ersätta kabinetter. Men det fanns trots allt ett helt annat sätt att närma sig problemet, som hade börjat växa fram kring mitten av 1700-talet, bl.a. hos just Diderot vid sidan av hans arbete med Encyklopedin. Den kanske mest väsentliga skillnaden är att en ny variabel introduceras i försöket att förstå naturen i sin helhet, nämligen idén om *föränderlighet*. Kanske är monstret inte en avvikelse från den ordning som naturalhistorien beskriver, kanske har det en nödvändig plats i en naturens historia, i detta ords temporala mening. Kanske är monstret ett moment, en passage, t.o.m. en progression – ett felsteg nödvändigt för framsteg. I denna upplysningstidens optimism blir det monstros ett led i evolutionen och deformationen tecken på en transformation.

III3 Voltaire, ”Monstres”, *Dictionnaire philosophique*, i *Œuvres* (Paris: Cosse & Gaultier-Laguionie, 1838), s. 735 f.

III4 Det finns också en moralisk aspekt hos Voltaire: om någonting förtjänar att kallas monstros, är det osedligt beteende – en överträdelse av sociala normer, snarare än av naturliga kategorier. Så säger han om en kvinna med fyra bröst och en kosvans, som han ska ha sett, att hon verkligen var ett monster då hon blottade barmen men en anständig kvinna då hon dölde den: *ibid.*, s. 736: ”J’ai vu une femme à la foire qui avait quatre mamelles et une queue de vache à la poitrine. Elle était monstre sans difficulté quand elle laissait voir sa gorge, et femme de mise quand elle la cachait.” Jfr Daston & Park, *Wonders and the Order of Nature*, s. 213, där denna kulturella normativitet betonas.

## Naturens historia, (vid)undrens tid: Linné, Buffon, Robinet

Preformationsläran vittnar om det tidiga 1700-talets upptagenhet av icke-förändring, om dess förnekande av nyskapelser i naturen, eftersom materien i cartesianisk följd inte ansågs besitta några ockulta, aktiva, kreativa förmågor. Därtill kommer en annan mäktig tanke, en aktualisering av Aristoteles föreställning om naturens kontinuitet (*synexeia*), vilken i förening med nyplatonismens hierarkiska metafysik präglade den västerländska natursynen genom hela medeltiden i formen av en naturens stege eller varats kedja.<sup>1115</sup> Enl. Jean Ehrard är idén om varats kedja vid mitten av 1700-talet mer aktuell än någonsin, även om den tolkas på skilda vis av olika författare, vissa som en av Gud ordnad hierarki, andra som ett mer utplanat kontinuum; dessa olika tolkningar tillskriver bl.a. människan olika platser i naturen, i det första fallet mer privilegierad än i det andra.<sup>1116</sup> Att detta kontinuum utgör en hierarki förutsätter emellertid att luckorna mellan de olika nivåerna kan tätas. Redan Aristoteles hade pekat i den riktningen men modellen hade givits en kraftfull teoretisering av Leibniz kring sekelskiftet, vilken svarade mot de metafysiska villkor cartesianismen uppställt men sammanlappade dess dualism i en ”harmoni”. Därmed uppstår en märklig syntes, en ohelig allians mellan Descartes och Aristoteles, som tycks tillfullo garantera naturens ordning: evig, enhetlig, gudomlig. Men denna idé om naturens enhet innebar en något problematisk indifferens, för i denna kontinuitet finns inga klara skillnader mellan olika varelser, olika riken eller t.o.m. mellan levande och död materia. Därmed återfår materien, t.ex. i Leibniz filosofi, vissa av de livsprinciper som Descartes drivit ur den.

Dessa tankar var inte bara metafysiska spekulationer, inte bara filosofiskt fantasteri. Detta var egentligen en empirisk epok med vetenskapliga anspråk, hjälpt av nya tekniska instrument. Och erfarenheten svek inte. Under perioden 1710–50 tycktes ett antal upptäckter ge betydelsefulla, experimentella bevis för kontinuitet och preformation samt för en materiens inneboende vitalitet. Vissa av dessa upptäckter gjordes visserligen egentligen flera årtionden tidigare, i samband med det exploderande intresset för studier med mikroskop i slutet av 1600-talet, men de blev nu föremål för mer ingående observationer, gavs nya tolkningar och sattes in i andra teoretiska sammanhang.

Albrecht von Haller (1708–77) gjorde inte bara insatser för vetenskapliggörandet av läran om monster inom det preformationistiska paradigmet, han bidrog också till det väsentliga intresset för materiens irritabilitet och sensibilitet (retlighet resp. känslighet) under 1700-talet. I experiment på djur som resulterade i studien *De partibus corporis humanis sensibilis et irritabilibus* från 1752<sup>1117</sup> utvecklade och förändrade han bl.a. Glissons, Borellis, Baglivis och Boerhaaves tidigare, antingen mekanistiska eller vitalistiska teorier om irritabilitet och kunde beskriva uppkomsten av rörelse i s.k. död materia.<sup>1118</sup>

1115 Detta ständigt modifierade idékomplex har ägnats en klassisk studie i *The Great Chain of Being*.

1116 Ehrard, *L'idée de la nature*, s. 195. Kontinuitet är också ett utmärkande drag i det epistem som karakteriserar den klassiska eran enl. Foucault i *Les mots et les choses*.

1117 Albrecht von Haller, ”De partibus corporis humanis sensibilis et irritabilibus. Die 22 April & die 6 maii 1752”, *Commentarii Societatis Regiae Scientiarum Göttingensis* (Göttingen: Vandenhoeck, 1753).

1118 Litteraturen i ämnet är omfattande sedan Hallers egna dagar. För en mer sentida studie i problematikens historia, se Hubert Steinke, *Irritating Experiments: Haller's Concept and the European Controversy on Irritability and Sensibility, 1750–90* (Amsterdam/New York: Rodopi B.V., 2005).



Med irritabilitet avsåg Haller musklernas sammandragningar vid stimulans (t.ex. med elektricitet, som i Luigi Galvanis berömda experiment på grodor, som influerade Mary Shelleys konception av *Frankenstein*, publicerad 1818), utifrån en kraft i fibrerna som är oberoende av nervsystemet. Sensibilitet däremot avsåg nervernas förmåga att förmedla sensationer vilka yttrar sig som elementära känslor såsom smärta eller välbehag. Med dessa termer kunde Haller redogöra för rörelser och känslor utan att tillgripa själsliga och vitala principer, inklusive livsandar, men också genom att modifiera den förhärskande mekanismen; istället argumenterade han för ett slags funktionalistisk eller teleologisk modell, där kroppsdelars funktion ansågs stå i korrelation till deras form, varför den muskulära strukturen alltid medför möjlighet till rörelse genom retlighet medan neurologiska strukturer medför möjligheten till sinnesrörelser – även då dessa strukturer är deformerade, som hos monster. Trots att Hallers teser ledde till en hätsk kontrovers var de också av stor betydelse för den åt vitalism lutande materialistiska naturvetenskapen och filosofin under 1700-talets senare hälft. Charles Bonnet gav ytterligare stöd åt teorin i sin studie om växters förmåga att rörelse i *Recherches sur l'usage des feuilles dans les plantes* (1754), där han presenterade resultat som skulle komma utarbetas ett århundrade senare av Francis Darwin (son till Charles Darwin, som också bidrog till detta arbete).

Vidare skäl att tro på en inre livskraft i materien gavs redan tidigare av entomologen René Antoine Ferchault de Réaumur (1683–1757) som 1712 påvisade regenerationen av lemmar hos skaldjur.<sup>1119</sup> Även Bonnet studerade i Réaumurs efterföljd återskapande av lemmar,<sup>1120</sup> men fick sitt genombrott redan vid 20 års ålder då han inför Parisakademins påvisade jungfrufödelse (*parthenogenes*) hos bladlöss, som togs för ett bevis i preformationisternas sak – för om en hel varelse kunde genereras i honan utan deltagandet av något bidrag från hanen, skulle det vara fullt tänkbart att även kvinnor bar på förexisterande frön.

Som en utvidgning av denna hypotes studerade Bonnet dessutom den kanske mest omskrivna och betydelsefulla av alla dessa upptäckter: polypens egenskaper. Det var en annan schweizare, Bonnets kusin Abraham Trembley (1710–84) som sommaren 1740 studerade sötvattenhydran och däri såg en ny typ av regenerering.<sup>1121</sup> Främst två saker var av stort intresse för samtiden. Dels var polypen ytterligare bevis på att livsformer kunde återskapa lemmar, men i än högre grad: om man skar sönder polypen bildade varje del en ny individ – allt som behövdes för att forma en ny organism fanns i varje del av kroppen, inte bara i eller för någon särskild lem. Detta var viktigt för den andra upptäckten, att polypen kunde beskrivas både som djur och växt, eftersom den visade djurlika tecken på rörelse samtidigt som den reproducerade sig som vissa växter. Den blev därmed ett experimentellt bevis för Aristoteles hypotes om att zoofyter (djurväxter) skulle finnas som ett intermediärt stadium mellan rikena, för att säkra kontinuiteten i naturen. Polypen och dess förunderliga egenskaper ägnades många studier och utgjorde grunden för mycken naturfilosofisk spekulation under seklet, bl.a. vad gäller alstringens mysterier, organismens kroppsliga konstitution, själens integritet och naturens kontinuitet.<sup>1122</sup>

1119 Réaumur, "Sur les diverses reproductions qui se font dans les Écrevisses, les Omars, les Crabes, etc. Et entr'autres sur celles de leurs Jambes et de leurs Écailles", MARS (1712) 223–241.

1120 Främst i *Traité d'insectologie* (1745).

1121 Hydran hade redan upptäckts av Leeuwenhoek i början av seklet men det var Trembley som observerade dess egenskaper.

1122 För studier i polypens idéhistoriska bakgrund och betydelse, se Aram Vartanian, "Trembley's



Idén stärktes ytterligare av upptäckten av litofyter (stenväxter), plantor som växer i eller på stenar, och den ej längre brukade beteckningen lithozoa (stendjur), exempelvis korallen,<sup>1123</sup> som vetenskapligt utvidgade kontinuiteten till mineralriket. Det fanns nu inte längre någon klyfta mellan de tre rikena, och inte heller mellan levande och död materia. Det blev därmed begripligt hur stenar, bland dem räknade fossiler, kunde anta drag liknande växter och djur. Pierre Augustin Boissier de Sauvages (1710–95), mer känd som l'abbé de Sauvages, såg t.o.m. ett ömsesidigt förhållande mellan stenarnas och djurens skepnader, som påverkade av gemensamma strukturerande principer. Fossilers former antas hänga samman med den bergart och dess metaller, i vilken de förstenats; t.ex. är gruset på ett visst berg särskilt benäget att anta cirkulära och virvelliknande mönster.<sup>1124</sup>

Kontinuitetstanken gav även stöd för providentialism i studier av varelser, växter och stenar. Naturalhistorien hade i seklets början kommit att anta formen av en minutiös när läsning av naturens bok, en skärskådande granskning av även de minsta fenomen, som den mikroskopiska tekniken tillät, i syfte att fullt redogöra för naturens under. Det var till stor del ett religiöst projekt som överallt i naturen såg Guds försyn och välvilja bekräftade, såväl i organisation som i sina syften; det var en meningsfull värld, en god natur, där människans intressen och behov var tillgodosedda och naturens förunderliga prakt skapad för människans behag. Denna nya typ av underlitteratur, som dokumenterar naturens *merveils* snarare än onaturliga *prodiges*, är en genre huvudsakligen förknippad med abbé Pluches framgångsrika *Le Spectacle de la nature* (1732),<sup>1125</sup> men samma optimistiska, providentialistiska tankar präglar stora delar av dessa decenniernas naturvetenskap och -filosofi. En augustinsk naturteologi, en "fysikoteologi" särskilt populär i Tyskland, finner nya uttryck i en värld som börjar öppna sig för observation i förut aldrig skådad skala. Gud fanns verkligen i detaljerna. Hans visdom och naturens uppfinningsrikedom genomsyrar hela världen, in i de minsta ting och de mest anspråkslösa djur. Ett signifikativt exempel är den "insekteologi"<sup>1126</sup> som utvecklades i främst Réaumurs studier av insekter,<sup>1127</sup> vars

Polyp, La Mettrie, and Eighteenth-Century French Materialism", *Journal of the History of Ideas* 11:3 (1950), s. 259–286 samt Virginia P. Dawson, *Nature's Enigma: The Problem of the Polyp in the Letters of Bonnet, Trembley and Réaumur* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1987).

1123 Det var Jean André Peyssonnel (1694–1759) som i en publicerad *mémoire*, "Traité du Corail", införvetenskapsakademien 1723 presenterade sitt på den tiden chockerande fynd, att korallen är ett djur – egentligen kolonier av polyper med ett blomliknande skal eller exoskelett (de räknas därför till familjen anthozoa, blomliknande djur) skapat genom kristallisering av ett sekret – varken en växande sten eller en förstenad växt, som man tidigare trott. Det dröjde emellertid ett par decennier innan ledande gestalter inom akademien, främst Réaumur och Jussieu, kunde acceptera riktigheten i Peyssonnel's iakttagelser.

1124 L'abbé de Sauvages, "Mémoire sur différentes pétrifications tirées des animaux et des végétaux", MARS (1743), s. 408 ff. Sauvages beskrev också, i en *mémoire* från 1746, stalaktiter som ett slags växter; jfr Ehrard, *L'idée de la nature*, s. 195.

1125 Se Françoise Gevrey, *Écrire la nature au XVIIIème siècle: autour de l'abbé Pluche* (Paris: Presses Universitaires Paris-Sorbonne, 2006).

1126 Friedrich Christian Lesser, *Insecto-Theologia*, 1740), övers. till franska 1742. Lesser författade också en "stenteologi", *Litho-Theologia*, 1735, en "skalteologi", *Testaceo-Theologia*, 1744 samt en "solteologi", *Helio-Theologia*, 1753. Liknande verk skrevs 1730–60 av bl.a. Johann Albert Fabricius (om eld, vatten och stjärnor), Peter Ahlwardt (om åska), Balthasar Heinrich Heinsius (om snö), Julius Bernhard von Rohr (om växter) och Ernst Ludwig Rathlef (om gräshoppor).

1127 Réaumur, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, I–VII (1734–42). Ett flertal av hans lärjungar

komplexitet togs som bevis på att Guds existens och försyn kunde avläsas i de enklaste och lägsta livsformerna – att även de bar den allsmåttige skaparens sigill. Bland de mindre vetenskapligt samvetsgranna och mer populärt spekulerande, som Pluche, fanns det knappt gränser för de antropocentriska ändamål man kunde se i denna ordning. Hela den skadliga, människofientliga sida av naturen Plinius sett i sin *naturalhistoria* hade tvättats ren med panglossianska medel; detta var den bästa av världar, allt som tycktes ont i den var egentligen gott – även skadedjuren var till nytta – och ingenting kunde störa ordningen, så länge en skenbar oordning kunde underordnas den gudomliga planen.<sup>1128</sup>

Ordningen var förstås evig och oföränderlig sedan den skapats av Gud. Skapelsens perfektion innebar att den aldrig kunde förändras, såvida Gud inte händelsevis ingrep (exempelvis syndafloden, som länge förklarade de tecken på förändringar man avläste i bergen), utan alla arter var skapade med en bestämd uppsättning egenskaper, en bestämd nytta, på en bestämd plats i hierarkin. Varats kedja gick inte att rubba, naturens steg gick inte att klättra. Enl. denna syn innebar varelsernas kontinuitet en beständighet i naturen snarare än förändring. Varelserna och tingen utgjorde inte bara ett kontinuum tvärsigenom rikena, i formen av en homogen hierarki, ett skiktat blockuniversum utan tomrum; de var också i en temporal mening kontinuerliga, förevigade genom en oupphörlig reproduktion av separata, ursprungliga former.

Men andra såg kontinuiteten som ett tecken på möjligheten till förändring. Eftersom gränserna mellan arter, släkten och t.o.m. riket var så hårfina att de knappt kunde definieras, blev de också lätta att passera och en transformation blev tänkbar. Likaså kunde man ur denna gryende idé om arternas förändring förklara varelsernas likhet med en gemensam släktskap, så att en gemensam härkomst kunde anas. Det är ur sådana spekulationer som en transformism och evolutionism börjar ta form kring mitten av 1700-talet, läggande grunden för darwinismen ett sekel senare (även om de stora olikheterna mellan dessa teorier bör avskräcka från mer detaljerade jämförelser och anspråk på inflytande). Det är i dessa avseenden som ett av upplysningstidens viktigaste temata är problemet med förändring och förvandling av former. Till den redan beskrivna idén utvecklingen av en förexisterande form, evolution i tidig mening, gällande preformationistisk fosterutveckling, tillkommer under seklets senare hälft en ny: utveckling som transformationen av en gestalt till en annan, som innebär uppkomsten av något nytt, en ny art, ett nytt släkte (den speciering som omfattas av ett mer modernt evolutionsbegrepp). 1700-talet blir ett ovidianskt århundrade, kanske i högre grad än ett protodarwinistiskt; det är en tid som beskriver tingens metamorfoser, den magiska, mystiska passagen från en saks form till en annan. I ett sådant tänkande får monstren en ny betydelse, inte längre framstående som brott mot ordningen eller som naturens misslyckanden eller som Guds uppvisningsövningar av sin allmakt. Istället blir det monstruösa märket av denna passage, den individuella manifestationen av en metamorfos. Här börjar en annan typ av positiv teratologi, en diskurs som filosoferar, inte sällan i en litterär form som tillåter fiktion, om en monstruös optimism – en glad vetenskap om vad som i början av 1900-talet skulle komma att kallas ”hoppfulla monster”, de plötsliga avvikelser som är början på en ny normalitet.

och skyddslingar fortsatte hans arbete i samma riktning, bl.a. Charles Bonnet och Gilles Bazin.

<sup>1128</sup> Skildringarna av dessa föreställningar under perioden är många, ex. Ehrard, *L'idée de la nature*, s. 611–655.

Situationen var i realiteten något mer tvetydig än ovanstående tidsporträtt kan föregiva. Många författare visar en vacklan och en tendens till växlande inställningar gentemot förhållandet mellan beständighet och föränderlighet. Carl von Linné (1707–78) kan tyckas vara ett tydligt exempel på en forskare som hävdar arternas distinkta realitet och beständighet, som kan basera sitt system för art- och släktindelningar på ett litet antal synliga egenskaper och som i naturen ser fenomenen med intresse för det som är till nytta för människan och staten. Linnés tidiga fixism gav emellertid med tiden plats åt en teori om möjligheter till korsningar, där hybridiseringen tas för ett slags evolutionär mekanism. Slutsatsen låg på sätt och vis innefattad i själva metoden, som hopade samman egenskaper i stora grupper, där gränserna började utmanas. Det var t.o.m. denna möjlighet till variation och ”vanskapliga sammansättningar” den unge Jean-Baptiste Lamarck, innan han blev transformist, kritiserade svensken för.<sup>1129</sup>

Idén om korsningar mellan växter var knappast någon nyhet, dess verklighet var t.o.m. sedan länge både nöje och industri; ännu på 1700-talet hyste man en fascination för såväl reella som fabulösa korsningar, och även de mest aktade vetenskapsmän kunde spekulera kring korsningar mellan hästar och kor, höns och svin eller människor och apor.<sup>1130</sup> Men idén om kontinuitet och arternas beständighet villkorade att de livsformer som själv inte var livsdugliga eller som inte kunde reproducera sig var att betrakta som monster, och hybriderna tycktes falla inom denna kategori. Frågan gällde m.a.o. vad en hybrid var: en tillfällig förvirring av den naturliga ordningen, som naturen snabbt korrigerade, eller en ny art som utvidgade naturens ordning? Det förra alternativet var det mer traditionella, för vilket en korsning var i någon mån monstros – en naturens lek eller ett tecken på ett onaturligt könsumgänge – som var sterilt och därför utan inverkan på senare generationer.

Linné såg en annan möjlighet i sina observationer 1744 av en växt, en typ av gulsporre han kallade *peloria*.<sup>1131</sup> Betecknande nog lånas termen från grekiskans ord för ett ohyggligt monster – men Linné kom att göra den motsatta tolkningen. Den hade ett avvikande utseende från *Linaria vulgaris*; bl.a. hade den fem ståndare och sporrar istället för fyra, och blomman hade en annorlunda struktur, vilket Linné förklarade med att den hade uppkommit genom hybridisering med någon annan växt. Men *pelorian* var inte steril. Faktum var att den inte bara fortplantade sig, den alstrade dessutom växter med samma hybridliknande egenskaper. Detta innebar att hybridiseringen hade givit upphov till en ny art, skild från gulsporren men uppkommen ur den, och detta möjliggjorde ett antagande om att skapelsen inte var fixerad vid världens begynnelse

1129 Lamarck, ”Caractères (classiques)”, *Encyclopédie méthodique: botanique* I (Paris: Pancoucke, 1783), s. 613 b; jfr ”Classes”, ibid. II, s. 28b–29b. (Detta verk var Pancouckes omarbetning av Diderots och d’Alemberts Encyklopedi, nu utvidgad till hela 206 volymer.)

1130 Upptagenheten vid föreställningen om hybrider mellan människor och apor redan under 1600-talet har tolkats som tecken på en ökande medvetenhet om möjligheten att de två arterna var besläktade; Justin E. H. Smith, ”Degeneration and Hybridism in the Early Modern Species Debate”, Wolfe (red.), *Monsters and Philosophy*, s. 126.

1131 Linné, *De peloria*, resp. Daniel Rudberg (Uppsala, 1744), Lidén 3; *Amoenitates academice* 1. Se även Linné, *Plantae hybridæ*, resp. Johan Johansson Haartman (Uppsala, 1751), Lidén 33; *Amoenitates academice* 3.

utan att en viss typ av utveckling av nya arter kunde åstadkommas.<sup>1132</sup>

Likväl bevarar Linné en föreställning om arternas beständighet, såtillvida att de förändras endast genom hybridisering av två föreexisterande arter vars förenade egenskaper ger upphov till en ny uppsättning specierande egenskaper – de ursprungliga arterna består och är nödvändiga förutsättningar för denna tredje term, som inte ersätter de förra. En sådan konceptualisering kan jämföras med Descartes idé om monster som sammansättningen av eviga komponenter; inget verkligt nytt kan skapas, bara nya föreningar.

Föga förvånande fanns emellertid viss skepsis mot Linnés rön i Frankrike. Michel Adanson, som undersökte pelorian mer ingående än Linné, fann att dess frön alstrade såväl peloriska som normala blommor och ansåg därför de förra vara monstruositeter, inte en ny art.<sup>1133</sup> (Adanson motsatte överhuvudtaget alla Linnés anspråk på att ha bevisat arternas förändring och hänvisade till dem som varieteter i klassiska termer av överflöd och brist: "monstres par excès" och "monstres par défaut".<sup>1134</sup>) Senare tiders forskning har givit honom rätt<sup>1135</sup> – pelorian var inte en hybrid som utgjorde en ny art, utan en mutation av en vanlig gulsporre; termen har rentav kommit att bli beteckning på en typ av mutation återfunnen hos många växtarter. Detta har emellertid inneburit att Linnés idé om hybridernas betydelse för framkomsten av nya arter endast ersatts av en *mutanternas* betydelse för evolutionen; mutationer har kommit att bli en av de viktigaste mekanismerna i evolutionen. Inte ens hybridisering är emellertid uträknad som en sådan. Darwin betraktade fertila hybrider som sällsynta, och därför av mindre betydelse, medan andra, främst J.P. Lott, menat att hybridisering var den viktigaste bidragande orsaken till utvecklingen utifrån antagandet om "synogameons" (skilda arter som vanligtvis parar sig), och moderna darwinister som Dobzhansky och Mayr har sett den som en kompletterande faktor.<sup>1136</sup> Linné hade fel i fallet men rätt i sak, om man tillåter vissa skillnader i synen på hybridiseringar och deras funktion.

Som för många andra gav Trembleys polyp ett skäl att beakta naturens kontinuitet även för Linné, men hans reaktion är tämligen originell. För det första betraktade han inte zoofyten som ett märkvärdigt undantag, och han räknade in den i släktet Hydra; i ett och samma drag ordnade han in den berömda gränsvarelse i naturens system och klassificerade den i en grupp som har sitt namn efter ett mytiskt monster. Dessutom såg han denna form – den enhetliga mångfalden – lite varstans i naturen. En särskild

1132 Om hybridernas betydelse för Linné, se Gunnar Broberg, *Homo sapiens L.* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1975), s. 44–47, 84–89, 237–243; om artbegreppets förhållande till hans utvecklings-tanke, se Brian G. Gardiner, "Linnaeus Species Concept and his Views on Evolution", *The Linnean* 17 (2001), s. 24–36. Specifikt om peloriafallet och dess betydelse för mutationsteorin, se Åke Gustafsson, "Linnés peloria: ett monstrums historia", i Ragnar Granit (red), *Utur stubbotan rot: essäer till 200-årsminnet av Carl von Linnés död* (Stockholm: Norstedts, 1978), s. 81–98; "Linnaeus Peloria: The History of a Monster", *Theoretical and Applied Sciences* 54:6 (1979), s. 241–248.

1133 David Briggs & Stuart Max Walters, *Plant Variation and Evolution* [1969], tredje uppl. (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), s. 16.

1134 Jfr Broberg, *Homo sapiens L.*, s. 88.

1135 Naturligtvis i den mån vi accepterar senare tiders definition av förhållandet mellan arter och varieteter som sanning.

1136 Michael Lynn Arnold, *Natural Hybridization and Evolution* (Oxford: Oxford University Press, 1997), s. 6 f. Jfr Johannes Paulus Lott, *Evolution by Means of Hybridization* (Haag: M. Nijhoff, 1916). Lotts och andras hybridiseringsteorier är förvisso mycket olika Linnés.

förkärlek hade han för binnikemasken, vilken han såg som flera djur i ett, en koloni av organismer i ett organiskt sammanhang eller ”en fortlöpande rad av polyper”, sammanlänkade och med möjlighet att avskiljas för att utgöra separata individer.<sup>1137</sup> Han kallade dessa typer av varelser sammansatta djur (*animalia composita*) och skrev en avhandling i ämnet med denna titel.<sup>1138</sup> Men idén om sammanlänkade djur sprider sig till oväntade områden. I ett brev framför han t.o.m. teorin att alla djur, så även människan, skulle te sig på detta sätt om inte navelsträngen klipptes – då ”skulle barnen hänga ihop, som en binnikematk[sic]”.<sup>1139</sup> Varats kedja presenteras här som en varelsernas anatomiska sammanlänkning, utifrån modellen av en kedjevarelse. Medan den makrokosmiska enheten utmanats av Linnés klassificeringssystem återinrättas kontinuiteten på mikrokosmisk nivå genom denna sammanlänkning av individer.

Linnés system för naturen låter ingen varelse undslippa klassificering och ”benämning av det synliga”,<sup>1140</sup> även om det innebar att de mest svårdefinierbara fick namn av denna oformlighet eller obegriplighet. De lägre djur vars former svårigen kunde bestämmas, och som t.o.m. tycktes formlösa enl. rådande kriterier, hänvisades till kategorin maskar, Vermes. Det enklaste och mest formlösa av alla, amöban, gavs dock namnet Chaos chaos, dvs. arten oordning inom släktet oordning. Även de varelser vars existens kunde betvivlas inordnades i en egen grupp, Paradoxa.<sup>1141</sup> Denna systematisering innebär emellertid också en naturalisering – Linné försökte ge naturliga förklaringar till sägner om fenomen som de antika myternas Hydra, satyrer, enhörningar, drakar och fågel Fenix, och, i egenskap av ”upplysningsmannen som bekämpar äldre galenskaper”, kritiserade han det medeltida munkväsende som odlat dessa villfarelser; däremot var han själv villig att tro på ett flertal mytiska väsen, exempelvis sirener.<sup>1142</sup>

Dessa äldre och ofta folkliga föreställningar genomgår emellertid endast en metamorfos. Från de tidiga upplagornas imaginära bestiarier övergår Linné i de sista till att rådbråka människosläktets mångfald och lägger därmed grunden för den moderna rasismen; även den urgamla föreställningen om ”monstruösa raser” bereds småningom en plats i naturens system i formen av ”varieteteter”. Från den första upplagan av *Systema naturæ* (1735) presenteras släktet *Homo*, för vars karakterisering Linné tycks rikta sig till läsaren, med den delfiska devisen "Nosce te ipsum" ("känn dig själv").<sup>1143</sup> Denna sats står märkligt nog istället för de annars gängse beskrivningarna av släktens formella

1137 Broberg, *Homo sapiens L.*, s. 56 ff.

1138 Linné, *Animalia composita*, resp. Albrecht Bäck (Uppsala, 1759), Lidén 98.

1139 Cit. efter Broberg, *Homo sapiens L.*, s. 146.

1140 Foucaults ofta cit. definition av tidens naturalhistoria; *Les mots et les choses*, s. 144.

1141 Det är något oklart var denna grupp ska placeras i Linnés hierarkiska system. I tabellen över djurriket som ingår i den första uppl. av *Systema naturæ* (1735) ger uppställningen sken av att den skulle falla under klassen amfibier, vilket de två första ex. skulle stödja (hydran, grodor förvandlade till fiskar) men inte de följande (satyrer, enhörning, fågel Fenix etc.). Dessutom åtskiljs gruppen av två linjer som tycks markera att den verkligen är en separat kategori.

1142 Jfr Broberg, *Homo sapiens L.*, s. 183 ff.

1143 Carl von Linné, *Systema naturæ* (Holmia [Stockholm]: Laurentii Salvii, 1758), s. 20. Den latinska övers. av den grekiska sentensen "gnōthi seauton", som tillskrivits många tänkare (bl.a. Herakleitos, Pythagoras och Solon – Linné åberopar i en not den senare) och som lär ha återfunnits vid Apollons tempel i Delphi (Linné säger i en not Dianas [Artemis] tempel).

karaktistika, t.ex. antalet fingrar, tår och senare tänder. Människosläktet får därmed en normativ beteckning – inte genom den gängse morfologiska utan ett slags reflexiv metod: den kunniga människan är den som känner sig själv; i själva igenkännandet i artens ”form” finner människan sin identitet och särart, som ett prov på sin förmåga.<sup>1144</sup>

I den tionde upplagan av *Systema naturæ* (1758) revideras denna indelning och karaktistisk, och nya typer tillkommer. Släktet sönderfaller nu främst i arten *Homo sapiens* (eller *diurnus*), ”med skiftande kultur”, men också av *Homo troglodytes* (eller *nocturnus*), som innefattar skogslevande människoapor som ”orangutangen”, vilken ”tänker” och ”tror att jorden är skapad för dess skull”.<sup>1145</sup> Människan som ska känna sig själv utmärks av sin *sapientia*, dvs. sin vishet eller sitt förstånd, vilket förefaller följa logiskt av att Linné kommenterar satsen ”nosce te ipsum” med att självkänedom är den främsta visdomen.<sup>1146</sup> Han föreskriver dessutom sju områden i vilka människan ska vara särskilt uppmärksam på att ”känna sig själv”: fysiologiskt, dietistiskt, patologiskt, naturligt, politiskt, moraliskt och teologiskt – i det sista hänseendet, att förstå sig själv som skapelsens yttersta ändamål.<sup>1147</sup>

*Homo sapiens* delas i sin tur in i varieteter vars medlemmar Linné varierar till typ och antal i olika skrifter. I centrum står de kontinentalt bestämda raserna: *Homo sapiens afer*, *americanus*, *asiaticus* resp. *europæus*.<sup>1148</sup> Klassifikation är inte begränsad till morfologiska skillnader, utan Linné knyter olika egenskaper (bl.a. baserade på humoralpatologi<sup>1149</sup>) till dessa skilda människoslag, enl. kriterier som tyder på en eurocentrisk protorasism.<sup>1150</sup> Därtill kommer varieteterna *Homo sapiens ferus*, vilda människor, de förvildade individer (ofta barn) som man stundvis fann i skogar eller annan vildmark, och som utmärks av att vara håriga och utan språk; dessutom associeras de, i en rad återopade exempel, till djurarter som björnar, vargar och får. Den viktigaste kategorin i sammanhanget är emellertid *Homo sapiens monstrosus*, den sista att nämnas. I denna grupp ingår (”enstaka”/”ensliga”) människor vanskapta av naturen eller vanställda genom ”konst” (genom kulturella seder) – däribland småvuxna bergsbor, storvuxna patagonier, entestiklade ”hottentotter” samt genom konst deformerade kineser, européer och ”kanadensare” – kort sagt varieteter som avviker från de andra raserna och vilka ”lever fritt och gagnlöst i tropikerna” men på

1144 Gunnar Broberg har i samtal påpekat att Linnés anmärkning kan ha en didaktisk funktion – att han avser för människan att lära känna sin plats i naturens system.

1145 Linné, *Systema naturæ* (1758), s. 23: ”*Cogitat, credit sui causa factam tellurem*”.

1146 *Ibid.*, s. 20 n: ”*NOSSE SE IPSUM gradus est primus sapientia*.”

1147 *Ibid.* s. 20 ff n: ”*Te ultimum finem creationis*.”

1148 Dessa är bevarade från den första uppl., där människan endast hade fyra varieteter.

1149 De fyra vätskorna kan vara en bidragande orsak till att de ”normala” raserna blir just fyra, undantaget de här tillagda undantagsvarieteterna *ferus* och *monstrosus*.

1150 Den europeiska människan är vit, sangvinisk, muskulös, blond, blåögd, mycket skarpsinnet och uppfinningsrik samt lyder sedvänjan (eller ”ritererna”, möjligen avseende kristen moral) och klär sig i åtsittande kläder. Den asiatiska människan däremot är gul, melankolisk, stel, svarthårig, mörkögd, sträng, dryg och girig samt styrs av åsikter och klär sig i lösa kläder. Den afrikanska människan är svart, flegmatisk, slapp, krullhårig, har silkeslen hy, platt näsa och svullna läppar, är slö och lat samt styrs av godtycke och smörjer in sig med fett. Den amerikanska människan, slutligen (som dock nämns först), är röd, kolerisk, rak, har tjockt, rakt hår och vid näsa, är envis, gladlynt och frimodig samt styrd av konventioner och ”målar sig konstfärdigt med röda linjer”: *ibid.*, s. 20 ff.



resten av jorden ”ihopträngda”.<sup>1151</sup> Kategorin *Homo monstrosus* var därmed skild från de övriga, inklusive de förvildade, djuriska människorna. Det ”monstruösa” är uppenbarligen för Linné en term för avvikelser från systemets annars enkelt definierade kategorier. Klichén att det monstruösa är det som undslipper klassificering tar här formen av en klass reserverad för det som annars skulle undslippa systemet; förtjänsten med ett artificiellt system är förstås att även det ”onaturliga” kan beredas en plats i ordningen.

Att Buffon kallade Linnés metod ”den minst vettiga och mest monstruösa av alla”<sup>1152</sup> är tvivelsutan i sig en ovidkommande retorisk vändning. Att han använder denna beskrivning ett år efter Linnés publikation om pelorian är sannolikt en lika ovidkommande historisk tillfällighet. Likväl kan det finnas fog för Buffon att tala om Linnés natursyn just i sådana termer. För fransmannen var svenskens system såväl onaturligt differentierande, då det i all sin artificialitet särskilde vad som i naturen var sammanhängande, som artblandande, då Linné envisades med att klumpa samman arterna i gemensamma släkten. Denna något motsägelsefulla dubbla kritik var typisk för Buffon och för många franska naturvetare och filosofer efter honom; bland dem tog ett slags allmän mening form, vars tveeggade svärd riktades mot Linnés art- och släktindelningen, med två separata bevekelsegrunder. Dels ville man som Aristoteles och Leibniz i naturen se en kontinuitet, en graderad skala med knappt skönjbara gränser och med följsamt intermediära stader; dels kunde var och en med gott förstånd, ansåg inte minst Buffon, klart se skillnad på en sak och en annan. En katt är en katt – det finns inte något abstrakt kattdjur som inbegriper både huskatter och lejon, för att ta ett berömt exempel av polemik. I kontrast till Linnés system, som grupperar enl. principer om allmänna, formella likheter, ansåg Buffon att arter endast kunde avgöras i termer av reproduktion, såtillvida att endast individer av samma art kan producera en (fertil) avkomma. Därigenom räknade han bort hybrider som giltiga nya arter och förebådade den biologiska definitionen av arter, att ställas emot Linnés morfologiska.

Vissa värderingar som spelade in i debatten innebar emellertid komplikationer. Buffon och andra franska naturalister kritiserade Linné för att denne skulle tro att hans indelningar och klassificeringar faktiskt representerade naturens ordning, att naturen var uppstyckad i distinkta arter, släkten, familjer osv (en felaktig anklagelse med tanke på att Linné flera gånger påpekar att hans system är artificiellt). Men samtidigt innebar indelningen att de grupper som urskildes visade släktskaper mellan varelser som man av snarast metafysiska skäl ville hålla isär. Framför allt ville man inte se människan grupperad tillsammans med aporna under beteckningen *Anthropomorpha* (Människoformade), senare (från 1758) den mindre antropocentriska men än mer hierarkiserande termen *Primates* (främsta). Hela Linnés system var därför en högst mänsklig chimär,

1151 Ibid., s. 22. Om ”*Homo monstrosus*”, se Annemarie de Waal Malefijt, ”*Homo Monstrosus*”, *Scientific American* 219 (1968), s. 113–118. Jfr Broberg, *Homo sapiens L.*, s. 222 ff, där det rätteligen trycks på att denna kategori inte är en separat människoart utan en varietet. Jag skulle emellertid vilja fästa vikt vid att kategorin presenteras vid sidan av huvudtyperna, inte underordnas dem; en europé, ex.vis, som gjort sig vanskaplig genom konst faller därmed in i en annan kategori än *Homo europeus*, liksom de jättelika patagonierna eller småvuxna bergsborna verkligt faller in i denna separata ras, inte blir en varietet av någon annan.

1152 ”la moins sensée et la plus monstrueuse”; Buffon, brev till Jean Jalabert, 2 augusti 1745; cit. efter Pascal Duris, *Linné et la France (1780–1850)* (Genève: Droz, 1993), s. 32.



både övermodig och bristfällig, en hybris som överallt såg hybridformer. I en märklig utveckling av de två systemen drevs det diskretas naturalist, Linné, att söka sig till de alltmer abstrakta enheterna – släkten, ordningar, klasser, divisioner/stammar – i det ”hierarkiska systemet” och såg därigenom allt större samband och släktskap i naturen, medan kontinuitetsivraren Buffon drevs till att urskilja individer och på sin höjd arter, med en ansenlig differentiering av naturen som följd.

Buffons metod gjorde anspråk på att vara naturlig i det avseende att den inte påtvingade naturen en mänsklig organiserande princip, utan skildrade naturfenomenen sådana människan fann dem i sin erfarenhet av naturen. Även hans system är därför hierarkiskt och antropocentriskt.<sup>1153</sup> Han disponerar sitt gigantiska verk *Histoire naturelle, générale et particulière* (1749–89 omfattande 36 volymer) efter vilka djur som ligger människan närmast i termer av bekantskap och nytta – först de som ingår i den mänskliga sfären (boskap, husdjur) och sedan i fjärrande riktning till de mest exotiska. Men människan är fundamentalt åtskild från alla dessa djur i kraft av sitt förnuft och sin talförmåga, och ingen släktskap finns mellan dem.<sup>1154</sup>

Likväl varnar Buffon för att man inte får begränsa naturen till en snäv cirkel, till våra mänskliga perspektiv och idéer som sätter gränser för naturen. För om man ser den gudomliga planen i all dess väldiga vidd, ser man att där ryms alla möjliga varelser – ja, de är inte bara möjliga utan också nödvändiga för att fylla naturen:

il ne faut rien voir d'impossible, sattendre à tout, et supposer que tout ce qui peut être, est. Les espèces ambiguës, les productions irrégulières, les êtres anormaux cesseront dès lors de nous étonner, et se trouveront aussi nécessairement que les autres, dans l'ordre infini des choses; ils remplissent les intervalles de la chaîne, ils en forment les nœuds, les points intermédiaires, ils en marquent aussi les extrémités: ces êtres sont pour l'esprit humain des exemplaires précieux, uniques, où la Nature paroissant moins conforme à elle-même, se montre plus à découvert; où nous pouvons reconnoître des caractères singuliers, et des traits fugitifs qui nous indiquent que ses fins sont bien plus générales que nos vûes, et que si elle ne fait rien en vain, elle ne fait non plus dans les desseins que nous lui supposons.<sup>1155</sup>

1153 Jfr Roger, *Les sciences de la vie*, s. 529 ff.

1154 Den text där Buffon mest tydligt lägger fram sin människosyn är första kap. i *Histoire naturelle de l'homme*, i *Histoire naturelle* II (1749), s. 429–444. I grund och botten är den cartesianisk: människan liknar djuren m.a.p. det materiella, men skiljer sig radikalt från alla andra levande varelser genom att ha en själ, vars ”mycket enkla, mycket allmänna, mycket beständiga form” är ”tanken” (dvs. tankeförmågan). Dessa dualistiska tankar utvecklas i relation till djuren i *Discours sur la nature des animaux*, i *Histoire naturelle* IV (1753), s. 1–168.

1155 Buffon, *Le Cochon, le Cochon de Siam et le Sanglier*, i *Histoire naturelle* V (1755), s. 102 f. ”man får inte betrakta något som omöjligt, [man måste] vara beredd på allt, och förutsätta att allt som kan finnas, finns. De tvetydiga arterna, de irreguljära skapelserna, de abnorma varelserna upphör alltifrån den stunden att förvåna oss, och kommer falla sig lika nödvändiga som de andra i tingens oändliga ordning; de uppfyller kedjans mellanrum, de bildar där knutarna [länkarna], de intermediära punkterna, de markerar också dess ytterligheter: dessa varelser är för det mänskliga sinnet värdefulla, unika exemplar, där Naturen, förefallande mindre i enlighet med sig själv, visar sig mer öppet; där vi kan känna igen singulära karaktärer och flyktiga drag, som visar oss att dess ändamål är mycket mer allmänna än vår överblick, och att om den inte gör något förgäves, handlar den inte heller enligt de planer som vi förmodar hos dem.”

Passagen rymmer en av Buffons mest välkända sentenser: ”Allt som kan finnas finns.” Allt möjligt finns, det omöjliga finns inte; allt är aktualitet i ett kontinuum av existenser. Men samtidigt kan ytterligheter påvisas i naturens ordning. Man måste betona prepositionen: ytterligheterna markerar gränserna mellan kedjans länkar, de är inte i utkanten av varats struktur, randexistenser i periferin, utan strategiskt placerade för att på samma gång markera gränsen och sammanhanget. I denna varats topologi finns inget utanför, bara ytterligheter vända mot varandra som knyter samman varandena och sluter naturen. Det är dessa knutar som vår uppmärksamhet ofta riktas mot och vars syfte vi kan ha svårt att förstå, eftersom de framstår som avvikelser (ambiguiteter, oregelbundenheter, anomalier). Men Buffon anar, föga originellt, ett syfte: de mest bisarra och monstruösa fenomen krävs för att fullända världen i enlighet med Guds fullkomlighet. Aristoteles teleologi antar här dragen av en augustinsk fromhet, typisk för det tidiga 1700-talets naturteologiska tendenser: naturen gör ingenting förgäves, men inte bara i de enskilda fallen utan också i skapelsens allmänna mål, den plan vi kan skönja i naturen. Naturen är m.a.o. enhetlig och inrättad enl. en för människan obekant plan, även om den samtidigt kan betraktas som antropocentrisk, och arterna är lätt urskiljbara för människans sunda förnuft, även om varje art omgärdas av ett omfattande antal variationer.

Men hierarkin i kontinuiteten kräver ändå indelningar, ett bejakande av olikheter, och Buffon är fullt villig att göra sådana värderingar. Han gör detta genom att utvidga en klassisk idé, att komplexiteten är mer högstående än enkelheten. Amor Cherni har påpekat att Buffon värderar heterogeniteten högre än homogeniteten. Här ligger den hierarkiska skillnaden mellan den lägre oorganiska, dvs. döda eller ”råa” materien, och den högre organiska materien, levande varelser, vare sig människa, djur eller växter; endast de senare, de levande organismerna, är organisationer av materia av olika slag.<sup>1156</sup> Men i denna ”livets topografi” beskrivs också heterogeniteten som en fråga om relationer: människor och djur står högre än växter eftersom de har ”fler förhållanden” till andra saker i världen, och detsamma gäller skillnaden mellan växter och mineraler.<sup>1157</sup> Mot bakgrund av detta kan man fråga sig vilken status de intermediära varandena egentligen har, de vars ambiguitet är länkarna i kontinuiteten, de vars väsentliga heterogenitet kroppsligen håller samman naturen.

Buffons antropocentrism får också konsekvenser i hans paleontologiska framställningar. För att förklara hur människan ernått sin privilegierade position i förhållande till andra varelser, skildrar han jordens historia som en blodig kamp i vilken människan undanröjer konkurrens och anpassar terrängen i sina syften. M.a.o. förändras jorden genom att människan påverkar miljön och minskar djurbeståndet genom sitt förnuft och genom utvecklingen av samhällen.<sup>1158</sup>

I *Les animaux domestiques* (1753) försöker Buffon förklara varför människan rättmätigt och naturligt härskar över djuren genom att gå tillbaka till världens begynnelse. I urtiden var människan en ynkelig vilde, enl. klassiska konventioner ”naken, utan vapen och utan skydd”, som i ett öde landskap var byte åt de ”monster” som befolkade världen;

1156 Amor Cherni, *Buffon. La nature et son histoire* (Paris: PUF, 1998), s. 66 f.

1157 *Ibid.*, s. 64.

1158 För en mer ingående analys av Buffons antropologi, som argumenterar för denna människans inverkan på sin miljö, jfr Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières* [1971] (Paris: Albin Michel, 1995), s. 229–280.

de första hjältarna bland människor var därför djurdråpare, ”förstörare av vilddjur”.<sup>1159</sup> Den verkligt hominiserande händelsen, den utveckling varigenom människan intog sin särställning i världen, var således att hon dödade eller drev undan de djur som hotade hennes överlevnad. Med tiden har människan spridit sig över jorden i detta projekt av utrotning, erövring och behärskning och därmed omintetgjort dessa forntida monster (sannolikt avseende vad som ett knappt århundrade senare skulle få namnet dinosaurier<sup>1160</sup>), som nu bara återfinns som fossiler.<sup>1161</sup>

Men idén om denna människans påverkan på naturen ska inte överskattas, för den riskerar att inkräkta på fromheten. Ett par sidor tidigare har nämligen Buffon slagit fast att människan visserligen är naturens herre, den av naturen oföränderligt främsta bland levande varelser, men att denna överlägsenhet måste skiljas från Guds, som är ”Naturens enda mästare”. Endast Gud kan skapa, endast Gud styr det allmänna – människan kan inte förändra himlakropparnas rörelser eller jordens kretslopp eller djuren, växterna och stenarna i allmänhet, hon kan inte förändra arterna, för dessa ”tillhör eller rättare sagt utgör” Naturen i sin helhet; människan kan bara påverka individerna.<sup>1162</sup>

Det finns emellertid betydligt större och längre perspektiv i Buffons framställning av naturens historia och djurens utveckling. Redan *Preuves de la théorie de la Terre* från 1749 (den första egentliga studien i *Histoire naturelle* efter de två inledande avsnitten) ger vid handen en likformighet av naturlagar i universum, som bestämmer utvecklingen. Världar skapas genom att kometer kolliderar med solen, så att eldklot stöts ut i rymden; allteftersom dessa svalnar, stelnar de och bildar fast materia. I *Histoire générale des animaux* i volym II från samma år fortsätter historien med en beskrivning av växter och djur. Uppkomsten av dessa förklaras utifrån en teori om spontan alstring enl. naturens villkor. Beroende på temperatur skapas molekyler av olika slag, vid en viss temperatur de ”organiska molekylerna”, som sätts samman till organismer av en nästan oändlig mängd typer. Vid vidare nedkylning kan nya organiska molekyler inte produceras, utan de redan befintliga passerar genom generation på generation, sammansatta enl. principen om en ”inre stöpform” (*moule intérieure*) för varje art, som för arterna vidare utan någon större förändring. Denna utveckling är densamma på alla planeter, varför samma typer av levande varelser återfinns lite varstans i rymden, men befinnande sig på olika utvecklingsstadier beroende på planetens temperatur.<sup>1163</sup> I *Époques de la nature*, i det femte suppl. 1778, utvidgar och bearbetar Buffon denna historia, bl.a. genom att ta hänsyn till nya vetenskapliga rön. Han delar här in världshistorien i sju epoker (möjligen som

1159 Buffon, *Les Animaux domestiques*, i *Histoire naturelle* IV (1753), s. 173: ”auparavant l’homme était peut-être l’animal le plus sauvage et le moins redoutable de tous; nu, sans armes et sans abri, la terre n’était pour lui qu’un vaste désert peuplé de monstres, dont souvent il devenait la proie; et même longtemps après, l’histoire nous dit que les premiers héros n’ont été que des destructeurs de bêtes.” (Liknande skildringar ges 1778 i *Époques de la nature*, supplement V, s. 225 ff.)

1160 Den brittiske paleontologen Richard Owen myntade termen 1842.

1161 Ibid. ”il a fait reculer peu à peu les bêtes féroces, il a purgé la terre de ces animaux gigantesques dont nous trouvons encore les ossements énormes”. (”hon [människan] har småningom fått de vilda djuren att dra sig tillbaka, hon har rensat jorden från dessa gigantiska djur av vilka vi ännu finner enorma ben”).

1162 Ibid., s. 171.

1163 Denna slutsats lades till i det andra suppl., 1775.

en eftergift till skapelseberättelsen), som börjar med att jorden och planeterna tar form, passerar genom stadier då klippor och glasliknande ämnen bildas, då vatten täcker Jorden genom kraftiga regnfall men sedan drar sig tillbaka och ger plats åt vulkaners verkan, hur djuren uppstår och sprider sig samt hur kontinenterna delar sig, för att sluta med ett sista stadium då människan tar makten över naturen.

Sådana geogoniska och geologiska scenarier har sitt ursprung i Descartes *Principia Philosophiae* IV, där jordens uppkomst och utveckling förklaras i mekanistiska termer, men utgångspunkt i hastighet och temperatur, men också framställda enl. ett fysiologisk schema.<sup>1164</sup> När Leibniz *Protogæa* äntligen publicerades 1749 (verket skrevs 1690–91), kunde man se Descartes tankar utarbetade till en idé om en glasjord, en ursprunglig solliknande, av hetta flytande massa som med tiden svalnar och förglasas (vilket förstås kräver lång tid), och bildar vatten, metaller, mineraler, ädelstenar och slutligen levande varelser, genom att ämnen ”koagulerar” i vattnet i kombination med värme från jordens inre. De första levande varelsena är därför fiskar och snäckor, av vilka många inte längre existerar utan har bevarats som fossil (Leibniz kritiserar upprepade gånger idén att sådana ”stenar” är resultatet av naturens lekar; de är istället lämningar av levande varelser). Detsamma gäller lämningar av ben och tänder av olika storlekar; de visar att Jorden i ett tidigt skede befolkats av djur som har dött ut men som kan påminna om varelser man berättar om i sagor och tagit för naturens under.<sup>1165</sup> De ”enhörningar” som kuriosakabinetter ”överallt en gång i tiden prålade med som ett föremål för vallfärd” och som ”nu även väcker häpnad i folkets ögon” kan, i Caspar Bartholins efterföljd, antas härröra från en fisk från Nordsjön, även de fossil som hittas i ”vårt land”.<sup>1166</sup> Men, tillägger Leibniz, de kan också ha ett annat ursprung. Som exempel tar han en ”jättelik varelse” (*ingens animal*) vars skelett grävts fram ur Zeunikenberget 1663 och som han antar ha varit landlevande, även det med ett horn, fem alnar långt och tjockt som ett manslår. Av religiösa men främst logiska orsaker avfärdar Leibniz teorin (sedermera kallad neptunism) att alla djur från början skulle varit havslevande, eftersom jorden inledningsvis var täckt av vatten, och att de genomgått ett amfibiskt stadium innan de till slut lämnade sitt ursprungliga element för att bli dagens nu förefintliga arter.<sup>1167</sup>

Ett sådant scenario, redan antytt hos Anaximander, fick sitt mest berömda uttryck i Benoît de Maillets (1656–1738) skandalsuccé *Telliamed* (1748), som både författades och publicerades vid samma tidpunkter som *Protogæa* men fick långt större spridning. Maillet föreställde sig att de nu landlevande arterna hade haft vattenlevande motsvarigheter som med tiden miste sina fiskliknande kroppsdelar när de anpassade sig till torrare miljöer; som bevis på detta anförde han bl.a. sjömäns berättelser om tritoner, sirener

1164 Descartes liknar jorden vid en människokropp, och hans framställning tar Harveys blodomloppsteori som modell – föga förvånande med tanke på Descartes fascination för detta virvelliknande kretslopp.

1165 Leibniz skildringar av ”naturens under” har studerats bl.a. i Roger Ariew, ”Leibniz on the Unicorn and Various Other Curiosities”, Wolfe (red.), *Monsters and Philosophy*, s. 132–152.

1166 Leibniz, *Protogæa* (Toulouse: Presses universitaires de Toulouse-Le Mirail, 1993) § XXXV: ”Cum cornua Monocerotis, quibus passim superbiebant olim conditoria rerum peregrinarum, et nunc quoque plebei oculi in stuporem dantur, a piscibus septentrionalis Oceani esse demonstravit Bartolinus, credere fas est, unicornu fossile, quod nostræ quoque regiones præbent, ejusdem originis fuisse.”

1167 Ibid. § VI.

och sjöjungfrur – vissa har levt kvar, protoarten har inte gått under. Idén om ett slags utveckling baserad på anpassning till förändrade klimatförhållandet, här presenterad i en rudimentär form, skulle komma att få en mer varierad innebörd hos Leibniz, som på andra håll postulerade olika historiska villkor för livsformernas utformning,<sup>1168</sup> och hos Buffon, som övertog den empedokliska idén om världsåldrar vilka alstrar olika gestalter men anpassade den till sitt molekylbaserade system.

När den spontana alstringen av livsformer börjar, genom den slumpmässiga sammansättningen av organiska molekyler, uppstår en ofantlig mängd olika kroppsliga former. I *Époques de la nature* ser Buffon två stadier. Först i en hetare period, då den högre värmen producerar varelser av en helt annan typ än de former som bebor jorden idag och vilka inte kunde överleva förändringar i klimatet. I en andra fas ger en temperatur mer lik dagens upphov till de livsformer som ännu lever, men även till ett oändligt antal monstruösa varelser som inte kunde överleva p.g.a. olika defekter, genom kombinationen av en annan typ av organisk materia. Dessa lyckosamma varelser är emellertid inte skapta i exakt den form vi nu känner, utan som ett slags stamfader (*souche*) till de djur som vi idag kallar arter. Det finns därför ett mått av förändring även av dessa beständiga släkten som beror på förändringar av jordens yta.

I enlighet med sin allmänna teori om förhållandet mellan reproduktion och näringsintag, föreställer sig Buffon att förändringen beror på konsumtionen av organiska molekyler. Organiska kroppar växer genom att intaga föda som kan kombineras med den inre stöpformen, men eftersom denna näring kommer från den yttre miljön, påverkas kroppen av de yttre villkoren. Därför kan arter förändras genom sådana molekylära sammansättningar; i den femte epoken skildras hur elefantliknande djur (mammutar och mastodonter) en gång levt även i nordliga trakter som ett exempel på detta. Men detta innebär egentligen inte att arterna väsentligen transformeras, för stöpformen är oföränderlig, utan det är snarare fråga om variationer eller varieteter inom en beständig art – vilken i sin tur emellertid inte är verkligt existerande (i linneansk mening). Buffon beskriver dessa förändringar som en degenerering, som om urdjuret var det mest fullkomliga och senare varieteter vanarter.<sup>1169</sup> Exempelvis tänker han sig att den vita mannen är människans upphov, de övriga raserna – om än alla människor, eftersom de kan fortplanta sig med varandra – degenererade människor, så att variationer uppstår i uttrycklig jämförelse med ärvda vanskapligheter och sjukdomar; om livsvillkoren förändras tillräckligt kan också människan försvinna på samma sätt som tidigare livsformer gjort.<sup>1170</sup>

Buffons teorier om jordens historia bör dock också ses mot bakgrund av det intresse som tidigare under 1700-talet visats Empedokles och Lucretius skildringar av världsåldrar,

1168 Jfr olika historiska villkor i *Nouveaux essais sur l'entendement humain* III.vi.23

1169 Cherni betraktar degenerering som Buffons allmänna modell för förändring och skildrar de sju epokena som sju typer av degenerering; Cherni, *Buffon*, s. 90 f. Detta stämmer åtminstone såtillvida att Buffon föreställer sig en åldrad och förfallen värld från första början av sin geologi: *Théorie et Histoire de la Terre* inleds med bilden av en värld av ruiner som människan vandrar bland.

1170 Jfr Buffon, *Variétés dans l'espèce humaine*, i *Histoire naturelle* III (1749), s. 371–530 (jämförelsen med vanskapligheter återfinns på sista sidan). Jämte långa beskrivningar av allsköns folkslag tycks han här särskilt intressera sig för ”vildar” i nya världen, som alla tycks honom lika och som därför är relativt ”nya” raser, som lever likadant och i mindre skiftande klimat än på den europeiska kontinenten.

varav vissa ”monstruösa”. Redan Maupertuis hade i mitten av seklet funnit vägen tillbaka till de antika författarnas materialistiska framställning av arternas uppkomst som den slumpmässiga sammansättningen av delar till varelser av vilka bara vissa kan överleva och fortplanta sig. För Maupertuis var dessa ”gynnsamma kombinationer” de som uppvisade tillräcklig anpassning, ett ordval som än mer kan leda tankarna till darwinism, men han talar inte om en ständigt pågående anpassning och transformation utan endast om den omfattande utrotning av otjänliga livsformer som måste ägt rum i världens begynnelse.<sup>1171</sup> Liksom sina föregångare tänker han sig en blind slump och en excess i skapelsen, inte en harmonisk natur inrättad till det bästa av Guds försyn; resonemanget syftar också till att grundskjuta det under perioden ofta återopade teleologiska argumentet. Att naturen tycks välordnad, att form och funktion följer varandra är inte skäl för beundran av Guds förnuft och försyn, utan bara det rent naturliga resultatet av att vissa former fungerade bättre än andra och därför överlever. Att monster fortfarande föds, om mer sällan än välskapta varelser, bidrar bara än mer till att ifrågasätta Guds hand i skapelsen, i detta avseende. Det är, återigen, inte komplexiteten och uppfinningsrikedomen som är Guds signum, utan enkelheten – bäst formulerad i principen om minsta verkan.

Likå kan en liknande enkelhet tänkas som alltings början – för varför skulle Gud skapat all denna komplexitet, när det minsta möjliga skulle räcka, t.o.m. skulle vara mer idealiskt? Allt som krävdes för att förklara den nu förefintliga variationen i naturen var för Maupertuis två ursprungliga individer. De ärftliga egenskapernas variabilitet, och därtill de förvärvade egenskapernas ärftlighet, var teoretiskt nog för att förklara all differentiering av individer, arter och släkten, i ett komplicerat system av mutation och adaptation som generellt föregriper lamarckismen. Det är således tänkbart att det är variationer som har skapat arterna och p.g.a. att variationerna ännu pågår, vilket monstren är de mer extrema exemplen på, kan arterna också förändras och ur varieteterna kan nya arter uppstå. Idén om preformation och arternas beständighet är här så främmande att problemet snarast blir det motsatta – som Lovejoy säger: ”In fact, for Maupertuis the difficulty lay in explaining, not how species are transformed, but why they are so stable.”<sup>1172</sup>

Maupertuis är därför ett tidigt exempel på, i vissa avseenden impulsgivaren till det skifte i natursynen som inträffade vid mitten av 1700-talet och som skulle få ökad giltighet under nästa århundrade. Mekanismen beskrev då inte längre ett tickande urverk, en rationellt sammansatt struktur som fungerade men var väsensskild från det förnuft som inrättat den och satt den i rörelse. När materien tillskrivs en inre rörlighet, en nödvändig och ständig föränderlighet, ligger transformismen implicit i natursynen. Därför kan det sägas, och har sagts, att författarna som utgjorde kretsen kring Encyklopedin i allmänhet var transformister, föregripande Lamarck och Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, om inte Darwin, i kraft av sin materialism.<sup>1173</sup>

Innan vi går vidare till dessa gestalter bör det emellertid tilläggas att preexistensläran inte är oförenlig med en evolutionsteori (inte bara i den mening att fostret ”vecklas ut” ur det föreliggande fröet). Charles Bonnet gjorde ansatser i progressivistisk riktning

1171 Maupertuis, *Essai de cosmologie* (Amsterdam: s.n. 1750), s. 11 f.

1172 Lovejoy, ”Some Eighteenth Century Evolutionists”, op.cit., s. 249.

1173 Pierre Naville, *Paul Thiry d'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle* (Paris: Gallimard, 1943), s. 260 ff; jfr s. 227 ff.



mot slutet av sin gärning. I *Palingénésie philosophique* (1769–70) temporaliserade han sin omhuldade hierarkiska kontinuitet och framlade tesen att arterna visserligen är eviga, skapade i begynnelsen som frön och oförgängliga som typer, men att deras egenskaper kan förbättras med tiden och sålunda utvecklas till hittills okända nivåer i framtiden. Gud skapade m.a.o. alla nu levande arters frön vid världens början, alla placerade på sin givna plats i naturens ordning, men gav dem också förmågan att utvecklas till det bättre. Vad som driver utvecklingen – och Bonnet har gått till historien som den förste att använda termen evolution för att beteckna arternas, inte bara fostrens utveckling – är plötsliga, dramatiska förändringar på jorden, som orsakar massdöd för vissa arter medan andra klättrar på naturens steg. Av detta skäl kan han också sägas vara den som initierat katastrofismen, den teori om omfattande förändringar i levnadsvillkor och population Georges Cuvier skulle utarbeta, emellertid med ökat stöd för fixism.

Mer radikal (och snarare förebådande Geoffroy Saint-Hilaire) hade redan Jean-Baptiste Robinet (1735–1820) varit.<sup>1174</sup> Robinet är något av ett särfall i sitt sätt att stödja evolutionen på en preformationism, men inte mindre intressant för det – och inte bara enl. den sedvanliga, kraftigt förenklande bilden av honom som en föregångare till Darwin.<sup>1175</sup> I *De la nature* (1761)<sup>1176</sup> presenterade han ett brett upplagt, teoretiskt försvar för idén om naturens steg att rivalisera Bonnets, men med en mer filosofiskt spekulativ, mindre empiriskt granskande stil. Hans vision gör kontinuiteten kompakt och fullständigt harmonisk. Naturen verkar i grader, jämvikt och likformighet; avvikelser är accidentella och bör klassas som monster, men sådana uppstår sällan och överlever knappast, vilket visar att de är ett fel i organisationen.<sup>1177</sup> I övrigt är allt välordnat, allt är i balans – det finns inte minst en jämvikt mellan gott och ont överallt i naturen, i alla varelser. Balansen innebär en nivellering av hierarkin: även om vissa arter är överordnade andra betyder inte det att någon art är bättre eller sämre än någon annan, för mellan alla finns en ”fullkomlig jämlikhet” (*égalité parfaite*).<sup>1178</sup> Men detta följer av balansen mellan gott och ont hos varje varelse, inte av att alla har samma mått; en människa, t.ex., har ”hundra gånger mer fulländning än en fluga, och hundra gånger fler brister”.<sup>1179</sup> Den

1174 Hegel kallade honom i sin filosofihistoria (III, II.ii.C.2) ännu farligare än ateisten d’Holbach.

1175 Robinets extrema version av kontinuitetstanken är emellertid vad som gör honom mer till en arvtagare än till en förelöpare. Peter Bowler gör distinktionen att han, till skillnad från Darwin, förnekade att verkliga arter skulle finnas; därtill är darwinismens utvecklingstanke inte lika linjärt progressivistisk och teleologisk som Robinets. Se Peter J. Bowler, *Evolution: The History of An Idea* [1983] (Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2003), s. 65. Man kan emellertid ifrågasätta i vilken utsträckning Darwin kan sägas ha trott på verkligt existerande arter – sannernigen inte i en platonisk, idealtypisk mening; han tycks snarast ha betraktat det som en godtycklig samlingsterm för individer med gemensamma drag, inte klart demarkeerat från varieteter, som han säger i första kap. i *On the Origin of Species*. Jag skulle hellre säga att vissa nyckelidéer inom darwinismen, som anpassning till miljö och naturligt urval genom kamp om överlevnad, saknas hos Robinet.

1176 Jean-Baptiste-René Robinet, *De la nature* (Amsterdam: E. van Harrevelt, 1761).

1177 Ibid., s. 86 f. Naturen går med jämna steg, säger han senare (s. 92), och gör inga hopp.

1178 Ibid, s. 197.

1179 Ibid., s. 199 f: ”L’homme a cent fois plus de perfections qu’une mouche, et cent fois plus de défauts.” Robinet försöker förtydliga detta med en något kuriös kalkyl: ”Ainsi je dis: dans l’homme la somme du bien est 1100, et celle des maux 1100 aussi, ce qui donne h égal 1100 moins 1100



implicita försynen i denna harmonilära kompletteras av den beständighet som garanteras av alla levande varelsers liksom alla döda tings preformation och preexistens såsom frön. Frönas preexistens presenteras inte som en hypotes utan som ett faktum.<sup>1180</sup> Allting kommer ur frön vilka växer genom en expansion, såväl människan, djuren och växterna som stenarna, vattnet, jorden, himlakropparna osv. Men det är då fortfarande en fråga om distinkta skapelser – små förutbestämda mikroevolutioner för varje art, varje individ, varje sak – och inte en allomfattande utveckling som inbegriper någon radikal förändring av den ursprungliga formen. Robinet skulle emellertid några år senare införa ett element av transformation i sin teori.

I *Considérations philosophiques* (1768)<sup>1181</sup> lägger han fram tesen att hela Varat har utvecklats ur en gemensam prototyp<sup>1182</sup> i en oändlig variation och degradering av denna ursprungliga form. Denna prototyp föregår t.o.m. rikenas gränser, för såväl stenar och mossor som hästar, apor och människor sägs vara ”graderade variationer” på en prototyp som förverkligar sig själv med minsta möjliga antal element.<sup>1183</sup> De är inte detsamma, preciserar han, men de förhåller sig till samma ”primitiva grundplan” (*dessein primitif*) och är resultatet av en mer eller mindre utvecklade idé; enda skillnaden ligger i kombinationen av en enda uppsättning principer – ”organens” antal, proportion, ordning och form.<sup>1184</sup> Kontinuiteten presenteras som en konventionell blandning av preformationism och hierarkisering: Naturen är ett enda verk som omfattar alla fenomen, förflutna, nuvarande lika väl som framtida, och är beständigt och varaktigt; all mångfald man kan se i naturen uppvisar trots allt likheter som gör att man vid en jämförelse kan härleda dem till en och samma modell. Variationerna är emellertid hierarkiskt ordnade och människan står högst på naturens steg; hon är den mest fullkomliga varelsen, skapelsens slutliga mål, som förenar alla de egenskaper som kan förenas i ett och samma väsen.<sup>1185</sup> Alla andra varelser är bara att betrakta som försök att skapa människan, egenskap för egenskap, kroppsdel

égal o. Chez le moucheron le bien égale 2, le mal égale aussi 2; d'où m égal 2 moins 2 égal o. Puis o égal o; donc h égal m, ou m égal h. C'est l'expression de l'égalité naturelle de l'homme et du moucheron: formule applicable à toutes les collections spéciales des êtres.” (”Sålunda säger jag: hos människan är det godas summa 1100, och det ondas [eller det dåligas] summa också 1100, vilket ger att h [människan] är 1100 minus 1100 är lika med 0. Hos flugan är det goda lika med 2, det onda också 2; därför är m [flugan] 2 minus 2 är lika med 0. Så o är lika med 0; alltså är h lika med m, eller m är lika med h. Detta är uttrycket för den naurliga jämlikheten mellan människan och flugan, en formel som kan tillämpas på alla speciella samlingar varelser.”)

1180 Ibid., s. 377.

1181 Jean-Baptiste Robinet, *Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes de l'être, ou, Les essais de la nature qui apprend à faire l'homme* (Paris: Charles Saillant, 1768).

1182 Prototyp ska förstås i ideal mening, som en abstrakt eller intellektuell princip som bara förändras då den förverkligas i materien (”Le prototype est un principe intellectuel qui ne saltère qu'en le réalisant dans la matière.”) Samtidigt har prototypen en verklig grund i ett första förverkligande i den första inneslutningen: Robinet, *Considérations*, s. 6.

1183 Ibid., s. 7: ”Une pierre, un chêne, un cheval, un singe, un homme, sont des variations graduées du prototype qui a commencé à se réaliser par les moindres éléments possibles.”

1184 Ibid. Organ bör nog förstås inte ens som kroppsdelar eller lemmar, utan som materiella delar, för ”den mänskliga maskinens” principer är desamma som stenarnas och växternas. Å andra sidan är dessa gemensamma principer ”väsentliga för liv”.

1185 Ibid., s. 2 f.

för kroppsdel, tills människan äntligen uppträder genom kombinationen av så många av de andra skapelsernas egenskaper som möjligt (som ett slags biologisk kompossibilitet). Människan är m.a.o. en organism som förenar de mest lyckade egenskaperna hos andra varelser i den mest fulländade organisationen – eller i Robinets termer: ”den mänskliga maskinen” är ”en immanent mångfald av system kombinerade i ett enda”.<sup>1186</sup>

Kontinuiteten förutsätter dessutom att det inte finns någon skillnad mellan levande och död materia, och av de två alternativen förefaller den förra typen mer logisk att välja för en monism. Därför förespråkar Robinet även en allomfattande vitalism, där en livskraft finns inneboende i all materia och driver varje saks utveckling och reproduktion – en ”död, oorganisk, livlös materia är en chimär, en omöjlighet”.<sup>1187</sup> Men Robinet tänker sig å andra sidan en allmän riktning för utvecklingen, enl. vars progression livskrafterna (den aktiva kraften eller principen som är inneboende i materien) försöker höja sig ovan ”den utsträckta, solida, ogenomträngliga massa till vilken den är fjättrad”, tills den slutligen inte skulle behöva materiella organ för att verka. Evolutionen är därmed livsprincipernas tillväxt tills de frigör sig från organen, dvs. en dematerialisering, så att den sista metamorfosen innebär förvandlingen till ”ren intelligens”.<sup>1188</sup> Människan är därmed inte det förutbestämda slutmålet, men tas som tecken på att utvecklingen rör sig i denna avmaterialiserande riktning, till ett tillstånd som kan liknas vid Teilhard de Chardins ”noosfär” nästan två sekler senare. Bokens ämne, som undertiteln anger (”naturen som lär sig att skapa människan”), är emellertid en skildring av människans uppkomst, och detta yttrar sig som sökandet efter spår av de mänskliga organens ursprung i materien. Robinets evolutionslära tar formen av en ichtnologi, där naturen överallt visar spår av den mänskliga formen; hominiseringen blir i detsamma utspridd i hela naturen, som en rekapitulering av renässansens alla analogier och dess kabinettestetik. I verkets första del beskriver han följaktligen, kapitel för kapitel, spår av människans hjärta och lungor i fossil och stenar, likaså av hjärnan, skallen, fötter, händer, ögon, nerver, kvinnobröst, livmodern, testiklar etc i stenar. Istället för att som naturteologerna i alla ting se Guds hand, ser Robinet överallt människans kropp i gradvis komposition; hela mineralriket är ett ossuarium över människans födelse.

Därefter går han vidare i kedjan, från stenarna till växterna, från växterna till människan, genom att beskriva vad han tar för intermediära former, vidare insekter, snäckor, skaldjur, ormar, fiskar, fåglar, valfiskar, alltid med ett öga för att i dem se ”den mänskliga gestalten” (*la figure humaine*). Från valfiskarna går han vidare till ”havsmänniskan” (tritoner och sirener som förefaller vara ett vetenskapligt faktum<sup>1189</sup>) och ”fiskar med

1186 Ibid., s. 4: ”la machine humaine, cette multitude immense de systèmes combinés en un seul”.

1187 Ibid., s. 8: ”Toute la matière est organique, vivante, animale. Une matière inorganique, morte, inanimée, est une chimère, une impossibilité. Se nourrir, se développer, se reproduire, sont les effets généraux de l’activité vitale ou animale, inhérente à la matière.”

1188 Ibid., s. 9: ”On dirait que la puissance active fait des efforts pour s’élever au dessus de la masse étendue, solide, impénétrable, à laquelle elle est enchaînée, mais qu’elle est souvent obligée d’en subir le joug. [...] Enfin elle se dématérialiserait entièrement, si j’ose ainsi m’exprimer, et pour dernière métamorphose elle se transformerait en une pure intelligence.”

1189 Robinet ägnar anmärkningsvärt stort utrymme åt dessa fenomen genom att hänvisa till en stor mängd ”observationer”, från 1500-tal till hans egen samtid, men också med åberopanden av antika källor som Plinius. Detta var förstas bara 20 år efter publiceringen av de Maillets *Telliamed* (å

mänskliga fötter”, därefter till fyrfota och fyrhänta djur (orangutang, ”satyr”, chimpans, troglodyt etc). När människan väl uppträder i sin förverkligade form, finner han henne indelad i raser, från de med svans, via ”negrer” och ”hottentotter” till ”lappländare” och andra vildar, därtill de med päls (”som en björn”),<sup>1190</sup> tartarer, kineser, japaner, indier osv tills han når européerna, sönderfallande i nationaliteter som sägs vara lätt fysionomiskt urskiljbara. Européerna har i allmänhet regelbundna eller regelrätta drag (*traits réguliers*) och välproportionerade lemmar, säger han, men de är inte riktigt det ”naturens mästerverk, den ädla och sublimes skönhet, som behagar i sig själv”, utan de behöver korrigeras sina skönhetsbrister (av vilka han räknar upp flera) med konstfärdigheter.<sup>1191</sup> Nordeuropéerna är något bättre än sydeuropéerna eftersom de har ljusare hy. Graden av vithet är emellertid inte allt; danskarna är de vitaste av alla människor, vita som mjölk, men denna ”bländande” och ”fadda” vithet är inte gynnsam för skönheten, de skulle behöva lite mer brunhet – och hursomhelst är en blond inte lika vacker som en brunett. Robinet tycks faktiskt föredra greker, turkar och särskilt georgier, vars blod ”är så allmänt vackert att man inte finner ett fult ansikte i detta land”, och man finner sällan några vanskapta bland dessa folk.<sup>1192</sup>

Robinet fortsätter sedan till de patagoniska ”jättarna”, en ny människors vars längd är dubbelt så stor som ”vår” och vars kroppsvolym är åtta gånger större; mot Buffons tes att dessa människor inte är en separat ras, utan ”accidenser”, vidhåller Robinet att de visar människans variation, att de är ”en konstant varietet i arten”.<sup>1193</sup>

Härpå följer bokens kapitel om monster (kap. CXX–CXXVIII). Dessa fenomen måste räknas in i framställningen av Varats naturliga skala för att den ska bli komplett, säger Robinet, vilket anger tonen för hans monstrositetssyn. Monster beskrivs som de ”partikulära former” som tycks avlägsna sig från de naturliga skapelsernas regelbundenhet och likformighet. Men dessa ”bisarra kombinationer av animalitetens element” är fördelade längs hela varats kedja (i alla rikena, även hos stenarna) och bör därför anses ingå i den allmänna grundplanen, även om just dessa variationer av prototypen inte har samma beständighet som andra former.<sup>1194</sup> Vad som skiljer monstren från de normala

andra sidan nästan 70 år efter dess författande). Canguilhem noterar f.ö. de Maillets och Robinets gemensamma frammanande av renässansens bestiarier, som en ”nostalgi efter formernas urskiljbarhet, panpsykism och pansexualism”, för att ge en antimekanistisk och antiteologisk bild av livets fruktbarhet; Canguilhem, ”La monstrosité et le monstrueux”, op.cit., s. 37.

1190 Om dessa utbrister Robinet: ”Que le prototype a de peine à quitter les formes hideuses de la brute pour revêtir les belles formes de l’homme!” (”Vilket besvär prototypen har att lämna vildens ohyggliga former för att ikläda sig människans vackra former!”). Robinet, *Considérations*, s. 180.

1191 Ibid., s. 187: ”ils ont les traits réguliers, les membres bien proportionnés, mais ils ne nous offrent point encore le chef-d’œuvre de la Nature, cette beauté noble et sublime, qui plaît par elle-même”.

1192 Ibid., s. 190 f.

1193 Ibid., s. 191–196.

1194 Ibid., s. 197: ”Il manqueroit quelque chose ma Traité de la gradation naturelle de l’Etre, si j’oublois de parler de certaines formes particulières, que nous appellons monstueuses parce qu’elles semblent s’éloigner de la régularité et de l’uniformité des autres productions naturelles. Ces combinaisons bizarres des éléments de l’animalité, que l’on attribue assez communément à des accidens, sont distribués le long de la chaîne des Etres, et me semblent entrer dans le plan général. Ces variations de la forme prototype [...] n’ont point la constance des autres formes: elles ne font souvent que se montrer et disparaître, sans engendrer des formes analogues.”

arterna är m.a.o. att de utgör förändringar som inte består under längre tid, kanske inte längre än en generation. Men förutom i vissa extrema fall bringar inte monstren någon ordning i naturen utan kan föröka sig och vidareföra vanskapligheten på tillsynes nyckfulla och märkliga sätt (han tar sexfingrade familjer som exempel).

Denna naturaliseringstendens yttrar sig också som en nominalism: ordet monster har liksom ordet art bara en realitet i våra föreställningar; de är resultatet av ett sätt att resonera; liksom artbegreppet uppkommer genom att Varat, efter att ha skådats i sin helhet, delas in i grupper av varelser, uppstår monstrositetsbegreppet genom att individer upptäcks som avviker från en regelbundenhet och likformighet som man skådat i naturens verk. Denna syn tar också formen av en relativism, i den vid det här laget klassiska tropen att alla människoraser är varandras monstrositeter. Hela mänskligheten är kanske ett monstersläkte, filosoferar Robinet, om de former som vi betraktar som missbildningar skulle vara mer beständiga i någon annan, utomjordisk värld.<sup>1195</sup> Därför argumenterar Robinet för, rentav uppmanar till, att man inte ska bryta upp Varat ("låt oss inte skapa små system i ett stort"), utan att man ska betrakta även de mest bisarra skepnader som "nödvändigt och väsentligen" tillhörande Varats allmänna grundplan; de är uttryck för "prototypens metamorfoser", lika naturliga som alla andra, och de "tjänar som passage till angränsande former" och "förbereder och föranleder de kombinationer som följer på dem". Det är kanske genom dessa varelser Naturen lyckas producera de mer regelbundna varelserna, spekulerar han, och kanske fanns det i begynnelsen fler monstrosösa varelser än reguljära, som emellertid inte kunnat föröka sig i samma skala.<sup>1196</sup> Å andra sidan föds stora antal monster än idag, och för Robinet visar dessa att naturen fortfarande utvecklas, bl.a. genom att skapa nya arter sammansatta av fler eller färre delar än de vanliga; monstren blir de grader på en utvecklingsskala, på vilken "prototypen omärkligt höjer sig till nya metamorfoser som inte kommer nå sin fulländning förrän i kommande tider" enl. en oföränderlig ordning.<sup>1197</sup> På så vis har monstren fått en plats i naturens ordning, som ett slags utvecklingsstadier i den progressionistiska evolution som Robinet föreställer sig enl. en *trial and error*-princip.

Den naturaliserande beskrivningen av monstren leder över i en teratologisk klassifikation, som till stora delar följer och är beroende av äldre källor och konventionella föreställningar. Robinet delar traditionsenligt in monster i fyra slag eller "arter" (*espèces*): de hos vilka någon kroppsdel uppvisar en ovanlig form (*conformation extraordinaire*), de vars kroppsdelar har normal utformning men vars läge är förskjutet (*deplacée*), de som saknar något organ till det yttre eller det inre (*monstres par défaut*) samt de som har fler delar än det naturliga tillståndet tillåter (*monstres par excès*).<sup>1198</sup> Klasserna är inte

1195 Ibid., s. 199: "Peut-être, dans quelques-uns des mondes qui roulent sur nos têtes, les Etres qui sont réputés informes dans le nôtre, composent des races constantes parmi lesquelles nous serions des monstres. On n'y voit pas de contradiction." ("Kanske utgör, på några av de världar som rullar över våra huvuden, de Varelser som i vår kallas vanskapliga beständiga raser bland vilka vi skulle vara monster. Vi ser ingen motsägelse i detta.")

1196 Ibid., s. 198.

1197 Ibid., s. 219: "les monstres seroient des degrés par lesquels le prototype s'élève insensiblement à de nouvelles métamorphoses qui n'acquerront leur perfection que dans les âges futurs, selon l'ordre immuable des manifestations."

1198 Ibid., s. 201. Längre redogörelser för typerna, illustrerade med historiska ex. med ibland arkaise-

ömsesidigt uteslutande, utan en varelse kan tillhöra flera samtidigt, t.o.m. alla fyra; detta återfaller på tesen att typerna är ideala i den mening att de är resultatet av föreställningarnas indelningar av varat. Men mer anmärkningsvärt är det stycke han lägger till dessa bestämningar, där han jämför stenarnas, växternas och djurens former med geometrins. Mellan två reguljära figurer, som kvadraten och cirkeln, finns ett stort antal irreguljära; på samma vis är monster de intermediära stadier som naturen måste ”fylla alla nyanser” för att kunna producera de mest symmetriska.<sup>1199</sup> Därmed görs de nu levande, normala arterna till ett slags ideala former, medan de verkliga individerna fyller ut den fulla vidden av alla upptänkliga mellanformer. Samtidigt innebär exemplet en omformulering av den cartesianska problematiken kring chimärerna, de logiskt motsägelsefulla kombinationerna, för det är inte längre en fråga om tre former – de rena, sanna (kvadrat, cirkel) och en sammanblandad, falsk (kvadrerad cirkel som chimär) – utan om två poler mellan vilka verkligheten spänner en ofantlig vidd av variationer. Det är i denna mellanzon som naturen prövar sig fram, varierande prototypen tills enskilda, välordnade typer framträder.

Kombinationerna innebär också en variation på tvåkönsmodellen, för mellan polerna man och kvinna finns en mängd mellanformer. Till beskrivningarna av de fyra monstrosösa slagen kommer ett kapitel om hermafroditer, vilka i sin tur delas in i fyra typer, varav den sista exemplifieras av en munk som skulle gjort sig själv gravid. T.o.m. Robinet frestas att ta detta fall för en saga, men tillägger genast att inget säger att det är omöjligt – bara naturen kan avgöra, inte naturvetare.<sup>1200</sup> Därmed avslutas verket något abrupt. Men vad Robinet inte säger är att man i denna munk kan se realiseringen av Aristoteles tes, att de mest perfekta djuren är de som reproducerar i sig själva (enl. principer om autonomi och aktivitet). Här har livskraften visserligen inte höjt sig ovan materien, men den inneboende kraften skulle ha nått en ny nivå av aktivitet, en där den passiva parten (den materiella principen) eliminerats, till förmån för ett självaktualiserande, självreproducerande väsen.

Robinet drar som sagt inga sådana slutsatser, han avstår helst från spekulationer av alltför metafysiskt slag. Men i grund och botten företräder han en naturfilosofi som i naturen inte ser eviga, fasta typer i en gudomlig modell, utan ett projekt inriktat på förändring och förbättring av formerna, drivet av krafter och livsprinciper inneboende i all materia. I detta avseende skriver Robinet in sig i den vitalistiska vändning materialismen tog under andra halvan av 1700-talet, en materialism som ersätter den strikt mekanistiska men också avlägsnar sig från de animistiska inslagen i tidigare vitalism, liksom från den providentialism som dominerat naturfilosofin sedan ett sekel. Detta är en trend som ligger i linje med radikaliserings av upplysningstänkandet under epoken i fråga, om än märkt av en parallell

rande troskyldighet (en höna som vid en komets framträdande lägger ägg med märken liknande flera stjärnor och dylikt), återfinns i kap. CXXIV–CXXVII. Robinet tar också upp välbekanta ex. som Mérys soldat (ett klassiskt *situs inversus*), även om han tillskriver Lémery upptäckten. Han åberopar därtill fall rapporterade av Winslow men nämner inte debatten vid akademien och tar ingen ställning i fråga om varken etiologi eller teologi; skildringarna är rent deskriptiva och slutsatserna inriktade på naturfilosofiska argument i kontinuitetstankens sak.

1199 Ibid., s. 202.

1200 Ibid., s. 223 f.

återgång till ockultism.<sup>1201</sup> I denna nya materialism formuleras en annorlunda natursyn, ett annat sätt att tänka sig varelsernas föränderlighet och en annan roll för monstren.

### Materialismens monster: La Mettrie, Diderot, d'Holbach

Medan materialismen, genom sin under perioden alltmer explicita ateism, ur ett perspektiv innebär en vändning till humanism – i den bemärkelse att centrum förskjuts från det gudomliga till det mänskliga – innebär den ur ett annat en antihumanism, för med Gud faller det metafysiska bygge som givit henne en trygg plats i skapelsens hierarki. Naturalismen, förstådd som hållningen att världen ska betraktas ur en strikt vetenskapligt perspektiv, innebär nämligen att det transcendenta stöts ut ur det valida tänkandet och människan pressas in i immanensens självslutande sfär. Materialismen berövar människan det som metafysiskt garanterar hennes mäsklighet: själen. Genom att betrakta människan som en fysisk varelse, en materiell sammansättning som vilken annan, sätter materialisterna människobegreppet i rörelse – det börjar förskjutas längs naturens kontinuitet, det kan länkas samman med varje annan del av varats kedja. De klassiska analogierna får en ny innebörd eller en ny funktion: nu beskriver de inte harmoniska relationer och korrespondenser mellan olika nivåer i hierarkin, utan de utnyttjas för retoriska förvandlingsnummer av ovidianska slag. Människan är inte först och främst människa, hon blir i litteraturen – i dessa märkliga kombinationer av fiktion, filosofi och vetenskap som utmärker epoken – ständigt något annat: maskin, växt, djur, vilde, monster.

Den figur som mer än någon associeras med den första av dessa identifikationer är Julien Offray de La Mettrie (1709–51), ökad för formeln ”maskinmänniskan” som uttryck för den radikaliserad av cartesiansk fysiologi till att även gälla psykologi som han lade fram i *L'homme-machine* (1748)<sup>1202</sup>. Men han förvandlade också människan till växt<sup>1203</sup> i en linneanskt påverkad eller parodierande framställning,<sup>1204</sup> som griper an bilden av naturens kontinuitet och varats kedja. I *L'homme-plante* (1748) tecknar sålunda La Mettrie en högst traditionell bild av naturens steg, bevarande de tre rikena och intermediära former (”Etres moyens ou mixtes”), i full leibniziansk kontinuitet och perfektion:

Rien de plus charmant que cette Contemplation, elle a pour objet cette Echelle si imperceptiblement graduée, qu'on voit la Nature exactement passer par toutes ses degrés, sans jamais sauter, en quelque sorte un seul Echelon dans toutes ses productions diverses. Quel Tableau nous offre le Spectacle de l'Univers! Tout est parfaitement assorti, rien n'y tranche; si l'on passe du Blanc au Noir, c'est par une infinité de nuances ou de degrés qui rendent ce passage infiniment agréable.<sup>1205</sup>

1201 Dialektiken mellan naturalisering och ockultism, även hos en och samma författare, är ett genomgående tema hos Jean Ehrard, *L'idée de la nature*.

1202 Julien Offray de La Mettrie, *L'Homme-machine* [1748], i Aram Vartanian, (red.), *La Mettrie's «L'homme-machine»: A Study in the Origins of an Idea* (Princeton: Princeton University Press, 1960).

1203 ”Förvandla” är rätt ord; titelsidan pryds t.o.m. av ett citat från Ovidius *Metamorphoses* (L.i, v. 550), beskrivande Daphnes förvandling till ett lagerträd: ”In frondem crines, in ramos Brachchia crescut.” (”Håret förvandlades till lövverk, armarna till kvistar.”)

1204 Om La Mettrie och Linné, jfr Broberg, *Homo sapiens L.*, s. 174 f. Ironiskt nog var La Mettrie en av de första i Frankrike att kritisera Linnés botanik – för hans antropomorfism; se satiren i La Mettrie, *Ouvrage de Pénélope, ou, Machiavel en médecine* (1748); jfr Duris, *Linné et la France*, s. 125.

1205 La Mettrie, *L'Homme-plante* (Potsdam: Chretien Frederic Voss, 1748), s. 44. ”Inget mer charme-



Bilden är så stereotyp och stilen så patetisk att det är lockande att ta panegyriken för parodi. La Mettrie böjer dock denna stege till ett hjul: naturen är cirkulär snarare än pyramidal, för från det högsta till det lägsta passerar man med lätthet och beundran alla skillnader – detta är ”Naturens likformiga mångfald” (”cette uniforme variété de la Nature”).<sup>1206</sup> La Mettrie omvandlar cartesianismen till en materialistisk monism, men han förvandlar därmed också analogismen och kontinuiteten hos de senare cartesianerna till utslätning, likformighet. Han varnar emellertid för att denna likformighet och lagbundenhet ska tas för att utesluta avvikelser, olikhetens möjlighet och det okända mysterier.<sup>1207</sup> Överallt i naturen finns avvikelser som följer samma lagar oavsett rike, avvikelserna har t.o.m. motsvarigheter i de olika rikena, vilket visar analogins fulla omfattning: t.o.m. växterna har sina negrer och mulatter, dessutom sina ”foster” som i sin tur när sig som en blandning av de äggläggande djur och levandefödande djur.<sup>1208</sup>

Återigen är det den materialistiska monismen som ligger till grund för dessa jämförelser och denna likformighet, även i avvikelserna. Därför kan alstringen och formationen av naturens fenomen beskrivas utan att några icke-materiella principer måste tillgripas; all formativ kraft finns i materien själv. Mineraler kan antas växa enl. Newtons attraktionslag, liksom i Maupertuis embryologi, genom att delar av samma ämnen dras till varandra medan olika stöter bort varandra: ”que toutes les Parties hétérogènes se repoussent, et que les seules homogènes sunissent”.<sup>1209</sup> Ang. fossiler vågar La Mettrie inte säga någonting om hur de uppkommer, men han ser i dem en anledning att förkasta idén om att det är en själ av något slag som får dem att växa fram – all denna sedvanliga rikedom av ”själar” i naturen är bara föreställningar, bara kvarlevande antika chimärer.<sup>1210</sup>

rande än denna Kontemplation, har den som föremål denna Skala/Stege så märkligt graderad, som man ser Naturen exakt passera i alla dess trappsteg, utan att någonsin hoppa, på sätt och vis ett enda Trappsteg i alla dessa skilda skapelser. Vilken Tavla erbjuder oss [inte] Världsalltets Spektakel! Allt är perfekt hoppasat, ingenting åtskiljer sig; om man går från den Vite till den Svarte, är det via en oändlighet av nyanser eller grader som gör denna passage oändligt behaglig.”

1206 Ibid., s. 46.

1207 Ibid., s. 5 f: ”Prenons garde d’outrer la Nature, elle n’est pas si uniforme, qu’elle ne s’écarte souvent de ses loix les plus favorites: tachons de ne voir ce qui est, sans nous flatter de tout voir: tout est piège ou écueil pour un esprit vain ou peu circonspect.”

1208 Ibid., s. 28. Il y a encore parmi les Plantes des Noirs, des Mulâtres, des taches où l’Imagination n’a point de part [...]. il y a des Pannaches singuliers, des Monstres, des Loupes, des Goëtres, des Queuës de Singes et d’Oiseaux, et enfin ce qui forme la plus grande et la plus merveilleuse Analogie, c’est que les Fœtus des Plantes se nourrissent, comme Mr. Monroo [sic] l’a prouvé suivant un mélange du Mécanisme des Ovipares et des Vivipares. (”Det finns även bland växterna svarta, mulatter, fläckar som Inbillningen inte har någon del i [...] det finns singulära Fjäderbuskar, Monster, Knölar, Strumor, Apors Svansar och Fågelstjärtar, och slutligen det som utgör den största och mest förunderliga analogin, att Växternas Foster när sig, som Mr [Alexander] Monro bevisat enl. en blandning av Oviparis och Viviparis Mekanism.”)

1209 Ibid., s. 37.

1210 Ibid., s. 37 f: ”[F]audra t’il invoquer, ou plutôt supposer une Ame, pour expliquer la formation de ces Corps? Il seroit beau (surtout après en avoir dépouillé des Etres Organisés, où se trouvent autant de Vaisseaux que dans l’Homme,) il seroit beau, dis-je, d’en vouloir revêtir des Corps d’une Structure simple, grossière et compacte. Imaginations, Chimères Antiques, que toutes ces Ames produites à tour les Règnes! Et Sottises aux Modernes qui ont essayé de les rallumer d’un souffle subtil.”



Allting är sålunda materia, ingenting annat, som verkar enl. mekanistiska lagar. En sådan monism förklarar kontinuiteten, men varifrån kommer differentieringen, komplexiteten, hierarkiseringen? Om människan är en växt eller en maskin, varför är hon ändå speciellt människa, inte bara växt, bara maskin? Vad som betecknas som "maskin" är på intet vis reduktionen av den levande organismen till död materia. Det förhåller sig precis tvärtom. Om varje levande organism är en maskin är det för att materien i sig är levande, vilket innebär att den måste uppfylla ett antikt kriterium: den måste vara kapabel till spontan rörelse. Det är här irritabiliteten kommer in, det är den som enl. La Mettrie bevisar att även "död" materia enl. denna definition "lever". Men detta säger ganska lite om varför levande varelser är just maskiner. Något mer måste komma till i natursynen, materien måste lämna monismens homogenitet och mekanismens universalitet, för att vi ska förstå La Mettries bild av människan som maskin. Man måste helt enkelt förstå vilken roll heterogeniteten, kompositionen och organisationen spelar i hans naturfilosofi.

Vad som skiljer människan från såväl växter som djur följer av ett axiom La Mettrie uppställer som centralt för sin naturfilosofi: ju fler behov en varelse har, desto fler sätt att tillfredsställa dem har den; människan har nu "oändligt fler behov" än andra varelser, därför behöver hon "oändligt mer *Esprit*".<sup>1211</sup> Det är m.a.o. bristens villkor, människans "eländiga ursprung och tillstånd", däribland organens struktur, som tvingar människan att bli alert och aktiv och därmed utveckla sin "själ". I detta följer han egentligen en klassisk tankegång, nämligen att människan är det eländigaste och svagaste av djur, "det gråtande djuret", som måste kompensera sin brist på instinkt och muskelkraft med sin högre intelligens, men därmed endast blir än mer högstående. Själens viktigaste konstituerande egenskaper, förnuft och fri vilja, är denna fysik bliven metafysik. Hos La Mettrie finns emellertid inte någon "själ" i denna mening, ingen gudagiven egenskap som höjer människan ovan djuren eller ens växter och död materia, eftersom den materialistiska kontinuiteten sammanlänkar alla skapelser i en kedja som är *dynamisk* – det finns ett ständigt flöde, en ständig möjlighet till rörelse eller progression i naturen, beroende på vilka förmågor en viss varelse tillägnar sig. Apan kan bli människa, bara den lär sig tala – vilket är fullt möjligt för La Mettrie (en uppfattning han delade med Linné). Vad metafysikerna kallar själ är endast en effekt av föreställnings- eller inbillningsförmågan (*l'imagination*), en bildskapande förmåga som snarast är mekanistisk och som återför psykologiska fenomen till fysiologiska processer. Detta är den mest centrala tesen i *L'Homme-machine*: allt vi tror vara själ är egentligen kropp, materia som organiserats och fungerar i ett system, dvs. en maskin.

Maskinen är kort sagt ett begrepp för de materiella delar som samverkar till en viss funktion, den är ett uttryck för komplexitet och organisation. Härigenom undanröjer La Mettrie, i typiskt materialistisk anda, den traditionella tendensen att betrakta organismen

1211 Ibid., s. 48. Termen *Esprit* är i sammanhanget svår att översätta till svenska, eftersom den har så olika konnotationer. Å ena sidan pekar begreppet i metafysisk riktning, till "ande", således närliggande det själsbegrepp (*âme*) som La Mettrie finner problematiskt, för att inte säga förkastligt, å andra sidan har det mer vardagliga betydelser som begåvning eller snillriktedom. I denna senare betydelse har det särskild aktualitet i det franska eller frankofila 1700-talets salongskultur, där *esprit* – kvickhet, snille – var en dygd för varje *philosophe*. Vad La Mettrie pekar på är snarast de krav som ställs på människan att utveckla och använda sin intelligens och uppfinningsriktedom för att möta naturens och kulturens utmaningar vad gäller livets nödortf.

som en enhet, vars främsta uttryck är livsprincipen själ – enheten som håller samman mångfalden, som ett slags leibnizianskt *vinculum* –, för att istället se formens funktion som villkorad av den materiella mångfalden. Denna komplexitet är det grundläggande problemet i La Mettries antropologi. Även om han avslutar *L'homme-machine* med att karakterisera verket som ”kort och enkelt”<sup>1212</sup> trycker La Mettrie från början på att hans föremål för studium, människan, är så komplicerat att man inte kan bilda sig en klar uppfattning om henne. De läkarfilosofer som ”har genomlöpt, har upplyst Människans Labyrint”,<sup>1213</sup> och som är de enda värda att följa, kan inte övervinna alla hinder, för maskinen människan är en kroppslig komplexitet som uppenbarar sig i alltför många former – även de skenbart själsliga. Själ en sådan läkarfilosof, ger La Mettrie i det följande exempel på olika sjukdomstillstånd som gör människan ombytlig och föränderlig, även vad gäller förhållandet mellan ”själen” och kroppen, med utgångspunkt i en galensk humoralpatologi. Denna psykofysiologi avslutas med en uppräknig av vansinnestillstånd i vilka människan tror sig vara något annat, alltifrån folksägnernas monster (varulvar, vampyrer) till välbekanta djur (tuppar) till de människor som tror sig ha lemmar av glas.<sup>1214</sup> Dessa tillstånd presenteras som så välbekanta att de inte behöver beskrivas. Inte minst är de bekanta från Descartes meditationer,<sup>1215</sup> där liknande typer av sinnessjukdom anförs. Descartes använder emellertid fallen som exempel på att man kan betvivla kroppens existens (han förutsätter själen), medan La Mettrie tvärtom betvivlar själen (han förutsätter kroppens).

Det mest svåröverstiglida hindret för en förståelse av maskinen människan är emellertid materien själ. Maskinen är en komplexitet uppbyggd av ett stoff, en substans, vars sanna väsen man inte känner. Varje metafysisk bestämning av människan eller varje annan levande varelse, ja varje sak, omöjliggörs av denna dubbla svårighet: sammansättningens komplexitet och substansens gåtfullhet. Labyrinten och sfinxen är materiemaskinens två mytologiska figurer, kan man säga. La Mettries materialism består inte i en noggrann analys av materiens beskaffenhet och dess verkningar i organismen, utan i en transponering av de själsliga spekulationerna i fysiologiska termer. Alla fenomen som tidigare härletts från själen – rörelse, känslor, förnuft, moral – kan beskrivas som kroppsliga skeenden men i grund och botten inte förklaras, eftersom själva kroppslighetens natur

1212 La Mettrie, *L'homme-machine* s. 197: ”Voilà mon système, ou plutôt la Vérité, si je ne me trompe fort. Elle est courte & simple.” (”Där har ni mitt system, eller hellre Sanningen, om jag inte alldeles misstar mig. Det är kort och enkelt.”)

1213 Ibid., s. 151: ”Ceux-ci ont parcouru, ont éclairé le Labyrinthe de l'Homme”.

1214 Ibid., s. 153: ”Que dirois-je de nouveau sur ceux qui simaginent être transformés en *Loups-garoux*, en *Coqs*, en *Vampires*, qui croient que les Morts les sucent? Pourquoi m'arrêtero-je à ceux qui croient leur nez, ou autres membres de verre, & à qui il faut conseiller de coucher sur la paille, de peur qu'ils ne se cassent; afin qu'ils en retrouvent l'usage & la véritable chair, lorsque mettant le feu à la paille, on leur fait craindre d'être brûlés: frayeur qui a quelquefois guéri la Paralyse? Je dois légèrement passer sur des choses connues de tout le Monde.” (”Vad nytt skulle jag kunna säga om dem som inbillar sig vara förvandlade till *varulvar*, *tuppar*, *vampyrer*, som tror att de döda suger ut dem? Varför skulle jag uppehålla mig vid dem som tror att deras näsa eller andra lemmar är av glas, och som man måste råda att ligga på halm, av rädsla för att de ska krossas, för att de ska återfå bruket av dem [deras lemmar] då man, genom att tända eld på halmen, får dem att frukta att de ska bränna sig, en fasa som ibland botat förlamning? Jag bör lätt förbigå saker alla känner till.”)

1215 Descartes, *Meditationes* I.4.

förblir oförklarad. Hans psykofysiologiska teori är därför i det närmaste behavioristisk, hans etik egentligen en etologi.

Med undantag för de tidiga hänvisningarna till de vansinnestillstånd vi känner igen från Descartes, men här med en annan innebörd, finns i *L'homme-machine* ingen behandling av monstrositeter. Även här är maskinen välfungerande, formen välanpassad, problemen förlagda i ett annat register. Men kontinuitetstänkandet och den tillörande idén om glidningar i kedjan, ett slags metamorfoser eller transmutationer, i detta verk och i syskonverket *L'homme-plante*, leder i andra arbeten över i en rudimentär idé om evolution. La Mettries axiom att behov ger en komplexitet som ska fylla en funktion kan leda tankarna till Lamarcks transformism,<sup>1216</sup> men saknar idén om en kontinuerlig adaptation liksom en teori om ärftlighet; han ligger därmed efter Maupertuis i protoevolutionistiskt avseende. När La Mettrie ska skildra arternas tillkomst faller han istället tillbaka på Lucretius version av de empedokliska experimenten med slumpmässigt sammansatta former. I *Système d'Épicure* (1750) och *Réflexions philosophiques sur l'origine des animaux* (1751) beskriver han sålunda, nästan helt i enlighet med den antika källan, en avlägsen urtid där naturen spontant, ur förexisterande och alltid bestående frön, producerar ett överflöd av livsformer, varav de mest monstrosösa, de som inte kan reproducera sig, dör ut. Vissa monstrosösa former var däremot tillräckligt livskraftiga för att bestå och sådana kan fortfarande genereras av fröna, på samma sätt. Det mått av utvecklingslära som finns i dessa panspermistiska redogörelser, ligger i tanken att oändliga atomistiska kombinationer prövat sig fram till de mest fulländade formerna, varav människan kan anses mest fulländad, utan att något mål varit förutbestämt. Perfektionen av organismerna är följaktligen resultatet av en blind slump. Men häri är La Mettrie föga originell; Maupertuis, som vi har sett, och Diderot, i sitt brev om de blinda, hade strax tidigare gjort liknande men mer innovativa skildringar.

Knappast någon upplysningsfilosof är lika förknippad med monstrositetsproblematiken som Denis Diderot (1713–84).<sup>1217</sup> Men av just de skäl som Diderot visar sin fascination för detta ämne, har han i historieskrivningen kommit att förskjutas från den seriösa debatten, vare sig filosofisk eller vetenskaplig, till den mer flärdfulla skönlitterära arenan, satt i salongernas scen snarare än akademiernas salar. Även i några av de tyngst vägande studierna av Diderots monstrositetssyn, som de av Jacques Roger,<sup>1218</sup> Emita

<sup>1216</sup> Jfr Roger, *Les sciences de la vie*, s. 494 n. 195.

<sup>1217</sup> I hänvisningar till Diderots verk använder jag mig huvudsakligen av *Ceuvres philosophiques*, red. Paul Vernière (Paris: Garnier, 1998), för de arbeten som är inkluderade där. I övrigt, för icke-filosofiska skrifter, däribland Diderots artiklar i Encyklopedin, använder jag *Ceuvres complètes de Diderot*, red. Jules Assézat, (Paris: Garnier, 1875–77). Samlingsutgåvorna förkortas *Oph* resp. *OC*.

<sup>1218</sup> Roger, *Les sciences de la vie*, s. 585–682. Rogers omfattande bok var förvisso, trots sitt ämne, en litteraturvetenskaplig avhandling. Det är därför något symptomatiskt att man i den engelska övers., i vad som förefaller vara ett försök att renodla den naturvetenskapliga problematiken, helt enkelt lyft ut kapitlet om Diderot som om det vore en försumbar digression, vilken egentligen inte hör till det ”ursprungliga” verket; jfr redaktören Keith R. Bensons förord, i Roger, *The Life Sciences in Eighteenth-Century French Thought*, övers. Robert Ellrich (Stanford: Stanford University Press, 1997), s. ix: ”Because of the size of the book, we also decided, on the advice of several colleagues and of Madame Roger, to delete the Diderot chapter in Part III of the original, which Roger only added to his original study to satisfy the literary requirements of his graduate work [...]; its absence neither changes the general thesis of Roger’s study nor detracts from the integrity of the work.”

Hill,<sup>1219</sup> Annie Ibrahim<sup>1220</sup> och Andrew Curran,<sup>1221</sup> intas detta litterära perspektiv, som betonas det fiktiva och drömska i hans presentation. Läsningen förstärks av att särskilt Hill och Curran fäster vikt vid Diderots sena skönlitterära alster, *Le neveu de Rameau* och *La Religieuse*, där det monstuösa nästan helt förstås som moralisk metafor. Därför finns det en tendens att i monstuositeten se en konflikt mellan materialism och humanism, där det antas att det är Diderots önskan att den senare ska utgå med segern och därmed driva ut monstret ur den mänskliga ordningen.<sup>1222</sup> Men tendensen att betona de moraliska, det metaforiska och det fiktiva sprider sig till tolkningarna av Diderots hela *œuvre*. Intresset för formers föränderlighet och mångfald, för livets och känslighetens gränslöshet är snarare tecken på fantasi än reflektion och analys, enl. kanonbildningens bild. För vissa kommentatorer har Diderots litterära stil därför hamnat i fokus, till den grad att han försvaras som filosof i kraft av densamma. Det är enl. Jean-Claude Bourdin genom iscensättningen eller (med en term han lånar från Deleuze) *dramatiseringen* av sitt tänkande i skiftande former av skrivande Diderot etablerar ett ”immanensplan” (en annan deleuziansk term)<sup>1223</sup> för materialistiska begrepp hämtade från mer kända filosofer – men de som för fram denna diskurs är de sjuka, trötta, döende, blinda, som driver tanken mot det monstuösa.<sup>1224</sup> Även stilen tas för en estetisk korrespondens till denna filosofi,

1219 Erita B. Hill, *The Role of "le monstre" in Diderot's Thought*, SVEC 197 (Oxford: The Voltaire Foundation, 1972), s. 147–261. I ett slags psykoanalytisk övning i mistankens hermeneutik ställer Hill Diderots materialistiska diskurs, som naturaliserar monstren, mot en litterär diskurs som röjer författarens ångest inför ett gudlöst universum, förkroppsligat av monstret, som pekar fram mot ett begrepp om det sublima. Medan Diderot accepterar monstren som naturliga fenomen som vilka andra i en materialistisk världssyn, röjer han å andra sidan ett moraliskt fördömande och bortträngande av ”det monstuösa” som beteckning på det onda, särskilt den ondskefulla människan, för att istället hävda människans värde.

1220 Annie Ibrahim, ”Le statut des anomalies dans la philosophie de Diderot”, *Dix-huitième siècle* 15 (1983), s. 29–44; reviderad som ”The Status of Anomalies in the Philosophy of Diderot”, i Wolfe (red.), *Monsters and Philosophy*, s. 169–186. Mot vissa tolkningar av Diderot som en föregångare till modern teratologi, argumenterar Ibrahim att en sådan koppling är omöjlig p.g.a. de skilda synerna på monstren som anomali: medan Diderot väsentligen ser monstren som tecken på naturens slumpmässighet, vilar positivistisk teratologi på antagandet att missbildningar kan beskrivas enl. samma allmänna lagar som alla naturfenomen, dvs. i en fullständig förvägran av slumpens spel. Istället är Diderots monster att förstå som metaforer, som figurer i fiktioner, vilka framställer en materialistisk vision av världen.

1221 Curran, *Sublime Disorder*. Denna den hittills mest omfattande och substantiella studien i Diderots monstuositetsbegrepp avhandlar i kronologisk ordning de skiftande betydelser problematiken har i hans skrifter, med väsentliga hänsynstaganden till filosofiska och vetenskapliga aspekter. Likväl är ett genomgående tema att monstret är en litterär figur som främst syftar till moraliska frågor – att monstret har ett syfte i en retorik med andra mål än en behandling av just monstuositeter.

1222 Denna värdering kan man se i Wilda Anderson, *Diderot's Dream* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), som dock inte tematiserar just monstuositetsproblematiken.

1223 Deleuzes term har mångskiftande betydelser, beroende på kontext. I detta sammanhang borde det nog bäst förstås som den enhet vilken skapas som ett slags klangbotten för begreppens resonans, dvs. hur de begrepp som annars vore fragmentiserade i en viss filosofi ”genljuder” i korrelation till varandra. Jfr särskilt Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Minuit, 1991), s. 38–59.

1224 Jean-Claude Bourdin, ”Formes et écriture chez Diderot philosophe”, i Annie Ibrahim (red.),

präglad av förvandlingar, förvrängningar, avvikelser och avarter, så att den dynamistiska natursynen återspeglas i vissa av texternas dialogformer och de flestas dialogicitet.<sup>1225</sup> Diderot talar med olika röster, med trätobröder och alter egon, men också alternativa subjektiviteter, med andras kroppar och erfarenheter.

Diderots diskussioner kring monstrositeter äger rum framför allt i två skrifter (båda fiktiva): den lucretianska framställningen av en urtid befolkad av allsköns monster som läggs fram av det självutnämnda monstret, den blinde engelske matematikern Nicholas Saunderson, i *Lettre sur les aveugles* (1749) och den märkliga svit dialoger rörande alstringens natur vars huvudnummer är *Le rêve de d'Alembert* (1769), även den påverkad av Lucretius.<sup>1226</sup> Men mer allmänna frågeställningar rörande naturen och människan, med stor betydelse för teoretiseringen av det monstrosa, återfinns i många av Diderots arbeten, från ungdomsverket *Pensées philosophiques* (1746) via *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1753)<sup>1227</sup> till det oavslutade ålderdomsprojektet *Éléments de physiologie* (1773–74), tre verk som hör till Diderots mer stringent filosofiska eller vetenskapliga. Hans redogörelser bildar inte något system, de beskriver snarare en personlig tankeutveckling, markerad av åtskilliga framlagda och övergivna hypoteser, spekulationer och uppenbara fiktioner. Hans intresse för monstrositeter tycks tillta då han under 1750-talet rör sig från sin ungdoms deism till sitt mogna tänkandes ateism.<sup>1228</sup> Ett flertal forskare har t.o.m. menat att det skulle vara monstrens problematik, särskilt det teodicéproblem de uppställer, som var katalysatorn för hans omvändelse.<sup>1229</sup> En sådan bild utgår från att det monstrosa för Diderot representerar någon typ av brist, imperfektion, rentav något ont, som en god gud inte kan tillåta existera.<sup>1230</sup>

Men det finns helt andra perspektiv på det monstrosa hos Diderot, så väl klassiska som moderna. Vad som tycks väsentligt i hans uppfattning är snarare vad monstret positivt säger om naturen och vad detta innebär för människan. Detta innebär inte att Diderot förelöper en positivistisk vetenskap (som Geoffroy Saint-Hilaires och Darestes), men som Gilles Barroux sagt, i en annars tunn artikel, utvecklar han mot bakgrund av vetenskapliga observationer en heterogen diskurs som problematiserar normer, i vilken monstret är en kraft som sätter tanken i rörelse.<sup>1231</sup> Erfarenheten av det monströsa i verk-

*Diderot et la question de la forme* (Paris: PUF, 1999), s. 17–36.

1225 Jfr ex. Curran, *Sublime Disorder*, s. 80: "Indeed, the frenzied and exhilarating mood created by *Le Rêve's* polyphonic world echoes Diderot's view of nature itself: like the unpredictable twisting and mutation of the universe's life forms, the chain of thought in *Le Rêve* is subject to unexpected transformations, deviations, and *écarts*."

1226 Diderot hade ursprungligen planerat skrften som en antikviserande dialog mellan klassiska gestalter, där Demokritos skulle ha d'Alemberts roll som den drömyrande filosofen. De övriga två karaktärerna, i nuvarande form d'Alemberts väninna Julie de l'Espinasse (eller Lespinasse) och vännen Théophile de Bordeu, skulle varit Leukippos och Hippokrates.

1227 Verket publicerades 1753 under titeln *De l'interprétation de la nature*, den fick sin nu mer kända titeln i den reviderade andra utgåvan följande år.

1228 Om Diderots utveckling från deism till materialism och ateism, se Jacques Proust, *Diderot et L'Encyclopédie* [1962] (Paris: Albin Michel, 1995), s. 284–293.

1229 Jfr Curran, *Sublime Disorder*, s. 27 f.

1230 En sådan tolkning har främst sitt stöd i Saundersons monolog på sin dödsbädd i *Lettre sur les aveugles*, där denne frågar sig hur Gud kunde tillåta en så vanskapt varelse som han.

1231 Gilles Barroux, "Quelle tétatologie dans *Le Rêve de d'Alembert*?", *Recherches sur Diderot et*

ligheten är vad som avkräver filosofen ett intensifierat tänkande av det naturliga. Men det märkliga i Diderots synsätt är att han betraktar naturen ur monstrets perspektiv. Den tilltagande materialismen och vitalismen, inte längre fjättrad av idén om en skapare och en skapelsens ordning, yttrar sig som en uppfattning om naturens under, tillsyns knuten till traditionella föreställningar kring en naturens egen skapande makt, en immanent uppfinningsrikedom och lekfullhet. Som en motvikt till providentialismens idé om beständighet fanns under perioden en fortsättning av idén om *lusus naturæ*, som i den mångskiftande naturen ser en början på transformism.<sup>1232</sup> Denna tradition av en estetisering av naturen bör förstås som förutsättning för vad som uppfattas som Diderots litteraritet, metaforik, fiktion och fantasi.

Något som just utmärker Diderots syn på monstrositeter är hans tro på alla formers möjlighet; det är en acceptans, kanske en lättrogenhet, som kan anses naiv och barnslig. I artikeln om kentaurer i Encyklopedin beskrivs dessa som mytologiska figurer. Han tycks onekligen skeptisk till att de skulle höra hemma i annat än sagor, men vill ingalunda avvisa möjligheten att de faktiskt funnits – det är inte alls lätt att avgöra, säger han, särskilt som naturalhistorien visar att det finns ett stort antal liknande blandningar av två olika arter i naturen.<sup>1233</sup> Den fiktiva versionen av mademoiselle de L'Espinasse talar möjligen med Diderots egen röst när hon bekänner: "Je suis comme les enfants, j'aime les faits merveilleux, et quand ils font honneur à l'espèce humaine, il m'arrive rarement d'en disputer la vérité."<sup>1234</sup> Det finns här en ironisk ton, kanske en klädsam självironi genom vilken Diderot maskerar sig själv, både som kvinna och barn. Med tanke på Diderots faktiska presentation av det monstruösa som något fullt naturligt, kan ironin tänkas ha som syfte att *frånta* fenomenet dess status som under; upplysningstidens skeptiska hållning beskrivs ofta som en avtrollning av naturen, där under inte längre har en naturlig plats. Beredvilligheten att tro på under kommer av en övertygelse om att de verkligen inte är under, i traditionell bemärkelse, eftersom de inte visar på någon gudomlig hand. Dessa fenomen, som inte bara är "förunderliga händelser" utan kanske hellre "underbara fakta", hyllar naturen som natur, som resultatet av vetenskaplig efterforskning. När det talas om en "förtrollningen" i upplysningsfilosofernas materialism – och Diderot blir det främsta exemplet på detta hybrida tänkande – är det snarast i bemärkelsen "förtjusning", en njutningsfull hyllning av avvikelsen och oordningen som kännetecknar

l'Encyclopédie 34 (2003), s. 85.

1232 Frågan om huruvida Diderot egentligen beskriver en transformism och i vilken mån, om alls, han kan sägas förebåda Lamarck och Darwin, är en standardproblematik i mycken forskning kring Diderots naturfilosofi. För en sentida diskussion, med utförlig presentation av tidigare tolkningar, se Charles T. Wolfe, "Qu'est-ce qu'un précurseur? ou, La querelle du transformisme", *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, <http://www.univ-paris-diderot.fr/diderot/travaux/revseance6.htm> (2001; hämtad 2007-08-12.)

1233 Diderot, "Centaures", *Encyclopédie*, i *Œuvres XIV*, s. 60. Det bör dock noteras att Diderot stödjer sig just på sin tids vetenskap och på en viss uppfattning om empirisk kunskap. I andra lägen, när endast auktoriteter eller andra mindre ärevördiga källor kan åberopas, är han långt mindre lättrogen. I artikeln "Cynocéphale" (hundhuvud) gränsar hans skepsis till avsmak inför de "dumheter" (*sottises*) som man förknippat med mytiska figurer som Anubis, och Plinius rapporter om hundhövdade människor i Indien och Afrika avfärdas kort som "resenärers dåliga saga": *ibid.*, s. 267.

1234 Diderot, *Le rêve de d'Alembert*, *Oph*, s. 351. "Jag är som barnen, jag tycker om förunderliga händelser, och när de hedrar människosläktet kommer det sällan för mig att förneka att de är sanna."



naturen och livet, i motsatsställning till de klassiska stabila storheterna.<sup>1235</sup> Monstren kan därför betraktas som föremål för naturvetenskapligt eller filosofiskt studium eller som ett moraliskt problem – men också som estetiska objekt eller produkter, som en människans lek med naturen. I *Suite de l'entretien*, den dialog som utgör ett slags epilög till *Le rêve de d'Alembert*, kretsar kring frågan om arternas blandningar, en fråga som sägs röra ”fysik, moral och poesi” – för ”konsten att skapa varelser som inte finns, imiterande de som finns, är verkligen poesi”.<sup>1236</sup>

Naturens växlingar och variationer är först och främst föremål för njutning, en förlustelse i en oordningens estetik, som människan inte kan förstå men ändå försöka representera. Detta märks i Diderots artikel om kuriosakabinetter i Encyklopedin, där kammarens ordning sägs inte vara naturens, för naturen är en ”sublim oordning”: ”L'ordre d'un cabinet ne peut être celui de la nature; la nature affecte partout un désordre sublime.”<sup>1237</sup> Det är upp till människan att bringa ordning i naturen, att skapa ett artificiellt system, att formulera kriterier för att göra distinktioner och urval ur det som naturen presenterar för oss som ett enda stycke (*bloc*). I slutändan bör denna systematisering föreställas arkitektoniskt – kuriosakabinettet blir ett naturens tempel i olika sektioner vars utformning anpassas efter de fenomen som ska rymmas i det: i mitten en väldig, rymlig sal där jordens och havens vidunder (*monstres*) kan hysas, så att besökaren redan vid inträdet slås av häpnad inför krokodiler, elefanter och valar, varefter följer en rad salar där man kan betrakta naturens alla varieteter – allt ett spektakel för fjärran besökare att njuta av, en verklig attraktion (som jämförs med en karusell) till statens gagn.<sup>1238</sup>

Men ytterligare en detalj kan noteras i mlle de L'Espinasses replik: under är särskilt trovärdiga när de hedrar människan. Vad betyder detta? Hur hedrar förunderliga ting, bland dem alla fantasifulle monster som dialogen frammanar, den mänskliga arten? Vadan detta humanistiska kriterium?

För att förstå värderingen av mänskligheten kan man jämföra med hur Diderot definierar människan i denna artikel (”Homme”) i Encyklopedin. Hon sägs här vara ”en kännande, reflekterande, tänkande varelse som strövar fritt på jordens yta, som tycks vara mer framstående än alla de andra djur hon härskar över, som lever i samhällen, som har upfunnit vetenskaperna och konsterna, som har en godhet och ondska unik för henne, som givit sig härskare, som har stiftat sig lagar etc.”<sup>1239</sup> Vikten läggs vid förnuftsformågor, vid politiska, sociala och kulturella värden, som dock också rymmer en viss ambivalens (mot godheten och friheten står ondskan eller elakheten och underkastelse under herrar och lagar). Dualiteten har också andra sidor. Med tanke på hans mer allmänna materialism kan det tyckas något förvånande att Diderot stödjer sig på en cartesiansk dualism; för människan, säger han, består av båda de två substanser som kallas kropp

1235 För en skildring av denna ”förtrollade materialism”, se Elisabeth de Fontenay, *Diderot ou le matérialisme enchanté* (Paris: Grasset, 1981).

1236 Diderot, *Suite de l'entretien*, i OPh, s. 374 f.

1237 Idem, ”Cabinet d'histoire naturelle”, *Encyclopédie*, i OC XIV, s. 1.

1238 Ibid, s. 3 f.

1239 Diderot, ”Homme” [a], *Encyclopédie*, i OC XV, s. 124: ”un être sentant, réfléchissant, pensant, qui se promène librement sur la face de la terre, qui paraît être à la tête de tous les autres animaux sur lesquels il domine, qui vit en société, qui a inventé des sciences et des arts, qui a une bonté et une méchanceté qui lui est propre, qui sest donné des maîtres, qui sest fait des lois, etc.”



och själ.<sup>1240</sup> (Mot slutet av sitt liv skulle han säga att han fann denna dualism så löjlig att han ville slå igen boken han läste om den i.<sup>1241</sup>) Han betonar emellertid att människan i sin kroppsliga beskaffenhet måste räknas bland djuren, på samma gång bättre än alla andra och mer ondskefull, och i  *dessa båda*  avseenden det främsta.<sup>1242</sup> I denna ambiguitet kan man se fog för Andrew Currans kommentar, att Diderots måltavla är den antropocentriska materialism som vill se mänskligheten satt i ett rationellt universum som hon kan systematisera.<sup>1243</sup>

Hur ska man då värdera monstren? Hur förhåller sig dessa ”under” till människan och naturen? Är de onaturliga, ofullkomliga, bristfälliga, lägre stående? Diderots svar genomsyrar nästan hela hans gärning: det finns ingenting annat än natur och därmed ingenting ofullkomligt. Den absoluta naturalistiska immanensen och kontinuiteten implicerar perfektion. Det ofullkomliga är det hos vilket något saknas, men i naturen finns ingen brist eftersom allt är ett sammanlänkat kontinuum, och följaktligen ingen ofullkomlighet, inte ens bland monstren:

car il n'y a rien d'*imparfait* dans la nature, pas même les monstres. Tout y est enchaîné, et le monstre y est un effet aussi nécessaire que l'animal parfait. Les causes qui ont concouru à sa production tiennent à une infinité d'autres, et celles-ci à une infinité d'autres, et ainsi de suite en remontant jusqu'à l'éternité des choses. Il n'y a d'*imperfection* que dans l'art, parce que l'art a un modèle subsistant dans la nature, auquel on peut comparer ses productions. Nous ne sommes pas dignes de louer ni de blâmer l'ensemble général des choses, dont nous ne connaissons ni l'harmonie ni la fin; et *bien* et *mal* sont det mots vides de sens, lorsque le tout excède l'étendue de nos facultés et de nos connaissances.<sup>1244</sup>

ty det finns ingenting *ofullkomligt* i naturen, inte ens monstren. Allt är där sammanlänkat, och monstret är där en lika nödvändig effekt som den fulländade varelsen. Orsakerna som har sammanlöpt till dess alstring gäller för ett oändligt antal andra, och dessa till ett oändligt antal andra, och så vidare återgående ända till sakernas evighet. Det finns ingen *ofullkomlighet* förutom i konsten, eftersom konsten har en underliggande förebild i naturen, mot vilken man kan jämföra dess alster. Vi är inte värdiga att hylla eller klandra sakernas allmänna helhet, om vilken vi varken vet harmonin eller ändamålet; och *gott* och *ont* är ord tomma på mening, då helheten överskrider våra förmågors och vårt vetandes utsträckning.

Denna grundsyn, med ekon av Plinius och Augustinus, bevarar Diderot även om argumenten modifieras. Så kan han tjugo år senare fastslå att naturen utgör en absolut immanens; det finns varken något mot eller något utanför naturen (”Tout ce qui est

1240 Ibid.: ”Il est composé de deux substances, l'une qu'on appelle *âme*, l'autre connue sous le nom de *corps*.”

1241 Diderot, *Éléments de physiologie*, i OC IX, s. 270 f.

1242 Diderot, ”Homme” [b], *Encyclopédie*, i OC XV, s. 125: ”L'*homme* ressemble aux animaux par ce qu'il a de matériel; et lorsqu'on se propose de le comprendre dans l'énumération de tous les êtres naturels, on est forcé de le mettre dans la classe des animaux. Meilleur et plus méchant qu'aucun, il mérite à ce double titre d'être à la tête.”

1243 Curran, *Sublime Disorder*, s. 148.

1244 Diderot, ”Imparfait”, *Encyclopédie*, i OC XV, s. 185.

ne peut être ni contre nature ni hors de nature”) – inte ens det moraliskt onaturliga.<sup>1245</sup> Omvänt kan det som kan påstås vara ett avsteg från naturens ordning eller en eventuell lucka i kontinuiteten sägas vara negativt laddat, men det negerar inte naturen och är inte monstruöst. Detta framgår indirekt av artikeln ”Écart” (avvikelse, felsteg), ett begrepp som Diderot påpekar vanligen förknippas med något negativt men i texten inte på något vis anknyts till monstrositet.<sup>1246</sup> Andra indirekta exempel finns. Artikeln ”Hibrides” [*sic*] ägnas den grammatiska termen för ord som sätts samman från två eller fler olika språk, även om det poängteras att termen egentligen betecknar ”en varelse som är född från två djur av olika arter” och det språkliga fenomenet följdriktigt kallas monster. Diderot avvisar emellertid de purister som förkastar de språkliga hybriderna med hänvisning till *harmonin* som bedömningskriterium: om en idé framgår lika väl och ordet är behagligare att uttala finns det ingen anledning att föredra ett rent språk framför två i förening.<sup>1247</sup> Vågar man återföra detta till ordets ursprung, de fysiska hybriderna? Om *harmonin* i blandvarelser är tillräcklig, är den då att likställa med eller t.o.m. att föredra framför de två ursprungliga arterna? Kanske, när allting i naturen nu ändå är efemära kompositioner, prekära harmonier, komplexa föreningar, ständigt stadda i rörelse och förändring.

Varje tillstånd beskriver endast materia fångat i ett stadium av förvandling. Detta är den mest allmänna bilden Diderot gör sig av naturen i sin materialistiska filosofi, och hans sporadiska ansatser till embryologi faller tillbaka på en sådan teori om kroppen. I *Éléments de physiologie* ger han en lakonisk bild av en cartesiansk embryologi: människan är till att börja med ett flöde (eller en vätska) vars varje del ha sensibilitet och liv, inte massan i sin helhet; då varelsens kropp tar form (”organiseras”) hårdnar vissa delar och antar formen av en kontinuitet, som gör att sensibiliteten blir allmän och gemensam – men ju hårdare ett organ är, desto mindre känsligt är det, och ju fortare ett organ hårdnar desto mer avskiljer det sig från systemet.<sup>1248</sup> Flödet är garanten för livet, den kontinuerliga rörelse som värjer mot förruttnelse.<sup>1249</sup> Diderot beskriver här kroppen som ett i olika hastigheter stelnande flöde, i en rörelse från vätskans autonoma livsförmågor via dessas koagulerande komposition till en rigiditet som återigen åtskiljer kroppsdelarna, som orörliga stycken av döende materia; den levande organismen, mellanstadiet, är ett tillstånd av tillräcklig sammansättning och samverkan för att ett enhetligt liv ska vara möjligt. Den levande kroppens utveckling är egentligen ett döende i olika takter, varav hjärnan är det organ som längst bevarar sin mjukhet och sitt liv. Innan den ”absoluta

1245 Idem, *Suite de l'entretien*, i *Oph*, s. 380

1246 Idem, ”Écart”, *Encyclopédie*, i *OC XIV*, s. 302 f. Kanske har en förändring i Diderots monstrositetssyn skett, för i tablån som anger Encyklopedins program (”Système figuré”) räknar, som vi har sett, monstren bland naturens *écarts*.

1247 Idem, ”Hibrides”, *Encyclopédie*, i *OC XV*, s. 87.

1248 Idem, *Éléments de physiologie*, i *OC IX*, s. 274: ”L'homme est d'abord fluide; chaque partie du fluide peut avoir sa sensibilité et sa vie. Il ne paraît pas qu'il y avait unse sensibilité, une vie commune à la masse. A mesure que l'animal s'organise, il y a des parties qui se durcissent, qui prennent de la continuité. Il s'établit une sensibilité générale et commune que les organes partagent diversement. [...] Plus un organe est dur, moins il est sensible; plus il s'avance rapidement à la dureté, plus rapidement il perd de sa sensibilité est isolé du système.”

1249 Ibid., s. 438: ”Mouvement continu des fluides par la sécrétion, l'excrétion, la circulation, en prévient la stase et la putréfaction.” Jfr *ibid.* 439 f.

döden” kommer passerar organismen, organ för organ, genom vad han kallar ”en tillfällig död” (*un mort momentanée*), som inte är ett hinder för organismens liv i sin helhet. Diderot kan därför hävda att det fötts monstrosösa foster, som levtt och varit ”tillfreds” i alla sina funktioner utan hjärna eller med en förstenad hjärna eller utan förlängd ryggmärg.<sup>1250</sup>

Formationen måste emellertid följa två villkor: den är resultatet av en sammansättning av partiklar som inte är predeterminerade, utan tillåter avvikelser, och den måste lyda under kravet av en materiens kontinuitet som inte tillåter plötsliga hopp. Diderot tillbakavisar därför att moderns inbillningskraft skulle ha någon inverkan på fostret – det är snarare betraktarnas inbillning som är förklaringen, säger han – för det finns ingen länk mellan fostret och livmodern och ingen kommunikation mellan de två individernas hjärnor.<sup>1251</sup> Däremot tror han på en inverkan på fostret av allt modern upplever, eftersom de under havandeskapet är ett, dvs. en fullständig kontinuitet – ”barnet är under nio månader en sorgsen eller glad del av ett system som lider eller gläds”.<sup>1252</sup> Efter att filosofiskt argumentera mot cartesianernas teorier om varseblivning och föreställningsförmågan, med en relativt lång vederläggning av Malebranches exempel med kvinnan som fött ett ledbrutet barn efter att ha beskådat en lemlästning, övergår Diderot till att argumentera för sin egen materialistiska teori:

Les choses les plus extraordinaires, et qui arrivent rarement [...], arrivent cependant aussi nécessairement que les choses ordinaires, et qui arrivent très-souvent. Dans le nombre infini de combinaisons que peut prendre la matière, les arrangements les plus singuliers doivent se trouver et se trouvent en effet, mais beaucoup plus rarement que les autres; dès lors on peut parier que sur un million d'enfants, par exemple, qui viennent au monde, il en naîtra un avec deux têtes, ou avec quatre jambes, ou avec des membres qui paraîtront rompus, ou avec telle autre difformité ou monstrosité particulière qu'on voudra supposer.<sup>1253</sup>

Allt förklaras av att kroppar uppstår genom kombinationen av stycken av materia, som kan sättas samman på ett oändligt antal sätt, varav vissa tycks mer ovanliga men alla i lika hög grad enl. naturens lagar. Varje skapelse är ett tärningskast. Men detta innebär också att monster alstras hos människor på samma vis som de gör hos djur, växter och träd och även hos stenar – inte genom någon föreställningsförmåga eller inbillning, inte heller enl. en gudomlig plan som etablerar separata ordningar, utan genom materiens slumpmässiga verkningar med oförutsebara resultat.

1250 Ibid., s. 275: ”Des foetus monstrueux sont nés et ont vécu et même satisfait à toutes leurs fonctions sans cerveau ou même avec un cerveau ossifié ou pétrifié. Des enfants ont vécu et se sont mus sans moelle allongée.”

1251 Idem, ”Imagination (pouvoir de l') des femmes enceintes sur le foetus”, *Encyclopédie*, i OCXV, s. 162.

1252 Idem, *Éléments de physiologie*, i OC IX, s. 417 f: ”Le foetus est un avec la mère. [...] Cet enfant est pendant neuf mois partie triste ou gaie d'un système qui souffre ou se réjouit.”

1253 Idem, ”Imagination (pouvoir de l') des femmes enceintes sur le foetus”, *Encyclopédie*, i OCXV, s. 165.

”De mest extraordinära saker, och som sällan sker [...], sker likväl lika nödvändigtvis som de vanliga sakerna som sker mycket ofta. I det oändliga antal sammansättningar som materien kan anta, måste de mest singulära sammanställningar inträffa, och inträffar faktiskt, men mycket mer sällan än de andra; utifrån detta kan man slå vad om att på en miljon barn, t.ex., som kommer till världen, föds det bland dem ett med två huvuden eller med fyra ben eller med lemmar som tycks brutna eller med någon annan sådan särskild vanskaplighet eller monstrositet man skulle vilja tänka sig.”

Sitt mest fullödiga uttryck får denna naturfilosofi i *Éléments de physiologie*, som Diderot arbetade med nästan fram till sin död utan att färdigställa. Framställningen inleds genom att ”varats kedja” etableras i termer av ökad komplexitet, från de ”tröga” molekylerna (”om de nu finns”), till den levande molekylen, den mikroskopiska varelseen, djurväxten, djuret och slutligen människan. Den fullständiga kontinuiteten fastslås genom att skepnadernas mångfald (*la diversité des formes*) sägs vara en bedräglig mask, där en länk kan finnas varhelst en lucka tycks lura, genom att den jämförande anatomin kan lyckas tillmäta en varelse dess rätta plats.<sup>1254</sup> Naturen framstår som homogen, endast ordnad i en hierarki av komplexitet; även den hotande heterogenitet som en oorganisk molekyl utgör ifrågasätts. Men ett problem återstår: de ”motsägelsefulla varelserna” (*êtres contradictoires*), ”de vars organisation inte överensstämmer med resten av universum”. Den natur som skapar dem sägs vara blind, men Diderot finner ändå en rationell ordning i denna paradoxala produktion, för dessa varelser utrotas av samma natur – endast de som kan ”samexistera med den allmänna ordningen på ett uthärdligt vis” består.<sup>1255</sup> Det individuella livet är emellertid högst flyktigt, just beroende på att såväl växter som djur definieras som en bräcklig sammansättning av aktiva molekyler, en ”sammanlänkning av livskrafter” som ständigt hotar att brista.<sup>1256</sup>

En av Diderots viktigaste naturfilosofiska teser är annars att materien inte är homogen, utan följd av en viss heterogenitet. Den kan brytas ned till ett antal ”element” nödvändiga för uppkomsten av naturens fenomen, och naturen är å andra sidan det allmänna resultatet av de ”successiva kombinationerna av elementen”.<sup>1257</sup> Den skenbara homogeniteten och likformigheten är istället resultatet av de lagar som råder i naturen och som samverkar på ett ”harmoniskt” vis. Harmoni förutsätter emellertid en komplexitet som ständigt hotar att störa ordningen, eftersom harmonin är den ordning som uppstår ”mellan olika delar i en helhet” till den mest fulländade möjliga samverkan; men ju mer komplicerad sammansättningen är, desto mer obegriplig riskerar den att bli även i sina delar:

1254 Idem, *Éléments de physiologie*, i OC IX, s. 253.

1255 Ibid.

1256 Idem, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, i OPh, s. 255: ”Qu'est-ce qu'un animal, une plante? Une coordination de molécules infiniment actives, un enchaînement de petites forces vives que tout concourt à séparer. Est-il donc étonnant que ces êtres passent si vite?” (”Vad är ett djur, en växt? En samordning av oändligt aktiva molekyler, en sammanlänkning av små livskrafter som allt bidrar till att åtskilja. Är det då förvånande att dessa varelser förgås så fort?”)

1257 Ibid., s. 239: ”Il n'y a qu'une manière d'être homogène. Il y a une infinité de manières différentes possibles d'être hétérogène. [...] Je crois même entrevoir que la diversité des phénomènes ne peut être le résultat d'une hétérogénéité quelconque. J'appellerai donc *éléments* les différentes matières hétérogènes nécessaires pour la production générale des phénomènes de la nature; et j'appellerai *la nature*, le résultat général actuel, ou les résultats généraux successifs de la combinaison des éléments.” (”Det finns bara ett sätt att vara homogen. Det finns ett oändligt antal olika möjliga sätt att vara heterogen. [...] Jag tror mig t.o.m. ana att fenomenens mångfald inte kan vara resultatet av vilken heterogenitet som helst. Jag ska därför kalla de olika heterogena stoffen nödvändiga för den allmänna produktionen av naturens fenomen för *element*; och jag ska kalla det aktuella allmänna resultatet eller de successiva allmänna resultatet av elementens kombination för *naturen*.”)

Plus une machine sera compliqué, moins nous serons en état d'en juger. Sil arrive dans cette machine compliquée des phénomènes qui nous paraissent contraires à son *harmonie*, moins le tout et sa destination nous sont connus, plus nous devons être réservés à prononcer sur ces phénomènes.<sup>1258</sup>

En sådan natursyn får nästan drag av en ironisk problematik. Naturlagarna verkar slumpmässigt, harmonin är komplex och prekär, kaos ligger i ordningens struktur, likformigheten producerar ständigt anomalier, fenomenen är fullt naturliga men deras natur kan inte kännas.

Denna problematik följer av att Diderots atomism – i detta avseende trogen Demokritos – hävdar slumpens nödvändighet, inte en opposition mellan dessa termer. Den biografiska historien om Diderots naturfilosofi kan beskrivas som ett slags entropi. Från att ha menat att molekylernas rörelser är ett hinder mot kaos (som motbevisar Guds skapelse av världen ur kaos) kommer han från slutet av 1740-talet alltmer att betrakta kaos som ett ständigt möjligt tillstånd,<sup>1259</sup> som uppstår och försvinner genom molekylernas rörelser och som kan manifesteras sig i vissa former i naturen – och särskilt monstruositeter, eller teratimer, blir metaforer för detta ”flödande” kaos.<sup>1260</sup> Själva denna idé om ett flöde är vad som introducerar ett temporalt perspektiv i Diderots filosofi,<sup>1261</sup> som är väsentligt för hans utvecklingslära,<sup>1262</sup> för detta flöde strömmar oupphörigen i

1258 Idem, ”Harmonie”, *Encyclopédie*, i OCXV, s. 76. ”Ju mer komplicerad en maskin är, desto mindre kapabla skulle vi vara att bedöma den. Om det i denna komplicerade maskin uppstår fenomen som tycks oss motsatta dess *harmonie*, måste vi, ju mindre helheten och målet är okända för oss, vara desto mer återhållsamma med att uttala oss om dessa fenomen.” Diderots relationistiska idé om komplexitet har f.ö. ägnats en omfattande analys i Pierre Saint-Amand, *Diderot, le labyrinthe de la relation* (Paris: Vrin, 1984).

1259 Artikeln ”Chaos” i Encyklopedin visar en viss sympati för de antika grekernas filosofiska behov av något primordiale tillstånd ur vilket kosmos kan skapas, för att det inte ska finnas någon skapelse *ex nihilo*, men utvecklas till en kritik av den implicita naturalistiska ateismen (förknippad med Spinoza) och en kraftfull, konventionell agitation för att ingenting ang. naturen får sägas mot Bibelns bokstav. Han ställer därför upp ett antal villkor som måste beaktas för den fromme tänkaren, men avslutar med att säga att man, om man vidtar dessa försiktighetsåtgärder, kan säga vad man vill om begreppet kaos. Självsäger han dock föga. Jfr Diderot, ”Chaos”, *Encyclopédie*, i OCXIV, s. 88–93.

1260 Jfr Mary Efosini Gregory, *Diderot and the Metamorphosis of Species* (New York: Routledge, 2007), s. 19 ff.

1261 Jfr *ibid.*, s. 21 f. Här presenteras ett flertal begrepp som sägs ersätta ordet *flux*, vilka utgörs av ordpar av typen *quantité des jets, somme de caractères, multitudes des atomes, nombre d'arrangements*. Jag skulle säga att de flesta av dessa begrepp är föga övertygande som uttryck för ett händelseflöde – ”a continuous stream of events” – eftersom de snarast trycker på antal; det temporala flödet tycks huvudsakligen tänkas i termer av mångfald, en succession eller aggregering av individer eller singulariteter, vilket säger att formernas sammansättning och föränderlighet är överordnade den tid i vilken de antas fördelas.

1262 För en kort presentation av Diderots evolutionsteori, se Arthur O. Lovejoy, ”Some Eighteenth Century Evolutionists. II.”, *The Popular Science Monthly* 65 (1904), s. 323–327. Efosini Gregorys analys av hans idé om arternas förvandlingar är förstås mer omfattande. Det ska emellertid sägas att Diderots utvecklingslära har ifrågasatts. Jacques Roger, som påfallande ofta är ovillig att tillskriva förlamarckianska författare ett transformistiskt eller evolutionistiskt tänkande (han verkar

all evighet och slumpen har därför verkligen all tid i världen att skapa vilka former som helst. Arternas beständighet är i denna transformism bara ännu ett sken, orsakad av människan tidsbegränsade horisont: "Il ne faut pas croire qu'ils ont toujours été et qu'ils resteront toujours tels que nous les voyons. C'est l'effet d'un laps éternel de temps, après lequel leur couleur, leur forme semblent garder un état stationnaire; mais c'est en apparence."<sup>1263</sup> Ur evighetens perspektiv varar inget för evigt, allt är i ståt förändring, bara i olika hastigheter. Diderot avlägsnar sig därmed från tre av den kristna naturalhistoriens mest grundläggande satsar: att historien har sin gräns satt vid Guds skapande av världen (år 4004 f.Kr. i James Usshers uträkning), att de av Gud då skapade arterna är beständiga samt att denna inrättning av världen är den mest förnuftiga i enlighet med Guds försyn. Tvärtom är världens historia ofattbart lång och arterna i denna tidsrymd oändligt varierbara, och förändringarna uppstår genom ett slags ständigt pågående experiment, där naturen slumpmässigt prövar alla möjliga former som kan produceras.

Det är i *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voyent* från 1749 som Diderot, genom den blinde engelske matematikern Nicholas Saundersons (1682–1739),<sup>1264</sup> gör sin berömda presentation av denna antika hypotes (som får en ökad aktualitet av att uttalas av ett döende "monster").<sup>1265</sup> Boken utgår från scenen då Saunderson ligger på sin dödsbädd och kallar till sig pastorn Gervaise Holmes, som blir vittne till hans sista timmar. Diderot lägger här i matematikerns mun en lång monolog rörande Guds existens, världens urtid och monstrens förhållande till dem båda. Såsom varande blind kan inte Saunderson övertygas om Guds existens utifrån de naturens under som så ofta återopa-

bara kunna acceptera Maupertuis och Needham, med vissa reservationer; se *Les sciences de la vie*, s. 667f.), argumenterar mot att Diderot skulle mena att arter utvecklas – liksom Buffon sägs han istället mena att naturen ursprungligen frambragt för många livsformer och att de som inte var livsdugliga har förgåtts, så att endast de välanpassade består – och att de består betyder också att de inte förändras (jfr ibid. s. 593ff, 660–676). Detta är förstås sant, men bara delvis, för Roger baserar denna dom huvudsakligen på Saundersons monolog i *Lettre sur les aveugles*, som uttrycker en sådan lucretiansk eller empedoklisk världshistoria, även bekant från La Mettrie. Något mer övertygande är kommentatorer som Gerhardt Stenger, som påvisar det bristfälliga textunderlaget hos Roger för att istället visa på andra verk, främst *Pensées* och *Éléments*, där Diderot istället spekulerar kring en gemensam prototyp, en enda ursprunglig form eller åtminstone bara några få, som i jordens långa historia varierats i det oändliga; Gerhardt Stenger, "L'ordre et les monstres dans la pensée philosophique, politique et morale de Diderot", i Ibrahim (red.), *Diderot et la question de la forme*, s. 139–147.

1263 Diderot, *Éléments de physiologie*, i OC IX, s. 264.

1264 Den fiktiva och litterära karaktären av detta verk, men med dess förmodade verklighetsbakgrund, försvårar naturligtvis bedömningen av vad som är Diderots egna tankar på samma sätt som *Le rêve de d'Alembert*. Kanske gör vi bäst i att se Saunderson en fiktiv karaktär genom vilken Diderot prövar sina egna idéer.

1265 Diderot karakteriserar inte Saunderson med denna term, men skildringen av honom är interpunkterad av antydningar av en dubbel tematik: å ena sidan den implicita monstrositeten i varelser karakteriserade av brist på något organ eller dessas organs funktioner, å andra sidan det förunderliga i människans förmåga att anpassa sig till sina levnadsvillkor kontra en mer naiv beundran av den givna naturen. Så presenteras Saunderson med orden: "On en raconte des prodiges" ("Man berättar förunderliga ting om honom": Diderot, *Lettre sur les aveugles*, i *Oph*, s. 101. I båda fallen bör verket förstås som en problematisering av erfarenheten, filosofiskt sett som en kritik av Lockes och Newtons empirism liksom av naturteologernas providentialistiska metafysik.

des under denna tid – sådant kan bara övertyga de seende.<sup>1266</sup> Holmes ber då Saunderson att känna med sina händer på sin egen kropp, för redan i detta ska han ”känna igen gudomligheten i [sina] egna organs förunderliga mekanism”. Men den blinde mannen låter sig inte, som pastorn, imponeras av det han inte förstår till den grad att han därav skulle förutsätta en högre intelligens – om det är något man inte förstår bör man låta det vara obegripligt, man bör inte föreställa sig något ännu mer obegripligt för att förklara det, menar han.<sup>1267</sup> Och även om man kunde påvisa en beundransvärd ordning i världen, är det den nu existerande världen man betraktar, men det står människan fritt att spekulera kring ”dess forntida och första tillstånd”, eftersom ingen har någon erfarenhet av den. Som Saunderson säger, är han och pastorn lika blinda vad gäller världens urtid.<sup>1268</sup> Ordningen kan tänkas vara beständig, men man kan lika väl betvivla detta och istället föreställa sig ett ursprungligt kaos av materiens rörelser, i vilket ”vi skulle möta en mångfald oformliga varelser mot några [få] välorganiserade”.<sup>1269</sup> Oformligheten ligger här i bristen på organ, tycks det att döma av exemplet: dessa varelser kan tänkas ha varit utan huvud, utan fötter, utan mage, utan inälvor eller lidit någon skadlig brist i hjärtats eller lungornas funktion. Det viktiga i framställningen är just denna defektens skadlighet och dödlighet – för sådana monster (här används ordet) har gradvis dött ut (”förintats”) och de skadliga kombinationerna försvunnit, så att bara de vars ”mekanism” inte inbegriper någon ”kontradiktion” (dvs. som inte motsäger föreställningen om en likformad ordning) har kunnat överleva och föröka sig.<sup>1270</sup>

Att ordningen inte är beständig eller ens förutbestämd, utan resultatet av ett slags naturligt urval bland otaliga, slumpmässiga livsformer, är vid det här laget inte en originell tanke, möjligen accentueringen av den morfologiska eller fysiologiska bristen och skadligheten. Något mer särartad är Diderots relativt drastiska slutsats vad gäller människans öde. För av all denna antifinalism följer att ingen nu existerande art kan sägas ha något annat än en uppsättning egenskaper slumpmässigt uppkomna utifrån många variationer och beroende av en mängd variabler. Varje arts identitet och ursprung omgärdas av ett töcken av ”tänk om...” som springer ur denna blindhetens vision. Tänk om den första människan hade haft en tillsluten strupe, hade saknat lämplig föda eller haft umgänge med någon annan art – då hade ”den varelse som stolt kallar sig människa, upplöst och utspridd bland materiens molekyler, kanske för alltid förblivit bland de möjliga”.<sup>1271</sup> Människan som vi känner henne hade mycket väl kunnat gå under bland alla andra möjliga organisationer, om bara någon för överlevnaden avgörande aspekt i hennes kroppsorganisation eller i den omgivande miljön eller i en individs val av partner hade utfallit annorlunda.

<sup>1266</sup> Ibid., s. 118 f.

<sup>1267</sup> Ibid., s. 119.

<sup>1268</sup> Ibid., s. 120 f.

<sup>1269</sup> Ibid., s. 121: ”et que si nous remontions à la naissance des choses et des temps, et que nous sentissions la matière se mouvoir et le chaos se débrouiller, nous rencontrerions une multitude d’êtres informes pour quelques êtres bien organisés.”

<sup>1270</sup> Ibid., s. 121 f.

<sup>1271</sup> Ibid., s. 122: ”cet être orgueilleux qui s'appelle homme, dissous et dispersé entre les molécules de la matière, serait resté, peut-être pour toujours, au nombre des possibles.”



Men frågan, som inte tycks finnas i Diderots föreställningsvärld, är vilken varelse som hade kunnat uppstå i hennes ställe. Kunde det funnits en alternativ normalitet, som ersätter det som kallas människa, eller hade ”människan” kunnat vara en annan typ av varelse? Den upprepade betoningen av skadligheten och ”förintelsen” tyder på motsatsen. Det är dödligheten i monstrositeten som är det avgörande för arternas uppkomst – monstrositeten figurerar som negationen av artens överlevnad. Hade en människoliknande varelse utan fungerande strupe kunnat överleva, genom någon märkvärdig kompensation i konstitutionen? Kunde misslyckandet i att finna en lämplig partner ha lett till en partenogenes hos människan? Skulle en parning med en annan art verkligen alstra en annorlunda livsform, en livsduglig hybrid vars hybriditet därmed normaliseras? Den stora frågan är egentligen: Kan ett monster per definition finnas i vår nuvarande värld, i vår erfarna ordning? Kan monstret existera som något annat än en chimär i den blinda människans fantasier om en kaotisk uttid?

Det argument Saunderson använder för att hans hypotes inte ska tas för ”chimäriska”, är emellertid inte att alla oförmliga varelser hör till världens begynnelse, denna främmande och mörka uttid som erfarenheten inte når, för även i den nuvarande världen kan man skåda sådana; ordningen är inte så perfekt att monstrosiska skapelser inte ibland uppstår, som det heter. Därpå vänder Saunderson pastorns uppmaning mot honom själv. Istället för att med sina egna händer känna sin beundransvärda organisation vänder han pastorns blick mot hans blindhet. (”Se noga på mig,” säger han, ”jag har inga ögon.”) Vad har dessa två individer, pastorn och han själv, gjort för att Gud skulle skapa den ene med dessa organ och den andre utan?<sup>1272</sup> Pastorn kan inte annat än låta sig övertalas av detta. Det finns inte bara ingen teleologi i naturen, det finns inte alls någon metafysiskt eller etiskt rationaliserad etiologi. Det levande monstret vittnar på sin dödsbädd inte bara om naturens slumpmässighet utan också om Guds icke-existens.

Inte bara här utan på många håll i Diderots författarskap finns en paradoxal slitning mellan å ena sidan karakteriseringen av monstrositeten som ett av nödvändighet skadligt och dödligt resultat av materiens slumpmässiga rörelser och sammansättningar, å andra sidan framställningen av naturen som en kaotisk variation av en materia vars plasticitet är utan mål. Frågan om huruvida det monstrosiska är liktydigt med det onaturliga ställs här på sin spets. Ett monster är en kropp vars organisation motsäger naturens beständiga ordning, men naturen är å andra sidan stadd i förändring genom materiens variabilitet, så att en oordning ständigt hotar i hjärtat av naturen. Vilket är då monstrets status? Är inte monstret själva sinnebild av naturens sanna väsen (en sinnebild tillsynes endast tillgänglig för den blinde)? Detta är ett avgörande problem, och ett av de mer intressanta, i Diderots naturfilosofi och antropologi.

Problematiken återkommer också i Diderots tänkande under kommande decennier. I hans sena ”fysiologi” definieras monstren som de varelser vars form inte är tjänliga för överlevnad. Han tar därmed som kriterium vad som för många andra var ett kännetecken bland flera, en reduktionism som visade sig ohållbar.<sup>1273</sup> Men i naturens flöde – och flödet ska vi minnas är ett villkor för liv – är allt flyktigt och förgångligt; ingenting är egentligen

1272 Ibid.: ”Voyez-moi bien, monsieur Holmes, je n’ai point d’yeux. Qu’avions-nous fait à Dieu, vous et moi, l’un pour avoir cet organe, l’autre pour en être privé?”

1273 Jft Curran, *Sublime Disorder*, s. 18.

ämnat för att bestå, ingenting har en tillräckligt fast, fullkomlig och homogen form. Steget är därför inte långt till att på en annan väg nå den aristoteliska tendensen att se allting i naturen inte bara som en hierarki av olika anhalter på väg till perfektion, utan som en skala av olika grader av monstrositet. Eftersom alla levande varelser är dödliga och förgår, i korta tidsrymder i förhållande till världens oändliga historia, är människan och alla andra djur monstrosä:

Pourquoi l'homme, pourquoi tous les animaux ne seraient-ils pas des espèces de monstres un peu plus durables? Le monstre naît et passe. La nature extermine l'individu en moins de cent ans. Pourquoi la nature n'exterminerait-elle pas l'espèce dans une plus longue succession de temps? L'univers ne me semble quelquefois qu'un assemblage d'êtres monstrueux.<sup>1274</sup>

Varför skulle inte människan, varför skulle inte alla djur vara lite mer beständiga typer av monster? Monstret föds och förgår. Naturen tillintetgör individen på mindre än hundra år. Varför skulle inte naturen tillintetgöra arten under en längre tidsföljd? Världsalltet tycks mig ibland inte vara något annat än en samling monstrosä varelser.

En viss idé om det monstrosä som beteckning på det flyktiga, det flödande, tjänar här som på många andra ställen till att omkullkasta stabiliteten i naturens ordning. Vad som verkligen är nytt, vad som rycker Diderot ur aristotelismen och in i modernismen, är att han bejakar denna destabilisering till den grad att den omfattar även arten. Världens oändliga ålder och den oändliga tid som den har till sitt förfogande ger också tid för arterna att visa sin monstrositet, lika livsodugliga i det långa loppet som urtidens slumpmässiga kompositioner, enl. Empedokles och Lucretius modell, som Mupertuis, Buffon, La Mettrie och Diderot alla följer – men i Diderots fall med ett antiprogressivistiskt framtidsperspektiv som mer liknar Empedokles än Lucretius.

Idén om materiens oändliga variabilitet leder emellertid Diderot till att inte bara kasta samman autonoma kroppsdelar, som de antika föregångarna gjorde (och likaså många av Diderots samtida), utan att tänka sig en plasticitet och elasticitet hos materien, en flödande materialitet motsvarande tidens flöde, så att varje form kan uppstå ur en och samma ursprungliga form. Istället för att tänka sig en de fasta lemmarnas juxtaposition ger han en bild av en mjuk materia som kan vridas, vikas, tänjas, tryckas ihop, förgrenas eller förenas; naturen leker med lera snarare än lego, kan man säga. Diderot förebådar här Goethes morfologi och Étienne Geoffroy Saint-Hilaires jämförande anatomi, liksom han i likhet med Lamarck ser förvärvade egenskapers ärftlighet som en bidragande faktor till, och atavismer som ett tecken på, arters förändring.<sup>1275</sup> Utifrån iakttagelsen att

<sup>1274</sup> Diderot, *Éléments de physiologie*, i OC IX, s. 418.

<sup>1275</sup> Ibid., *Éléments de physiologie*, i OC IX, s. 419 (kap. ifråga har rubriken "Ärftliga former"): "La nature se plie à l'habitude. Je ne suis pas éloigné de croire que la longue suppression d'un bras n'amenât une race manchote. Cette tache qu'on remarque à la jambe du bœuf est un ongle oblitéré. Le sanglier de Thessalie autrefois unicolore, a aujourd'hui le pied fourchu. Le défaut continuel d'exercice anéantit les organes. L'exercice violent les fortifie et les exagère." ("Naturen böjer sig för vanan. Jag är inte fjärran från att tro att det långa undertryckandet av en arm inte leder till en enarmad ras. Den fläck som man märker på oxens ben är en utplånad nagel. Det thessaliska vildsvinet, förr i tiden enhörning, har idag klövar. Den oupphörliga bristen på bruk förintar organen. Det häftiga bruket förstärker och överdriver dem.")

djurens kroppsdelar kan jämföras med varandra, antar han att det funnits ett enda första djur, alla levande varelsers ”prototyp” (som på vissa ställen föreställs vara en oformlig massa), vars organ naturen förlängt, förkortat, transformerat, mångfaldigt och utplånat; genom denna oändliga variation har alla arter uppstått, liksom alla individer kommer till, eftersom naturen ”inte överger en typ av produktion förrän den har mångfaldigt individerna på alla möjliga sätt”.<sup>1276</sup> Problemet återkommer på många håll vid mitten av 1700-talet: om nu allt är delar av samma allt, om allt är som mikrosystem ingående i ett makrosystem, maskiner i maskiner, om allt kan övergå i allt annat – kan då inte alla naturens varierande former återföras på något mindre antal, kanske bara en enda urform, en enda materia? Kan inte alla heterogenitet, alla varieteter vara differentieringen och variationen av någon mer homogen form?

Mot Buffon går Diderot än längre genom att hävda att denna utveckling genom oändlig variation på en prototyp överskrider rikenas gränser, så att det inte finns någon verklig åtskillnad mellan dem.<sup>1277</sup> Kontinuiteten tar formen av en utveckling som passerar genom rikena och ger livet nya former; det har inte ursprungligen funnits *ett djur*, specifikt, utan livet har *animaliserats* – ett signifikant begrepp i Diderots naturfilosofi – från växtriket, som i sin tur härstammar från mineralriket, och allt återfaller på ”den universella heterogena materien”.<sup>1278</sup> Det finns överhuvudintaget några klart urskiljbara essenser (som Locke sagt) för allt är en variabel sammanlänkning (som Leibniz sagt).<sup>1279</sup> Allt i naturen ingår egentligen i ett kretslopp, ett ”ständigt flöde”, där allting kan övergå i något annat och allt mer eller mindre redan är allting annat: ”Varje djur är mer eller mindre människa; varje mineral är mer eller mindre växt; varje växt är mer eller mindre djur. Det finns inget precist i naturen... [---] Varje sak är mer eller mindre vad som helst, mer eller mindre jord, mer eller mindre vatten, mer eller mindre luft, mer eller mindre eld; mer eller mindre av ett rike eller ett annat...”<sup>1280</sup>

Denna antihierarkiska och istället dynamiska föreställning om naturens kontinuitet är en av anledningarna till att Diderot kan tas för att inte företräda ett slags evolutionslära, eftersom det inte finns något utrymme för en arternas beständighet i denna värld fulla av ömsesidiga monster<sup>1281</sup> och inte heller någon progressivistisk idé om en

1276 Idem, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, i *Oph*, s. 186 f.

1277 Ibid., s. 187 f.

1278 Diderot, *Éléments de physiologie*, i *OC IX*, s. 265: ”Le Règne végétal pourrait bien être et avoir été la source première du Règne animal, et avoir pris la sienne dans le Règne minéral; et celui-ci émaner de la matière universelle hétérogène.”

1279 Charles T. Wolfe menar att Diderot sammanför och radikaliserar båda positionerna i debatten mellan Locke och Leibniz: arter inte bara saknar essenser, de är rentav fiktiva, liksom avgränsningar mellan de minerala, vegetala och animala rikena, för ”naturens oändliga mängd fenomen” är i en slumpmässig variation längs varats kedja – detta är ”Diderot’s Lucretian re-reading of Leibniz’s principle of plenitude and the chain of being”, även associerad med Empedokles; Wolfe, ”The Materialist Denials of Monsters”, i Wolfe (red.) *Monsters & Philosophy*, s. 199 f.

1280 Diderot, *Le rêve*, i *Oph*, s. 311: ”Tous les êtres circulent les uns dans les autres, par conséquent toutes les espèces... tout est en un flux perpétuel... Tout animal est plus ou moins homme; tout minéral est plus ou moins plante; toute plante est plus ou moins animal. Il n’y a rien de précis en nature... [---] Toute chose est plus ou moins une chose quelconque, plus ou moins terre, plus ou moins eau, plus ou moins air, plus ou moins feu; plus ou moins d’un règne ou d’un autre...”

1281 Detta argument, som märkligt nog förenar Darwin med Aristoteles, anförs av Wolfe, ”The Mate-

planenlig utveckling från det mest enkla till ständigt mer och mer komplexa former.<sup>1282</sup> Utvecklingen är inte följsam och linjär, en progression mot det bättre, utan präglas av ett tillsynes kaotiskt experimenterande med former som uppstår spontant genom att naturen försöker förverkliga alla möjliga former, varav de som inte är livsdugliga helt enkelt går under. Transformationerna rör sig upp och ned längs naturens stegen, ibland i helt oväntade hopp, ibland genom den spontana alstringen av liv ur död materia.<sup>1283</sup> Det är i all denna oordning monstren har sin naturliga plats, dels som de fenomen vilka inte är tjänliga för liv (definitionen i *Éléments*), dels som alla dessa varierande former vars uppkomst kan förebåda en ny art (vad som halvannat sekel senare skulle komma att kallas ”hoppfulla monster”). För oordningen är egentligen oskiljbar från naturen – det är detta monstren visar oss – och den enda skillnaden är kvantitativ: vilket är för oss vanligast? Det är för att monstren är i minoritet som vi kallar dem så, det är människan som gör sig till representant för naturens ordning i förhållande till dem: ”L’homme n’est qu’un effet commun, le monstre qu’un effet rare; tous les deux également naturels, également nécessaires, également dans l’ordre universel et général...”<sup>1284</sup> Detta är Diderots ”naturalisering” av monstren, svår att skilja från bilden av naturens monstrositet.

Monstren är inte bara ett hinder för förståelsen av naturens ordning, de blir även – kanske mer egentligen – ett sätt för Diderot att problematisera människans förmåga att nå kunskap om naturen. Här kommer en annan gestalt in, nämligen kvinnan – särskilt naturen som beslöjad kvinna, detta traditionstyngda *topos*. Diderot följer många av sina samtida i att tala om naturen som beslöjad, maskerad, dold, men han gör det ovanligt personligt,<sup>1285</sup> i det avseende att han därmed inte gör en gest av frustration eller oförstående, utan talar utifrån ett slags teaterestetik om ett naturens spektakel, där det naturliga uppenbarar sig som en avvikelse, en skiftning, en rörelse, en ”hieroglyfisk gest”. Naturen sägs vara ”en kvinna som tycker om att förkläda sig, och vars olika förklädnader, som låter undslippa sig ibland en del, ibland en annan, ger en förhoppning hos de som enträget följer henne att en dag känna hela hennes person”.<sup>1286</sup> Även denna koketta kvinnlig-

rialist Denial of Monsters”, op.cit., s. 201.

1282 Detta är precis Jacques Rogers något vulgärdarwinistiska invändning; *Les sciences de la vie*, s. 666: ”A plus forte raison n’est-il pas question pour Diderot d’un progrès de la vie, d’un enchaînement de formes toujours plus complexes, plus organisées.” Det finns därför ingen allmän historia för naturen, kort sagt ingen ordning; jfr s. 667, 673. Intressant nog är det just denna frånvaro av plan och riktning Peter J. Bowler ser som de protodarwinistiska inslagen i Diderots (och d’Hölbachs) tänkande, även om han också har reservationer, ex. mot saltationismen hos encyklopedisten: Bowler, *Evolution*, s. 81 ff.

1283 För hybridiseringsexperiment utförda av mänsklig hand krävs däremot att man följer naturens graderade skala och korsar närliggande arter: ”J’entends que la circulation des êtres est graduelle, que les assimilations des êtres veulent être préparées, et que, pour réussir dans ces sortes d’expériences, il faudrait sy prendre de loin et travailler d’abord à rapprocher les animaux par un régime analogue.” Diderot, *Suite de l’entretien*, i *OPh*, s. 383.

1284 Idem, *Le rêve*, i *OPh.*, s. 310 f.

1285 Man bör i sammanhanget minnas att Diderot skrev artikeln ”Cacher, dissimuler, déguiser” i Encyklopedin: *OC XIV*, s. 4 f.

1286 Diderot, *L’interprétation de la nature*, i *OPh*, s. 188: ”C’est une femme qui aime à se travestir, et dont les différents déguisements, laissant échapper tantôt une partie, tantôt une autre, donnent quelque espérance à ceux qui la suivent avec assiduité de connaître un jour toute sa personne.”

het är emellertid ett tecken på samma variabla kontinuitet, eftersom kvinnokroppens fysiologi motsvarar mannens, för vilket förefintligheten av en kvinnlig sädesvätska tas som intäkt.<sup>1287</sup> Den enda skillnaden mellan man och kvinna är den klassiska aristoteliska ”invagineringen” av penis hos kvinnan – att kvinnan har alla mannens delar, men de är invikta i hennes kropp.<sup>1288</sup> Aristoteles och många efter honom tvekade emellertid inte i sin värdering: bland dödliga varelser är mannen normen, kvinnan en avvikelse – en stympad man, sålunda ett monster, om än ett nödvändigt sådant. Hos Diderot finns ingen sådan säkerhet, eftersom allting i naturens flöde är variation på någon okänd, kanske formlös massa, och allting variationer på variationer i evinnerliga tider. Just en kvinna får därför dra den drastiska slutsatsen av Bordeus utläggning om könsskillnaden, när mlle de L’Espinasse faller kommentaren att mannen kanske är en kvinnlig monstrositet eller kvinnan en manlig monstrositet.<sup>1289</sup> Denna ömsesidiga relativisering stöds av Bordeus mångtaliga exempel, vilka inte alla utgår från mannen som norm för att sedan påpeka avvikelser eller brister hos kvinnan, utan kan säga om mannen att hans perineum (området mellan penis och anus) har ett mönster som om det vore en igensydd vulva.<sup>1290</sup>

Att Diderot då faller tillbaka på klichén om naturen som kvinna, och kvinnans mystik som metafor för naturens mysterier, kan tyckas märkligt. Den manlige författarens erotisering av de filosofiska och vetenskapliga objekten kan vara en starkt bidragande orsak – själva förundrans förtjusning inför naturen finns kvar hos Diderot, och det ligger för libertinen närmare att tillskriva den en kvinnas lockelser än en frånvarande eller icke-existerande Guds försyn. Men kvinnan kan också fylla en annan funktion en ett konkret förkroppsligande av naturens kreativa kraft och föränderlighet, och det är i detta avseende embryologin blir viktig. Fontenay tar artikeln ”Accouchement” (nedkomst) som ett exempel på hur kvinnan används som metonym för naturens hemligheter hos encyklopedisterna, men en natur som därigenom görs monstros: kvinnan är en uppvisning (*monstration*) av naturens föränderlighet, ett monster som är det naturliga blivandets mikrokosmos.<sup>1291</sup>

Som poängterats innebär teorin om naturens ständiga växlingar att ingen enda naturens ordning kan identifieras och därför ingen stabil systematisering genomförs;

1287 Ibid., s. 188 f. Diderot betvivlar ingalunda att kvinnan har sädesvätska, frågan är bara var: jfr *Éléments de physiologie*, i OC IX, s. 415: ”La femme a sperme, mais où? Dans l’ovaire? Cela est incertain.” (”Kvinnan har sperma, men var? I äggstockarna? Detta är osäkert.”) På andra ställen talar Diderot om ett slags delaktighet av det ena könet i det andras egenskaper, något han fördömer; jfr *Sur les femmes* (1772), i OC II, s. 260: ”Il y a des femmes qui sont hommes, et des hommes qui sont femmes; et j’avoue que je ne ferai jamais mon ami d’un homme-femme.” (”Det finns kvinnor som är män, och män som är kvinnor; och jag svär att jag aldrig ska göra en kvinnoman till min vän.”)

1288 Jfr idem, *Le rêve*, i *Oph*, s. 328 f.

1289 Ibid., s. 328: ”L’homme n’est peut-être que le monstre de la femme, ou la femme le monstre de l’homme.”

1290 Ibid.: ”il y a dans l’homme, depuis l’anus jusqu’au scrotum, intervalle qu’on appelle le périnée, et du scrotum jusqu’à l’extrémité de la verge, une couture qui semble être la reprise d’une vulve faufilée”.

1291 Fontenay, *Diderot ou le matérialisme enchanté*, s. 32: ”Parce que monstre, la femme est métonymie: partie de la nature qui représente la totalité en devenir, à telle enseigne que la féminité va constituer un microcosme.”

istället måste filosofin – som kräver just stabilitet och beständighet för att finnas – likt i Bacons projekt rikta in sig på enskildheterna, dvs. på en av alla de ordningar som tar form under begränsade tidsrymder.<sup>1292</sup> Det gäller för tänkandet att fånga formen i sitt flöde, att betrakta fenomenet innan det förgås. Detta är det temporala perspektivet, historicitetens tragedi i naturalhistorien; naturen i sin helhet och sin evighet undslipper nödvändigtvis mänsklig kunskap, eftersom människan i sin finalitet är dömd att endast erfara tillfällena av avstannanden. Men det materiella och vitalistiska perspektivet på flödet kvarstår: om livet ligger i själva naturens fluiditet och plasticitet, i rörelsen och förändringen, som gör att levande materia inte kan separeras från död materia, innebär detta att filosofen inte kan få kunskap om livet som sådant, endast enskilda livsformer. Det är av detta skäl inte svårt att förstå varför monster – avvikelser och gränsvarelser av alla slag – blir så viktiga för Diderot: det är i deras former som förändringen och mångfalden inkarneras och individualiseras. Att betrakta en enskild monstros gestalt är att få en glimt av livets flöde i naturen. I ett avseende är monster de mest naturliga varelser, för det är de som avspeglar naturens verkliga, annars svåråtgångade mekanismer.

Kunskapen om naturen genom dessa monster är dock en sak – ett arv från Bacon, om än med en annan naturfilosofi som resultat. Diderot lever trots allt i en annan tid, mellan Hume och Kant. Kunskapen är inte ett tryggt projekt som objektivt betraktar naturen, samlar in fakta och drar slutsatser om allmänna lagar. Liksom den natur som uppenbarar sig är en "sublim oordning" är kunskapen i sig en destabiliserande process, i hög grad beroende av varseblivningens villkor. Även här spelar monstren en avgörande roll. För Diderots monster utgör inte bara alternativa existensformer, de representerar också alternativa erfarenheter. De är inte bara objekt för studium utan i högsta grad subjekt som upplever världen; detta gäller självfallet de blinda, de döva och de stumma som befolkar hans två fiktiva *Lettres* om dessa gestalter, men han går än längre i utmaningen av människans självförståelse, såsom objekt för sin egen subjektivitet (eller som han uttrycker saken: "faire en même temps le rôle d'observateur et celui de la machine observée").<sup>1293</sup>

Linnés människa presenterades med uppmaningen "nosce te ipsum" ("känn dig själv"), som om självkännedomens vore nog för att ge människan – den "kunnande" varelsen, den varelse som känner (igen) sig själv – en betryggad plats i naturens system. Diderot förvandlar istället denna självreflexion eller självkunskap till ett fysiskt monster, en tvehövdad varelse vars ena huvud observerar det andra – en sådan figur skulle kunna lära oss något nytt, säger han:

Un monstre à deux têtes emmanchées sur un même cou, nous apprendrait peut-être quelque nouvelle. Il faut donc attendre que la nature qui combine tout, et qui amène avec les siècles les phénomènes les plus extraordinaires, nous donne un *dicéphale* qui se contemple lui-même, et dont une des têtes fasse des observations sur l'autre.<sup>1294</sup>

1292 Stenger, "L'ordre et les monstres", Ibrahim (red.), *Diderot et la question de la forme*, s. 142 f.

1293 Diderot, *Additions [à la] Lettre sur les sourds et muets*, i *OCl*, s. 402. ("på samma gång spela rollen som observatör och som den observerade maskinen").

1294 *Ibid.* "Ett monster med två huvuden fästa vid samma hals skulle kanske lära oss något nytt. Man måste alltså vänta sig att naturen som kombinerar allt, och som med seklen medför de mest extraordinära fenomen, ska ge oss en tvehövdning som begrundar sig själv, och vars ena huvud

Individen kan inte känna sig själv utan att bli något annat – annan för sig själv, en annanhet som växer ur människostammens släktträd. När Sokrates vände blicken från myternas monster för att skåda in i sig själv som människa visste han inte vilken mytologisk figur han skulle återfinna som sin urbild, låt säga idé: en vän gud eller ett ohyggligt monster. När Montaigne gjorde detsamma såg han bara monstret inom sig, långt mer komplext än någon missbildning i verkligheten eller någon chimär i hans fantasi. För Diderot krävs det en utveckling av människan till monster för att hon alls ska kunna förstå sig själv som människa – men då är hon redan något annat, på samma gång övermänniska och monster. Endast Homo monstrosus förstår Homo sapiens; det är naturens ordning, dvs. dess ”sublima oordning”, att skapa denna variation som definierar människan med hjälp av en inlemmad exterioritet, denna extra kroppsdel som utvecklas för att tänkandet ska förstås – ett tänkande som betänks av ett monster om ett monster.

Diderot bidrog också till författandet av ”ateismens bibel”, *Système de la nature* (1770), vars huvudsakliga upphovsman emellertid var den mer kompromisslöse ateisten Paul Henry Thiry d’Holbach (1723–89). Diderots och d’Holbachs naturfilosofier är förklarligt nog mycket lika, men deras tolkningar ang. anomaliernas status är diametralt motsatta. Den förre kastade sig in i naturens kaos, följde med dess rörelser, experimenterade teoretiskt med alla tänkbara monstrosösa former, satte sig t.o.m. i monstrens ställe för att förstå deras världsbild, allt för att se naturen genom monstrositet; den andra stirrar stint materien i vitögat tills all oordning, all vidskepelse och alla mystiska krafter fördrivits och monstren med dem. Med kraft fastslår baronen i ett ofta citerat stycke att det inte alls finns några monster, att varje föreställning om något sådant är resultatet av vår okunskap – vad vi kallar monster är kombinationer med vilka våra ögon inte är bekanta: ”Il ne peut y avoir ni monstres, ni prodiges, ni merveilles, ni miracles dans la nature. Ce que nous appelons des monstres sont des combinaisons avec lesquelles nos yeux ne sont point familiarisés.”<sup>1295</sup> Detta förnekande är inte riktigt, såsom påstås,<sup>1296</sup> att begränsa sig till argumentet att människans förstånd är begränsat. Detta augustinska tema (”Det finns inga monster i Guds ögon”) var vanligt under det tidiga 1700-talet, från Leibniz till Voltaire och hos många däremellan, men är villkorat av en idé om en gudomlig fullkomlighet och försyn mot vilken människans förnuft relateras – en idé främmande för d’Holbach. Inte heller är kombinationen det talas om underkastad Descartes teori om sammansatta monster som inbillningskraftens relativt kreativa förmåga att skapa nya figurer genom sammansättningar av de av Gud skapade formerna. d’Holbachs skepsis är snarare ett arv från Hume än från Leibniz, en skepsis som inte alls tror på några ideala storheter, vare sig Gud eller monster (alla övernaturliga väsen är, med en teratiserande term, chimärer<sup>1297</sup>)

gör observationer av det andra.” Denna människans dubbla roll som samtidigt objekt och subjekt för kunskap (om det mänskliga) är annars något som för Foucault karakteriserar den moderna perioden, med början några årtionden senare, i *Les mots et les choses*. Vi kanske kan drista oss till att anta att Diderots futuristiska monster antingen förebådar Foucaults epistemiskt moderna människa eller självt, såsom hypotes, innebär en monstrositet i densammes historiska ordning.

1295 Paul Thiry d’Holbach [publ. under pseudonymen M. Maribaud], *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral* (London: s.n.[sine nomine (förl. okönd)], 1771) I, s. 65 f.

1296 Beate Ochsner, ”Monster: More than a Word...”, i Wolfe (red.), *Monsters and Philosophy*, s. 265.

1297 d’Holbach, *Système* I, s. 2: ”les êtres que l’on suppose au dessus de la nature ou distingués d’elle-même seront toujours des chimères, dont il ne nous sera jamais possible de nous former des idées



utan på erfarenheter som bearbetas. Uttalandet förebådar också Isidore Geoffroy Saint-Hilaires dom, att de som under 1700-talet studerade monstruösa fenomen helt enkelt benämnde dessa så för att de inte var vana vid sådana kombinationer.<sup>1298</sup>

Valet av termen kombination hos båda författarna är emellertid viktigt; det implicerar en föreställning om kroppsdelar som har ett slags autonomi och som kan sättas samman på olika sätt för att generera varierande former. Formen består av en mångfald element, den är ett aggregat av delformer som var och en är oberoende av den helhet de ingår i. Empedokles, atomisterna, Descartes, Leibniz, Buffon, Diderot – alla ger de på olika vis uttryck för denna grundsyn. För d’Holbach förklaras hela naturen i termer av sådana variationer och kombinationer av materia i rörelse: sakernas väsen är följderna av hur de är sammansatta och hur de verkar, och summan av alla variationer och kombinationer är vad vi kallar naturen.<sup>1299</sup> Detta är en fullständigt materialistisk och mekanistisk hållning som inte ser saken i sig, utan blott som ett stadium i ett system som sträcker sig från den minsta enheten (materien, partikeln) till den stora helheten (naturen). Naturen är då detta system av relationer, och d’Holbach relativiserar alla tillstånd inom ramen för denna naturens absoluta nödvändighet, även de patologiska – allt har sin natur, ett specifikt tillstånd av naturlighet: ”Ainsi la santé est *naturelle* à l’homme dans un certain état; la maladie est un état *naturel* pour lui dans d’autres circonstances”.<sup>1300</sup> I detta avseende upprepar han Protagoras relativism utifrån varierande tillstånd, och tillståndet i sin tur som relation (kombination), men till den grad att han förnekar själva onaturligheten.

Detsamma gäller oordning som Diderot med viss förtjusning såg i naturen – för d’Holbach saknar begreppen ordning eller oordning någon egentlig mening, för naturen styrs bara av en absolut nödvändighet, mot vilken varje dikotomi är en sekundär, mänsklig fiktion. Vad som kallas naturens ordning är egentligen ett sätt att föreställa sig den ”sakernas nödvändighet” som allt är underkastat; oordning (*désordre*) är endast en relativ term som betecknar de enskilda varelsernas nödvändiga handlingar eller rörelser, dvs. förändringar i deras sätt att vara och agera. Oordningen är transgressiv i den mening att den innebär en passage från en ordning till en annan: ”Le désordre pour un être n’est

véritables, non plus que du lieu qu’elles occupent et de leur façon d’agir.” (”de varelser som man antar finns ovanför/utöver naturen eller åtskilda från densamma kommer alltid vara chimärer, av vilka det aldrig kommer bli möjligt att skapa oss sanna idéer, inte heller om den plats de vistas i eller deras sätt att verka.”)

1298 I. Geoffroy Saint-Hilaire, *Traité de tératologie* I, s. 7.

1299 d’Holbach, *Système* I, s. 11: ”Des matières très variées et combinées d’une infinité de façons reçoivent et communiquent sans cesse des mouvemens divers. Les différentes propriétés de ces matières, leurs différentes combinaisons, leurs façons d’agir si variées qui en sont des suites nécessaires, constituent pour nous les *essences* des êtres; et c’est de ces essences diversifiées que résultent les différens ordres, rangs ou systèmes que ces êtres occupent, dont la somme totale fait ce que nous appellons *la nature*.” (”Stoff [som är] mycket varierade och kombinerade på ett oändligt antal sätt mottar och förmedlar oupphörligen skilda rörelser. Dessa stoffs olika egenskaper, deras olika kombinationer, deras så varierande sätt att verka som är nödvändiga följder, utgör för oss varandenas [eller varelsernas] väsen; och det är dessa omväxlande väsen som resulterar i de olika ordningar, klasser eller system som dessa varanden bebor, vars totala summa utgör det som vi kallar *naturen*.”)

1300 Ibid., s. 12. ”Sålunda är hälsan *naturlig* för människan i ett visst tillstånd; sjukdomen är ett *naturligt* tillstånd för henne under andra omständigheter.”

jamais que son passage à un ordre nouveau, à une nouvelle façon d'exister".<sup>1301</sup> Det finns därför ingen beständig ordning i naturen, bara flyktiga tillstånd av relativ varaktighet, som när de övergår från ett till ett annat upplevs som oordning. Denna insikt riktar en förelöpande kritisk udd även mot den positivistiska teratologi som komma skulle; tanken att missbildningen var resultatet av ett hinder i fosterutvecklingen, fastnandet i ett stadium som skulle lämnas för en fullkomnad utveckling, gör monstret just till ett sådant passagetillstånd som felaktigen upplevs som en oordnad form.<sup>1302</sup>

Samtidigt säkerställs naturligtvis ordningens ensamma majestät i naturen – en nödvändighet i naturlagarna som undantränger varje övernaturligt väsen, varje demonisk makt, varje mirakel och monster, en ordning vars dynamik och variabilitet i sig onödiggör varje hänvisning till det transcendent, det negativa eller det kaotiska. Men för d'Holbach innebär detta (och häri ligger poängen med hela hans system) att naturen därmed bereder plats för människan. Detta är vad som finns kvar, i ljuv harmoni: naturen och människan. Hans materialistiska naturfilosofi är på så vis fullt ut humanistisk, för t.o.m. naturalismen trängs undan genom dispositionen av hans verk, för att inta positionen av en grundval. Det är nämligen diskussionen kring ordning (i naturen) som leder över i de centrala argumenten om människan och samhället<sup>1303</sup> – människans frihet i naturen, i de nödvändiga naturlagarna, från de transcendent storheter som tidigare garanterat hennes särställning. Människan skiljer sig inte från naturen – hon är inte naturens sublimes oordning, lika lite som monstren – utan lyder tvärtom under samma lagar. Vad som karakteriserar henne är endast ett speciellt sätt att vara, som kan beskrivas fysiskt i termer av rörelse, och ett speciellt sätt att bete sig, som kan beskrivas i termer av verkan. Alla varelser urskiljer sig på detta vis, genom de materiens rörelser som kommer till uttryck i deras kropp.

För att förstå denna hållning bör man gå tillbaka till fundamentet: fysiken, naturfilosofin, den intima föreningen av mekanism och vitalism<sup>1304</sup> som kännetecknar d'Holbach likväl som Diderot, men som den förre systematiserar där den senare dramatiserar. Den första delen av *Système de la nature* bygger nämligen upp en bild av materien som levandegjord av ständiga rörelser, sammansättningar och upplösningar.

För d'Holbach är naturen rörelse och verkan, detta är dess väsen,<sup>1305</sup> och de krafter som driver dessa rörelser finns i all materia, även den som brukar kallas död.<sup>1306</sup> Rörelsen

1301 Ibid., s. 62. "Oordningen är för en varelse aldrig något annat än dess passage till en ny ordning, till ett nytt sätt att existera."

1302 Jfr den visserligen tentativa och allmänna men synnerligen pregnant definition av monstrositet som Isidore Geoffroy Saint-Hilaire ger: "Une monstrosité est l'état permanent d'une formation qui n'aurait dû être que passagère." ("En monstrositet är det beständiga tillståndet av en formationen som inte borde varit annat än övergående.") I. Geoffroy Saint-Hilaire, *Traité de tératologie* I, s. 77.

1303 Jfr Naville, *d'Holbach*, s. 250.

1304 Jfr ibid., s. 236, där Newton och Stahl anförs som influenser på d'Holbachs materialistiska hänvisningar till attraktion och affinitet (att jämföra med den betydelse Newton och Étienne Geoffroy hade för Maupertuis). Se också Roger, *Les sciences de la vie*, s. 679 ff, som lyfter fram den av Stahl påverkade kemiska tendensen i d'Holbachs embryologi.

1305 d'Holbach, *Système de la nature* I, s. 18: "Tout est en mouvement dans l'univers. L'essence de la nature est d'agir."

1306 Ibid., s. 19 f: "les forces que l'on appelle mortes et les forces que l'on appelle *vives* ou *mouvantes* sont des forces de même espèce [*sic*] qui se déploient d'une façon différente."

är ett sätt att vara som med nödvändighet följer av materiens väsen, säger han.<sup>1307</sup> Det finns därför inget behov av någon yttre orsak, sannerligen ingen övernaturlig makt. Det yttre såsom en transcendent instans finns överhuvudtaget inte, för allt är inneslutet i naturen, och allting kan verka på varje annan sak beroende på sin specifika delaktighet i materiens väsensliga rörelser. Allt springer således ur en urmateria som alltid funnits och alltid kommer finnas, liksom rörelsen alltid funnits och alltid kommer finnas; den materiella beständigheten och den mekanistiska föränderligheten är ofrånkomligen sammanlänkade som två olika aspekter av samma väsen.

Materien är emellertid inte homogen, utan sönderfaller i ett antal olika typer av materia med olika dynamiska egenskaper, vilka differentierar olika varanden till oändlig mångfald och skillnad.<sup>1308</sup> d'Holbach bryter ned dem till de fyra klassiska elementen: elden är aktivitetens princip, en "fruktbar jäst som fermenterar massan och ger den liv" (kopplingen till Descartes alstringsteori är tydlig men kanske inte direkt), jorden är soliditetens princip, vattnet gynnar kropparnas kombination och luften är ett fluidum (*un fluide*) som ger de andra elementens rörelser utrymme.<sup>1309</sup> Kroppar, åtminstone solida sådana, uppstår i naturen genom sammansättningen av "homogena, lika, analoga delar" som är benägna att förena sig. Denna tendens är gemensam för fysiken och moralen, det är endast de krafter som verkar mot detta ändamål (bevarandet av ett visst vara) som skiljer sig åt – eller rättare sagt namnen: fysikern kallar dem attraktion, repulsion, sympati, antipati, affinitet eller förhållande; moralisten kallar dem kärlek, hat, vänskap eller aversion.<sup>1310</sup> Liksom kroppar av alla slag, i alla naturens riken, alstras och växer genom att lika läggs till lika, i syfte att bevara en viss form, skapas i samhället motsvarande föreningar mellan individer: äktenskap, familjer, samhällen, vänskaper, förbindelser, som dygden stärker men lasten upplöser.<sup>1311</sup>

Som framgår, och som han själv poängterar, är naturen inte alls ett tillstånd av slump, kaos och oordning; tvärtom är naturen, i alla sina förändringar och rörelser, nödvändigt ordnad och ändamålsinriktad. All rörelse har en riktning, säger han, utan en sådan skulle vi inte kunna ha en idé om rörelse, och riktningen styrs av varje varelses (eller varje varandes) egenskaper som en inre rörelselag. Det spinozistiska ändamålet är *conatus*.<sup>1312</sup> för varje varande att bestå och stärka sig i sitt sätt att vara, att dra till sig det som är gynnsamt för dess fortbestånd och tillväxt och att stöta bort det som är skadligt, det som strider mot dess naturliga vara.<sup>1313</sup> Det är mot bakgrund av denna allmänna naturlag, att samordning är själva ordningen, d'Holbach når fram till den klassiska uppfattningen om det monstrosösa som det livsodugliga eller infertila: monster är "oordnade" eftersom de inte kunnat samordna sig med detta system av lagar som är nödvändiga för fortbestånd.<sup>1314</sup>

1307 Ibid., s. 22: "le mouvement est une façon d'être qui découle nécessairement de l'essence de la matière".

1308 Jfr ibid., s. 30 ff.

1309 Ibid., s. 32.

1310 Ibid., s. 50 f.

1311 Ibid., s. 52.

1312 d'Holbach använder dock inte termen, han hänvisar istället mer fashionabelt till Newtons gravitations- och tröghetslagar: *gravitation sur soi* eller *force d'inertie*.

1313 Ibid., s. 52 ff.

1314 Ibid., s. 90. "Toutes les productions pour pouvoir se conserver ou se maintenir dans l'existence ont

En varelse kan bara överleva under omständigheter specifika för den, i den miljö och det klimat som understödjer dess välbefinnande. Om dessa omständigheter förändras måste varelsen förändras för att överleva. Detta tänker sig d'Holbach vara en möjlighet, och han föreställer sig en relationistisk evolution – det gäller att sammanlänka sig (*senchaîner*) med det som kan bestå för att själv överleva, annars dör man, och människan visar ständigt prov på en sådan anpassningsförmåga, en skicklighet i att samordna sig med allt. Monstren är däremot tecken på missanpassning, på fellänkningar som inte för kedjan vidare. Men världen är stadd i förändring, det vet geologen d'Holbach, och klimat har ändrats i dess historia, utan att någon situation kan sägas vara den rätta. Eftersom jordens position förskjutits under sin oändligt långa historia och därför präglats av olika temperaturer, är det tänkbart att den primitiva människan var mycket olik dagens, kanske än mer än dagens fyrfotadjur skiljer sig från insekterna, och att vårt släkte befinner sig i en ständig skiftning (*une vicissitude continuelle*), varför människans framtida form är lika okänd som hennes ursprungliga.<sup>1315</sup> Detta gäller förstås inte bara människan utan alla levande varelser. Hela tiden kan naturen skapa nya kombinationer, nya arter, medan andra förgås – ingen art är nödvändig för naturens bestånd – eller genomgår ”metamorfoser, förändringar och förflyttningar”.<sup>1316</sup> Det är emellertid inte bara fråga om gradvisa variationer utan om ett slags katastrofism; de förändringar som sker kan vara dramatiska, varelsernas förvandlingar drastiska – de nya arterna naturens väldiga laboratorium producerar kan ha ingenting gemensamt med de nu levande.<sup>1317</sup>

Inför visionen om alla dessa förändringar kan d'Holbach inte göra annat än att förlöjliga människans anspråk på någon särskild position i världens ordning. Människan är inte privilegierad, fastslår han till slut, hon är föremål för samma skiftningar som allting annat, och hon kan inte förstå vad hon egentligen är i detta sammanhang.<sup>1318</sup>

besoin de se coordonner avec le tout dont elles sont émanées; sans cela elles ne peuvent subsister. C'est cette faculté de se coordonner, c'est cette coordination relative que nous appellons *l'ordre de l'univers*, c'est son défaut que nous nommons *désordre*. Les productions que nous traitons de *monstrueuses* sont celles qui ne peuvent se coordonner avec les loix générales ou particulières des êtres qui les entourent ou des tous où elles se trouvent; elles ont pu dans leur formation s'accommoder de ces loix, mais ces loix se sont opposées à leur perfection, ce qui fait qu'elles ne peuvent subsister. C'est ainsi qu'une certaine analogie de conformation entre des animaux d'espèces différentes produit bien des mulets, mais ces mulets ne peuvent se propager.” (“Alla skapelser måste samordna sig med det allt från vilket de härrör för att kunna bevara sig eller upprätthålla sig i sin existens; utan detta kan de inte bestå. Det är denna förmåga att samordna sig, det är denna relativa koordination som vi kallar *världsalltets ordning*, det är bristen därpå som vi benämner *oordning*. De skapelser som vi titulerar monstruösa är de vilka inte kan samordna sig med de allmänna eller enskilda lagar [som gäller för] de varelser som omger dem eller de helheter vari de befinner sig; de har i sin formation kunnat finna sig i dessa lagar, men dessa lagar motsätter sig deras perfektion, vilket innebär att de inte kan bestå. Det är på detta vis som en viss analogi i formen mellan djur av olika arter visserligen producerar mulåsnor [bastarder, hybrider], men dessa mulåsnor kan inte föröka sig.”)

<sup>1315</sup> Ibid., s. 90 ff.

<sup>1316</sup> Ibid., s. 92 f.

<sup>1317</sup> Ibid., s. 93.

<sup>1318</sup> Ibid., s. 95 f.

### 3. Modernitetens monstrositet: anomali och normalitet

1600- och 1700-talen hade betraktat naturen å ena sidan som en uppsättning strikt lagbundna funktioner, som gör alla varelser och även världsalltet självt till maskiner, och å andra sidan som en underlig och lekfull spridning av mångfaldiga variationer där livet tar sig fria uttryck i all materia. Om man i båda fallen kan tala om en materialism måste den i detsamma sönderfalla i mekanism resp. vitalism. Vad som utmanas är naturligtvis gränsen mellan levande och död materia, och i den bemärkelse att det monstrosa betecknar balansen på eller överskridandet av en gräns finner sig monstret fångat i en dubbelt prekär situation. Antingen är monstret ett brott mot lagbundenheten eller resultatet av en tillsynes okänd naturlag som utmanar vår förståelse; antingen är monstret ett av dessa underliga nycker i naturens kreativa lek som visar själva friheten eller det hinder livet stöter på bland organismer som gör att uttrycket inte kan fullbordas utan istället förvrids. Ställd inför sådana alternativ är det inte märkligt att 1800-talet ärver en konfliktartad syn på monstret. De traditionella frågorna (i synnerhet från Augustinus) om huruvida monstren är mot naturens ordning eller ingående i den, om monstren vanpryder eller berikar skapelsens skönhet, formuleras nu i andra termer: är monstrositet en del av livets villkor eller är det en dödens princip? I den mån människan under detta sekel försöker finna sig tillrätta i en tilltagande föreställning om en naturens växlande historia, om en förvandling eller utveckling av alla varelser och om en släktskap mellan dem, blir detta en kamp som står mellan monstret mot människan, på liv och död. Den stora frågan är: om alla livsformer nu delar gemensamma drag och endast är tillfälliga tillstånd i en utveckling, vilken roll har då monstren i en sådan ordning av likhet och utveckling? Kort sagt: Vilken status som livsform har anomalin i denna bild av temporär normalitet?

Följande avsnitt ämnar spåra detta problems implicita eller explicita formulering i övergången under 1800-talet från vitalism via transformism till evolutionism, för att nå den moderna synen under 1900-talet på människans förhållande till det annat än mänskliga. Två väsentliga brytpunkter i denna passage är naturligtvis uppkomsten av en positiv vetenskap om monstrositeter, teratologin, och en filosofi om människan som negativitet, humanismen.

#### Livet och materien:

Lamarck, Meckel, Serres, É. Geoffroy Saint-Hilaire

Vitalismen kan sägas vara en specifikt fransk riktning, delvis närd av sin klara opposition mot en annan fransk tradition, den mekanistiska efter Descartes. Medan mekanismen var förhärskande vid vetenskapsakademien i Paris var läkarskolan i Montpellier under 1700-talet ett fäste för vitalisterna Théophile de Bordeu (och via honom Diderot) och främst Paul-Joseph Barthez (1734–1806), som hävdade att alla fenomen vi tillskriver liv (förmimelse, rörelse osv.) kommer av en immateriell livsprincip som inte kan förklaras mekanistiskt eller, i moderna termer, ”biokemiskt”. Det finns därför en skillnad i natur mellan liv och materia: livet är en princip som inte kan lokaliseras i materien, medan all materia i sig är ”död”. Vad denna livsprincip är, är tämligen oklart – den kan framstå som en ockult naturkraft, uppenbarligen modellerad efter Newtons oförklarade ”attrak-

tionskraft”, dvs. gravitationen.<sup>1319</sup> Vitalismen bör därför också skiljas från den mer tyska animismen, som betraktar anden eller själen som en metafysisk princip överordnad inte bara materien utan själva livet och hälsan, som hos den tyske läkaren och kemisten Georg Ernst Stahl (1659–1734).

Trots att vitalismen tycktes ha vederlagts vetenskapligt under 1800-talets gång (bl.a. av Claude Bernard och Louis Pasteur) kvarlevde den som filosofisk impuls in på 1900-talet, i snarast alltmer radikala former, hos Henri Bergson, Georges Canguilhem, Raymond Ruyer och Gilles Deleuze.<sup>1320</sup> Hos Bergson och Deleuze ger den kraft åt idéer om utveckling som nyskapelse vilka utmanar de mer mekanistiska lagarna inom lamarckism och darwinism. Hos Ruyer (i drag som snarast påminner om Leibniz) förenas vitalismen med perspektiv på den moderna teknologin i en filosofi om information och strukturering som processer vilka inte kan reduceras till mekanism, istället hävdande ett slags medvetenhet i all materia (panpsykism). Hos Canguilhem, den kanske mest uppenbara referensen ang. teratologin i sammanhanget, bidrar vitalismen till ett sätt att se på organismen som en levd erfarenhet av de egna tillstånden, pendlande mellan hälsa eller ohälsa, men med döden som motsats och monstrositet som negativ pol. Canguilhem förefaller här inte minst påverkad av den mer materialistiska form av vitalism hos den av Barthez influerade fysiologen Xavier Bichat (1771–1802).

Bichat är kanske mest berömd för att ha grundat disciplinen histologi, varigenom han lokaliserade livets grundläggande element i vävnaderna. Detta ”liv” är emellertid bara en sida av hans vitalism. Bichat skiljer nämligen inte bara mellan levande varelser och död materia, utan mellan två sorters liv: organiskt liv och animaliskt liv; till dessa kommer de oorganiska formerna, som helt enkelt saknar liv. Dessa är två olika typer av liv som i naturen finns åtskilda i den bemärkelse att det organiska livet hör till växterna, medan det animaliska livet är unikt för djur (och människor). Men de är hos djuren egentligen samverkande i varje levande varelse: organiskt liv är de rent fysiologiska kroppsfunktionerna (organisation, andning, näringsintag, uttömning), animaliskt liv är det som riktas utåt i relation till en omgivande värld (sensomotorik samt intelligens) – därmed upprepar karakteristika för ”själarna” bekanta från Aristoteles men här sammanförda till två, samtidigt som han tar avstånd från metafysiken i Stahls animism.<sup>1321</sup> Skillnaden mellan livstyperna kan också märkas anatomiskt i en organism, i det att det animaliska livet är symmetriskt (hjärnhalvorna, ögonen, öronen) och det organiska asymmetriskt eller unikt (en lever, en magsäck); de märks också fysiologiskt genom det organiska livets kontinuitet och det animaliska livets diskontinuitet (att sensomotorik och intelligens stundvis upphävs av sömnen).<sup>1322</sup> Fosterutvecklingen kan sägas vara passagen från ett rent organiskt tillstånd till ett animaliskt liv – vilket innebär att fostret, som vi har sett tidigare, betraktas som en växt och först efter födseln artar sig till ett djur.

Dessa livsbegrepp är emellertid kopplade till en historiskt sett besynnerlig vitalism, som gör döden till det naturliga tillståndet och livet till ett undantag. Kring sekelskiftet

1319 André Pichot, *Histoire de la notion de vie* (Paris: Gallimard, 1993), s. 528, 562 f.

1320 I denna kronologiska uppställning är det föga förvånande att den siste, Deleuze, på olika vis är påverkad av de tre föregående i formuleringen av sin ”materiella” eller ”maskiniska” vitalism. Mer om denna senare.

1321 *Ibid.*, s. 531 f.

1322 *Ibid.*, s. 537 ff.

sker en förändring av synen på livets förhållande till döden. Istället för att se dem som två storheter i opposition blir nu livet en kraft som verkar för sitt eget upprätthållande inför ett yttre hot. Den något märkliga vändningen innebär här att döden blir det primära, det överordnade; livet är överlevnad, en organismens ständiga kamp mot sin egen dödlighet, mot risken för det fysiologiska systemets sammanbrott, mot de yttre krafter (som kanske verkar för *sin* överlevnad) som kan vara skadliga för individen eller, som Louis Pasteur skulle visa, de mikroorganismer som lever av att invadera de större, ofta med dödlig utgång. Bichats fysiologi beskriver således en dramatisk kamp för vävnaderna att upprätthålla sina livsfunktioner, i kamp mot sjukdomar eller andra angrepp. Hans speciella vitalism yttrar sig därför i en berömd maxim: ”*Livet är summan av de funktioner som motstår döden*” (“*La vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort*”).<sup>1323</sup> Detta betyder, som han klart yttrar, att de oorganiska kropparna oupphörligen verkar destruktivt på de organiska, och det är endast livet – bekant som fenomen men inte till sin natur – som förmår möta detta angrepp, en förmåga som dock växlar med åldern: barnet som mest livaktigt, den vuxne i jämvikt, gamlingen som mest sårbar. Ett korresponderande mått låter sig tas på livet, genom den skillnad som finns mellan de yttre krafterna och det inre motståndet.<sup>1324</sup>

Bichat motstår inte länge. Han dör en alltför tidig död, blott 30 år gammal, 1802. När den mer mekanistiskt orienterade Jean Baptiste Pierre Antoine de Monet, chevalier de Lamarck (1744–1829) samma år lanserar vetenskapen biologi,<sup>1325</sup> tycks han bryta den aristoteliskt influerade kontinuitet i naturen som etablerats under 1700-talets första hälft. I denna omfattade varats kedja varje fenomen, känt eller okänt, från de oansenligaste stenar till världens skapare, med täta länkar utan glapp som håller samman dessa avlägsna ytterligheter. När livet nu ägnas en egen vetenskap sliter sig de levande varelserna än en gång fria från de fjättrar som bundit dem vid den döda materien och antingen reducerat djur och människor till maskiner eller givit materien själv en livsprincip. Den stora åtskillnaden görs nu mellan den organiska världen (djur och växter) och den oorganiska (mineralriket), och en grundläggande förutsättning för transformism ligger implicit redan i de kriterier som villkorar skilsmässan: bara de levande varelserna formas och förändras av sig själva, genom att deras kroppar genomgår ständigt nya kombinationer (t.ex. genom näringsintag), medan den döda materien saknar sådana förmågor.

1323 Xavier Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* [1800], 4:e ed. (Paris: Béchét & Gabon, 1822), s. 2.

1324 Ibid., s. 2 f.

1325 Lamarck, *Hydrogéologie, ou Recherches sur l'influence qu'ont les eaux sur la surface du globe terrestre* [...] (Paris: L'auteur, Agasse et Maillart, 1802), s. 8. Här definieras biologi som vetenskapen om ”levande kroppar” (deras organisations ursprung och utveckling) och utgör den tredje läran inom ”terrest fysik”, varav de två första är meteorologi och just hydrogeologi. Själva termen ”biologi” hade myntats ett år tidigare av Karl Friedrich Burdach (som samtidigt är den andra, efter Goethe, att mynta termen ”morfologi”) i dennes *Propädeutik zum Studium der gesammten Heilkunst* (1800), men då som ett led i romantisk, Schelling-influerad naturfilosofi för att beskriva människan som kroppslig och själslig varelse. I tyskspråkiga länder spreds termen och vetenskapen parallellt med Lamarcks insatser i Gottfried Reinhold Treviranus *Biologie, oder Philosophie de Lebenden Natur für Naturforscher und Aerzte* (1802–22). För en studie i denna tyska kontext, se Lynn K. Nyhart, *Biology Takes Form: Animal Morphology and the German Universities, 1800–1900* (Chicago: University of Chicago Press, 1995).



Själva denna distinktion innebär emellertid att en typ av kontinuitet måste återinföras – för om skapelse och tillväxt är reserverad till den levande naturen, hur kan då förändring ske i all materia? Lamarck lockas till att föreställa sig att allt som räknas bland de döda tingen har sitt ursprung i levande materia: mineraler är resterna av organiskt material (utsöndringar, ”sekret”, från organen som bygger upp kroppen), som oupphörligen fyller på bergslagen allteftersom erosionen bryter ned dem, varför bergen helt enkelt inte försvunnit under de stora tidsrymderna av söndervittring. Så länge djur lever ”överlever” även bergen. Å andra sidan beskriver han fosterutvecklingen med ett mekanistiskt bildspråk som åskådliggör allmängiltigheten i processerna.<sup>1326</sup> Hans föreställning om epigenes ligger inte långt ifrån Descartes: kroppar organiserar sig själva på mekanisk väg genom hur de inre flödena (kroppsvätskor) strömmar genom materien och med en tvingande kraft differentierar den i olika delar och former. Men det finns också ett antal yttre ”flöden” (värme, elektricitet, magnetism) som kan verka på materien genom att genomströmma den, framför allt genom att sätta de inre flödena i rörelse.<sup>1327</sup> (I detta följer Lamarck också den under 1700-talet vanliga konception av materiens fluiditet som förklaring till plasticitet, men på ett mer systematiskt vis.)

Växelverkan mellan den döda materien och levande varelser är avgörande för Lamarcks transformism, åtminstone för en av dess karakteriserande aspekter, nämligen tanken att utveckling drivs av organismernas anpassning av kroppens organisation till levnadsvillkor som omgivningen uppställer, som han lade fram i den digra *Philosophie zoologique* (1809).<sup>1328</sup> Men det finns också en annan aspekt, mer klassisk, påminnande om Bonnet och Robinet, som är mer filosofiskt spekulativ: föreställningen att förändringen är linjärt progressivistisk och tenderande till ökad komplexitet. Den ena evolutionslärans grundläggande kontingens (förändring sker beroende på yttre omständigheter) står mot den andras lika avgörande nödvändighet (förändring sker enl. ett förutbestämt, i naturlagarna nedlagt mönster). I sina mest rudimentära former kan det sägas vara en empedoklisk världsbild som står mot en aristotelisk. De två gestaltningarna av transformation är inte helt lätta att förena, och som vi ska se innebär de ett problematiskt förhållande mellan anomali och ordning.

I likhet med 1700-talets materialister gav Lamarck stort utrymme i sin teori åt spontan alstring, som han sammankopplar med en progressionistisk idé om transformation. Naturens arter har sitt ursprung i ytterst enkla former av organisk materia, i vilka liv gjuts av elektriciteten, men generation för generation utvecklas en ökad komplexitet i anpassningen till vissa behov som omgivning ställer på de levande varelserna. De levande varelserna och livsvillkoren förändras på detta vis i kapp, men bestämda av ett närmast metafysiskt antagande att naturens ordning är progressiv – visserligen inte teleologiskt riktat mot ett specifikt mål, och därför inte exempelvis antropocentriskt, utan enl. den

1326 En av stötestenarna i Lamarcks på sin tid kontroversiella system var också detta materialistiska arv; naturens egna krafter och mekanismer ersätter behovet av Gud (som emellertid bevarar sin plats i reotriken liksom i själva föreställningen om en ursprunglig providentiell skapelseakt).

1327 Flödesmekaniken vittnar f.ö. om att Lamarcks biologi formuleras i anslutning till hydrogeologin, i vilken jordens omformningar (vad gäller berg och kontinenter) förklaras som en långvarig vattenerosion och vulkaner som formade av magman.

1328 Lamarck, *Philosophie zoologique, ou Exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux [...]* [1809] (Paris: Flammarion, 1994).

allmänna naturlag att utvecklingen går från enkelhet till alltmer avancerad komplexitet, driven av (i mer moderna termer) ekologiska och etologiska faktorer. Funktion bestämmer form. Varje generation möter vissa villkor, t.ex. skiftande klimat, till vilka kroppen anpassar sig bl.a. genom hur dess delar används, eftersom en ”nervvätska” strömmar till den del som brukas och omformar den på lämpligt vis över tiden. Denna tillägnade form ärvs sedan av nästa generation och förändringen tilltar därför successivt, så länge bruket av kroppen är detsamma. När en kroppsdel används i minskad utsträckning degenererar den, tills den slutligen försvinner, medan de organ som behöver användas mer utvecklar större funktionsduglighet genom att bli större, starkare etc. Eftersom kroppen mer eller mindre alltid består av lika mycket materia, är förhållandet mellan degenerering och evolvering ungefär symmetriskt; när en kroppsdel blir mindre kan materien användas för att stärka en annan.

Trots att idén i sig är av antikt ursprung och många gånger upprepad, förvisso i mycket enklare formuleringar, har teorin om de förvärvade egenskapernas ärftlighet kommit att uppfattas som en av grundpelarna i lamarckismen. Det är en av de viktigaste punkter som anses skilja lamarckismen från darwinismen, även om man ska komma ihåg att Darwin själv bejakade teorin. Men vad angår originalitet är Lamarcks mer intressanta bidrag snarare idén att naturens ordning består trots den ständiga förbättrande utvecklingen, genom att spontan alstring oupphörligen ger upphov till nya enkla livsformer som i utvecklingen fyller de luckor de transmulerade arterna lämnar efter sig. På så vis dör en art aldrig ut, för när en viss art övergår till ett högre pinnhål på naturens stege klättrar en annan efter för att ta dess plats. Så är naturen fortfarande kontinuerlig, fortfarande ett plenum, fortfarande hierarkisk, trots att livet ständigt strävar efter att skapa nya former. Här svarar Lamarck på sina föregångares problem att föreställa sig både en fixerad ordning och en progressiv föränderlighet i naturen. I denna sköna värld blir allting hela tiden bättre, men ingenting förgår – utvecklingen har inga offer. T.o.m. att djur dödar och äter varandra tar han som tecken på den naturliga ekonomins balans, som stävjar excessiva mångfaldiganden av en art. Lamarcks harmoniska grundsyn, denna harpliknande sekvens av utvecklingslinjer (hans ”serialism”), är mycket olik Darwins förgrenande trädmodell, där kampen för överlevnad kapar vissa medan andra mångfaldigas. Det finns därför inte heller någon släktskap mellan olika nu levande arter, däremot vandrar alla samma väg förbi samma stadier.

Denna progressiva evolution, som skapar en naturens stege, gäller emellertid den stora massan av varelser, inte enskilda arter eller släkten, för dessa är utsatta för en mer ”extrem mångfald omständigheter” som kan ge upphov till avvikande arter och anomalier, särskilt med hänsyn till att transformationen (eller degradationen) på denna nivå drivs av de enskilda organens förändring alltefter speciella omständigheter.<sup>1329</sup> M.a.o. inträffar avvikelser och anomalier ständigt på den lägre nivån, hos individer, arter och t.o.m. släkten, vilka här tjänar som modifikationer av dessa kategorier, medan rikena och klasserna utvecklas enl. en högre ordnande princip, en ”organisationens växande komposition”, vars allmänna mål är komplexitet samtidigt som ordningen bevaras och förbättras. Med hänsyn till denna andra nivå kan det sägas, som Lamarck redan påpekat, att det inte finns någon egentlig oordning, ingen egentlig avvikelse, för allt ingår i en högre ord-

1329 Ibid., I, i.v, s. 107 ff.

ning: ”tout ce qui paraît désordre, renversement, anomalie, rentre sans cesse dans l’ordre général, et même y concourt; et partout, et toujours, la volonté du sublime auteur de la nature et de tout ce qui existe est invariablement exécutée”.<sup>1330</sup> Lamarck upprepar denna hållning på andra håll – vi kan som exempel ta hans sista stora naturalhistoriska arbete, *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres* (1815–22). Där sägs det att naturens kreativa kraft, hur förändrande och förnyande den än är, lyder under sina egna naturlagar, även då de lagar som tillämpas varierar; därför är oregelbundenheter och monstrositeter, som tycks strida mot naturens gång och bryta mot ordningen (och som ofta upprör människan), likväl resultatet av dessa lagar och vissa särskilda omständigheter – själva föreställningen om fenomenens slumpmässighet tyder snarast på människans okunskap om deras orsaker.<sup>1331</sup> I Lamarcks vision av världens historia finns det inte längre distinkta epoker, vars livsvillkor nödvändigtvis genererar monstrositeter och inte heller en slumpmässig sammankastning av lemmar som i ett primordialt skede ger upphov till livsodugliga varelser.

Henri-Marie Ducrotay de Blainville (1777–1850), som efterträdde Lamarck och senare även Cuvier vid det nationella naturhistoriska museet i Paris, urskilde tre allmänna djurtyper: de amorfa (Amorphozoaires), de strålförmade (Aktinozoaires) och de bilaterala (Zygomorphozoaires).<sup>1332</sup> Men uppdelningen till trots är de inte verkliga åtskilda, de utgör en naturlig enhet eftersom de kan inordnas i varats kedja.<sup>1333</sup> Vad zoologin söker är en bestämning av en individs arttillhörighet i ett system som omfattar alla varelser i djurriket, genom en studie av dess karaktärsdrag. Detta karaktärsdrag som kan bestämma arten är ”ett differentiellt märke ristat på varelsen”, som gör att man kan avgöra dess ”position i en systematisk fördelning av djuren” i djurriket. Fördelningen har en ordning garanterad av en fixpunkt, ett centrum till vilket alla positioner är relativa: människan är alltings mått; människan är ”nödvändigtvis” alla djurs måttstock, mot vilken de kan vara nära eller avlägsna. Djurarterna bestäms således positivt eller negativt – helt enkelt, är karaktärsdragen lika människans eller ej?<sup>1334</sup> Hela zoologin blir därför uttalat antro-

1330 Ibid., s. 101.

1331 Idem, *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres [...] I* (Paris: Déterville, 1815), s. 328 f: ”Puisque la nature est une puissance qui produit, renouvelle, change, déplace, enfin, compose et décompose les différents corps qui font partie de l’univers; on conçoit qu’aucun changement, qu’aucune formation, qu’aucun déplacement ne s’opère que conformément à ses lois. Et, quoique les circonstances fassent quelquefois varier ses produits et celles des lois qui doivent être employées, c’est encore, néanmoins, par des lois de la nature que ces variations sont dirigées. Ainsi, certaines irrégularités dans ses actes, certaines monstrosités qui semblent contrarier sa marche ordinaire, les bouleversements dans l’ordre des objets physiques, en un mot, les suites trop souvent affligeantes des passions de l’homme, sont cependant le produit de ses propres lois et des circonstances qui y ont donné lieu. Ne sait-on pas, d’ailleurs, que le mot de hasard n’exprime que notre ignorance des causes.”

1332 Henri de Blainville, *Cours de physiologie générale et comparée*, I–III (Paris: Baillière, 1833).

1333 Jfr Toby A. Appel, ”Henri de Blainville and the Animal Series: A Nineteenth-century Chain of Being”, *Journal of the History of Biology* 13:2 (1980), s. 291–319.

1334 Blainville, *Introduction à Sur les principes de la zooclasie, ou de la Classification des animaux* (Paris: s.n., 1847), s. 50: ”Un caractère est, en zoologie, une note différentielle inscrite sur l’être, ici espèce, dont on veut déterminer la position dans une distribution systématique des animaux, et par conséquent dans le système du règne animal, c’est-à-dire en un mot qui indique son degré de rapprochement ou d’éloignement de l’espèce humaine, prise nécessairement pour mesure. D’où il

pocentrisk och alla varelser mer eller mindre antropomorfa. Blainville företräder också en fixistisk eller antitransformistisk hållning, enl. vilken alla levande varelser skapades samtidigt av Gud och inte har förändrats sedan världens begynnelse; däremot kan vissa ha dött ut och därmed givit upphov till skenbara luckor i kontinuiteten. Han myntade 1834 termen paleontologi för den vetenskap som genom studier av fossil skulle kunna täta dessa luckor.

I mitten av 1820-talet låter Jean-Baptiste Bory de Saint-Vincent (1778–1846) människan inta en huvudroll i zoologin, varigenom den således blir en antropologi.<sup>1335</sup> Men den naturalhistoriska viljan att kategorisera genom differentiering (och Bory är främst influerad av Linné), i förening med den transformistiska tendensen att söka förgreningar i tid, leder honom till att propagera för en polygenisk teori, dvs. om mänsklighetens mångfaldiga tillkomster. Han föreställer sig därför att människan kan delas in i hela 15 åtskilda arter, med varsin utvecklingslinje, och att dessa i sin tur sönderfaller i raser och varieteter. Därmed blir det svårt att fastställa det distinkt mänskliga – för är alla dessa mänskligheter verkligen lika mänskliga? Knappast, för i sin progressivistiska historiesyn är Bory mån om att betona den vite mannens överlägsna kulturella nivå som grundad i rasen, medan andra raser, i synnerhet de amerikanska infödingarna, som deras nakenhet förkroppsligar, är berövade inte bara kultur utan t.o.m. de mest rudimentära djuriska egenskaper, som känslighet: därför kan de med lätthet bära smärta och lidanden. Polygenismen kommer också under 1800-talet att bli en betydelsefull teori bakom rasistiska och kolonialistiska argument, som hos den schweizisk-amerikanske geologen Louis Agassiz. De förutvarande monstruösa raserna kan nu villigt inordnas i en gemensam mänsklighet, så länge fokuseringen av biologiska raser tillåter en antropologisk hierarki.

Men samtidigt som man på detta vis undersöker gränserna mellan liv och död, mellan livstyper inom olika riken, mellan skilda livsformers utvecklingshistorier och t.o.m. mellan människans olika härstamningar, pågår en annan debatt vid vetenskapsakademien i Paris, en som kan jämföras med den vi sett mellan Winslow och Lémery, vilken gäller frågan om hur gränserna i naturen kan minimeras eller uttraderas till ett och samma plan. Den markeras istället av namnen Cuvier och Geoffroy. Dessutom utarbetas teorier om hur utvecklingen av arter egentligen är parallell till fostrens utveckling, vilket ger nya perspektiv på förhållandet mellan transformism och kontinuitet. I båda fallen läggs en ny grund för studierna om det monstruösa som leder fram till den vetenskap som efter 1830-talet kommer att kallas teratologi.

Ett nära samband mellan evolution hos art och foster ses under samma tid hos Johann Friedrich Meckel d.y. (1781–1833) och Étienne Serres (1786–1868). Båda utarbetade en tes, som fått namnet ”Meckel-Serres lag”, om en parallellism mellan de embryonala stadierna

résulte qu'un caractère peut être aussi bien négatif que positif: ainsi avoir ou n'avoir pas de mamelles, avoir ou n'avoir pas de poils, de plumes, de pieds, d'ailes, d'antennes, d'yeux, de branchies, etc., est tout aussi bien un caractère que d'avoir, par exemple, quatre ou deux ailes, trois ou quatre ou cinq ou six ou sept paires de pieds.”

1335 Jean-Baptiste Geneviève Marcellin Bory de Saint-Vincent (1778–1846), *L'homme, essai zoologique sur le genre humain* (1827), samt ”Homme”, i *Dictionnaire classique d'histoire naturelle* VIII (Paris: Rey & Gravier/Baudouin frères, 1825), s. 269–346.

för individen och de evolutionära stadierna för arten, dvs. mellan ontogenes och fylogenes.<sup>1336</sup> Med detta menas att varje form som fostret genomgår i sin utveckling motsvarar en form som arten i stort genomgått i sin, och dessa former är de på naturens stegre lägre livsformerna. Artens utveckling upprepas således i varje enskilt fosters utveckling och dess evolutionära förstadier kan utläsas däri; kontinuiteten är på så vis beständig även i det avseende att historien om arternas släktskap återberättas i varje ny varelse. Även om teorin förkastats i den formulering den fick under 1800-talet,<sup>1337</sup> tycks den ge ett bestående stöd för antagandet att de mest primitiva formerna, som är gemensamma för det stora flertalet djur, utvecklas först, medan en gradvis differentiering i fosterutveckling alltmer specierar fostret. Ju mer embryot växer, desto mer olikt andra arter blir det, helt enkelt.

Meckel och Serres tillhörde den skara naturvetare som tog intryck av den postkantianska, idealistiska naturfilosofin, särskilt den framlagd av F.W.J. von Schelling (1775–1854) i en rad skrifter kring 1800.<sup>1338</sup> I ett försök att överbrygga klyftan Kant upprivit mellan subjektet och den objektiva verkligheten, samt i avsikt att frångå Fichtes alternativa lösning att först etablera ett absolut subjekt som sedan uppställer en värld för sig, lade Schelling vikt vid enhet i naturen, där anden och materien (subjekt och objekt) är två sidor av samma absoluta identitet som intuitionen kan nå kunskap om. Denna icke-skillnadens (eller indifferensens) *Naturphilosophie* är emellertid inte statisk utan framträder som en naturhistoria, driven av ett slags dialektik som genererar likhetsförhållanden mellan fenomen. Världen är sålunda en enhet som skapas och upprätthålls av en odelbar utvecklande kraft – styrd av naturens andliga sida –, vilket leder till likheter och identiska former i naturen. Härav följer Meckels och Serres slutsats att individen och arten följer samma utvecklingslinje, visande, i Meckels formuleringar, en ”tendens, inneboende i organisk materia” som driver utvecklingen till ”högre organisationsnivåer, passerande en serie intermediära stadier”.<sup>1339</sup>

I denna bild av en välordnad värld, där utvecklingen är bestämd mot högre former hos såväl arter som individer och där de högres fosterutveckling beskriver de lägres stadier, kan man fråga sig hur avvikelserna och missbildningen kommer in. Men anomalin

1336 Om dennas formulering och betydelse för evolutionsläran, se Ilse Jahn, ”Das ‚Meckel–Serres-Gesetz, sein Ursprung und seine Beziehung zu Evolutionstheorien des 19. Jahrhunderts‘”, *Annals of Anatomy* 184 (2002), s. 509–517. För en mer allmän redogörelse för teorins innebörd och historia, jfr Stephen Jay Gould, *Ontogeny and Phylogeny* [1977] (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990).

1337 Kanske mest känd som rekapitulerings teorin eller den biogenetiska teorin hos lamarckisten Ernst Haeckel, tillika ekologins fader.

1338 Denna speciella typ av tysk naturfilosofi, med sin nära anknytning till postkantiansk, idealistisk filosofi, omfattade främst den berömda Lorenz Oken, Karl Friedrich Kielmayer (Cuviers lärare i Stuttgart), Friedrich Tiedemann, Johann Baptist Ritter von Spix, Henrich Steffens samt just Meckel d.y. Till standardverken om denna föreställningsvärld, särskilt avseende förhållanden mellan kantiansk eller postkantiansk filosofi och naturvetenskap, hör Edward Stuart Russell, *Form and Function: A Contribution to Animal Morphology* [1916] (Chicago: University of Chicago Press, 1982) och Timothy Lenoir, *The Strategy of Life: Teleology and Mechanics in Nineteenth-Century German Biology* [1982] (Chicago: University of Chicago Press, 1989).

1339 William R. Coleman, *Biology in the Nineteenth Century: Problems of Form, Function, and Transformation* (1977), s. 49 f. Cit. är från Meckel, återgivna efter den engelska övers.

och monstrositeten är egentligen centrala för Serres och Meckel; särskilt den senare är också ett avgörande namn i teratologins historia.<sup>1340</sup>

Meckel, som översatt C.F. Wolff till tyska och därmed givit dennes epigenetiska teori spridning,<sup>1341</sup> lägger stor vikt vid fosterutvecklingen och vid en strikt vetenskaplig beskrivning av de reellt förefintliga avvikelserna från det normala förloppet. Det finns följaktligen en fundamental indelning i normalitet och abnormitet, som hans mer filosofiska perspektiv emellertid försöker överbrygga; avvikelserna måste nämligen differentieras i förhållande till en norm, som förefaller kvantitativt etablerad och inte kvalitativt, så att missbildningar följer en graderad skala utan några skarpa brott, som kan rubba naturens grundläggande enhet och introducera någon ”onaturalighet”.<sup>1342</sup> Denna inställning har tolkats som en premiering av det normala och regelbundna, enl. vilken den anatomiska strukturens ordning skulle avspeglas i utvecklingens förlopp, och som att iakttagelsen av ett slags lagbundenhet inom teratologin skulle stödja en sådan ordning – en strävan efter enhet i mångfalden som kan hänföras till den samtida tyska naturfilosofin.<sup>1343</sup> Betoningen av utvecklingens mekanismer leder hos Meckel till en klassificering inte baserad på den yttre formen utan på ”avvikelsen från den formativa kraften”, ett kriterium som märks tydligt i två av hans fyra huvudtyper: missbildningar genom otillräcklig kraft och genom överflödigt kraft, därtill avvikelse till form eller position samt hybridbildningar (*Zwitterbildung*), till vilka räknades hermafroditer och tvillingformer.<sup>1344</sup> Brist, överflöd, förskjutning, sammansättning – de klassiska typerna förblir intakta, även om beskrivningarna och förklaringarna har förändrats.

Meckel och Serres såg i missbildningar som en viktig del av förståelsen av de levande varelsers formation, en formation som utgår från variationer på en ursprunglig enhet för alla organismer, vilken skulle studeras i vad Serres kallade transcendent anatomi och patologi och som skulle bli känd som transcendental anatomi eller morfologi.

Dessa antaganden ignorerades resp. bekämpades emellertid av deras läromästare, den

1340 Étienne Serres viktigaste i ämnet är *Recherches d'anatomie transcendante et pathologique* (Paris: J.-B. Baillière, 1832). Meckels huvudsakliga arbeten rörande missbildningar är *Handbuch der pathologischen Anatomie* I–II (Leipzig: Reclam, 1816) och *Tabulae anatomico-pathologicae* I–IV (Leipzig: Gleditsch, 1817–26), jämte de mindre traktaten *De duplicate monstrosa commentarius* (Halle/Berlin: E Librariis Orphanotrophi, 1815) och *Descriptio monstrorum nonnullorum cum corollariis anatomico-physiologicis* (Leipzig: Leopold Vossius, 1826). Meckels gärning inom embryologi ska finnas belyst i ett antal arbeten främst av Luminita Göbbel och Rüdiger Schultka. Hans betydelse för teratologin berörs mer specifikt i Rudyard Klunker, Luminita Göbbel, Anette Musil, Holger Tönnies & Rüdiger Schultka, ”Johann Friedrich Meckel d. J. (1781–1833) und die moderne Teratologie”, *Annals of Anatomy* 184 (2002), s. 535–540; John M. Opitz, Rüdiger Schultka & Luminita Göbbel, ”Meckel on Developmental Pathology”, *American Journal of Medical Genetics* 140A (2005), s. 115–128; samt Owen E. Clark, ”The Contribution of J. F. Meckel, the Younger, to the Science of Teratology”, *The Journal of the History of Medicine and the Allied Sciences* 24:3 (1969), s. 310–322.

1341 Wolff hade i sin tur läst anatomi i Berlin under Meckels farfar, Johann Friedrich Meckel d.ä.

1342 Jfr Clark, ”The Contribution of J. F. Meckel, the Younger, to the Science of Teratology”, op.cit., s. 317: ”Because the same principles apply to all development, however deviant, no sharp boundaries can be drawn between 'normal' and 'abnormal.' Anomalous development yields a continuum ranging from the most minute variations to grotesque monstrosities.”

1343 Ibid., s. 316.

1344 Ibid., s. 317.



inflytelserike anatomen och geologen Georges Cuvier (1769–1832).<sup>1345</sup> Han propagerade istället för en reduktionistisk typisering baserad på ett begränsat antal idealformer, vilket innebar att alla arter kunde återföras på fyra irreducibla och icke-kommunicerande grundplaner, som han kallade förgreningar (*embranchements*). Cuviers fyra grundtyper – ryggradsdjur (*vertebrata*), leddjur (*articulata*), stråldjur (*radiata*, zoofyter) och blötdjur (*mollusca*)<sup>1346</sup> – är fyra parallella linjer som aldrig möts. Över deras gränser finns ingen släktskap och ingen övergång, inte heller finns någon utveckling av nya arter, endast stora, dramatiska förändringar i jordens villkor som orsakar massutrotningar och migrationer. Cuvier såg i naturen inga spår av någon kontinuerlig utveckling genom variation, bara tidvisa, plötsliga massdödar, denna s.k. katastrofism som markeras av kataklymer, varefter jorden återbefolkas genom återinvandring från tillflyktsorter, ”refugier”. Cuvier intresserade sig dessutom nästan uteslutande för den slutgiltiga formen, den fullt utvecklade individen som representant för sin art och sitt släkte; det var endast i detta vuxna, fullgångna stadium, i den så långt som möjligt fullt realiserade manifestationen av artens idé, som en förståelse av naturens klasser och ordning stod att finna för baronen.

Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772–1844), däremot, kom att ge idén om en parallell evolutionism och en enhetlig kompositionsplan för naturen det kanske mest fullödiga uttrycket under denna tid. Därtill knöt han, i likhet med Meckel och Serres,<sup>1347</sup> problematiken än närmare monstrositeter, i en alltmer radikal utformning i verken *Philosophie anatomique* (1818–34)<sup>1348</sup> och *Principes de philosophie zoologique* (1830)<sup>1349</sup>. Den senare är en sammanställning av den historiskt emblematiske debatten med Cuvier vid l’Académie des sciences. Under dessa uppmärksammade måndagssessioner utkämpade de två forna vännerna en beryktad kamp, som nådde sin kulmen under våren 1830 (men som pågått under ett decennium och inte slutade förrän med Cuviers död två år senare), i vilken mycket – inte bara två maktlystna personligheters prestige – stod på spel.

Teoretiskt gällde debatten vilken vetenskap och vilken metod som hade företräde: den jämförande anatomin i dess funktionalistiska utformning, baserad på ingående empiriska detaljstudier av anatomiskt material (Cuviers standpunkt), eller morfologin i

1345 Meckel och Serres slets teoretiskt mellan trätobröderna Cuvier och Geoffroy Saint-Hilaire, avseende olika aspekter av deras teorier, men också mellan Cuvier och Lamarck, där Meckel klart tog ställning för den senare vad gäller transformismen. Deras huvudsakliga skolning skedde emellertid under Cuvier. Kanske är Serres den av de två som ligger närmast Geoffroy Saint-Hilaire vad gäller föreställning om en enhetlig plan för naturen och unik urtyp för alla arter; i sin transformations-teori skulle han emellertid senare influeras av Louis Agassiz.

1346 Termerna Articulata och radiata har idag, mer speciella betydelser, som de inte ska förväxlas med.

1347 Jfr Fischer, *De la genèse fabuleuse*, s. 40 f., 138 n. 68.

1348 Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique* I–II (Paris; J.B. Baillière, 1818–22). Verket utökades 1822, då den andra vol. (tidigare bestående av planscher) ersattes av en omfattande och historiskt avgörande studie med undertiteln *Des monstrosités humaines*. I ytterligare en ny utgåva 1834 bestod verket av fyra vol., där *Des monstrosités humaines* upptar den tredje vol. och den andra vol. utgörs av en kort inledning till denna, med titeln *Discours d’introduction à l’ouvrage ”Monstrosités humaines”*.

1349 Idem., *Principes de philosophie zoologique* [...] (Paris: Pichon & Didier, 1830).



dess mer formalistiska gestalt, baserad på spekulativa slutsatser utgående från jämförelser av samma material (Geoffroys angreppsvinkel). Empiri kontra filosofi, fysiologi kontra morfologi, funktion kontra form, ändamålsenlighet kontra lekfullhet, beständighet kontra variabilitet, skapelsens splittring kontra blivandets enhet – dessa var insatserna i debatten mellan Cuvier och Geoffroy, enl. gängse tolkningar.

Här kan det vara läge att beakta det historiska faktum att man i det tidiga 1800-talet tyckte sig se ett släktskap mellan Buffon och Cuvier. Pierre Flourens (1794–1867), en anhängare till och efterföljare av Cuvier, introducerar sitt verk om Buffon mot bakgrund av en tidigare studie i Cuviers vetenskap. Han föreställer sig en länk mellan två sekel, där den ene står för visionerna och den andre för fakta – kort sagt, ”Buffon gissar, Cuvier bevisar” (”Buffon devine, Cuvier démontre”).<sup>1350</sup> Men på en väsentlig punkt skiljer de sig åt: Buffon förespråkar en enhetlig plan för naturen, enl. vilken alla varelser skapats enl. en gemensam princip för organisationen av lemmar, som också förespråkas av Newton, Réaumur m.fl.; Cuvier, däremot, sönderdelar denna enhet i fyra grundläggande organisationsplaner: ryggradsdjuren, mollusker, insekter och zoofyter. När Flourens tar upp denna diskrepans gör han det utifrån förvissningen att Cuvier en gång för alla bevisat detta sakläge (”som alla nu vet”, säger han om indelningen) och ursäktar Buffons misstag med att samtidens anatomiska kunskaper var begränsade, särskilt med avseende på ryggradslösa djur; Buffon beskrev således de allmänna lagarna, medan Cuvier beskrev de ”distinkta”.<sup>1351</sup> Denna skillnad har en avgörande betydelse för skillnaderna mellan deras naturfilosofier. Buffons idé om en kontinuitet, hierarkiserad enl. idén naturens steg, lämnar ständigt utrymme för intermediära stadier som länkar samman alla arter och släkten. Cuviers diskreta system sätter däremot gränser för sådana band genom att istället tänka sig fyra parallella linjer som aldrig möts, istället för att utgöra steg sammanhållna av vertikala linjer. I den mån transmutationer, transformism och evolution kan tänkas utifrån dessa två natursyner, kräver Buffons system endast att livets gnista en gång tänds i materien, vid den rätta temperaturen, så att organismer kan börja variera sina former utan hänsyn till några andra begränsningar än urdjurets struktur. Cuvier, däremot, kräver fyra separata skapelser av fyra distinkta idealtyper, mellan vilka naturen inte tar några språng. I detta avseende ligger Buffon således närmare Geoffroy Saint-Hilaire, medan Cuvier snarast följer Linné (eller kanske hellre Bonnet).

Flourens tycks hålla det för en självklar sanning att Cuvier är seklets ”största och mest omdömesgilla geni”, medan Geoffroy Saint-Hilaire sägs vara ”en djärv ande som fått några lyckosamma glimtar i den märkligaste förvirring av idéer”.<sup>1352</sup> Den senares projekt framställs som ett sabotage av den förras bedrifter. Cuvier bringar äntligen ordning i naturen, en ordning Buffon och Linné inte kunnat säkerställa, genom att klart urskilja olika kategorier i djurriket. ”Vad kom då herr Geoffroy att göra? Vad ville han?” – Jo, han ville omintetgöra vad Cuvier med stor möda åstadkommit: ”Överallt dit herr Cuvier

1350 Pierre Flourens, *Buffon: histoire de ses travaux et de ses idées* (Paris: Paulin, 1844), ej pag.

1351 Ibid., s. 32–36.

1352 Pierre Flourens, *De l'unité de composition et du débat entre Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire* (Paris: Garnier, 1865), s. vi: ”Quant aux deux auteurs [Cuvier resp. Geoffroy], je n'ai rien à dire. On sait assez que l'un est le génie le plus vaste et le plus judicieux qu'a produit le siècle, et que l'autre est un esprit hardi qui eut quelques lueurs heureuses au milieu de la plus étrange confusion d'idées.”

fört ordning, förde han med sig oordning; överallt där herr Cuvier hade åtskilt strukturer, *blandade han åter samman dem*.<sup>1353</sup>

Geoffroys skandalösa sammanblandningar tog fart 1807. Studier av olika ryggradsdjurs kranier hade visat stora skillnader dem emellan; fåglars och många däggdjurs skallar består exempelvis bara av drygt ett halvdussin ben medan reptilers och fiskars består av 25–26 stycken. Geoffroy observerade emellertid att den förra gruppens foster uppvisade en liknande mångfald av ben, som under fosterutvecklingen växte samman till ett mindre antal större ben, och drog slutsatsen att de olika arterna på en grundläggande nivå är besläktade – grunden således varande den tidiga embryonala fasen. Men steget var inte långt till att knyta denna fosterutveckling till en artens utveckling, dvs. till en parallelism. I de ”lägre” djuren såg han de ”högre” i ett tidigare utvecklingsstadium, så att alla levande varelser kunde bringas samman på en enda grundplan, utsträckt i en ofantligt lång historia, där en ursprunglig form böjs, vrids, viks, sträcks och trycks samman i en ständigt specierande deformationsprocess (som sagt tämligen lik vissa av Diderots tankeexperiment).

För detta ändamål utarbetade Geoffroy en metod för att bestämma organen som består av fyra regler eller principer: teorin om analogier, principen om förbindelser, de organiska elementens valfrändskaper och organens balans.<sup>1354</sup> Alla dessa är sätt att se kroppen som enhet, där delarna är nödvändigt ordnade i en viss organisation, och där tillväxten av del sker på bekostnad av en annan. I denna metod ser sig Geoffroy Saint-Hilaire kunna presentera som fakta Leibniz ”fundamentala” idé om en mångfald i enheten (”la variété dans l’unité”), som han själv benämner ”den organiska sammansättningens Enhet” (”Unité de composition organique”).<sup>1355</sup>

Den viktigaste bland dessa principer är förmodligen begreppet analogier (*analogues*, numer homologi), till den grad att debatten mellan Geoffroy och Cuvier ofta kallas analogistriden. Geoffroy gör här upp med inte bara Cuvier, han attackerar själva grundandet av livsformernas klassifikation i sammankopplingen mellan organisationens form och funktion. För att visa analogierna mellan djur bör man inte ta hänsyn till organens funktion eller ens deras form, menar han, inte ens till de specifika organen överhuvudtaget, utan till materialens sammanhang, dvs. deras antal, läge och ömsesidiga beroende.<sup>1356</sup> Det är på denna väg man når det abstrakta urdjur som förenar alla naturens varelser – inte i en teleologisk morfologi beskrivande organisationens funktioner, utan i en rent topologisk materialitet för strukturernas relationer. Det finns en ursprunglig materia, ett ”organiskt element”, som i arter, släkten och klasser genomgår ”metamorfoser” men vars inbördes sammansättning är tvingade till en gemensam grundplan utifrån en ursprunglig struktur. Föränderligheten är därför inte absolut och gränslös, morfologiskt (bara oavhängig av funktion), utan formellt inskränkt av en planens idealtyp; variabiliteten är däremot progressiv av just samma skäl: den måste nödvändigtvis omfatta samtliga levande varelser.

1353 Ibid., s. 14: ”L’ordre était mis enfin dans le règne animal. Que venait donc faire M. Geoffroy? Que voulait-il? Il venait défaire ce qu’avait fait, et avec tant de soin, avec tant de peine, M. Cuvier. Partout où M. Cuvier avait porté l’ordre, il apportait le désordre; partout où M. Cuvier avait séparé les structures, il les remêlait.”

1354 Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique*, s. 21 ff.

1355 Ibid., s. 24. Jfr *Principes de philosophie zoologique*, s. 219.

1356 Jfr den andra resumé i ibid., s. 213 f.

Det är i anslutning till denna teori Geoffroy Saint-Hilaire intresserade sig för monstrositeter och påbörjade det utarbetande av en systematisk lära om missbildningar, som skulle avslutas av hans son. Därmed skedde också en avgörande förändring av synen på monster, liknande den Cuvier gjort för den ”normala” anatomin: missbildningen underordnades inte längre en medicinsk diskurs utan framstod som autonoma fenomen, i full positivitet, mot bakgrund av en absolut enhet för kroppars sammansättning. Vissa menar att det är detta som ligger bakom urskiljandet av teratologin som en separat vetenskap: medan Meckel m.fl. behandlade missbildningar inom ramen för patologisk anatomi, kan far och son Geoffroy Saint-Hilaire sägas ha lösgjort dem som vetenskapliga objekt från denna disciplin och skapat dem en egen.<sup>1357</sup> Samtidigt ligger en stor del av deras gärning i att tillfullo återföra avvikelsena på ett normalitetsbegrepp, att inordna dem i en naturens ordning och därmed realisera de naturalistiska och materialistiska ansatser som man i efterhand har sett förelöpas av Paré, Montaigne, Diderot m.fl.; m.a.o. genomförde en integrering av monstrositeterna i en allmän naturfilosofi och naturvetenskap, vars ledande idé är enhet.

Frågan är då vad monstrositeter kan säga: Vilken är dessa förmenta avvikelers status i denna enhetlighet? För Geoffroy antar de en temporal karaktär att lägga till den topologiska; monstren är inte formella avvikelser från den normala arten, de är uttryck för ett avstannande av utveckling som manifesterar ett tidigare normalt utvecklingsstadium. Om vissa organ missbildas i fosterutvecklingen innebär det att de antar dragen av en evolutionärt sett lägre stående (tidigare) art.<sup>1358</sup> Denna tämligen aristoteliska syn visar parallellismens betydelse för Geoffroys teratologi, i det att den missbildade individen framstår som ett misslyckat försök att realisera en artmässigt högre form.

Delvis p.g.a. bilden av Geoffroy Saint-Hilaire som Lamarckinfluerad transformist och Cuvier som Lamarck-nedgörande fixist<sup>1359</sup> sågs kontroversen under slutet av 1800-ta-

1357 Urs Zürchner, *Monster oder Laune der Natur: Medizin und die Lehre von den Missbildungen 1780–1914* (Frankfurt am Main: Campus, 2004), s. 12.

1358 *Ibid.*, s. 215 f.

1359 Det finns förvisso få men likväl prestigefulla röster mot denna senare karakterisering, främst Foucault, som i en Canguilheminfluerad begreppsanalys i *Les mots et les choses*, s. 286–292, hävdar att det är Cuvier, inte Lamarck, som initierar ett sant transformistiskt tänkande, i det att han introducerar historiciteten i biologin, där Lamarck stannat vid den klassiska tidens statiska hierarkier. Det främsta skälet till detta är att Cuvier betonar diskontinuiteten, vilket Foucault tar för en förutsättning för historicitet, medan Lamarcks relativa fortsättning av kontinuitetstraditionen förnekar någon grundläggande föränderlighet. Foucault ömsom ondgör sig över, ömsom förlöjligar de idéhistorikers naivitet som hos Lamarck ser transformism och likheter med tidigare och senare exponenter för någon typ av utvecklingslära. För Foucault är istället den historiska epoken det primära – det är den som sätter villkoren för tänkandet (detta är den sanna historiciteten: gränsen för tänkandets möjligheter), inte de enskilda gestalterna och deras åsikter, och ev. likheter korsande epistemerna är ytliga bortom oväsentlighetens gräns. På intet vis förnekas härmed Cuviers fixism, tvärtom, men bakom denna arternas oföränderlighet ligger en ny syn på naturens historia, menar författaren, där olika tider ger olika förutsättningar för de levande varelsernas överlevnad, och detta är Cuviers aktualitet i ”historiens tidsålder”. M.a.o. är Cuvier modern, inte reaktionär, i sin historicitet i det att han erkänner en föränderlig fond för djur och växter, vilka i sig inte förändras men radikalt skiljer sig åt vid en viss gräns av reduktion, medan Lamarcks anspråk på att vara revolutionär måste bestridas eftersom han endast hävdar arternas föränderlighet mot

lets som en pre-darwinistisk debatt kring arternas föränderlighet – en tolkning som inte helt dött ut men som minskat i betydelse.<sup>1360</sup> Geoffroys extrema kontinuitetstanke tycks lätt kunna associeras med transformationsteorier mer radikala än Lamarcks. Cuviers vapendragare, Pierre Flourens,<sup>1361</sup> använder i sin redogörelse för meningsutbytet Darwins evolutionslära – vilken han betraktar som uppenbart falsk både med hänvisning till sunt förnuft och säker vetenskaplig bevisning – och dess teori om alla arters föränderlighet och släktskap som en liknelse, vilken ämnar till att slutligen vederlägga Geoffroy Saint-Hilaires hypotes om en enhetlig plan för hela naturen.<sup>1362</sup>

Geoffroy Saint-Hilaire var emellertid inte i strikt mening lamarckist, även om han gradvis accepterade den teori om arternas föränderlighet som låg implicit i hans idé om en gemensam kompositionsplan; den viktigaste skillnaden var kanske att Geoffroy, som en följd av sin icke-funktionalistiska morfologi (organen tar inte form efter funktion), inte accepterade att djurens vanor skulle påverka deras kroppsliga konstitution. Den enda utvecklingsdrivande faktorn var istället den ”omgivande miljön” (*milieu ambiant*), som påverkar en passiv organism – och den mest betydande av dessa ekologiska mekanismer var den med tiden minskade syrehalten i atmosfären, som långsamt kväver de levande varelserna – men förändringarna är plötsliga på en liten del av organismen, som sedan (genom lagen om balans) påverkar de övriga organen.<sup>1363</sup> Utvecklingen är därför ett slags kedjereaktion, där förändringar i klimat abrupt drabbar en berörd kroppsdel under fosterutvecklingen (vuxna individer modifieras inte), vars förändring i sin tur kräver att resten av kroppen modifieras för att kompensera mutationen. Artens utveckling sker m.a.o. genom fosterutvecklingen; artens förändring beror på en missbildning orsakad av yttre faktorer.

I likhet med Meckel och Serres är Geoffroy en epigenetiker och mekanist – i än högre utsträckning, eftersom han vägrar att ens se en predisposition till monstrositet i fröet; missbildningar är uteslutande en effekt i fosterutvecklingen, närmare bestämt en *fördröjning* i utvecklingen (*retardement du développement*). I detta impliceras antagandet att naturen har en tendens till det regelbundna, som yttrar sig i att de former som kallas anomalier är i minoritet. (Den andra, mer materialistiska sidan av detta är att alla varelser är normala och naturliga i sig, för det finns aldrig en relativitet och inga grader av naturlighet i naturen, bara föreliggande fakta som kan möta olika reaktioner

bakgrund av en statisk, hierarkisk ontologisk plan för naturen.

1360 Appel, *The Cuvier-Geoffroy Debate*, s. 2 f.

1361 Pierre Flourens övertog 1833 Cuviers plats som ständig sekreterare för vetenskapsakademien och arbetade för att vidareföra sin läromästares intellektuella arv; hans mest prominenta bidrag skedde emellertid inom neurologins område.

1362 Flourens, *De l'unité de composition*, s. 28 ff. Jfr s. 104, där samma strategi tillämpas så att Geoffroy och Darwin kritiserar för att inte ha förstått gränserna – den ene för organens analogier, den andre för arternas variabilitet – och därmed felaktigen föreställt sig identitet mellan klasser och föränderlighet hos arter. Geoffroys egen anslutning till en transformistisk teori förvävar på andra håll Flourens, med tanke på att Geoffroys banbrytande studier av Egyptens djurliv under Napoleons fälttåg 1798–1802, då han hemförde mumifierade människor, krokodiler, ibisfåglar och flera djurarters skelett, visade att dessa djur inte förändrats på flera tusen år och därmed gav oss ”det starkaste bevis som någonsin givits för arternas beständighet”; Flourens, *Éloge historique d'Étienne Geoffroy Saint-Hilaire* (Paris: Firmin Didot frères, 1852), s. 10.

1363 Jfr Jean Rostand, *L'évolution des espèces: histoire des idées transformistes* (Paris: Hachette, 1932), s. 90 f.

hos betraktaren.) För Geoffroy måste därför finnas externa faktorer till uppkomsten av missbildningar, närmare bestämt mekaniska förklaringar av hur skeenden påverkar fostret under dess utveckling. För att bevisa sina teorier gör han t.o.m. experimentella ansatser under 1820-talet, främst genom att bearbeta hönsägg för att hämma tillväxten (åtsnörjning, nedkylning, förändring av läge) – dock utan att tillfullo lyckas, mycket p.g.a. tidens tekniska tillkortakommanden.<sup>1364</sup> Dessa experiment bör nog förstås inte bara som ett sätt att bevisa hur missbildningar uppstår i naturen, för framställningen av arter av missbildningar visar också hur naturen genererar nya arter; i likhet med den betydelse den skulle få för Dastre och Darwin, är den experimentella teratogenes som Geoffroy här grundar, en metod för att förstå de ”normala” arternas evolution.<sup>1365</sup>

När far och son Geoffroy Saint-Hilaire kallar de olika typerna av anomalier *espèces*, avses härmed inte bara ett abstrakt slag av missbildning, för dessa former är verkligen distinkta arter som emellertid löper tvärsigenom hela djurriket. Istället för att som tidigare naturalhistoriker samla in och beskriva singulariteterna med en nyfikenhet inför just den enskilda avvikelser, den häpnadsväckande paradoxen, kan teratologen nu urskilja den monstrositet som genomkorsar naturen och präglar en individ, oavsett art eller släkte. Man skulle kunna beskriva naturens ordning som ett koordinatsystem, där varje individ bestäms som en punkt på en anomal- och en normalitetsaxel; en ”anencefalisk människa” eller en ”cyklopisk höna” är beskrivningar som sammanför vanskaplighetens art och den normala arten, men typerna är ömsesidigt oberoende. Den normala arten kan lämnas åt biologen eller zoologen, medan teratologen endast är intresserad av arten av missbildning: anencefali, cyklopi etc. Detta är ett nytt sätt att tänka sig monstrositeter: monstrositeten är själva den typ som förvandlar den avsedda arten genom en rubbning i onto-/fylogenesen.

Att Cuvier talar om en patologisk anatomi och Geoffroy om en anatomisk filosofi säger åtskilligt om skillnaderna dem emellan. När Geoffroy använder ordet filosofi för att beteckna sina studier i anatomi och zoologi är inte detta en tillbakagång till den allmänna innebörd ordet hade i en förkantiansk och förpositivistisk vetenskapssyn. Det är något särskilt som avses, ett specifikt förhållningssätt till de empiriska objekten, som inte stannar vid en beskrivning av enskildheterna, enl. Buffons historiska metod, men inte heller strävar efter en systematiserande klassificering, enl. Linnés ”naturliga metod”. Geoffroy är inte i första hand en empiriker; han påpekar själv att idén om enhet i naturen är en nödvändig princip och teorin om analogier upptäcktes *a priori* redan 1796.<sup>1366</sup>

Flourens menar att Geoffroys bruk av begreppet filosofi, särskilt i titlarna *Philosophie anatomique* och *Philosophie zoologique*, är liktydigt med uttrycket kompositionsplan.<sup>1367</sup>

1364 Om dessa experiment, se Jean Rostand, ”Étienne Geoffroy Saint-Hilaire et la tératogenèse expérimentale”, *Revue d'Histoire des Sciences* 17 (1964), s. 41–50; Jean-Louis Fischer, ”Le concept expérimental dans l'œuvre tératologique d'Étienne Geoffroy Saint-Hilaire”, *Revue d'Histoire des Sciences* 25 (1972), s. 347–364.

1365 Jfr Rostand, *L'évolution des espèces*, s. 92: ”La conception transformiste de Geoffroy devait le conduire à tâcher de susciter artificiellement chez les embryons des modifications brusques qui approcheraient les modifications créatrices d'espèces. C'est ainsi qu'il devint l'instaurateur de la tératogénie expérimentale, ou science de la production des monstruosités.”

1366 E. Geoffroy Saint-Hilaire, *Principes de philosophie zoologique*, s. 219 ff.

1367 Flourens, *De l'unité de composition*, s. 36 f.

Han poängterar att Geoffroy inte talar om en *filosofisk* anatomi resp. zoologi, utan om en anatomisk resp. zoologisk *filosofi*. Det är denna disciplin som är överordnad ämnet, det är inte bara en fråga om förhållningssätt. Flourens skvallrar emellertid också om att Geoffroy i ett privat samtal sagt att han valde titelns utformning för att efterlikna Linnés *Philosophia botanica*, där filosofi genast sägs ange ”det som är *människans verk*” – nomenklatur, klassifikationer, system, karaktärer –, en artificialitet som Flourens förefaller mena att Geoffroy misstagit för verklighet.<sup>1368</sup> (Sonen Isidore Geoffroy Saint-Hilaire säger sig senare eftersträva en linneansk klassifikation av anomalier, som han ser förebådad hos fadern.)<sup>1369</sup>

Men Geoffroy efterliknar naturligtvis även Lamarcks *Philosophie zoologique*, där författaren talar om nödvändigheten av en filosofi för att varje vetenskap ska nå framsteg. För den verkliga vetenskapen, lyder resonemanget, ligger inte i att finna och beskriva nya arter och alla deras små egenheter och variationer, med ständigt varierade sätt att karakterisera dem, utan i att etablera solida principer för att fastslå vilka nära eller avlägsna förhållanden som finns mellan olika varelser i naturen – och dessa förhållanden är ”naturliga” och avspeglar ”naturens egen ordning”, medan indelningarna som görs för att åtskilja ”varelsernas totala serie” är artificiella.<sup>1370</sup>

Geoffroy Saint-Hilaire går sålunda än längre i den filosofiska riktningen, genom att bortse ifrån denna artificialitet och endast rikta in sig på vad Lamarck kallar den totala serien, där naturliga förhållanden håller samman såväl det nära som det avlägsna i band lika solida som principerna. Det finns egentligen inte längre någon indelning, inte ett sönderfall i alla de klasser Lamarck och Cuvier tycker sig kunna urskilja, utan ett system av likheter som visar på modulationen av en principiell identitet. Genom detta filosofiska perspektiv, bortom både naturlig och artificiell metod, är naturens ordning en transcendentalt bestämd immanens, en natur vars positivitet är absolut nästan i schellingsk mening – det abstrakta djuret som det Absolutas *Urwesen*, det naturligas och det transcendentals primordiala identitet som utvecklar sig i en morfogenes vilken beskriver naturens historia.

Étienne Geoffroy Saint-Hilaires bidrag till en filosofi om det monstrosa kan sammanräknas som följande teser. Monster är del av naturen och kan förklaras utifrån samma naturlagar som andra varelser; alla varelser, oavsett art, släkte eller ordning, kan återföras på samma kompositionsplan och delar därför en gemensam morfologi, så även monster; skillnader mellan dem (arter, släkten, t.o.m. fyla) har uppkommit genom dynamiska processer som förändrat anatomin: veck, vridningar, vändningar av kroppsdelar, kort sagt deformationer av samma materiella struktur har givit upphov till alla livsformer.

Kroppen ska inte (såsom hos Aristoteles eller Cuvier) tas för en morfologisk organism, vars delars former är bestämda av eller bestämmande för funktionen, utan som en uppsättning abstrakta element med obestämda möjligheter till omfördelning. Helhetens funktion sätter alltså inte gränser för delarnas form eller relationen mellan dem; samma del kan hos olika djur fylla olika funktioner eller ingen alls. Den jämförande anatomen kan därför hos de mest olika djur påvisa analogier (Owens homologier), strukturella

<sup>1368</sup> Ibid., s. 78 f.

<sup>1369</sup> Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, *Traité de tératologie* I, s. 21, 82.

<sup>1370</sup> Lamarck, *Philosophie zoologique*, s. 96ff.



likheter hos konkreta djur som uttrycker identiteten i det abstrakta urdjuret (med viss modifikation att jämföra med Schellings ”idé”). Ordningen är emellertid reglerad av en princip av affinitet, enl. vilken lika dras till lika (*attraction de soi à soi*). Dessutom finns det en kvantitativ gräns för de kvalitativa förändringarna, som sätts inte av formella principer utan helt enkelt tillgången till material i kroppen. Helheten har alltid samma mängd materia, samma grundläggande kroppslighet, oavsett dess konstitution. Detta innebär en princip av *organens balans*: om ett organ utvecklas mer än vanligt sker det på bekostnad av att ett annat tillbakautvecklas och blir rudimentärt. Även i en organism har transformationen sina offer. I detta liknar han Lamarck.

Det var framför allt med hänvisning till Geoffroys syn på monster inte som uttryck för naturens godtyckliga lek utan som del av en enda regelbunden ordning som sonen Isidore sammanfattade hans bidrag till teratologin – ”Monster”, säger han, ”är andra slags normala varelser; eller snarare: det finns inga Monster, och Naturen är en.” (”Les Monstres ne sont pas des jeux de la nature; leur organisation est soumise à des règles, à des lois rigoureusement déterminées; et ces règles, ces lois sont identiques à celles qui régissent la série animale; en un mot, les Monstres sont d’autres êtres normaux; ou plutôt: il n’y a pas de Monstres, et la Nature est une.”)<sup>1371</sup> Denna bild är emellertid bara delvis rättvisande. Mot den gängse tesen att Geoffroy inte föreställer sig någon oordning i naturen, bara separata ordningar, alternativa normer, står likafullt en karakterisering av monstrositeter som ”den mest äventyrliga och den mest oordnade organisationen” (”l’organisation la plus aventureuse et la plus désordonnée”).<sup>1372</sup> Även om alla varelser är variationer på samma abstrakta Urdjur, även om alla former uppkommit genom veckningar och vridningar av samma materiella grundplan, är monster ändå någonting exceptionellt, inte bara ännu en normalitet.

## Positiv och experimentell teratologi: I. Geoffroy Saint-Hilaire, Daresté

Isidore Geoffroy Saint-Hilaire (1805–61) skriver inte, som hans far kanske skulle valt att göra, en *Philosophie tératologique*. Han sällar sig istället till genrererna *histoire* och *traité* – det är en naturalhistoria eller en traktat och redan i denna beteckning tillbakablickande. Samtidigt är det en markering av vetenskaplighet; *histoire générale* ersätter *philosophie* för att ange en strävan efter allmänna lagar som lägger vikt vid undersökning snarare än spekulation.

Geoffroy inleder verket med en resumé av teratologins historia där han urskiljer epoker. I likhet med Comtes framställning urskiljer han tre steg för den vetenskapliga teratologins framväxt: en tidig fas karakteriserad av ”okunnig och blind vidskepelse”, en andra som frigör sig från vissa fördomar men som endast ser monster som kuriositeter, slutligen en tredje ”mer filosofisk” där mer ingående observationer paras med närmandet till andra vetenskaper som anatomi och fysiologi. Indelningen är visserligen historisk, eftersom stadierna ungefär motsvarar antiken, medeltid och renässans resp. klassisk och modern tid, men fungerar också som icke tidsbundna typer, där en viss inställning kan uppträda anakronistiskt; t.ex. kunde Montaigne 1580 ge uttryck för

<sup>1371</sup> I. Geoffroy Saint-Hilaire, *Vie, travaux et doctrine scientifique d’Étienne Geoffroy Saint-Hilaire [...]* (Paris: P. Bertrand, 1847), s. 260.

<sup>1372</sup> E. Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique* II, s. 24.



en modern syn medan många moderna författare dröjer kvar i ett tidigare stadium.<sup>1373</sup>

Den moderna synen förefaller vila tungt på faderns idé om ett enhetligt kompositionsplan, för vilken han likväl använder formuleringen *anatomie philosophique*. Denna "har lärt oss" att djur alltid består av samma "material" och alltid utformas enl. samma lagar, att det finns oväntade likheter mellan varelser som är som längst ifrån varandra på naturens steg samt att alla levande varelser har en gemensam grund och kan betraktas som ett enda djur.<sup>1374</sup> Det följer då att även monster ska kunna återföras på en gemensam typ – det är rentav absurt att föreställa sig ett flertal typer inom samma art – men en sådan förklaring kan inte ges teoretiskt av den filosofiska anatomin, utan måste studeras inom embryologin, ett initiativ som tillskrivs Meckels teori om "utvecklingsstopp" och Étienne Geoffroys om "utvecklingsfördröjning".<sup>1375</sup>

Genom denna nya förklaringsmodell uppenbaras tomheten i den tidigare synen på monster som oregelbundna, oordnade och bisarra; det nya, "mer sanna och mer "filosofiska" synsättet visar endast ett avstannande i utvecklingen som följer samma lagar som den normala. Monstruositeten är en ny typ av sammansättning, en blandning i en och samma kropp av två utvecklingsstadier, var och en utgörande en "ordning", en äldre och en ny som här samexisterar istället för att följa på varandra: "La monstruosité n'est plus un désordre aveugle, mais un autre ordre également régulier, également soumis à des lois; ou, si l'on veut, c'est le mélange d'un ordre ancien et d'un ordre nouveau, la présence simultanée de deux états qui, ordinairement, se succèdent l'un à l'autre."<sup>1376</sup> I en märklig gest har Isidore Geoffroy därmed förvandlat implikation av brist i uttrycket "avstannande av utvecklingen", utvecklingsstörningen, till en explikation av excess: denna bristfälliga kropp visar oss två stadier samtidigt, två ordningar på samma ställe. Monstret är monstruöst för att det är dubbelt ordnat.

Men det ska därmed inte bortses från att grunden för denna hållning är att monstret måste studeras i egenskap av embryo, inte som ett anatomiskt objekt bland andra. Monstren föds i ett tidigare utvecklingsstadium och förblir "permanenta barn"; de utgör en, med faderns term, "fördröjning" av utvecklingen, en långsamhet som görs beständig och som kompenserar vetenskapsmannens alltför långsamma observationsförmåga – detta är anledningen till att läran om missbildningar har lika mycket att säga läran om fosterutvecklingen som tvärtom.<sup>1377</sup> Dessutom görs det klart att denna ömsesidighet är reserverad för monster karakteriserade av brist, för teorin om utvecklingens avstannande säger nästan ingenting om de som karakteriseras av överflöd.<sup>1378</sup>

Monstret försvinner följaktligen in i utvecklingen av de naturliga arterna, som ett stadium att passera eller som en rest av ett ofullgånget stadium. Det monstruösa kan därför definieras som *ett temporärt stadium som blivit permanent*, dvs. ett avstannande

1373 I. Geoffroy Saint-Hilaire, *Traité de tératologie* I, s. 25 ff.

1374 Ibid., s. 16 f. Han gör emellertid en anmärkningsvärd reservation, som kan tyda på ett närmande till Cuvier: lärdomen gäller "alla djur av samma förgrening", säger han. Dessutom komprometterar han idén om en absolut enhet genom att tala om en natur som "nästan aldrig" avviker från denna enhet.

1375 Ibid., s. 17.

1376 Ibid., s. 18.

1377 Ibid., s. 19.

1378 Ibid.

eller en fördröjning i utvecklingen. Monstret ges här en positivitet som vetenskapligt studieobjekt. Men det ges även funktionen att tala negativt om sin motsats: det finns inget som är onaturligt, det finns bara ett sätt för det abnormala att säga något om det normala.

I sin strävan att etablera en nomenklatur som tillåter ett slags naturalhistorisk klassificering, genomför Geoffroy en rad definitioner av olika monstrositetsbegrepp. Han uppvisar väsentligen en restriktivitet i bruket av beteckningen monstrositet, reserverad för de mest allvarliga och skadliga formerna av missbildningar – ungefär som man tenderat att göra i debatten vid akademien ett sekel tidigare.

Monstrositet bör förstås som en underavdelning av kategorin anomalier, inte som en synonym. Varje art innefattar ett stort antal avvikelser eller varieteter – inte bara mellan olika individer utan t.o.m. inom samma individ, allt efter ålder eller årstid – men man kan utifrån det stora flertalets gemensamma drag urskilja en specifik typ (*type spécifique*), en artens urtyp, som kan antas representera arten. Det är varje avvikelse från denna typ som en anomali utgör. Men anomalierna måste även de skiljas åt som olika typer, och kriterierna för en klassificering är tre: ”anomaliernas natur”, deras grad av komplikation och deras inflytande på ”funktionerna”.<sup>1379</sup> Det första kriteriet kan låta något kryptiskt men bör återföras på annorstädes beskrivna morfologiska kategorier, det andra är snarast värderande och avser hur omfattande och hur ”svår” missbildningen är, medan den tredje tar hänsyn till patologiska konsekvenser på organens fysiologi.

Genom att beakta dessa kriterier kan Isidore Geoffroy Saint-Hilaire ställa upp fyra grundläggande typer av anomali, med stegrande grader av svårighet (dvs. skadlighet), som ges namnen varietet, missbildning, heterotaxi samt, som en separat kategori, monstrositet:

1°. *Anomalies simples*, légères, ne mettant obstacle à l’accomplissement d’aucune fonction et ne produisant point de difformité. L’usage a consacré pour elles le nom de VARIÉTÉS, *Varietates*.

2°. *Anomalies simples*, peu graves sous le rapport anatomique, rendant impossible ou difficile l’accomplissement d’une ou de plusieurs fonctions, ou produisant une difformité. Ces anomalies, déjà plus graves que celles de la première section, sont les VICES DE CONFORMATION, *Vitia conformationis*.

3°. *Anomalies complexes*, graves en apparence sous le rapport anatomique, mais ne mettant obstacle à l’accomplissement d’aucune fonction, et non apparentes à l’extérieur. Elles n’ont point reçu de nom particulier; je les désignerai sous celui d’HÉTÉROTAXIES, *Heterotaxia*, qui indique très-bien leur principal caractère.

4°. *Anomalies très-complexes*, très-graves, rendant impossible ou difficile l’accomplissement d’une ou de plusieurs fonctions, ou produisant, chez les individus qui en sont affectés, une conformation vicieuse très-différente de celle que présente ordinairement leur espèce. Ces dernières anomalies, les plus graves de toutes, sont les véritables MONSTRUOSITÉS, *Monstrositates*.<sup>1380</sup>

1379 Ibid., s. 29 ff.

1380 Ibid., s. 33 f.

1°. *Enkla anomalier*, lätta, som inte utgör hinder för utförande av någon funktion och inte producerar någon vanskaplighet. Språkbruket har åt dem vikt namnet VARITETER, *Varietates*.

2°. *Enkla anomalier*, smått allvarliga i anatomiskt avseende, som gör utförandet av en eller flera funktioner omöjliga eller svåra, och som producerar en vanskaplighet. Dessa anomalier, redan mer allvarliga än de i det förra avsnittet, är MISSBILDNINGAR, *Vitia conformationis*.

3°. *Komplexa anomalier*, allvarliga i utseende i anatomiskt avseende, men som inte utgör hinder för utförandet av någon funktion, och inte synliga till det yttre. De har inte fått något särskilt namn; jag kommer att beteckna dem som HETEROTAXIER, *Heterotaxia*, vilket mycket väl indikerar deras huvudsakliga karaktär.

4°. *Mycket komplexa anomalier*, mycket allvarliga, som gör utförandet av vissa funktioner omöjliga eller svåra, och som hos de individer som drabbas producerar en vanartig bildning mycket olik den som deras art vanligtvis uppvisar. Dessa senare anomalier, de svåraste av alla, är de veritabla MONSTRUOSITETERNA, *Monstrositates*.

Inte mycket har förändrat sig sedan Lémery hundra år tidigare stödde sig på ”den allmänna meningen” om monster som en pejorativ term för något särskilt förunderlig, stötande och obehagligt. De vetenskapliga anspråken förändrar inte denna grundläggande värdering och skiljer sig inte från den folkliga avskyn: ”Le sens du mot *monstre*, dans le langage usuel [...] ne diffère nullement de celui que je lui assigne dans la langue scientifique. Un monstre est, pour le vulgaire, un être dont l’aspect étonne et, presque toujours même, offense les regards; qui non seulement présente de graves anomalies, mais même des anomalies d’un ordre fâcheux.”<sup>1381</sup>

Det viktiga är emellertid inte denna folkliga reaktion, utan själva de fysiologiska livsbetingelserna. Klassifikationen hänger på gradskillnader för hur de drabbar möjligheten till liv. Monstruositeter definieras av att de är mycket allvarliga anomalier, dvs. att de skadar livet: ”les *monstruosités* sont des déviations du type spécifique, complexes, très-graves, vicieuses, apparentes à l’extérieur et congéniales.”<sup>1382</sup> Det är emellertid denna kategori Geoffroy intresserar sig mest för i sin naturalhistoriska ambition – det är bara på just *monstren*, i denna precisa mening, som man kan tillämpa ”den naturliga metoden”, dvs. den linneanska klassifikationen: ”Les êtres qui présentent de telles déviations, peuvent seuls être appelés *monstres*: ce sont aussi, comme on le verra, les seuls auxquels puissent et doivent être appliqués les principes et les formes de la méthode naturelle.”<sup>1383</sup> (Detta är värt att notera som en paradox gentemot den gängse diskursen kring det monstruösa: endast monstren – som så ofta slentrianmässigt sägs undslippa kategorisering – kan klassificeras enl. den naturliga metoden!)

Med tanke på att Auguste Comte (1798–1857) publicerar sin *Cours de la philosophie positive* parallellt med Isidore Geoffroy Saint-Hilaires *Traité de tératologie*, kan man lockas fråga sig i vilken mån det finns ett utbyte mellan de två projekten. Två gemensamma

1381 Ibid., s. 42: ”Betydelsen av ordet monster, i det vanliga språket [...] skiljer sig ingalunda från den som jag tillskriver [det] i det vetenskapliga språket. Ett monster är, för gemene man, en varelse vars åsyn förundrar och nästan alltid också stöter blickarna; som inte bara uppvisar allvarliga anomalier, utan även anomalier av ett *obehagligt* slag.”

1382 Ibid., s. 79.

1383 Ibid. Jfr s. 82.

nämnare tycks uppenbara: båda har för avsikt att studera fenomen utifrån allmänna lagar och regelbundenheter, en övergripande normalitet som ram för förståelse av natur och samhälle; båda föreställer sig en utveckling av tänkandet inom ett område (i detta fall rörande den vanskapta kroppen) vilken rör sig i termer av framsteg i tre etapper (positivismen tänker sig vidskepelse, metafysik och slutligen ”positiv filosofi” som stödjer sig på vetenskaplig grund).

Centralt för positivismens syn på en kunskapens ordning är idén om en syntes: filosofins uppgift är att sammanföra de fakta som vetenskapliga undersökningar erbjuder. Mot slutet av sitt liv ser Comte detta som en uppgift vars ordningsskapande mandat inte bara kan utmana religionen utan också skapa en ny ”universell” religion, vördande det mänskliga förnuftet. För en tänkare som betraktar alla existerande religioners föremål för tillbedjan som chimäriska väsen (*êtres chimériques*)<sup>1384</sup> kan det tyckas som att kunskapens villfarelser består av olovliga sammansättningar, förvirrade idéer, mot vilka står iakttagelser av objektiva empiriska fakta. Men mot detta står i samma andetag positivismens egen religion, som betänker ”den universella ordningen” genom att nå fram till en syntetisk föreställning (*conception synthétique*).<sup>1385</sup> Vad positivisten förväntas tillbedja genom denna mängd föreställningar är ett ”väldigt och evigt väsen”, nämligen Mänskligheten – ”detta sanna Stor-vara” (*ce vrai Grand-être*), detta ”Högsta vara” (*un tel être-Suprême*), ett begrepp grundat i ”ett fritt sammanflöde av oberoende viljor”, som är en sammansatt existens (*existence composée*), ständigt hotad att upplösas men med anden som bas för ”vår veritabla enhet”, är egentligen vad som upprätthåller den universella ordningen genom att studera och fullända den.<sup>1386</sup>

Det är denna människans idé som gör att positivismens heliga trossats kan formuleras: Kärleken som princip, Ordningen som bas och Framsteget som mål.<sup>1387</sup> Och det är just en idé, förstådd som ett slags gemenskap relativ till en idealtyp, en tämligen exklusiv universalitet. För Mänskligheten betyder summan av alla mänskliga varelser i det förflutna, i framtiden och i nutid, men ”summan” (*l'ensemble*) betyder inte samtliga, utan dem verkligen förenliga (*réellement assimilables*), dvs. de som verkar tillsammans för den gemensamma existensen; alla må födas av en människa, men om man inte lär sig tjäna mänskligheten är man inget annat än en parasit, mindre värd än de djur (hästar, hundar, oxar) som åtminstone gör nytta för människans väl.<sup>1388</sup> Det är m.a.o. målet, Framsteget, som står som kriterium för vem som kan kallas mänsklig, och varje individs värde bestäms av graden av nytta för detta allmänna, ideala mål.

Mänskligheten som art tycks också vara naturens mål, det lyckosamma slutet på Framstegets försök att skapa ett Stor-vara, vilket märks i en klassiskt aristotelisk föreställning om naturens steg: alla varelser utgör en ”serie”, vari människan har sina lägre förmågor gemensamma med djuren, så hennes egenskaper, även vad gäller samhällsliv och moral, har sin grund i biologin; men detta innebär samtidigt att människan är den högsta principen, i jämförelse med vilken varje annan djurart är ett ”mer eller mindre aborterad”

<sup>1384</sup> Auguste Comte, *Catéchisme positiviste ou Sommaire exposition de la religion universelle* [1852], red.

P.-F. Pécaut (Paris: Garnier, 1909), s. 57.

<sup>1385</sup> Ibid.

<sup>1386</sup> Ibid., s. 57 f.

<sup>1387</sup> Ibid., s. 58: ”l'Amour pour principe, l'Ordre pour base et le Progrès pour but”.

<sup>1388</sup> Ibid., s. 68 ff.

sådant Stor-vara.<sup>1389</sup> I detta evolutionära perspektiv är människan också realiseringen eller fulländningen av den naturliga ordningen – för *Framsteget*, säger positivismens präst, är *Ordningens utveckling*.<sup>1390</sup> På detta vis antar positivismen dragen av en humanism av närmast metafysisk karaktär.

Naturligtvis hade positivismen också en stark inverkan på en naturalistisk tendens som märks i teratologins utveckling efter Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, alltmer inriktad som den blev på den mer manipulativa än spekulativa sidan: den kom att ta fasta på den artificiella framställningen av anomalier snarare än klassificering av dess typer. Det är på denna väg som den experimentella teratologin, sysselsatt med artificiell teratogenes för att studera orsakerna snarare än typerna, tar form, främst med bidrag från Camille Dareste (1822–99), som i hans centrala *Recherches sur la production artificielle des monstruosités* (1877).

Under 1800-talets slut och 1900-talets första hälft spred sig denna fascination i Europa. I det tyskspråkiga Europa fortsatte etableringen och konsolideringen av en vetenskaplig teratologi som en underavdelning av embryologi i arbeten av Carl von Rokitansky, August Förster, Ernst Schwalbe och Georg Gruber; i den anglosaxiska världen representerades tendensen av William Bateson och John Ballantyne; och i Frankrike florerade embryologi och teratologi i positivistisk riktning, men med tilltagande populariserande inriktning, med namn som Laurent Chabry, Louis Guinard och Étienne Wolff.

Vad som är av särskilt intresse, mot bakgrund av transformismens historia är teratologins fortsatta betydelse för idén om utveckling, för såväl ontogenes som fylogenes. Ännu under 1800-talets andra hälft bevarar ”evolution” betydelsen fosterutveckling, och teratologin markerar termen ett hänsynstagande till orsakerna till uppkomsten av missbildningar, att skilja från anatomiska beskrivningar av fenomenen. Så skiljer en vetenskaplig årsskrift 1866 mellan *teratologie descriptive* och *teratologie évolutionnelle*; intressant nog faller det stora flertalet *mémoires* under den första kategorin, en torr uppräknings av exempel med terminologi hämtad från Geoffroy Saint-Hilaire, medan den andra upptas av två typer av monstruositeter hämtade från Dareste vars uppkomst förklaras som en oregelbundenhet i resp. ett stopp i utvecklingen (*irrégularités dans resp. arrêts de développement*).<sup>1391</sup>

Eftersom Dareste inte höll fast vid föreställningen om en gemensam, okränkbar grundplan för naturen såg han inga begränsningar för vilka former som kunde vara möjliga att producera. Canguilhems skildring av den moderna teratologin poängterar

1389 Ibid., s. 130: ”Mais l’ensemble des animaux susceptibles de former une véritable série nous offrira toujours un profond intérêt abstrait pour éclaircir l’étude générale de toutes nos fonctions inférieures, en suivant chacune d’elles dans sa simplification et sa complication graduelles. L’humanité ne constituant, au fond, que le principal degré de l’animalité, les plus hautes notions de la sociologie, et même de la morale, trouvent nécessairement en biologie leur première ébauche, pour les esprits vraiment philosophiques qui savent les y saisir. Notre plus sublime conception théorique devient ainsi mieux appréciable, quand on considère chaque espèce animale comme un Grand-être plus ou moins avorté, d’après l’infériorité de sa propre organisation et l’essor de la prépondérance humaine.”

1390 Ibid., s. 138: ”*Le Progrès est le développement de l’Ordre.*”

1391 *Annuaire de l’Institut des provinces, des sociétés savantes et des congrès scientifiques* (Paris: Derache-Hachette-Dentu, 1866), s. 277–282.

att vetenskapen, som från början av seklet förklarar monstrositeter och i detsamma reducerat det monstrosas betydelse, återigen förenar denna dikotomi när den blir experimentell. Darestes och andras ”artificiella produktion” av monstrositeter sedan mitten av 1800-talet liknas vid medeltida konstnärers skapelser och vid surrealisternas fria skapande.<sup>1392</sup> Den experimentella teratologin är en vetenskap som skapar sina objekt. Studien är kreativ, den finner inte sitt ämne föreliggande i naturen, den manipulerar och fingerar former för att se sin teori manifesterad i verkliga kroppar. Vad den positivistiska teratologin gör är därmed att förverkliga medeltidens imaginära varelser, att ersätta naturens lek med forskarnas, att göra de mest monstrosas monstrositeter autentiska – allt vad denna vetenskap tvärtom tror sig upphäva: ”Ce qu’avait rêvé le Moyen Âge c’est le siècle du positivisme qui l’aurait réalisé en pensant l’abolir.”<sup>1393</sup>

Jag ska emellertid vända på perspektivet och i det följande studera vilken funktion monstrositeter eller anomalier ansågs ha i den naturliga utvecklingen av nya livsformer. Hur kan individuella anomalier generera ”normala” arter?

### Evolution och mutation: det monstrosas hoppet, från Darwin till Bergson

Det är en märklig omständighet att Charles Darwin (1809–82) i sin epokgörande *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* (1859) undertrycker hänvisningar till de gestalter som ofta kallas förelöpare till darwinismen – Maillet, Maupertuis, Buffon, Diderot, Robinet, Lamarck – men vid flera tillfällen återoppar både far och son Geoffroy Saint-Hilaire.<sup>1394</sup> I andra skrifter figurerar dessutom Camille Darestes, som å sin sida var en av de första och främsta bland fransmännen som välvilligt mottog darwinismen. Detta säger emellertid något om ett djupgående förhållande mellan teratologi och evolutionsbiologi, även i denna anglosaxiska tappning.

Någon viss likhet i själva tankestrukturen finns kanske. I ett försök att visa ett släktskap mellan evolutionismen och dekonstruktion, har lärornas gemensamma diskursiva ”monstrositet” lyfts fram, liksom monstren som motiv i dem.<sup>1395</sup> Det är i dessa extrema avvikelser, sägs det, som Darwin finner tecken på den naturliga ordning som präglas av föränderlighet, av variation, transmutation och transgression. Monster är för honom

1392 Canguilhem, ”La monstrosité et le monstrueux”, *La connaissance de la vie*, s. 231f.

1393 *Ibid.*, s. 234: ”Allt som medeltiden drömt om är det positivismens sekel som skulle komma att förverkliga i tron att den upphävde det.”

1394 Först i den tredje utgåvan av *On the Origin of Species* (1861), s. xiii, tar han i all korthet i ett förord upp Buffon (”with whose writings I am not familiar”) och Lamarck, som hyllas som den förste att väcka uppmärksamhet i frågan om arternas föränderlighet och människans djuriska härkomst, även om han också invänder mot Lamarcks idéer om progression och spontan alstring. Till den fjärde utgåvan (1866), s. xiii, har han tydligen bekantat sig tillräckligt med Buffon för att säga, att denne var den förste i modern tid (dvs. efter Aristoteles, tycks det) att behandla ämnet om arternas föränderlighet i en ”vetenskaplig anda” men att hans åsikter skiftade mycket under olika perioder och att han inte fördjupade sig i orsakerna till och medlen för transmutation. I båda versionerna ägnas emellertid mer utrymme åt far och son Geoffroy Saint-Hilaire bland fransmännen; hänvisningar i fotnoter och i brödtexten ger t.o.m. bilden av att Darwin mycket av sin kunskap i ämnets historia, bl.a. vad gäller Buffon och Lamarck, från Isidore Geoffroy Saint-Hilaires *Histoire naturelle générale des règnes organiques* (Paris: Masson, 1854).

1395 Colin Nazhorne Milburn, ”Monsters in Eden: Darwin and Derrida”, *MLN* 118 (2003), s. 603–621.

”startling deviations from type proving the instability of species boundaries” och ”evidence for the selectability of traits and the directionality of evolution” – de är, med tanke på utvecklingens långa historia, nödvändiga för att påvisa hur olikheter kan uppstå och överföras under observerbart korta tidsrymder samt för att visa att variationens processer är lika för djur och människor, därmed stärkande länken mellan människan och resten av naturen genom betraktandet av monstrositeter.<sup>1396</sup>

Darwin överväger t.o.m. om arternas mångfald kan ha sitt ursprung i en alstring av missbildningar. Variationer, säger han, kan inte klart skiljas från monstrositeter, så det är möjligt att arternas variabilitet kan förklaras av samma rubbningar i den individuella fosterutvecklingen som Geoffroy hade visat experimentellt kunde åstadkommas genom ”onaturlig behandling av embryot”, men Darwin säger sig emellertid starkt luta åt tanken att variabiliteten beror på ”att de manliga och kvinnliga reproduktiva elementen har påverkats före alstringsakten”.<sup>1397</sup> Varietet betyder för Darwin en variationer utifrån en gemensam härkomst, medan monstrositet är en ”ansenlig strukturell avvikelse i någon del” som antingen är skadlig eller onyttig för arten och som vanligen inte förs vidare – däremot skiftar även monstrositeter i varieteter.<sup>1398</sup> Att monstrositeter är så mycket vanligare och även så mycket mer varierande inom avel än under naturens verkningar, får honom att tro att sådana avvikelser i struktur inte uppkommer så mycket av sig själva utan genom yttre inflytande i livsvillkoren under loppet av många generationer.<sup>1399</sup> Det krävs m.a.o. lång tid i naturen för att generation för generation skapa tillräckliga variationer för att nya arter skulle uppstå.

Variationen är emellertid ordnad efter vissa lagar, som teratologin beskriver. Darwin fäster särskild vikt vid de ”korrelationer i tillväxt” som han ser studerade hos Isidore Geoffroy Saint-Hilaire och beskrivna av avlare, som att förändringar i embryot leder till förändringar i det mogna djuret och att tydligt åtskilda kroppsdelar har motsvarigheter i egenskaper som tycks varieras inbördes.<sup>1400</sup> Utan att man kan förklara varför eller vilken

1396 Ibid., s. 606 f. Jfr s. 618 f.

1397 Darwin, *Origin* (1859), s. 8: ”It has been disputed at what period of life the causes of variability, whatever they may be, generally act; whether during the early or late period of development of the embryo, or at the instant of conception. Geoffroy St. Hilaire’s experiments show that unnatural treatment of the embryo causes monstrosities; and monstrosities cannot be separated by any clear line of distinction from mere variations. But I am strongly inclined to suspect that the most frequent cause of variability may be attributed to the male and female reproductive elements having been affected prior to the act of conception.”

1398 Ibid., s. 44: ”The term ‘variety’ is almost equally difficult to define; but here community of descent is almost universally implied, though it can rarely be proved. We have also what are called monstrosities; but they graduate into varieties. By a monstrosity I presume is meant some considerable deviation of structure in one part, either injurious to or not useful to the species, and not generally propagated.”

1399 Ibid., s. 131: ”the much greater variability, as well as the greater frequency of monstrosities, under domestication or cultivation, than under nature, leads me to believe that deviations of structure are in some way due to the nature of the conditions of life, to which the parents and their more remote ancestors have been exposed during several generations.”

1400 Ibid., s. 11 f: ”There are many laws regulating variation, some few of which can be dimly seen, and will be hereafter briefly mentioned. I will here only allude to what may be called correlation of growth. Any change in the embryo or larva will almost certainly entail changes in the mature



del som påverkar vilken, tycks det därför finnas samband mellan hur delarna varierar, eftersom ”många strukturer är så intimt relaterade” hos såväl människan som de lägre djuren (och detsamma gäller växterna); monster visar oss detta, enl. både Geoffroy och Meckel, i hur de ”homologa” delarna varierar som om de i deformationen imiterade varandra: en deformerad arms muskler liknar ett bens och vice versa.<sup>1401</sup>

Den teoretiska betydelsen av den ännu unga teratologin och den praktiska betydelsen av avlars provande erfarenhet, vilka i princip förenas av den experimentella teratologin, är tämligen markant i Darwins spekulationer. Möjligheterna till variation i domesticering relateras ofta till naturens verkningar. Å ena sidan upplever avlare djurens former som ”mycket plastiska”, så att de kan skapa nästan vilka skepnader de vill;<sup>1402</sup> å andra sidan imiterar deras konst egentligen naturen, för avlare får sällan idén till att skapa en avvikelse som naturen inte redan genererat, och de fäster snarast sin uppmärksamhet vid de mest ovanliga eller abnorma.<sup>1403</sup>

animal. In monstrosities, the correlations between quite distinct parts are very curious; and many instances are given in Isidore Geoffroy St. Hilaire's great work on this subject. Breeders believe that long limbs are almost always accompanied by an elongated head. Some instances of correlation are quite whimsical: thus cats with blue eyes are invariably deaf; colour and constitutional peculiarities go together, of which many remarkable cases could be given amongst animals and plants.”

<sup>1401</sup> Idem, *Descent of Man* I, s. 130: ”In man, as in the lower animals, many structures are so intimately related, that when one part varies so does another, without our being able, in most cases, to assign any reason. We cannot say whether the one part governs the other, or whether both are governed by some earlier developed part. Various monstrosities, as I. Geoffroy repeatedly insists, are thus intimately connected. Homologous structures are particularly liable to change together, as we see on the opposite sides of the body, and in the upper and lower extremities. Meckel long ago remarked that when the muscles of the arm depart from their proper type, they almost always imitate those of the leg; and so conversely with the muscles of the legs.” Jfr Darwin, *Origin* (1859), s. 143 f: ”Homologous parts, as has been remarked by some authors, tend to cohere; this is often seen in monstrous plants; and nothing is more common than the union of homologous parts in normal structures, as the union of the petals of the corolla into a tube. Hard parts seem to affect the form of adjoining soft parts; it is believed by some authors that the diversity in the shape of the pelvis in birds causes the remarkable diversity in the shape of their kidneys. Others believe that the shape of the pelvis in the human mother influences by pressure the shape of the head of the child. In snakes, according to Schlegel, the shape of the body and the manner of swallowing determine the position of several of the most important viscera. The nature of the bond of correlation is very frequently quite obscure. M. Is. Geoffroy St. Hilaire has forcibly remarked, that certain malconformations very frequently, and that others rarely coexist, without our being able to assign any reason. What can be more singular than the relation between blue eyes and deafness in cats, and the tortoise-shell colour with the female sex; the feathered feet and skin between the outer toes in pigeons, and the presence of more or less down on the young birds when first hatched, with the future colour of their plumage; or, again, the relation between the hair and teeth in the naked Turkish dog, though here probably homology comes into play?”

<sup>1402</sup> Idem, *Origin* (1959), s. 31: ”Breeders habitually speak of an animal's organisation as something quite plastic, which they can model almost as they please.”

<sup>1403</sup> Ibid., s. 38 f: ”Man can hardly select, or only with much difficulty, any deviation of structure excepting such as is externally visible; and indeed he rarely cares for what is internal. He can never act by selection, excepting on variations which are first given to him in some slight degree by nature. No man would ever try to make a fantail, till he saw a pigeon with a tail developed in

Det inledande kapitlets tema, variation hos domesticerade djur och växter, skulle nio år senare ägnas en studie i ett separat arbete, nästan dubbelt så omfattande som den ursprungliga *Origin of Species*, med titeln *The Variation of Animals and Plants under Domestication* (1868)<sup>1404</sup>. Denna bok är likväl en av Darwins mindre kända – den förefaller inte anses vara central för en representation av darwinismen.<sup>1405</sup> Jag skulle emellertid vilja påstå att detta verk är avgörande för en viss förståelse av Darwins lära, en tematisering av variabiliteten i riktning mot monstrositet, som tenderar att trängas ut ur den gängse bilden av darwinismen som en framställning av en ordnad utveckling (om än ordnad av det naturliga urvalets kontingenta kriterier). I verkets andra av två volymer tar Darwin vid många tillfällen upp monstrositeter, jämte diskussioner kring korsningar och hybrider,<sup>1406</sup> till den grad att bandet framstår som en traktat i experimentell teratologi. Intressant att notera är emellertid hur han även här influeras av idén om vanskapligheters anatomiska regelbundenhet hos Geoffroy Saint-Hilaire (och hos Maupertuis) då han i deras teorier om delarnas ”affinitet” ser en förklaring till att missbildningar ofta är symmetriska, som i fallet med ”the fusion of homologous parts”: ”No doubt there are many wonderful cases, in which such parts become intimately fused together. This is perhaps best seen in monsters with two heads, which are united, summit to summit, or face to face, or Janus-like, back to back, or obliquely side to side. In one instance of two heads united almost face to face, but a little obliquely, four ears were developed, and on one side a perfect face, which was manifestly formed by the fusion of two half-faces.”<sup>1407</sup>

I kap. XIII, ägnat embryologi, markerar emellertid Darwin på flera ställen att det finns gränser för vad monster kan säga om naturens lagar. Exempelvis säger han här att han betvivlar att arter i naturen genomgår så plötsliga förändringar som man ser hos monstrosösa former, särskilt modifikationer under domesticering; naturen förlöper snarare genom smärre modifikationer, förklarade bl.a. av bruk eller icke-bruk av lemmar, som ärvs generation för generation.<sup>1408</sup> Uttalandet är ett tämligen klart ställningstagande

some slight degree in an unusual manner, or a pouter till he saw a pigeon with a crop of somewhat unusual size; and the more abnormal or unusual any character was when it first appeared, the more likely it would be to catch his attention.”

1404 Idem., *The Variation of Animals and Plants under Domestication*, 1-II (London: John Murrey, 1868)

1405 För att ta ett handfast exempel är den inte inräknad i den av Edmund O. Wilson redigerade samlingsutgåvan *From Simple a Beginning: Darwin's Four Great Books (Voyage of the Beagle, The Origin of Species, The Descent of Man, The Expression of Emotions in Man and Animals)* (New York: W.W. Norton, 2005); utelämnandet kan förstås också förklaras av dess omfång.

1406 Särskilt kap. XII, XIII, XV–XIX, XXIII, XXV–XXVI.

1407 I andra utgåvan lägger han till Darestes smärre invändningar mot affinitetsprincipen, bl.a. att föreningen sker i ett så tidigt stadium att det inte är fråga om lika ”delar” utan om ett embryo vars organ bara utgörs av ”homogena knoppar” (*blastèmes homogènes*), men hans eget resonemang tycks inte förändras mycket: Darwin, *Variation II* (1875), s. 334.

1408 Darwin, *Origin of Species* (1859), s. 454: ”On my view of descent with modification, the origin of rudimentary organs is simple. We have plenty of cases of rudimentary organs in our domestic productions, – as the stump of a tail in tailless breeds, – the vestige of an ear in earless breeds, – the reappearance of minute dangling horns in hornless breeds of cattle, more especially, according to Youatt, in young animals, – and the state of the whole flower in the cauliflower. We often see rudiments of various parts in monsters. But I doubt whether any of these cases throw light on the origin of rudimentary organs in a state of nature, further than by showing that rudiments can be

för Lyells gradualism, mot saltationism eller katastrofism, men det är också bevarandet av ett lamarckistiskt förklaringschema. Detta synsätt tycks ha befästs hos Darwin, för i den sjätte och sista utgåvan av *The Origin of Species* lägger han till en passage där han säger att det är möjligt men tvivelaktigt att stora förändringar har skett i en art – åtminstone inte ofta – och enskilda typer av monstrositet sägs vara så olika naturliga arter att de inte tillför ämnet någonting.<sup>1409</sup> Det är kanske ingen tillfällighet att Darwin kallar de abrupta hopp i utvecklingen, som han kritiserar Jackson Mivart<sup>1410</sup> för att förutsätta, just ”vidunderliga transformationer” (*prodigious transformations*)<sup>1411</sup> – de är inte bara förunderliga förvandlingar, de är ett slags monstruösa metamorfoser.

Utvecklingen är emellertid på intet vis linjär och rationell; naturen gör verkligen vissa saker förgäves, vilket monstren visar. I *The Descent of Man* finner sig Darwin nödgad att inkludera monstruösa variationer bland de mekanismer som givit upphov till de mänskliga varieteter som rymts inom arten idag. Inte alla egenskaper tjänar ett ändamål, påpekar han, det finns märkliga strukturer i den mänskliga kroppen, liksom hos andra djur, som varken nu eller tidigare varit till nytta och som kan förklaras av varken naturligt

produced; for I doubt whether species under nature ever undergo abrupt changes. I believe that disuse has been the main agency; that it has led in successive generations to the gradual reduction of various organs, until they have become rudimentary, – as in the case of the eyes of animals inhabiting dark caverns, and of the wings of birds inhabiting oceanic islands, which have seldom been forced to take flight, and have ultimately lost the power of flying.”

1409 Darwin, *Origin of Species* (1872), s. 201: ”Every one who believes in slow and gradual evolution, will of course admit that specific changes may have been as abrupt and as great as any single variation which we meet with under nature, or even under domestication. But as species are more variable when domesticated or cultivated than under their natural conditions, it is not probable that such great and abrupt variations have often occurred under nature, as are known occasionally to arise under domestication. Of these latter variations several may be attributed to reversion; and the characters which thus reappear were, it is probable, in many cases at first gained in a gradual manner. A still greater number must be called monstrosities, such as six-fingered men, porcupine men, Ancon sheep, Niata cattle, &c.; and as they are widely different in character from natural species, they throw very little light on our subject. Excluding such cases of abrupt variations, the few which remain would at best constitute, if found in a state of nature, doubtful species, closely related to their parental types.”

1410 Biologen St. George Jackson Mivart (1827–1900) publicerade året innan en i katolicismen grundad men vetenskapligt sett högst kompetent kritik av darwinismen, *On the Genesis of Species* (London: D. Appleton & Co, 1871), som Darwin här omsorgsfullt svarar på. Mivart ifrågasatte Darwins framställning av naturligt urval som en utslutande gradvis process, eftersom de intermediära stadierna tills form är anpassad till funktion därmed inte kan förklaras, och tog bl.a. variation under domesticering som ex. på hur även miljöer kan förändras dramatiskt och ge upphov till omfattande och individuellt mångskiftande variationer. Monstrositeter och nya arter är bara två olika utfall av sådana förändringar, som beror på samspelet av inre och yttre faktorer, vilket minskar skillnaden mellan de två. Genom att se det nära sambandet mellan ontogenes och fylogenes kan han sägas förebåda mutationsteorin och 1900-talets versioner av saltationism. En annan, mer konservativ och om Buffon påminnande invändning, var hans skarpa gränsdragning mellan organisk och oorganisk materia samt det mänskliga förnuftet och övriga levande varelsers förmågor. Själens kreation är således extern till naturens evolution.

1411 Idem, *Origin of Species* (1872), s. 203: ”transformations as prodigious as those advocated by Mr. Mivart”.

urval eller genom bruket av kroppsdelarna. Sådana märkligheter uppstår helt enkelt spontant utan närmare kända orsaker, som man kan se hos domesticerade skapelser, och om dessa orsaker bara vore vanligare skulle de vara gemensamma för hela arten. Det är för kunskapen om dessa plötsliga modifieringar som teratologin, i synnerhet den experimentella, är viktig för den evolutionistiska biologin – särskilt som orsaken tycks ligga i organismen själv, inte i miljöns påverkan.<sup>1412</sup>

I en samtida recension av *The Origin of Species*, belyser William Benjamin Carpenter (1813–85) hur Darwins evolutionslära inte så mycket förklarar uppkomsten av de arter som vi ser omkring oss, som upplöser varje fixering av en art till förmån för dess fulla vidd av variationer. För att urskilja en art bör man inte söka de oföränderliga egenskaper som kan vittna om en unik och beständig skapelse, utan tvärtom måste alla dess variationer både i tid och rum beaktas: ”no species can be fairly admitted as having a real existence in nature, until its *range of variation* has been determined both *over space* and *through time*”.<sup>1413</sup> Darwins utvecklingslära avgör debatten mellan Cuvier och Geoffroy Saint-Hilaire genom att förena deras resp. teorier om en enhetlig plan och en anpassning till levnadsvillkor<sup>1414</sup> (även om Darwin knappast kan kallas teleologisk och även om den senare hypotesen utvecklats tidigare av Lamarck).

Det är när stora avvikelser eller ”märkligheter” uppträder i en född avkomma inte kan återföras på en motsvarande förändring i de yttre livsvillkoren som de kallas ”freaks of nature”, ”sports” och liknande; här måste orsaken ligga hos föräldrarna, inte i de yttre omständigheterna, vilket vidare bevisas i de fall malformationer är ärftliga.<sup>1415</sup> Darwin ges

1412 Idem, *The Descent of Man* II, s. 387 f. ”No doubt man, as well as every other animal, presents structures, which seem to our limited knowledge, not to be now of any service to him, nor to have been so formerly, either for the general conditions of life, or in the relations of one sex to the other. Such structures cannot be accounted for by any form of selection, or by the inherited effects of the use and disuse of parts. We know, however, that many strange and strongly-marked peculiarities of structure occasionally appear in our domesticated productions, and if their unknown causes were to act more uniformly, they would probably become common to all the individuals of the species. We may hope hereafter to understand something about the causes of such occasional modifications, especially through the study of monstrosities: hence the labours of experimentalists, such as those of M. Camille Dareste, are full of promise for the future. In the greater number of cases we can only say that the cause of each slight variation and of each monstrosity lies much more in the nature or constitution of the organism, than in the nature of the surrounding conditions; though new and changed conditions certainly play an important part in exciting organic changes of all kinds.”

1413 W.B. Carpenter, ”Darwin on the Origin of Species”, *National Review* 10 (1860), s. 190.

1414 Ibid., s. 214: ”The doctrine of progressive modification by Natural Selection propounded by Mr. Darwin, will give a new direction to inquiry into the real genetic relationship of species, existing and extinct; and it has a claim to respectful consideration, not merely on account of the high value of Mr. Darwin’s previous contributions to zoological science, and the thoroughly philosophical spirit in which it is put forth, but also because it brings into mutual reconciliation the antagonistic doctrines of two great schools – that of Unity of Type, as put forward by Geoffrey St. Hilaire and his followers of the Morphological School, and that of Adaptation to Conditions of Existence, which has been the leading principle of Cuvier and the Teleologists.”

1415 Ibid., s. 195: ”But peculiarities every now and then appear in the offspring at birth, which, not being traceable to any corresponding change of circumstances, are commonly regarded as ’freaks of Nature;’ such, for example, as the presence of a sixth finger, or of an additional joint in the

poäng för att ha visat att arter inte kan skiljas från varieteter genom "avelsprov" samt för att den geografiska fördelningen stöder hans teori. Däremot ser recensenten ett svårare problem i de enskilda fall av stora avvikelser från typen, som inte kan förklaras med evolutionistens teori om gradvis modifiering: "A greater difficulty than either seems to us to be presented by those cases of extraordinary aberration, whether of structure or habit, whereby particular animals are distinguished from their kind; many of which it is difficult to imagine to have been acquired gradually by any process of consecutive modification."<sup>1416</sup>

I sin förening av fysiologi och psykologi tog Carpenter "korrelationen" ett steg längre, argumenterande för att organiska eller "vitala" och mentala krafter står i ömsesidig samverkan och i kontinuitet med förändringar i naturen i stort. Detta öppnar för en empiristisk psykologi som studerar de tillstånd där kropp och själ tycks sammanblandade, som berusning, trans, vansinne och sjukdom.<sup>1417</sup> Carpenter blev sedermera, vid sidan av William Hamilton och Thomas Laycock, en av de främsta brittiska teoretikerna bakom det omedvetna som den dominerande psykologiska mekanismen – i en icke-freudiansk teori som brukligen tas som en föregångare till, om inte upphovet till det sena 1900-talets psykologi om *the adaptive unconscious*. I kontrast till den cartesianska rationalismen åberopande av ett subjekt som klart och distinkt finner sig själv i tanken, följer dessa engelsmän istället i en empiristisk tradition som betonar vanan snarare än medvetandet som den verkande faktorn i flertalet av mänskliga förmågor, känslor, bedömningar och handlingar, vilket föranleder Carpenter att beskriva "Tankens Mekanism" som både "automatisk" och "omedveten".<sup>1418</sup>

Dessa överväganden uppställer två olika intressanta linjer för utvecklingstanken under slutet av 1800-talet och början av 1900-talet, dock stundom sammantvinnade: en som problematiserar naturliga tillstånd och de naturliga förloppen genom att fästa vikt vid variationernas förmåga att skapa och omskapa livsformer; en som problematiserar människans plats eller roll i en sådan naturens ordning, ofta med hänvisning till hennes intelligens. Är naturen en kreativ kraft som skapar variation i livet, vilken människan möjligen kan tygla eller bemästra genom att studera dem? Eller är naturen en trög, mekaniserad lagbundenhet, från vilken människan är den största avvikelsen, som skaparen av en icke-naturlig variation i utvecklingen av sin mänsklighet? På så vis aktualiseras i detta problematiska komplex, via Geoffroy Saint-Hilaire och Darwin, de antika teratologiska

thumb, on the human hand; or of that peculiar conformation of the limbs that distinguishes the 'ancon' breed of sheep in New England; or the so-called 'sporting' varieties of plants. No one, however, who believes in the universality of causation, can fail to perceive on reflection, that any such congenital peculiarities, like the differences among individuals of the same parentage, *must* have had their origin in the condition of the one or both parents at the time of procreation; and this inference is fully borne out by the special tendency of such peculiarities to become hereditary, though they frequently pass over a generation or two, to reappear in a subsequent one."

<sup>1416</sup> Ibid., s. 214.

<sup>1417</sup> Roger Smith, "The Human Significance of Biology: Carpenter, Darwin, and the *vera causa*", i U.C. Knoepfelmacher & G.B. Tennyson (red), *Nature and the Victorian Imagination* (Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1977), s. 216–230.

<sup>1418</sup> Timothy D. Wilson, *Strangers to Ourselves: Discovering the Adaptive Unconscious* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004), s. 10 ff.

traditionerna: de naturalistiska, humanistiska, metafysiska och hermeneutiska – frågor om formernas uppkomst och föränderlighet, människans form eller formlöshet, formernas grund och hierarki, märkliga formers förnuftsmässighet eller mening.

Med anledning av Buffons, Cuviers och Lamarcks dominerande inflytande över biologin i Frankrike fördröjdes genomslaget av Darwins evolutionslära avsevärt i jämförelse med länder som Tyskland, Storbritannien och USA.<sup>1419</sup> Inte ens termen evolution vann mark över den förदारwinistiska beteckningen transformism förrän under mitten av 1900-talet, utan var förbehållen att avse fosterutvecklingen. Vad som tycks ha saknats för att övertyga franska forskare om felaktigheten i Lamarcks och andra alternativa evolutionsteorier, var en ärftlighetslära som övergav både mekanistiska och vitalistiska förklaringsmodeller. Först efter konsolideringen av den s.k. *moderna syntesen* (av Darwins utvecklingslära och Mendels ärftlighetslära) kunde Frankrike på 1960-talet på allvar ansluta sig till den darwinistiska evolutionära biologin,<sup>1420</sup> varefter den företrätts av gestalter som Lucien Cuénot, François Jacob, Jacques Monod och Yves Coppens.

En av lamarckismens grundsatser, de förvärvade egenskapernas ärftlighet, kom att falla med August Weismann (1834–1914). Till hans viktigaste insatser hör uppdelningen av cellerna i köns- och kroppsceller, vad Weismann kallade grodplasma och djurplasma, av vilka endast de förra bär arvs massa; det finns därför en barriär i ärftligheten som gör att tillägnade förändringar i kroppscellerna inte förmedlas till köns cellerna och därför inte ärvs. Detta var också en ”nydarwinism” som de facto övergav Darwins ärftlighetslära, vilken vilade på den antika teorin om pangenesis. Alstringens principer lokaliserades nu i en separat typ av biologiskt material som delas mellan föräldrarna, istället för att ses – i Darwins botaniska metaforik – som en ”avknoppning” från varje kroppsdel av anlagsbärande partiklar, det Darwin kallade *gemmules* (att skilja från *molecules*), som representerar kroppen i dess helhet. Weismanns teori säger att egenskaper så att säga överlever genom generationer och att arvs massan endast använder de enskilda, dödliga organismerna som medel för att fortleva (en idé om arvs massans självständiga liv som framför allt blir beryktat genom Richard Dawkins begrepp om ”den själviska genen”).

Innan darwinismen kunde förenas med Mendels ärftlighetslära sågs de två som konkurrerande teorier. Det har sagts att Mendel själv kan ha försökt återinrätta Linnés teori om en utveckling genom hybridisering, som var ett attraktivt alternativ till Darwins naturliga urval genom anpassning.<sup>1421</sup> Ärftlighetsläran förklarar istället variationen genom kombinationer och fördelningar av arvs massan, i en inre biologisk ekonomi, inte en yttre ekologi. Men det finns en problematik som ryms i gränzonen i denna syntes – mellan Darwins urval och Mendels arv – som spränger den ordnade förgreningen, gradvis per generation, hos dem båda. Dessa är de dramatiska individuella brott som skjuter nya skott på livets träd.

Evolutionsläran postulerar ett slags monstrositeter som en nödvändig förutsättning för utvecklingen, nämligen mutationer. Snart sagt alla darwinister är överens om att mutation är en av de viktigaste mekanismerna i evolutionen och specieringen; utan

1419 Jfr Goulven Laurent, *Paléontologie et évolution en France 1800–1860: de Cuvier-Lamarck à Darwin* (Paris: Comité des Travaux historiques et scientifiques, 1987).

1420 Ansell Pearson, *Geminal Life*, s. 40.

1421 Bowler, *Evolution*, s. 262.



mutation på någon nivå – mikro- eller makroevolutionärt – vore det svårt att förklara hur variation och förändring alls uppkommer. Men striden står över hur viktig den genetiska mutationen är i förhållande till andra faktorer, som naturligt och könsligt urval, rekombination, anpassning eller genetisk drift, samt vilken roll den egentligen spelar i uppkomsten av nya arter. Medan mutationer bidrar till att förklara hur plötsliga nyskapelser kan uppkomma, och därmed fyller en funktion som kreationismen annars kan hålla mot darwinismen, fråntar de emellertid en del av den ordning som darwinismen kan finna i de långsamma, kontinuerliga variationer dess gradualism postulerar. Likaså finns en viss filosofisk problematik vad gäller mutationernas förhållande till idéer om slumpmässighet och ändamålsenlighet, ordning och kaos, förbättring och utrotning, som hör till den darwinistiska debatten.

Under 1800-talets sista decennium börjar en teori ta form som just inriktar sig på mutationerna som främsta mekanism bakom evolutionen. Denna kallas följaktligen *mutationismen*, med representanter som William Bateson, Thomas Hunt Morgan och Wilhelm Johannsen.

Mest signifikant bland dess företrädare är emellertid nederländaren Hugo de Vries (1848–1935), vars återupptäckt av Mendels teori under 1890-talet stärkte teorin experimentellt. Som De Vries påpekade kunde inte Darwins pangenesteori, baserad som den var på celledelning, förklara fenomen som ympningshybrider.<sup>1422</sup> Utan att helt överge idén talade De Vries istället om en pangenes *inuti* cellerna, med vilket han menade att anlagen inte förmedlas (eller ”transporteras”) genom hela organismen eller mellan celler, utan mellan cellens inre delar (från kärnan till cellens andra ”organ”); dessa minsta anlagsbärande partiklar kallar han därför pangener<sup>1423</sup> (i en betydelse som sedermera blev det moderna begreppet gen, förkortat av Johannsen.) Gener kan däremot genomgå stora förändringar och dessa kraftiga variationer i arvsanlagen skapar nya arter. Speciering kan alltså ske från en generation till en annan i ett plötsligt hopp. Dessa drastiska, individuella förändringar innebär att man kan tala om en saltation i isolation – stora förändringar i en liten, för att inte säga minimal del av populationen, t.o.m. stora förändringar i cellerna själva. Draget till sin spets kan man säga att mutationer driver utvecklingen utan något behov av naturligt urval och utan anpassning till miljö. De Vries mutationsteori är därför en internalism besläktad med Goethe och Geoffroy Saint-Hilaire.<sup>1424</sup> Och det finns vaken mål eller mening med utvecklingen, bara en tillfälligheternas spel där ingenting garanterar att utvecklingen är till det bättre. Sällan har det funnits en mindre progressionistisk evolutionslära. I dess kvantitativa snarare än kvalitativa logik är det inte fråga om en utveckling till det bättre utan bara mer utveckling – en större variation ger en större avvikelse, dvs. en allt *nyare* art.<sup>1425</sup>

Mutationsteorin vann gehör inte minst på kontinenten som ett alternativ till darwinismen. Det är betecknande att Jean Rostand i början av 1930-talet kunde beskriva

1422 Hugo de Vries, *Intracellular Pangenesis* [1889], övers. C. Stuart Gager (Chicago: Open Court, 1910), s. 3.  
1423 *Ibid.*, s. 7.

1424 Stephen Jay Gould, *The Structure of Evolutionary Theory* (Cambridge, Mass./London: Belknap/Harvard University Press, 2002), s. 445; om De Vries mer allmänt, jfr s. 415–451.

1425 Se De Vries., *Die Mutationstheorie*, II vol. (Leipzig: von Veit, 1901–03), samt *Species and Varieties: Their Origin by Mutation* [1904] (Chicago: Open Court, 1906), vilka beskriver mutationer och monstrositeter inom växtriket.



mutationismen som så etablerad att den har trängt undan inte bara Lamarcks utan även Darwins teorier.<sup>1426</sup> Mutationistiska teorier utgör därför nästan hälften av hans skildring av transformismens idéhistoria. Och drygt tio år senare är läget fortfarande detsamma för Georges Canguilhem, när han ser ”en darwinism föryngrad av mutationismen”: en samverkan mellan växlingar i miljö och ”innovationer genom mutation” är den smidigaste och innehållsrikaste förklaringen till uppkomsten av nya arter.<sup>1427</sup>

De Vries och andra mutationisters inriktning på de intracellulära och molekylära skeendena har lämnat spår i det sena 1900-talets molekylärbiologi och genteknik, efter framsteg i förståelsen av DNA-molekylernas struktur i mitten av seklet.

Nya sätt att föreställa sig utveckling av arter genom en autonom mutation, inte sexuell variation, uppkom efter Barbara McClintocks upptäckt under 1940-talet av transposoner, kallade hoppande gener (*jumping genes*),<sup>1428</sup> vilka är rörliga element av DNA-sekvenser i en cell som genom att antingen kopiera sig eller förflytta sig bidrar till mutationer i genomet och till organismens utveckling, även om de också kan orsaka vissa sjukdomar på ett sätt som liknar virus. Transposoner kan då hoppa mellan gener och därmed föra med sig främmande element över art- och släktgränser, t.o.m. mellan olika fyla. Molekylärbiologi har också givit begreppet transformation en icke-lamarckistisk mening, som en av mekanismerna bakom ”horizontell genöverföring” – dvs. den förändring som uppkommer i en cell genom introduktionen av ett sådant främmande genetiskt element. Detta innebär naturligtvis ökade möjligheter för experimentell teratologi. Påpekandet av mikroorganismers, dvs. virus och bakteriers betydelse för evolutionen – att arvsmassa kan överföras som en smitta – innebär också en viss avsexualisering av arternas variation, eftersom könsurvalet sätts ur spel till förmån för en molekylärbiologisk, patologisk mutation.

Vissa skiften inom den darwinistiska evolutionsläran har också rört sig från en gradualistisk till en saltationistisk modell, som fäster blicken vid de plötsliga förändringar som paleontologin visar på. Inledningsvis var sådana teorier besläktade med en mutationism. Den amerikanske evolutionsbiologen Richard Goldschmidt (1878–1958) skrev under 1930- och 40-talen in monstrositeter i en kontroversiell teori om speciering genom saltation, under det färgstarka namnet *hopeful monsters*. Ett hoppfullt monster eller löftesrikt monster avser den muterade individ som potentiellt, om den överlever och reproducerar sin mutation, förebådar en ny art. (Svenskan återger naturligtvis ett för engelskan okänt förbund mellan dessa två ”hopp”.) Om mutationer driver utvecklingen markerar detta ett brott, en protesterande revolt mot en olämplig normalitet; hoppet till en monstros form är hoppet om nyskapelse.

Goldschmidts radikala version av mutationsteorin var länge förkastad (den kritiserades häftigt, för att inte säga förlöjligades, av nydarwinister) men har sedan 1970-talet kommit att få försvarare hos så välprofilerade forskare som geologen Stephen Jay Gould

<sup>1426</sup>Jean Rostand, *L'évolution des espèces: histoire des idées transformistes* (Paris: Hachette, 1932), s. 124.

<sup>1427</sup>Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, s. 90: ”Il semble aujourd’hui que ce soit à l’interférence des innovations par mutations et des oscillations du milieu qu’on doit situer l’apparition d’espèces nouvelles, et qu’un darwinisme rajeuni par le mutationnisme soit l’explication la plus souple et la plus compréhensive du fait de l’évolution, malgré tout incontestable.”

<sup>1428</sup>Se Nina Fedoroff & David Botstein (red), *The Dynamic Genome: Barbara McClintock’s Ideas in the Century of Genetics* (New York: Cold Spring Harbor Laboratory Press, 1992).

(1941–2002) och paleontologen Niles Eldredge (f. 1943). Dessa talar om utvecklingen som ett ”punctuated equilibrium”, bestående av långa perioder av oföränderlighet som avbryts av geologiskt sett snabba förändringar i det genetiska materialet hos en art som ger upphov till en ny, varpå ett nytt tillstånd av ”jämvikt” inträder.<sup>1429</sup> En sådan evolutionens staccato antas kunna redogöra för de ökända luckorna i fossilmaterialet, där de intermediära former som en gradualistisk modell implicerar ofta saknas; hastiga hopp togs vid tillfällena av massutrotning eller migrationer då en viss grupp separerats från mängden och utvecklats i isolering. I denna mildare och avsevärt förändrade utformning har Goldschmidts saltationsteori vunnit insteg i den moderna syntesens huvudfåra, åtminstone i det folkliga medvetandet,<sup>1430</sup> även om kritiska röster mot antigradualism, däribland Goulds, fortfarande finns bland mer ortodoxa nydarwinister, inte minst Richard Dawkins<sup>1431</sup> (som emellertid, med rätta, bestrider att punktuatismen skulle vara en saltationism i traditionell mening<sup>1432</sup>).

En viktig ”filosofisk” skillnad uppenbarar sig mellan de evolutionsläror som tar mutation och saltation som utvecklingens främsta mekanismer och de som premierar en långsam, gradvis utveckling (enl. Lyells geologiska modell) genom naturligt urval. Som historien visar tenderar den senare att motivera ett moraliskt raster på de vetenskapliga teorierna, en ofta idealistisk föreställningen om att även kampen om överlevnad – tillsynes grym, kaotisk och godtycklig – fortskrider i en målmedveten ordning som garanterar en hierarki baserad på ”de bäst lämpades” framgång. I lugn takt, med evig likformighet i lagarna, höjer sig naturen ovan den kamp som utspelas på dess arena. Dessutom leder kampen till en ständig förbättring för de arter som överlever, och de senast utvecklade, senast levande, kan därför antas vara de främsta skapelserna – alltså kan människan se sin särställning gentemot djuren garanterad temporalt, om än inte ontologiskt. Dessa moraliska perspektiv, här något karikerade, har egentligen föga stöd i Darwins egna skrifter, liksom sällan hos moderna darwinister.<sup>1433</sup> Likväl skiljer sig den gradualistiska

1429 Se Niles Eldredge & Stephen Jay Gould, ”Punctuated Equilibria: An Alternative to Phyletic Gradualism”, i T.J.M Schopf (red.), *Models in Paleobiology* (San Francisco: Freeman, Cooper and Co., 1972); Stephen Jay Gould & Niles Eldredge, ”Punctuated Equilibria: The Tempo and Mode of Evolution Reconsidered”, *Paleobiology* 3 (1977), s. 115–151; Stephen Jay Gould, ”The Return of Hopeful Monsters”, *Natural History* 86 (1977), s. 22–30; *The Structure of Evolutionary Development*, kap. 9. Gould skrev f.ö. ett förord till den senaste uppl. av Goldschmidts huvudarbete, *The Material Basis of Evolution* (New Haven: Yale University Press, 2002).

1430 Jag syftar här på att Goulds teorier huvudsakligen förknippas med presentationer i populärvetenskaplig form och att han kommit att bli en mediepersonlighet som representerar evolutionsläran för en stor del av den bildade allmänheten, särskilt i USA, vilket – i förening med innehållet i hans teorier – delvis ställt honom utanför den akademiska kadern. Den stora spridningen av och det publika genomslaget för Goulds version av evolutionismen gör honom emellertid särskilt intressant för en bild av modern evolutionism, trots att han inte är representativ för den vetenskapliga normen. För en problematiserande analys av Goulds gärning och ställning, se Michael B. Shermer, ”This View of Science: Stephen Jay Gould as Historian of Science and Scientific Historian, Popular Scientist and Scientific Popularizer”, *Social Studies of Science* 32:4 (2002), s. 489–524.

1431 För en introducerande redogörelse för åsiktsskillnaderna mellan Dawkins och Gould, se Kim Sterelny, *Dawkins Vs. Gould: Survival of the Fittest* [2001], rev.uppl. (Cambridge: Icon, 2007).

1432 Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker* [1986] (London: Penguin, 2006), kap. 9.

1433 För sentida studier på detta tema, se Peter J. Bowler, *Fossils and Progress: Paleontology, and the Idea*

darwinismen på ett grundläggande sätt från saltationismen och mutationismen, där plötsliga förändringar drastiskt bryter mot ordningen och splittrar arterna i en mångfald möjligheter mellan vilka valet knappast tycks naturligt.

Gould, i synnerhet, har ifrågasatt den fortlevande traditionen att tänka i progressionistiska och teleologiska termer, särskilt med avseende på att kriterierna för framsteg och mål (komplexitet och intelligens) är antropocentriska, och han har argumenterat för att utvecklingen snarare rör sig slumpmässigt åt alla möjliga håll utan att någon enskild form i det långa loppet kan sägas vara mer högt- eller framstående – synnerhet inte de mer komplexa (han tar bakterier som exempel på enkla organismer som varit de mest långlivade och därmed de kanske mest framgångrika).<sup>1434</sup> Därigenom har variationen kommit att ersätta komplexiteten som framgångskriterium och en fokusering av populationen (mångfalden individer) ersatt den av organismen (den enhetliga komplexiteten). Detta kan leda till bilden av darwinismen som ett slags sökande av kuriositeter, av de mest bisarra avvikelser som naturen kan uppvisa.<sup>1435</sup> Variationen är emellertid inte gränslös, för naturen har satt en historisk gräns. Vad som varierar är ett begränsat antal grundplaner som tillkom i den kambriska perioden (ca. 542–488 miljoner år sedan), i en plötslig ”explosion” av nya livsformer, och alla nu levande former (och nästan alla fossila) kan återföras på dessa primordiala strukturer. Det naturliga urvalet är hädanefter utfallet av detta val av fyla, som sedermera varierar i slakten och arter.

Till darwinismens kritiker hör också tre författare, två briter och en fransman, som bör nämnas inte bara för det intresse deras verk håller i sig själva, utan även – i ett förberedande syfte – p.g.a. det inflytande de har haft på Gilles Deleuze. Deras bidrag pekar också allmänt i en mer filosofisk än vetenskaplig riktning.

*of Progressive Evolution in the Nineteenth Century* (New York: Science History Publications, 1976); John Tyler Bonner, *The Evolution of Complexity by Means of Natural Selection* (Princeton: Princeton University Press, 1988); Matthew H. Nitecki (red.), *Evolutionary Progress* (Chicago: University of Chicago Press, 1989); Michael Ruse, *Monad to Man: The Concept of Progress in Evolutionary Biology* (Harvard University Press, 1997). Progressionistiska idéer är naturligtvis inte begränsade till darwinismen, även om många, särskilt i mer populärvetenskapliga sammanhang, gärna knöt moraliska och ideologiska värderingar till vetenskapliga teorier och rön. Själva framstegstanken finner egentligen mer fullödiga uttryck hos mer idealistiska tänkare som Schelling, Oken och Lamarck än hos Darwin, även om vissa formuleringar tyder på progressionistiska tendenser, och samtida antidarwinister som Louis Agassiz och Richard Owen var högst progressionistiska. Sedan den moderna syntesen har modellen med en huvudlinje av framsteg, från enklare till mer komplexa varelser, kommit att falla utanför darwinismens ortodoxi, även om vissa fortfarande ger uttryck för en modifierad version av den (bl.a. Dobzhansky och Dawkins). Ruse, op.cit., ser traditionen som också kvarlevande i det fördolda. Bl.a. Robert J. Richards, *The Meaning of Evolution: The Morphological Construction and Ideological Reconstruction of Darwin's Theory* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), försvarar emellertid en progressionistisk och rentav teleologisk tolkning av Darwins evolutionism.

1434 Stephen Jay Gould, *Full House: The Spread of Excellence from Plato to Darwin* [1996] (New York: Three Rivers Press, 1997).

1435 Jfr Isabelle Stengers, *L'invention des sciences modernes* [1993] (Paris: Flammarion, 1995), s. 161: ”L'effectivité darwinienne, c'est la possibilité de s'intéresser, comme le soulignent les titres des différents recueils de Gould, à des traits «bizarres», à des bizarreries de la nature.”

Den förste av dessa är författaren Samuel Butler (1835–1902),<sup>1436</sup> som dels blickade tillbaka till Darwins farfar Erasmus Darwins poetiska framställning av evolutionen och dels fann sympati hos sonen Francis Darwin, men som själv i sina biologiska arbeten<sup>1437</sup> bestred det naturliga urvalet i Charles Darwins tappning som en slumpmässig process. Han återopade istället Lamarcks arv av förvärvade egenskaper och stödde Mivarts idé om design för att utveckla en egen evolutionsteori utifrån en materialistiskt-vitalistisk tes: arv är en typ av *minne* inneboende i *all materia*. I kontrast till Darwins ”mekanistiska” evolutionsbiologi, där varelser tycks utvecklas enl. materialistiska villkor i en inbördes kamp för överlevnad och fortplantning, leker Butler med tanken att skriva in maskinerna i människans utvecklingshistoria. Han lägger således under 1860- och 70-talen fram idén om att ett nytt språng skulle kunna tas i utvecklingen: ur organismerna kommer maskinerna som en ny livsform med ett eget ”mekaniskt medvetande” (vad vi skulle kunna kalla artificiell intelligens, om det inte vore för att de var resultatet av naturligt urval i evolutionen).

Nyckeltexten i detta avseende, Samuel Butlers ”The Book of the Machines”, utgör kap. 23–25 av *Erewhon, or, Over the Range* (1872, omarbetad utgåva 1901),<sup>1438</sup> en satirisk idéroman om en engelsk näringsidkares upptäcktsfärd till ett ännu okänt land med titelns namn.<sup>1439</sup> Texterna är baserade på en serie artiklar Butler skrev under sin tid som lammuppfödare i Nya Zeeland under 1860-talet, strax efter sin läsning av Darwins *The Origin of Species*, med titlarna ”Darwin among the Machines”, ”The Mechanical Creation” och ”Lucubratio Ebria”.<sup>1440</sup> Inom ramen för fiktionen är landet Erewhon en teknofobisk utopi (anagrammet *nowhere*), en förmodern kultur som liknas vid europeisk senmedeltid men med hög civilisationsnivå, där maskiner hör till det förgångna och endast återfinns på museum. Invånarna har utvecklats till välbyggda, vackra, hälsosamma människor, vilka betraktar sjukdomar som ett brott, uppenbarligen p.g.a. att de lämnat maskinerna bakom sig och nu ser på dem med sådant förakt och som en sådan fara, att de uttrycker avsky t.o.m. för den besökande engelsmannens ur, pipa och tändsticka. ”The Book of the Machines” är en skrift den fiktiva berättaren påträffar i detta land, i vilken historien om nationens utvecklande av teknologiers, tendensen till dessa maskiners självständiga utvecklande och invånarnas nedmontering av hela sin tekniska kultur skildras.

1436 För studier i det teoretiska förhållandet mellan Butler och Deleuze, se René Schérer, ”Samuel Butler: la grande vie inorganique de l’univers”, i Bruno Gelas & Hervé Micolet (red), *Deleuze et les écrivains* (Nantes: Cécile Defant, 2007), s. 209–221, samt Jonnie Eriksson, ”Maskinisk darwinism: teknikens naturhistoria hos Samuel Butler och Gilles Deleuze”, *ACSIS: Kultur-Natur: Konferens för kulturstudier i Sverige* (Linköping: Linköping University Electronic Press, 2009), s. 299–310.

1437 Till Samuel Butlers bidrag inom biologi och evolutionsläror bör nämnas *Life and Habit* (1878), *Evolution, Old and New* (1879), *Unconscious Memory* (1880), *Luck, or Cunning* (1887) samt ”The Deadlock of Darwinism” (1890); därtill kommer satiriska inslag i hans romaner *Erewhon* (1872) och *Erewhon Revisited* (1901).

1438 Samuel Butler, *Erewhon* [1872/1901] (London: Penguin, 1985), s. 198–226.

1439 Här ser vi således ännu ett fall av hur en skönlitterär text fungerar naturvetenskapligt eller naturfilosofiskt, på ett sätt som kan kommunicera inte bara med Erasmus Darwin utan också med Denis Diderot.

1440 Butlers första artikel har lånat sitt namn till George B. Dysons *Darwin Among the Machines: The Evolution of Global Intelligence* [1997] (London: Penguin, 1999), vilken uppdaterar dennes teorier till tiden efter utvecklingen av cybernetik och informationsteknologi.

Poängen med Butlers bok tycks vara de möjliga utfallen av en evolutionshistoria som omfattar både djur (inkl. människor) och maskiner (inkl. de enklaste redskap). Detta synsätt manifesteras av att museet där de förfallna maskinerna bevaras är ett naturhistoriskt museum – det är fullt av skelett och uppstoppade djur och fåglar, vid sidan av ångmotorer, cylindrar, vevar etc.<sup>1441</sup> Teknologin kan därför också ges sin egen naturalhistoriska taxonomi, vilken såväl delar in maskinerna i släkten, arter, varieteter och andra underkategorier som påvisar inte bara oanade släktskaper mellan existerande maskiner utan även en gemensam anfader.<sup>1442</sup> Oppositionen är inte ens tydlig mellan teknologin och biologin, för maskinbegreppet är mycket vittomfattande. Teknikens apparater är sekundära i förhållande till naturliga maskiner men de fyller en gemensam funktion. Således sägs det att innan äggkoppen skapas för att hålla ägget, håller äggskalet självt äggets innanmäte på samma sätt, liksom fågelboet håller äggen; alla är ägghållarmaskiner, de är ”faser av samma funktion”.<sup>1443</sup>

Dessa fasövergångar leder också till bilden av en möjlig utveckling – en progression av allt bättre lämpade maskiner som fyller mer differentierade funktioner. Maskiner är visserligen ännu mycket primitiva (när Butler skriver är ångmotorn, järnvägar, luftballonger och telegrafer hans exempel på den mest avancerade tekniken i England,<sup>1444</sup> och exemplen från utopins historia går i samma stil) men de tycks utvecklas fortare än någon av de tidigare livsformerna, pådrivna i sin förbättring av människan själv, som därmed också verkar för sin egen utrotning. Till skillnad från andra levande varelser behöver de inte ens kämpa inbördes för att genom slumpmässigt naturligt urval utvecklas till bättre lämpade former – de har människan att göra detta åt dem.<sup>1445</sup> Maskinerna behöver fortfarande människorna – de verkar genom och för deras verksamhet, de reagerar på varandra via förmedlingen av människans sinnen och handlingar – men i framtiden kommer maskinerna utveckla sina egna sinnesorgan och sitt eget språk, med större intelligens än människan (om än utan något moraliskt sinne).<sup>1446</sup>

<sup>1441</sup> Butler, *Erewhon*, s. 82.

<sup>1442</sup> *Ibid.*, s. 214: ”Here followed a very long and untranslatable digression about the different races and families of the then existing machines. The writer attempted to support his theory by pointing out the similarities existing between many machines of a widely different character, which served to show descent from a common ancestor. He divided machines into their genera, subgenera, species, varieties, subvarieties, and so forth. He proved the existence of connecting links between machines that seemed to have very little in common, and showed that many more such links had existed, but had now perished. He pointed out tendencies to reversion, and the presence of rudimentary organs which existed in many machines feebly developed and perfectly useless, yet serving to mark descent from an ancestor to whom the function was actually useful.”

<sup>1443</sup> *Ibid.*, s. 199: ”The shell of a hen’s egg is made of a delicate white ware and is a machine as much as an egg-cup is: the shell is a device for holding the egg, as much as the egg-cup for holding the shell: both are phases of the same function; the hen makes the shell in her inside, but it is pure pottery. She makes her nest outside of herself for convenience’ sake, but the nest is not more of a machine than the egg-shell is.”

<sup>1444</sup> *Ibid.*, s. 149 f.

<sup>1445</sup> *Ibid.*, s. 207.

<sup>1446</sup> *Ibid.*, s. 202 f. Jfr s. 209: ”Are we not ourselves creating our successors in the supremacy of the earth? daily adding to the beauty and delicacy of their organisation, daily giving them greater skill and supplying more and more of that self-regulating self-acting power which will be better than any intellect?”

Beroendet är dock ömsesidigt. Även djur och människor behöver ”maskiner” i själva sin fysiologi: organen är redan maskiner, i den vidare meningen – ögat, t.ex., är en ”se-motor” (*see-engine*) som kan användas även efter att människan dött och dess mekanism blir bara förstärkt av andra sådana seendemotorer, såsom kikare och teleskop.<sup>1447</sup> Detsamma gäller psykologi, för människans själ, hennes tankar och känslor, är påverkade av maskinerna.<sup>1448</sup> En individ är summan av de krafter som verkar på eller genom honom, både från arv och miljö, samverkande eller motverkande varandra, och fungerar i sitt liv med en grad av förutbestämd regelbundenhet ”som om han vore en maskin”.<sup>1449</sup> Att maskiner i sitt beteende tycks mer regelbundna och deras framtid mer förutbestämd, är snarast för att vi i deras ännu klumpigare konstruktion kan se vad vi inte kan uppfatta i människans mer subtila organisation: de små skillnaderna i kombinationer som reglerar våra dispositioner och handlingar. Ju mer vana vi blir vid att utröna dessa kombinationer (som vi blir med åldern), desto mer kan vi också förstå att en människas handlingar är lagbundna på samma sätt som maskinerna. Man kan därför inte neka maskinerna liv bara för att deras verksamhet tycks repetitiv.<sup>1450</sup>

Mot det eventuella argumentet att växtens reaktioner eller aktioner – som exemplet potatisen som i källaren låter sina groddar sträcka sig efter ljuset – skulle vara endast kemiska och mekaniska, svarar den fiktiva författaren att detsamma kunde sägas om varje sensation, såväl hos djur som hos människan, tycks det; det finns således ”a molecular action of thought” ur vilken man kan härleda ”a dynamical theory of the passions”.<sup>1451</sup> Samma resonemang ligger bakom bestridandet av argumentet att maskiner inte kan reproducera sig. Nåväl, ångmaskiner kan inte gifta sig och få barn, tillstår författaren, men maskiner har ett reproduktionssystem i lika hög grad som organismer – de har förmågan att producera varandra, en sorts maskin konstruerande en annan, på ett sätt som kan liknas vid hur växter reproducerar sig med insekters hjälp. Varje maskin av någon komplexitet är inte någon enskild sak, en individ att likna vid en organism med ett reproduktivt centrum (ett organ för alstring), utan snarare ett slags samhälle eller en stad utgjord av en mängd delar som var och en reproduceras för att sedan kombineras i ett annat stadium av produktion.<sup>1452</sup>

1447 Ibid., s. 205.

1448 Ibid., s. 206 f: ”Man’s very soul is due to the machines; it is a machine-made thing: he thinks as he thinks, and feels as he feels, through the work that machines have wrought upon him, and their existence is quite as much a *sine qua non* for his, as his for theirs.”

1449 Ibid., s. 215 f: ”A man is the resultant and exponent of all the forces that have been brought to bear upon him, whether before his birth or afterwards. His action at any moment depends solely upon his constitution, and on the intensity and direction of the various agencies to which he is, and has been, subjected. Some of these will counteract each other; but as he is by nature, and as he has been acted on, and is now acted on from without, so will he do, as certainly and regularly as though he were a machine.”

1450 Ibid., s. 218: ”The apparently greater regularity in the results of chemical than of human combinations arises from our inability to perceive the subtle differences in human combinations – combinations which are never identically repeated. [---] [I]t follows that the regularity with which machinery acts is no proof of the absence of vitality, or at least of germs which may be developed into a new phase of life.”

1451 Ibid., s. 201.

1452 Ibid., s. 212.



Den fiktive författaren av ”The Book of the Machines” påbjuder att maskiner är ”att betrakta som del av människans egen fysiska natur”, som ett slags ”utomkroppsliga lemmar.” Medan de flesta djur har sina lemmar som del av sin egen kropp, ligger många av människans lemmar lösa och utspridda i världen, redo att brukas vid behov. ”En maskin är bara en supplementär lem” och våra egna lemmar är redan maskiner; ett vanligt ben råkar bara (för närvarande) vara en bättre benmaskin än ett träben.<sup>1453</sup> Däremot får vi anta att det finns andra maskiner som är bättre ben – t.ex. tåget, vilket beskrivs som en enorm fot till en 500-mansorganism<sup>1454</sup> (och vi kan i senare tider tillägga cykeln, bilen och alla tänkbara transportmedel). Till Butlers övriga exempel på maskinlemmar hör spaden, som är en förlängning av armen till vilken handen bara är en ny led, och paraplyet, ett organ som vecklas ut vid risk för väta – och så vidare.<sup>1455</sup>

Människan har följaktligen förmågan att frigöra sig från sin egen organiska begränsning och delta i maskinernas utveckling; de kan bli ”högre organiserade” eftersom deras andar har frigjort sig från materien och istället ingår i ett ”utomkroppsligt system”.<sup>1456</sup> Eftersom maskinernas evolution är så mycket snabbare än organisernas, har det parasitiska förhållandet mellan maskin och människa lett till en accelererad utveckling för den mänskliga organismen via mekaniken. Det är de utomkroppsliga lemmarna som anpassas och förbättras, snarare än kroppsdelarnas. Men det finns också en risk i detta: ju mer maskinlemmarna förbättras, desto mer tillbakautvecklas kanske den egna kroppen, så att hela organismen blir ett rudimentärt organ, medan intelligensen, ”själen”, mekaniseras vidare.<sup>1457</sup>

Några år efter Butler död riktas i Frankrike en annan kritik mot Darwins mekanistiska teori men med helt andra, och idéhistoriskt sett lång viktigare, resultat. För utöver 1800-talets tre stora läror om transformism – lamarckismen, darwinismen och mutationismen – tillkommer under tidigt 1900-tal en fjärde: den bergonska teorin om den ”kreativa utvecklingen”. Denna brukar vanligen hänföras till den något oformliga tankelinjen kallad vitalism, som i en distinktion mellan det organiska och det oorganiska hävdar det förras exklusiva egenskap av liv, såsom det som organiserar sig självt. Det är just livets rörelse genom materien som beskrivs av Henri Bergson (1859–1941), en rörelse som är ständigt nyskapande – därav titeln på Bergsons i sin samtid mest berömda verk: *L'évolution créatrice* (1907).

1453 Ibid., s. 223: ”Its author said that machines were to be regarded as a part of man's own physical nature, being really nothing but extra-corporeal limbs. Man, he said, was a machinate mammal. The lower animals keep all their limbs at home in their own bodies, but many of man's are loose, and lie about detached, now here and now there, in various parts of the world – some being kept always handy for contingent use, and others being occasionally hundreds of miles away. A machine is merely a supplementary limb; this is the be all and end all of machinery. We do not use our own limbs other than as machines; and a leg is only a much better wooden leg than any one can manufacture.”

1454 Ibid., s. 224.

1455 Ibid, s. 223 f.

1456 Ibid., s. 225.

1457 Ibid.: ”In fact, machines are to be regarded as the mode of development by which human organism is now especially advancing, every past invention being an addition to the resources of the human body. [...] [T]he whole body might become purely rudimentary, the man himself being nothing but soul and mechanism, an intelligent but passionless principle of mechanical action.”



I likhet med Lamarcks transformism vilar denna evolutionslära på den progressionistiska tanken, att utvecklingen drivs linjärt och oavbrutet i en riktning mot ett slags högre former,<sup>1458</sup> men denna riktning kan erfaras först i efterhand, efter fullbordat faktum, och inte skådas *a priori* i någon teleologi. Bergson ser på så vis människan som utvecklingens hittillsvarande höjdpunkt, eftersom det antas finnas en strävan hos livet att utveckla medvetande, som leder till uppkomsten av intelligens och dess kulmination hos människan. Människan är förvisso inte den enda (temporära) slutpunkten för utvecklingen, för det finns flera divergerande linjer, men hon representerar den enda som genom intelligensen lyckats frigöra sig från och behärska yttre begränsningar.<sup>1459</sup> Jag förbigår emellertid detta tema, visserligen ett av verkets viktigaste men inte angeläget i sammanhanget. Desto mer nödvändigt är att betona Bergsons idé om *skapande* som livets mest väsentliga uttryck och de korresponderande idéerna om formernas *virtualitet* och möjligheten till det ständigt oförutsebart nya.

Bergson förvaltar i visst avseende ett arv från 1700-talet, som härstammar från Descartes och ännu var starkt levande hos Lamarck, nämligen tendensen att tala om evolution i termer av fluiditet. Transformationens flödesmetaforer och flödesmekanik faller här tillbaka på en bild av materien som stadd i förvandling och genomströmning, vanligen enl. föreställningen att former uppkommer genom att ett flöde av något slag påverkar materien som en formativ kraft. Bergson ställer däremot inledningsvis upp en åtskillnad mellan materiens soliditet och medvetandets (eller minnets) fluiditet och utgår från en kritik av traditionell kunskapsteori, vars privilegiering av intellektet riktar uppmärksamheten mot den materiella världens ”solida” objekt, dvs. det fixerade och rumsligt föreställda, medan hans egen epistemologi, med intuitionen som instrument, ämnar till att förstå själva fluiditeten, som berör själva livet såsom nyskapande. Att utvecklingen sägs vara kreativ betyder just att livet är en oupphörligt skapande, förändrande kraft. Men denna kraft är inte mekanisk utan tvärtom skild från all typ av mekanik, som berör materialitet och rumslighet. Den är istället knuten till Bergsons tidsbegrepp, *la durée*, den av medvetandet erfarna tiden som alla tidsmoments samtidigt nuvarande varaktighet, och *mémoire*, det absoluta minne som ständigt expanderar och utgör en virtuell fond för varje upplevelse. Dessa begrepp förändras något genom Bergsons gärning (låt säga hans utveckling), från den tidiga framställningen av erfaren tid i en snarast psykologisk kapacitet i avhandlingen *Esai sur les données immédiates de la conscience* (1889), via den upplösta dualiteten mellan subjekt och objekt i bildbegreppet i *Matière et Mémoire* (1896), för att

1458 Bergson slår fast denna tanke redan i den första meningen i introduktionen: ”L’histoire de l’évolution de la vie, si incomplète qu’elle soit encore, nous laisse déjà entrevoir comment l’intelligence sest constituée par un progrès ininterrompu, le long d’un ligne qui monte, à travers la série des Vertébrés, jusqu’à l’homme.” Bergson, *L’évolution créatrice* [1907] (Paris: PUF, 2001) s. v. (”Histoire om livets utveckling, hur ofullständig den ännu är, låter oss redan ana hur intelligensen bildats genom ett oavbrutet framsteg, längs en linje som stiger, genom ryggradsdjurens serie, ända till människan.”)

1459 Ibid., s. viii: ”Mais la ligne de l’évolution qui aboutit à l’homme n’est pas la seule. Sur d’autres voies, divergentes, se sont développées d’autres formes de la conscience, qui n’ont pas su se libérer des contraintes extérieurs ni se reconquérir sur elles-même, comme l’a fait l’intelligence humaine, mais qui n’en expriment pas moins, elles aussi, quelque choses d’immanent et d’essentiel au mouvement évolutif.” Jfr för en vidare behandling av denna multilineära evolution kap. 2 i Bergsons bok.

i *L'évolution créatrice* ha blivit närmast ontologiska bestämningar av varats natur, så att de blir tillämpbara på den fysiska naturen.<sup>1460</sup>

Men ett tredje begrepp tillkommer i evolutionsläran, för att beskriva livets framryckande rörelse: *élan vital*. Termen avser inte en impuls till liv, utan en drift specifik för livet, en kraft närmast identisk med liv i egenskap av en väsentligen dynamisk storhet. Den är "livets ursprungliga drift" ("élan originel de la vie"), som rör sig genom generationerna, förmedlad mellan "frön" av organismerna, och den består "längs de utvecklingslinjer mellan vilka den fördelar sig" för att ge upphov till variationer, "lika väl för de som överförs regelbundet, de som tillkommer, de som skapar nya arter".<sup>1461</sup>

Processen är vitalistisk, inte mekanistisk. Det är Livet som verkar genom naturen och skapar former. Men denna livskraft kan bara komma till uttryck genom materien: "Livet är framför allt en tendens att agera på den råa materien"<sup>1462</sup> Former uppstår genom att materien gör motstånd, livets flöde stannar upp och stelnar, varför organismer och även arter antar en mer beständig skepnad. Man kan säga att Bergson presenterar evolutionen som en teori om ett generellt avstannande eller en fördröjning i utvecklingen. Det är som om Meckels, Serres och Geoffroy Saint-Hilaires definition av anomali som realiseringen av en lägre normalitet, där ett hinder i utvecklingen får fostret att stanna vid ett tidigare artmässigt stadium (enl. parallelliteten mellan utveckling hos art och foster), hade vänts uppochned. För Bergson är varje ny livsform, såväl varje ny individ som varje ny art, en tillfällig normalitet vilken uppträder som anomalin av en virtuell livsform som livskraften hindrades att åstadkomma. Själva livets rörelse avstannar i sitt skapande av det absolut nya, och det är i detta utvecklingshinder som djur och växter tar form. Varje verkligt existerande art eller individ markerar misslyckandet i livets språng, från det absolut virtuella till det absolut originella.

Vad som här framträder är en dikotomi mellan livets enhet, såsom en kraft som genomströmmar all materia, och livsformernas mångfald, såsom resultatet av denna krafts fördelning i denna materia. Utvecklingen är därför bokstavligen ett utvecklande av en enhet, ett mångfaldigande av det ursprungligen ena, men samtidigt en i all denna materiella mångfald och förändring bestående enhet, en princip som i sig inte förändras och mångfaldigas. Livet har ingen transformation, bara livsformer. Frågan är då vad detta "liv" egentligen är, nu då det i sig har en okränkbar identitet och oförstörbar essens.

Beteckningen *élan originel*, som Bergson upprepar, avkräver en bestämning av livet två egenskaper: en rörelseprincip och en ursprunglighet. Därmed har Bergsons två mest centrala temata, rörelse och tid, funnit sin plats i livets väsen. Men de framträder endast genom livets verkan på materien, då livet som en ursprunglig och enhetlig princip skapar all den mångfald av varierande former som vi ser omkring oss i naturen – bara då blir livets ström synlig, bara då beskriver dess rörelse en naturhistoria. Utifrån detta fanns samtida kritik för en otillfredsställande förklaring av uppkomsten av skillnader i

<sup>1460</sup>Deleuze trycker upprepade gånger på denna förändring av tids- och minnesbegreppens innebörd i sina många utläggningar om Bergson.

<sup>1461</sup>Ibid., s. 88: "Cet élan, se conservant sur les lignes d'évolution entre lesquelles il se partagent, est la cause profonde des variations, du moins de celles qui se transmettent régulièrement, qui s'additionnent, qui créent des espèces nouvelles."

<sup>1462</sup>Ibid., s. 97: "la vie est, avant tout, une tendance à agir sur la matière brute."

Bergsons teori, till den grad att livets grund togs för att bli ett intet som inte kan förklara uppkomsten av någonting.<sup>1463</sup>

Ordet *élan* har emellertid också betydelsen ”språng”, vilket anger en annan dynamik än det tidigare flödet; mot en uniform progression, en kontinuerlig ström av utveckling, står här en kraft som stöter eller rycker fram i materien. Kanske är det inte bara som en ursprunglig impuls som avses, ett första hopp vars initiala kraft består i en evig rörelse, som ett slags idealt beständig föränderlighet, utan en ständigt pånyttfödd kraft som själv genomgår modulationer. Det finns inga stadier eller etapper, skiftena är plötsliga och oförutsägbara. Bergsons avfärdande både av gradualism och finalism i utvecklingen har gjort att han betraktats som en föregångare till Goulds teori om *punctuated equilibria*, de stora evolutionära språng som förmedlas via naturligt urval av mikromutationer.<sup>1464</sup> Naturen är här föreställd som en allmän mutationsprocess som skapar nya, oförutsedda former.

Det finns även kontinuitet, bör man påpeka, som Bergson ser i det individuella livet: i likheten mellan livet och medvetandet, i fostrets utveckling och organismens utveckling genom livet; från befruktningen till döden är det *ett liv* som utvecklas.

1922 efterträddes Bergson vid Collège de France av sin anhängare Édouard Le Roy (1870–1954), som utifrån ett mer uttalat kristet-mystiskt perspektiv fullföljde den bergsonska vitalismen, så även angående ”människans uppkomst och intelligensens evolution” (*Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*), som han betitlade ett verk från 1928. Från denna kreativa evolution av intelligensen är steget inte långt till den jesuitiske paleontologen Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955), f.ö. Le Roys vän, som under perioden 1920- till 50-tal författade ett flertal skrifter om organismernas öde då livet uttrycker sig bortom materien. Särskilt i *Le phénomène humain* (1955)<sup>1465</sup> utarbetar han en teleologisk, transhuman evolutionism enl. vilken ”biosfären” utvidgas eller överskrids till en ”noosfär”,<sup>1466</sup> en domän av mänsklighetens andliga förmågor förenade i ett nätverk via alltmer avancerade och ”planetära” kommunikationssystem och -tekniker. (Denna teori – som i vissa avseenden kan återkopplas till Samuel Butler – har av vissa betraktats som en föraning om cyberrymden eller som förverkligad i Internet.) Detta är mänsklighetens slutliga evolutionsfas, hennes ”Omega-punkt”, då hennes medvetande

1463 Teologen Oliver Quick, tillika anglikansk biskop, kritiserade Bergson för att hans beskrivning av livets grundläggande enhet inte kunna redogöra för individualitetens förhållande till detta universella liv. Att reducera alla skillnader i livsformernas mångfald gradvis bakåt i utveckling till en ursprunglig enhet, vars enda manifestation är denna drivkraft i materien, är att reducera livet till en enkel princip utan egenskaper, som inte kan förklara individernas egenskaper. I grund och botten skulle livsformerna bero på ett ingenting: ”For it is obvious that as vital activities are traced farther and farther back towards their source they lose more and more all special characteristics. As they become more and more one, they become more and more a bare principle of inexplicable spontaneity in matter. When therefore the conclusion is reached the original impetus is seen to be quite characterless. It is called an *élan* because it is nothing more. It is called one because it is nought.” Oliver Quick, ”Bergson's 'Creative Evolution' and the Individual”, *Mind* 22:86 (1913), s. 224.

1464 Jfr Olkowski, *The Ruin of Representation*, s. 259 n. 59.

1465 Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain* [1955] (Paris: Le Seuil, 2007).

1466 Terminologin är lånad från den ryske biokemisten Vladimir Ivanovitj Vernadskij (1863–1945), som bl.a. publicerade sig på franska under 1920-talet.

frigör sig från kroppen, och således uppfyller människans väsentliga (kristna) kärleksfullhet, en process han kallar hominisering. Människan skulle då inte bara bli skapelsens utan också evolutionens herre, den som kan forma jorden efter eget huvud. Teilhard de Chardin representerar därmed ett slags kollektivistisk, antisubjektivistisk men i högsta grad antropocentrisk form av transhumanism, som fått allt större kraft under 1900-talets senare hälft, i en förening av utopistisk tekno- och cyberromantik med *new age*-andlighet.

En långt mindre teleologisk metafysik för utveckling i "nätverk" återfinns under samma tid hos den engelske filosofen Alfred North Whitehead (1861–1947), en logisk följd av dennes fundamentala antiaristotelism (som emellertid för honom närmare Platons *Timaios*). Hans terminologi är också en annan. I fokus står en koncipiering av *processen* som beteckningen för det erfara subjektet i en ständigt föränderlig, begreppslig relation till en aktuell värld.<sup>1467</sup> Naturen är för Whitehead – och här stödjer han sig på Bergsons tidsfilosofi – en oupphörlig rörelse framåt.<sup>1468</sup> Detta leder till en filosofi om "organismen" som utgör en kritik av den moderna tradition, såväl rationalistisk som transcendent, vari man försöker definiera subjektivitet (Descartes, Kant), till förmån för de empiristiska som beskriver atomistiska eller "molekylära" strukturer (Locke, Hume), en sammanhållen mångfald som Whitehead kallar *nexus*.

Varje organism utgör en mängd eller en gemenskap som kommunicerar med andra genom "hybrida föregripanden" hos ett subjekt av ett annats mentalitet, under växlande tillfällen: "The defining characteristic of a living person is some definite type of hybrid prehensions transmitted from occasion to occasion. [...] [A] 'hybrid' prehension here is the prehension by one subject of a conceptual prehension, or of an 'impure' prehension, belonging to the mentality of another subject."<sup>1469</sup> Det finns inga skäl anta att encelliga organismer, växter eller "lägre former av animaliskt liv" skulle ha sådana levande personligheter, säger han; däremot tycks en eller rentav flera finnas hos de "högre" djuren: "each animal body harbours a living person, or living persons." Dessa inneboende personligheter kan man antingen vara medveten om eller inte – vad som kallas självmedvetande är helt enkelt sådant medvetande (det är således inte en cartesiansk identitet: min tanke=jag) – och de kan upplevas som främmande för mig, något annat i mig. Detta förklarar patologiska fenomen som "dissociation of personality, multiple personalities in successive alterations, and even multiple personalities in joint possession"; det förklarar också patologin i religiösa föreställningar, idén om besatthet av demoner och liknande. Däremot kan man anta att det även bland de lägsta livsformerna finns *nexus* och hybrida föregripanden som skapar en ömsesidig sammanhållning dem emellan, dvs. en anpassning som kan förklara överlevnaden av en art över generationer. I dessa fall tycks det emellertid vara deras *nexus* som är livet (*the entirely living nexus*) och inte några levande personer (vilket man kan säga betyder att deras liv är socialt utan subjektivitet), i en kanalisering från en fysisk ordning till en mental – som han tar för att komma ifrån

<sup>1467</sup>Huvudarbetet är Alfred North Whitehead, *Process and Reality* [1929] (New York: The Free Press, 1978).

<sup>1468</sup>Whitehead tar Bergsons tidsbegrepp för att beskriva "the passage of Nature", ett naturfilosofiskt eller metafysiskt begrepp som är skilt både från vetenskapens och vardagens mätbara tid, för att istället avse en oupphörlig rörelse; rumsligen och tidsligen, "nature is always moving on". Whitehead, *The Concept of Nature* [1920] (New York: Cosimo, 2007), s. 54.

<sup>1469</sup>Whitehead, *Process and Reality*, s. 107.

eller vara villkorad av (dock ej bestämd av) ett "subjektivt mål", "all ordnings grund", nämligen "Guds primordiala natur".<sup>1470</sup>

I den mån Whiteheads organism- och processfilosofi är ett slags evolutionslära, måste den därför passas in i en metafysisk kosmologi. Härav Platons stora betydelse som en kontrast till den bibliska skapelseberättelsen (som han ser vetenskapliggjord hos Newton) – och man kan se fler likheter med det försokratiska arvet, från Empedokles, Anaxagoras och allra tydligast atomisterna. Whitehead hävdar en immanentistisk princip, som kan tyckas svära mot vad som nyss sagts: världen är inte skapad av en transcendent Gud utan har uppstått ur en primordial oordning. Liksom för Bergson innebär det ett centralt problem hur man kan förklara förhållandet mellan "det obestämda" (ett universellt liv, ett ursprungligt kaos) och "det bestämda" (slakten, arter, individer). Att mångfalden har åtskilt i slakten och arter som tycks klart distinkta kan inte förklaras av den evolutionära biologin, som inte kan förklara frånvaron av intermediära former.<sup>1471</sup> Detta är vidare tecken på att blivandet inte är kontinuerligt eller "extensivt", att det inte förlöper smidigt och enhetligt utan sönderfaller i händelser som i sig är *nexus* av tillfällen utgjorda av varelserna (såsom erfaraende subjekt – kort sagt, återigen, "process"). Därför är atomismen "metafysikens yttersta sanning", och alla varelser är atomära. Medan vissa kosmiska skeden, såsom den nuvarande, kännetecknas av ett blivande som skapar kontinuiteter (varelser är tämligen lika och reproducerar denna likhet; kontinuiteten blir extensiv), är atomismen i sig ytterst komplex: "Varje atom är ett system av alla ting."<sup>1472</sup>

Vi har härmed sett monstrositetsproblematiken aktualiseras i den moderna synen på naturen i termer av förändring av och relation mellan dess olika kategorier: från makroperspektivet av arter, slakten, fyla och riken, till mikroperspektivet av celler, molekyler och atomer. Dessa huvudsakligen vetenskapshistoriska överväganden kring anomaliers, monsters och mutationers plats i naturens ordning och utvecklingen av nya livsformer har vi sett skära in i den naturfilosofiska domänen. Det återstår då att undersöka den moderna syn på människan, som jag här kallar humanismen, vilken försöker tänka människan som *något annat än naturen* och den roll "monstret" spelar i en sådan tankevärld, innan jag går vidare till antihumanistiska och posthumanistiska sätt att tänka förhållandet mellan monstret och människan inom ramen för en ny förståelse av livet och naturen.

### Humanitet och alteritet: Sartre, Lévinas, Canguilhem, Foucault, Lyotard

Genom fokuseringen av alteritet (eller annanhet) kan man säga att det yttre eller det perifera har kommit att inta en central ställning i moderna och postmoderna teorier. Det är karakteriserande för perioden att "den andre" och "det andra" uppträder som en problematik som angår jaget eller viet, enl. principerna detsamma eller det lika, kort sagt

<sup>1470</sup>Ibid., s. 107 f.

<sup>1471</sup>Ibid., s. 95.

<sup>1472</sup>Ibid., s. 35 f. "There is a becoming of continuity, but there can be no continuity of becoming. The actual occasions are the creatures which become, and they constitute a continuously extensive world. In other words, extensiveness becomes, but 'becoming' is not itself extensive. Thus the ultimate metaphysical truth is atomism. The creatures are atomic. In the present cosmic epoch there is a creation of continuity. [---] But atomism does not exclude complexity and universal relativity. Each atom is a system of all things."

identiteten. Men dessa annanheter är många och har olika status i förhållande till dessa principer. Jag vill framhäva några områden som är av vikt att beakta i sammanhanget:

En *psykologisk* alteritet som avser subjektets strukturella komplexitet, vilket innebär att jaget uppfattas som mångfaldigt eller splittrat, på något vis annat inför sig självt. Till paradigmatiska exempel hör Rimbauds sats "Je est un autre" ("jag är en annan", men "jag" sagt som tredje person singularis och därför kanske mer korrekt översatt "jaget är en annan" eller "något annat") och Freuds skiktning av psyket eller självet i jag, det och överjag, en analytisk topik som bryter upp subjektets enhet. Modellen övertas av Lacan som betonar alteriteten och negativiteten genom att jaget ställs i relation till två andra för att bli subjekt: den store Andre, den faderliga lagens symboliska ordning, som ger struktur och mening åt subjektet genom förbudet mot vissa begär (till modern), och den lilla andre, "objekt lilla a" (*objet petit a*), det alltid onåbara föremål för begäret som instiftar bristen i subjektets psykiska struktur. Inom psykoanalysen symboliseras denna komplexa annanhet inför sig själv av det incestuöst moraliska monstret Oidipus, omedveten eller "blind" för sanningen om den egna identiteten (och bokstavligen blind då han lär känna den).

En *sexologisk* annanhet som på antingen biologiska, psykologiska eller sociologiska grunder undersöker skillnaden mellan könen och mångfalden sexuella praktiker eller läggningar (alla de sexuella avvikare, alla diskursiva typer av abnormaliteter och perversiteter som belysts av Foucault), vilka i sin tur återkopplas till uppfattningar om kroppen som ett problematiskt fält av variabla konstruktioner utsatta för påtryck från "maktens" krafter – huvudsakligen associerade inom feminismen till en patriarkal struktur i samhället, i vetenskaplig diskurs eller rentav i själva den språkliga ordningen. Könsskillnaden blir således dels en avvikelse för kvinnan från en manlig norm (kvinnan som det sekundära könet hos de Beauvoir, kvinnan som mångfaldens princip och mannen som identitetens hos Irigaray), dels en hierarkisk fördelning av en binär opposition öppen för dekonstruktiv kritik inför uppmärksammandet av andra annanheter, t.ex. homosexuella och transsexuella personer av ett "tredje kön" hos Wittig och Butler. Denna problematikens symboliskt monstruösa figur kan därför sägas vara hermafroditen.

Från 1800-talet ärvs en *etnologisk* alteritet som i rasbiologiska diskurser upprättar skarpa gränser som måste upprätthållas av rashygien för att bevara folkstammens renhet, som bevaras och kulminerar under 1900-talets första hälft. Efter andra världskriget anses rasindelningen vetenskapligt vederlagd och istället värnar man, till stor del som en reaktion mot förintelsen, om en universell mänsklighets lika egenskaper och gemensamma rättigheter oavsett etnicitet, institutionaliserade av FN 1948 och av FN-organet UNESCO:s deklaration *The Race Question* 1950 (med bidrag från bl.a. Lévi-Strauss som ende fransman). Denna humanistiska ansats problematiseras emellertid av de postkoloniala teorier som uppmärksammar kvardröjande koloniala maktstrukturer och svårigheter i att etablera nationella identiteter mot bakgrund av ett rasistiskt och imperialistiskt förflutet. Även här upprepas idén om ett splittrat eller mångfaldigt jag – t.ex. hos Fanon och Bhabha, med kopplingar till psykologin, samt hos Spivak och Anzaldúa, anknyttande till feminismen – vars figurer är mulatten och mestisen.

Den rasbiologiska åtskillnaden av olika människogrupper, de icke-vita mer djuriska än den vita rasen, kompletteras av en gräns dragen mellan människa och djur – således en



*zoologisk* alteritet, vars strukturella likhet med rasismen kritiseras som speciesism, dvs. avseende att en artdiskriminering ersätter rasdiskriminering. Gränsen ifråga utmanas inom vetenskapen inte bara teoretiskt av darwinismen utan även experimentellt av analyser av olika arters genetiska koder samt genom genteknikens förmåga att alstra hybrider och chimärer över art- och släktgränser. Härtill kommer också diskussioner kring människan förhållande till maskiner i tiden för alltmer avancerad teknologi, som inte bara efterliknar och tjänar människan utan förändrar henne bortom biologi. Människan själv blir en annan art, en artificiell sådan, som lämnar sin bundenhet vid det djuriska (det organiska) för att utvecklas genom tekniken (det cybernetiska), en ny splittring vars figur således är cyborgen. Denna posthumana problematik, vare sig uppfattad som ett hot eller ett hopp, teoretiseras som transhumanitet.

Alla dessa tendenser, vare sig de kan beskrivas som historiska skeenden, vetenskapliga rön, politiska ideologier eller redan filosofiska läror, är en bakgrund till, kanske t.o.m. ett villkor för, 1900-talets filosofiska tematisering av annanheten. Den andre, det andra, förändring – denna annanhet framträder i skiftande skepnader, följd av olika värderingar. Vilken bäring har då denna explicita tematisering av annanheten på det monstrosas problematik? Finns monstret implicit däri, har det ett budskap att förmedla, latent i alteriteten?

Humanismen tycks ha svårt att komma tillrätta med eller ens uppbåda intresse för det monstrosas. Medan man explicit distanserar det mänskliga värdet från det icke-mänskliga (natur, djur, ting) – kort sagt, subjekt från objekt – finns en implicit alienering av det omänskliga som något obegripligt som bäst lämnas åt sidan. För humanisten är det omänskliga inte ens värdigt att vara studieobjekt; bara människan, subjektet, har värde genom sin värdighet. Det är som om humanismen skanderar Alexander Popes strof: "The proper study of mankind is man." (Pope uppmanar dock snarast till from ödmjukhet i människans bräckliga mellanposition – att inte förhäva sig till kunskap om Gud; rimmet inleds: "Know then thyself, presume not God to scan".)<sup>1473</sup> Vad kan man lära om mänskligheten genom att studera de varelser som är annat än människor – ja, kanske t.o.m. de aristoteliska monster som är annat än "man"? Monstren lever därför en tämligen obskyr och undanträngd tillvaro bland vissa av de idémässiga riktningar som söker sig till det mänskliga subjektet som objekt och centrum för sitt tänkande.

Om man ser till fenomenologin, vars humanistiska omtolkning präglar den franska filosofin från tidigt 1930-tal till tidigt 1960-tal, kan man notera bara sporadiska och perifera framträdanden av det monstrosas som tema eller problem. Detta kan förvåna dels med tanke på fenomenologins tendens att dras mot analyser av det kroppsliga, dels med tanke på att många av de studier som under senare år gjorts om det monstrosas intar ett fenomenologiskt perspektiv.<sup>1474</sup>

<sup>1473</sup> Alexander Pope, *An Essay on Man* (1733–34), II.i, 5–14: "Know then thyself, presume not God to scan; / The proper study of Mankind is Man. / Plac'd on this isthmus of a middle state, / A being darkly wise, and rudely great: / With too much knowledge for the Sceptic side, / With too much weakness for the Stoic's pride, / He hangs between; in doubt to act, or rest, / In doubt to deem himself a God, or Beast; / In doubt his Mind or Body to prefer, / Born but to die, and reasning but to err [...]"

<sup>1474</sup> Det mest uppenbara ex. är förstås Pierre Ancets *La phénoménologie des corps monstrueux* (2006), men åtskilliga verk som efterfrågar det monstrosas väsen eller dess framträdande i en personlig



I skrivandet av 1900-talets franska filosofihistoria hör det till standardgreppen att förankra den i inflytandet under 1930-, 40- och 50-talen från det tyska tänkandet, representerat av "de tre H:na": Hegel, Husserl och Heidegger.<sup>1475</sup> Dessa uppfattades alla som fenomenologer, bortseende från de avsevärda skillnaderna mellan deras filosofiska läror, i det att de på olika vis beskriver hur varat framträder.<sup>1476</sup> Men därtill kan vi lägga, som en sammansättning av de tre namnen, ett fjärde H – humanismens. Varats framträdande är i denna franska uttolkning människans historicitet (historia som ett femte H): människan är den historiska varelsen, den vars vara framträder som ett blivande, genom vilken hon förändrar sig själv och sin omgivning. Därmed förbinds humanismen vid en dialektik som förmedlar människan via historicitet, alteritet och negativitet.

Emmanuel Lévinas (1905–95), som vid sidan av Jean Wahl pionjerade introduktionen av Husserls och Heideggers fenomenologi i Frankrike kring 1930,<sup>1477</sup> är kanske den filosof som mer än någon annan är känd för att tematisera alteriteten. I sin kritik av traditionell metafysik – särskilt i avhandlingen *Totalité et Infini* (1961)<sup>1478</sup> – och dess strävan efter enhet och helhet (identitet, totalitet) framhäver han "den Andre" (*l'Autrui*) som uttrycket för det oändliga, det radikalt annorlunda som ställer kravet på ett etiskt gensvar. Etiken, inte metafysiken, blir därför "den första filosofin". Men den absoluta Andre är *en annan människa*, en medmänniska. Nästan ("L'absolument Autre, c'est Autrui").<sup>1479</sup> Detta är det etiska villkoret för Lévinas humanistiska altruism – att annanheten är en medvaro, att det oändliga i transcendenten mot den Andre sluts i kretsen av en medmänsklighet. För att den absoluta annanheten ska kunna erkännas krävs två ansikten som möts, ställda inför varandra – ansikte mot ansikte (*face à face*<sup>1480</sup>). Den "ringaste skillnaden" mellan den mänskliga och den icke-mänskliga varelsen ("infime différence entre l'homme et le non-homme"), som Lévinas beskriver den,<sup>1481</sup> är likväl en intervall inom vilken vi finner

eller kulturell medvetenhet bär spår av ett fenomenologiskt perspektiv.

1475 För några särskilt belysande ex., se: Vincent Descombes, *Le même et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933–1978)* (Paris: Minuit, 1979); Judith Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (New York: Columbia University Press, 1987); Bruce Baugh, *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism* (London/New York: Routledge, 2003); Tom Rockmore, *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism, and Being* (London/New York: Routledge, 1995); Ethan Kleinberg, *Generation Existential: Heidegger's Philosophy in France, 1927–1961* (Ithaca: Cornell University Press, 2005).

1476 Den mest inflytelserika kraften i identifieringen av dessa tre fenomenologier är Alexandre Kojèves Hegel-seminarier under 1930-talet, sedermera publicerade som *Introduction à la lecture de Hegel* [1947] (Paris: Gallimard, 2003).

1477 Emmanuel Lévinas avhandling *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* [1930] (Paris: Vrin, 2000) var, i slutklämmen till legendariska anekdoten om aprikoscocktailen (eller ölglas) då Raymond Aron påtalade fenomenologins förmåga att beskriva den konkreta verkligheten, den bok Sartre införskaffade för att bekanta sig med fenomenologin.

1478 Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité* [1961] (Paris: Kluwer/Livre du poche, 2001).

1479 Ibid., s. 28. Jfr s. 242: "L'absolument nouveau, c'est Autrui." ("Det absolut nya är Nästan.")

1480 Ibid., s. 29, 78 ff.

1481 Idem, *Totalité et Infini*, s. 23 f. Denna skillnad beskrivs av Lévinas som temporal, men är egentligen en fråga om reflexivt medvetande, för den är friheten från djuriska behov som ligger i "att ha tid att undvika och förekomma omänsklighetens ögonblick" ("c'est avoir du temps pour éviter et prévenir l'instant de l'inhumanité") – den mänskliga friheten ligger just i att veta att friheten hotas

den absoluta skillnaden mellan jaget och den andre. Den största skillnaden ryms således i glappet av den oändligt lilla. Detta är inte en ”humanism” som utvidgas till det andra än människan, utan det är på ett restriktivt vis, som titeln till en av hans böcker säger, en ”humanism för den andra människan”,<sup>1482</sup> med lika stark betoning på det sista ordet som det näst sista. Den absoluta annanheten är skillnaden mot Nästan, nästintill det annat än mänskliga – således, nästan en skillnad.

Det icke-mänskliga, däremot, förefaller lyda en annan intentionell ekonomi. Sådana ting är objekt som upplevs egoistiskt och hedonistiskt; de finns till för att bemäktigas, användas, avnjutas, förtäras; de ska införlivas med den egna kroppen, så att det andra förvandlas till det samma.<sup>1483</sup> Denna njutningens intentionalitet är en ekonomi av konsumtion och appropriation, vars resultat är förintelsen av det icke-mänskliga. Det är inte så märkligt att Derrida inkluderar Lévinas, vid sidan av Heidegger och Lacan, bland de tänkare som, hur mycket de än kritiserar den ”metafysiska humanismen”, ändå är humanister i det avseende att de skyr varje biologism för människan, då de försöker distansera henne från djuren och sin egen djuriskhet.<sup>1484</sup>

Var hamnar då de ting eller de varelser vars mänsklighet står i fråga? Avkräver de någon etik, uppmanar deras alteritet till altruism, manar deras åsyn till hänsyn? Kort sagt: Har monstret ett ansikte? En sådan fråga kan bli särskilt angelägen med tanke på den traditionstyngda vikt som i historien läggs vid just den teriomorfa figur, vars kropp må vara mänsklig men vars huvud liknar ett djurs (teriocefali). Är inte upptagenheten vid dessa anatomiska fenomen, må de vara imaginära eller allegoriska, ett uttryck just för det monstruösa förlorade ansiktighet? Uttrycker de inte den förlust av ansiktigheten som märker förlusten av det mänskliga och i detsamma förlusten av, eller befriandet från, etik? Det monstruösa skulle beteckna – bortom språket som endast är beskärt människan, ett rent och meningslöst tecken – det som nästan är mänskligt men inte förunnat den absoluta annanhet som avkräver ett mänskligt gensvar eller ansvar. Bortom varat och väsendet, dvs. bortom ontologin och metafysiken, kanske vi kan finna etiken som den första filosofin – men bara för människan inför människan (”ansikte mot ansikte”), medan det icke-mänskliga lämnas i en oansenlig och otänt skillnad, som om det vore bortom filosofin.

Få filosofer är så förknippade med kroppen som motiv än fenomenologen Maurice Merleau-Ponty (1908–61). I sin *La phénoménologie de la perception* (1945) analyserade han varseblivningen av världen utifrån kroppsliga förutsättningar, t.ex. störningar i våra sinnesorgans funktioner eller förnimmelsen av vår egen kroppslighet i tillfällen av anomalier i våra lemmar eller organ, såsom fantomsmärtor vid avsaknaden av lemmar – så länge vi är ett jag i en mellanmänsklig värld, vägrar vi acceptera någon stympning av vår kropp.<sup>1485</sup> Dessa analyser skulle bevisa på vilket sätt vi erfar kroppen som en helhet, även då denna helhet lider en partiell brist.

I senare verk, när han vidgar sitt perspektiv från ett slags existensfilosofi (om beteen-

[av det icke-mänskliga] (”La liberté consiste à savoir que la liberté est en péril”).

1482 Idem, *L'humanisme de l'autre homme* (Montpellier: Fata Morgana, 1972).

1483 Idem, *Totalité et Infini*, s. 111–117, 133–142.

1484 Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, (Paris: Galilée, 2006) s. 197.

1485 Maurice Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception* [1945] (Paris: Gallimard, 2005), s.

den och förnimmelser) till en ontologi och naturfilosofi, skildrar han alltmer en för hela världen gemensam kroppslig immanens: bilden av kroppen som en del av naturen, att själva världen är ”kött”, dvs. att den har förnimmelse och varseblivning som vi tar del av – vilket innebär en uppgörelse med den cartesianistiska dualism Husserl och Sartre ännu dröjer vid. I manuskriptet till den ofullbordade *Le visible et l'invisible* (publicerad 1964)<sup>1486</sup> projekteras, i en avslutande anteckning från mars 1961, en upphävning av klyvnaden mellan Gud, människa och djur, således ett tänkande bortom såväl teologi som humanism och naturalism. Istället förenas människan med naturen genom en konkretiserad retorisk figur: kiasmen, sammanflätningen av den mänskliga sinnligheten och kroppsligheten med naturens egen köttlighet, helt enkelt ”*sammanflätningen människa-djuriskhet*” (”*l'entrelacs homme-animalité*”).<sup>1487</sup>

Dessa betraktelser innebär emellertid inte någon särskild reflektion om monstrositeter. Hur är det att inte förlora en kroppsdel man en gång haft, utan att aldrig haft den eller alltid haft för många eller haft den av en avvikande form eller i ett avvikande läge? På vilket sätt tar monster del av denna mellanmänskliga värld, på vilket sätt ingår de i kiasmer med materien i ett och samma världskött? Skulle de därmed göra själva världen monstruös – en kiastiskt-kosmisk monstrositet, skapad genom samma affektivitet som de naturliga förbunden?

Just denna tendens att stanna vid det normala och naturliga, att vilja se en harmoni mellan människa och natur men skygga för konsekvenserna av att göra kroppen till förningens grund, denna harmonis klangbotten, kan man märka även i senare generationers fenomenologer. Efter Merleau-Ponty talar t.ex. Michel Henry (1922–2002) utifrån kroppen och köttet om en materiell fenomenologi och om en absolut immanens, vilka skulle handla om affektiviteten som sådan, men kroppen blir då förändligad i en religiös riktning, förvandlad (som genom transsubsantiation) till det av anden livaktiga Köttet, Kristus.<sup>1488</sup> Något liknande gäller även, i ytterligare en senare generation, Renaud Barbaras (f. 1955), som både kommenterat och i hög utsträckning fortsätter Merleau-Pontys projekt gällande en fenomenologi för varseblivningen som det levdas fält;<sup>1489</sup> Barbaras förefaller rentav vilja renodla perceptionen från dess ankring i kroppen på samma sätt som Henry vill med affektiviteten, för att finna dess fulla immanens.<sup>1490</sup>

T.o.m. Simone de Beauvoir (1908–86), som med detaljerad hänsyn till kroppsligheten analyserade de existentiella villkoren för ”sekundära” varelser – kvinnor och åldringar<sup>1491</sup> – visade lika lite intresse för funktionshindrade, vanställda eller vanskapta människor som

1486 Idem, *Le visible et l'invisible, suivi de, Notes de travail* [1964] (Paris: Gallimard, 2001).

1487 Ibid., s. 322.

1488 Se Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps* I–II (Paris: PUF, 1965); *Phénoménologie matérielle* (Paris: PUF, 1990), *Incarnation: une philosophie de la chair* (Paris: Le Seuil, 2000).

1489 Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène: l'ontologie de Merleau-Ponty* (Grenoble: Jérôme Millon, 1991), *La perception: essai sur le sensible* [1994] (Paris: Vrin, 2009), *Merleau-Ponty* (Paris: Ellipses, 1997), *Le tournant de l'expérience: recherches de la philosophie de Merleau-Ponty* (Paris: Vrin, 1998), *Vie et intentionnalité: recherches phénoménologiques* (Paris: Vrin, 2003).

1490 Jfr Barbaras kritiska summering av Henrys filosofi om ”den subjektiva kroppen”, *Le tournant de l'expérience*, s. 98–III.

1491 Simone de Beauvoir, *La deuxième sexe* [1949] (Paris: Gallimard, 1986) resp. *La vieillesse* (Paris: Gallimard 1970).

hon gjorde för djur. Kvinnligheten och ålderdomen är handikappande nog för henne, den förra en kulturell eftersatthet, den andra ett organiskt förfall, men båda på olika vis ett blivande (att bli kvinna i ett samhälle, att bli gammal i sin kropp). Är hotet om livslång omänsklighet alltför ödestyngt? Är det alltför avlägsnat i tredje, fjärde eller vidare grader av hennes hierarkiska skala, som stannar vid den andra?

Läget är något annorlunda med Jean-Paul Sartre (1905–80) – som själv, med sin kläna kropp och vindande ögon, är 1900-talsfilosofins fysiska monster *par excellence* – som vid några talande tillfällen, men på olika vis, tematiserar monstret inom ramen för sin existentialism. Sartre följer den långa västerländska metafysiska tradition, vilken i upprättandet av en ande–materia-dualitet implicerar ett förakt för kroppen och dess alltför determinerade djuriskhet, när han i sitt huvudarbete *Varat och intet* från 1943<sup>1492</sup> omformulerar oppositionen med hegelska termer. Han uppdelar således varat i ett ”i-sig”, tingens och djurens fundamentala sätt att vara vad de är, och ett ”för-sig”, en reflexivitet som avser ett medvetandes förmåga att tänka sig eller göra sig till något annat. Detta medvetande är människans, och förmågan innebär att människan kan negera naturens positivitet; människan är en negativitet i förhållande till naturen, ett hål i varat, som bokens titel benämner intet. En människa är kort sagt inte någonting till att börja med, hon är inte bestämd till sitt väsen, utan måste under sitt liv skapa sig ett sådant genom sitt sätt att leva medvetet och ”autentiskt”.<sup>1493</sup>

Mot bakgrund av denna välkända humanistiska existentialism, som uttrycktes än mer explicit och programmatiskt i föreläsningen *Existentialismen är en humanism* från 1946,<sup>1494</sup> ställs man därför inför människans kluvenhet: å ena sidan är hon en naturlig varelse som föds in, eller ”kastas” in i, i ett vara-i-sig fullt av faktiska, tingliga villkor (en kropp, ett kön, en klass, en etnicitet, en nationalitet etc.), men å andra sidan ges hon utrymme att spegla detta vara i ett vara-i-sig, ett medvetande om att inget av detta är nödvändigt, att det är föränderligt och utan avgjord betydelse. Den man föds till, utlämnad i varat, är inte den man dör som, efter att ha genomkorsat det ständiga blivande vars karaktär man antingen bestämmer själv eller överlämnar åt andra att bestämma åt en.

Kroppens problematik i denna fakticitet ställs på sin spets i kap. 2 av *Varat och intet*. Sartre ger här ett speciellt namn åt kroppen, som sällan uppmärksammas i resuméer av hans terminologi: *nature-pour-nous* (natur-för-oss).<sup>1495</sup> Kroppen är fenomenologiskt den mänskliga varelsens sätt att vara i naturen. Men – och här pekar Sartre i riktning mot sin humanism – vi har alltid redan, som människor, lämnat kroppen (och därmed naturen) bakom oss; den är ”det *bortom vilket jag är*”.<sup>1496</sup> Kroppen är därför, med en lek med de franska orden, inte bara det överskridna (*le dépassé*) utan rentav det förflutna (*le Passé*).<sup>1497</sup> Den temporala strukturen kastar oss dessutom bortom även denna nuvaro/

1492 Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique* [1943] (Paris: Gallimard, 1976).

1493 Andra människor framträder för oss som objekt bl.a.; deras kroppar är att likna vid hur vi upplever varje annat ting som ett redskap – den andra människan kallas därför en ”redskapsmaskin” (*machine-outil*): *ibid.*, s. 360.

1494 Idem, *Existentialisme est un humanisme* [1946] (Paris: Gallimard, 1996).

1495 Idem, *L'être et le néant*, s. 365.

1496 *Ibid.*: ”[L]e corps est perpétuellement le *dépassé*. Le corps, en effet, comme centre de référence sensible, c'est ce *au delà de quoi je suis*”.

1497 *Ibid.*, s. 366.

närvaro (*présence*), för även då vi är inför tingen, är vi själva framtida för oss. Världen är ett ”alltid framtida håll” (*creux toujours futur*) eftersom vi lever i medvetande om våra möjligheter att vara och göra annorlunda, att våra liv är ett projekt.<sup>1498</sup> Vi är kroppsliga i den bemärkelse att vi har förnimmelser, att vi varseblir tingen omkring oss som objekt, men vi har också distanserat oss från dem såsom subjekt i dessa förnimmelser och särskilt genom våra möjliga handlingar. Vi är alltid redan medvetande, kroppen är alltid bakom oss. Utifrån detta framhävande av medvetandet som transcendens, går Sartre så långt som att beskriva denna kroppens fakticitet som ett kadaver – den rest som lämnas i det levande medvetandets överskridande av kroppens vara-i-sig. Kvar för analys blir det rent yttre, dvs. anatomin; återstår då endast ett ”syntetiskt återskapande av den levande varelsen utifrån deras lik”, vilket är vad han kallar fysiologi.<sup>1499</sup>

Följaktligen har vi också ett medvetande om vår egen kroppslighet och materialitet – inklusive patologiska och abnorma tillstånd – såsom ett objekt för vår transcenderande subjektivitet. Sartre använder dock inte termen monstrositet här, han är långt mer allmän i sin kategorisering av fakticiteter: han talar generellt om människans olika födslar (*naissances*), våra sätt att vara (naturligen) i vår fakticitet bara i den mån vi är födda in i världen. Men samtidigt är vi redan genom denna födelse i ett tillstånd av splittring mellan å ena sidan det förflutna, den kroppslighet som alltid är bakom oss (liket), och å den andra framtiden, de möjligheter som alltid är framför oss (hålet). Denna dubbelhet är ett tillstånd vi alltid lever i vår ontologiska dualitet. Kroppen, säger Sartre, är därför inte ett tillägg till vår själ, utan ”tvärtom mitt varas permanenta struktur och mitt medvetandes möjligheters permanenta villkor”, det genom vilket vi transcenderar nuet in i framtiden.<sup>1500</sup> Ingen förändrande handling skulle någonsin vara möjlig om vi inte hade en kropp att verka på vårt medvetna förhållande till världen.

Ett av dessa sätt att födas är vad Sartre något diffust benämner sjuklighet eller lyte (*infirmité*), och han introducerar termen bland många andra för att exemplifiera denna splittring. Att vara sjuklig (*infirme, chétif*) eller frisk (*vigoreux*) är egentligen utan betydelse, det är ett villkor för varat att ställa jämte huruvida man är fransman, tysk eller engelsman, proletär, borgare eller aristokrat, hetlevrad eller behärskad.<sup>1501</sup> Sjukligheten är helt enkelt en fakticitet bland många andra. Det viktiga, det avgörande, det i bokstavlig mening väsentliga är vad man gör av denna grundläggande existens. Lytet är liksom alla andra kroppsliga fakticiteter inte en essens; det är både någonting vi föds in i och något som vi lämnar bakom oss, för genom samma födelse kastas vi som sagt in i ett intet av mänsklig existens. Själva humaniteten och subjektiviteten negerar därmed i någon mening en eventuell monstrositet. Lytet är en av de sidor av varat som vi överskrider – det är natur för oss, men det är inte Jag. ”Jag” är min kropps transcendens, ”Jag” är möjligheten att vara annorlunda i förhållande till mig själv. Därför menar Sartre att frågan om sjuklighet

<sup>1498</sup> Ibid., s. 362.

<sup>1499</sup> Ibid., s. 388 f: ”L'étude de l'extériorité qui sous-tend toujours la facticité, en tant que cette extériorité n'est jamais perceptible que sur le cadavre, c'est l'anatomie. La reconstitution synthétique du vivant à partir des cadavres, c'est la physiologie.”

<sup>1500</sup> Ibid., s. 367: ”Il [le corps] n'est donc nullement une addition contingente à mon âme, mais au contraire une structure permanente de mon être et la condition permanente de possibilité de ma conscience comme conscience *du* monde et comme projet transcendant vers mon futur.”

<sup>1501</sup> Ibid.

egentligen står tillbaka inför vår absoluta frihet – detta mycket kontroversiella inslag i Sartres filosofi, att det inte finns hinder för vår förmåga att bestämma vad vi är, såvida vi inte själva väljer att identifiera oss med fakticiteten. Då kan vi tro oss finna vårt väsen i det kroppsliga varat, och beroende på det sätt vi ”konstituerar vårt lyte” ger vi den en mening för vårt liv (”outhärdlig, förödmjukande, att dölja, att avslöja för alla, föremål för stolthet, rättfärdigande för mina misslyckanden” osv.); men även i detta bejakande av förhinder och av vår ändlighet finns friheten i valet, och detta hör till ”det rena medvetandet”.<sup>1502</sup> Patologin och teratologin kan därför transcenderas av det ”Jag” som detta medvetande väljer att bli, en transcendens av kroppen som nödvändigtvis finns i själva självbildens struktur (att ”jag ser mig som...”). Drastiskt formulerat: vi är inte handikappade, vi är inte vanställda, vi är inte vanskapta, om vi inte väljer att vara det.

Det är däremot i ett slags antropologiskt eller etnologiskt sammanhang Sartre uttryckligen börjar tala om monster, men då i en metaforisk mening. Detta har uppmärksamats av Andrew Leak:<sup>1503</sup> från 1947 används termen avseende de hybridartade identiteter som utmärker människor i den koloniala situationen (en tanke som förebådar Homi K. Bhabhas nyttjande av begreppet hybriditet för att beskriva den postkoloniala<sup>1504</sup>), nämligen de som befinner sig i ett stadium mellan de koloniserade och de koloniserande eller mellan dessas två skilda språk, följaktligen – fenomenologiskt-ontologiskt – den som är fångad mellan en subjektivitet och en objektivitet att vara bestämd av den andres blick.<sup>1505</sup> Men dessa monster, som Leak vill likna vid minotauren eller kentauren, gäller just en kolonialistisk problematik – ”det är först i mitten av 1960-talet som han [Sartre] inser att monstrositet helt enkelt beskriver det mänskliga tillståndet”.<sup>1506</sup>

Denna allmänmänskliga monstrositet kan grundas i barndomen, med tanke på att Sartre annars använder sig av metaforen monster huvudsakligen ang. barnets tillstånd. Vad som är kärnan i detta är att barnet är en skapelse, någonting som föräldrarna gör; barndomen är människans öde att vara ett objekt.<sup>1507</sup> Barnet kan vara en oäkting med ”två halvbor som inte passar ihop”<sup>1508</sup> eller en syndabock för föräldrarnas ondska som därför ställs ut i världen som ”a fairground geek (*monstre*)”.<sup>1509</sup> Man kan säga att barnet är o-äkta

1502 Ibid., s. 368: ”Même cette infirmité dont je souffre, du fait même que je vis, je l’ai assumée, je la dépasse vers mes propres projets, j’en fais l’obstacle nécessaire pour mon être et je ne puis être infirme sans me choisir infirme, c’est-à-dire choisir la façon dont je constitue mon infirmité (comme «intolérable», «humiliante», «à dissimuler», «à révéler à tous», «objet d’orgueil», «justification de mes échecs», etc.). Mais cet insaisissable corps, c’est précisément la nécessité qu’il y ait un choix, c’est-à-dire que je ne sois pas *tout à la fois*. En ce sens ma finitude est condition de ma liberté, car il n’y a pas de liberté sans choix et, de même que le corps conditionne la conscience comme pure conscience du monde, il la rend possible jusque dans sa liberté même.”

1503 Andrew N. Leak, *Jean-Paul Sartre* (London: Reaktion Books, 2006), s. 92.

1504 Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* [1994] (London: Routledge, 2004).

1505 Är inte denna hybriditet ett mer målande sätt att uttrycka vad Beauvoir och Merleau-Ponty kallade ambiguitet – människan tvetydig som subjekt och objekt, vara-för-sig och vara-i-sig?

1506 Leak, *Jean-Paul Sartre*, s. 92.

1507 En koppling till det allmänmänskliga tillståndet kan möjligen ses i Sartres tendentiösa översättning av Heideggers *Geworfenheit* (kastadhet), att vi i vår tillvaro är utkastade i världen, med *déréliction* (övergivenhet, åsidosatthet).

1508 Ibid., s. 97; Leak citerar *Le Diable et le bon Dieu* (1951).

1509 Ibid., s. 98; i detta fall åsyftas *Jean Genet i Saint Genet, comédien et martyr* (1952).



i den bemärkelse att det är ett inautentiskt vara, just av detta skäl att det är oförmöget att bestämma sin egen essens utan är överlämnat till andras formativa tilldömande av egenskaper. Ett monster är för Sartre det vara som är bestämt av den andre – utlämnat till det ”helvete” som de andra är, enl. det klassiska citatet från *Huis clos* – och därför ett slags utsatthet för världens fakticitet. Sartre säger om sig själv i sin självbiografi, *Les mots*, att han var ”ett barn, detta monster som de vuxna skapar med sitt missnöje”, som ser sig själv med de vuxnas ögon och vars verklighetssyn, karaktär och namn beror på dem.<sup>1510</sup>

Barn är monster. Inte, som för Aristoteles, för att de *inte* liknar sina föräldrar, utan tvärtom för att de gör det. De är monster, inte för att de är oformliga klumpar, oskrivna blad, den primordiala negativitet som är människans lott, utan tvärtom för att de från början tar form efter en annan, efter de som inte är barn, nämligen de vuxna – och därtill deras brister. Barndomen är det monstrosa tillstånd i vilket människan lever det vuxna väsendets egna misslyckande; berövad sin negativitet är den en defekt positivitet, ett vara som inte alls är ”sig”.

Samma år Sartre publicerar *L'être et le néant*, förfärdigas en i jämförelse ordknapp doktorsavhandling i medicin av en annan filosof, som i titeln uppställer en annan dikotomi. Det gäller Georges Canguilhem (1904–95) och dennes *Le normal et le pathologique* (1943), vilken han under kommande decennier återvände till och utökade vid ett flertal tillfällen för att forma det verk som nu går under detta namn.<sup>1511</sup>

*Le normal et le pathologique* är inte i en direkt bemärkelse en studie i teratologi eller monstrositetsbegreppet, för de figurerar endast sporadiskt trots att stora stycken gör dem tematiskt aktuella. I förordet till andra upplagan 1950 säger också Canguilhem att han nu skulle lagt större vikt vid teratogenesen, närmare bestämt Étienne Wolffs teorier, för att visa att det inte finns någon ”ontologisk skillnad” mellan ”lyckade” och ”bristfälliga” livsformer.<sup>1512</sup> Själva de idéer som dominerat mycket av monstrositetsbegreppets historia, rörande avvikelser och anomalier samt själva föreställningen om teratologin som teckenlära, kan sägas vara styrande för Canguilhems avhandling. Han säger sig dock i första hand vara filosof, och för filosofin är alla främmande ämnen goda (”toute matière étrange est bonne”); medicinen tjänar endast syftet att säga något om människan.<sup>1513</sup> Hans metod avspeglar här ironiskt nog ett av verkets mest centrala temata: att det avvikande används för att förstå och bekräfta det ”normala”. Vad sjukdomen säger om hälsan, säger monstret om människan, enl. denna symmetriska semiotik.

Avhandlingen spänner historiskt över en period från tidigt 1800-tal till tidigt 1900-tal, med en inledande bakgrund i antik medicin, om vilken det sägs att tog hänsyn till naturen (*physis*) som helhet, varför fysiologin ansågs beskriva ett jämviktstillstånd från vilket sjukdomen var en rubbning av kosmiska, inte enbart individuella proportioner. Canguilhem utgår emellertid polemiskt från en ”dogm”, etablerad i tidigt 1800-talsmedi-

1510 Sartre, *Les mots* [1964] (London: Methuen & Co., 1981), red. David Knott, s. 66: ”Ma vérité, mon caractère et mon nom étaient aux mains des adultes; j'avais appris à me voir par leurs yeux; j'étais un enfant, ce monstre que les adultes fabriquent avec leurs regrets.”

1511 Denna utgåva innehåller Canguilhems doktorsavhandling i medicin, betitlad *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* från 1943, förord till andra uppl. 1950 samt tre återblickande artiklar skrivna 1963–66.

1512 Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, s. 4.

1513 *Ibid.*, s. 7.



cin (bl.a. av François Broussais), att det råder ett kvalitativt identitets- eller kontinuitetsförhållande mellan sjukdom och hälsa, vari sjukdomen är en avvikelse med karaktären av antingen brist eller överflöd av en normal egenskap. I längre analyser beskrivs Auguste Comte och Claude Bernard som delande en beslätad grundtes: att sjukdomstillstånd är en kvantitativ modifikation av det normala tillståndet. Detta innebär att man förutsätter en norm för hälsan, i förhållande till vilken individen kan uppvisa grader av för mycket, för lite, för många, för få – liksom i klassisk humoralpatologi: för mycket galla, för mycket blod etc. (Så gäller även beskrivningar och förklaringar inom teratologin: monstret har för många huvuden p.g.a. för mycket för mycket säd och liknande.) Följaktligen kan patologin ses endast i relation till ett fysiologiskt ideal som förstås som normalt och därmed normativt. Förenklat uttryckt: för Comte innebär detta att patologin ger insikt i vad denna norm är; för Bernard ger det normala insikt i vad patologin är – men hållningen är i grunden densamma.

Mot dessa teorier ställer Canguilhem 1900-talskirurgen René Leriche, som hävdar att hälsan, det normala tillståndet är ”tyst” (subjektet är omedvetet om det) för att få mening endast i sin frånvaro, dvs. i ett sjukdomstillstånd. Men sjukdomen kan ändå finnas lika tyst i kroppen, omärkt i det yttre. Det viktiga inom patologin är därför inte erfarenheten av sjukdomen, utan åkomsten i sig; man måste följaktligen ”avhumanisera” sjukdomen, göra den till ett vetenskapligt objekt, inte längre centrerad i subjektets upplevelse. Lidandet, säger Leriche, är i sig ”ett individuellt monstruöst fenomen och inte en artens lag”.<sup>1514</sup> Men sjukdomen bör inte betraktas som ett ont (i franskan heter både sjuk och ond *mal*), som en demon, enl. Canguilhem,<sup>1515</sup> utan som föremål för vetenskap – men även som livsvillkor. Detta föranleder honom att studera den kvalitativa relationen mellan yttre och inre miljöer, dvs. mellan sjukdomens inre konstitution och den sjukes förhållande till sin omgivning, hur sjukdomen förändrar den drabbades livskvalitet. Han reflekterar därför också över de sociala implikationerna av begreppen normal och onormal, där det senare tycks vara ett brott mot hälsan som normativt tillstånd, idealmänniskan, såtillvida att det normala antas vara det naturliga och studeras av fysiologin, och anomalier moraliska avvikelser omfattade av patologin. (I detta avspeglas de darwinistiska idéer som överförs på samhället, där fysisk ohälsa utgör ett ”naturligt urval” för utrotning för att främja arten/samhället.)<sup>1516</sup> Här erbjuder teratologin en tillskärning av begreppen.

Den traditionella (aristoteliska) definitionen av monstret som en avvikelse från normen, är vad Isidore Geoffroy Saint-Hilaire kallar anomali. I ett begreppsanalytiskt kapitel gör Canguilhem här en betydande poäng av Louis Boisses påpekande att detta är en vanlig etymologisk missuppfattning av ordet *an-omali* (olikhet, ojämlikhet) som utläst *a-nomali* (olaglig, ej regelrätt – dock inte, tycks det, det som strider mot naturlagarna), alltså en värderande synonym till det abnormala (det som bryter mot eller avviker från en regel). Detta gör att Isidore Geoffroy Saint-Hilaires teratologi överordnar detta begrepp fyra grader av avvikelser från ett normalt hälsotillstånd: varianter (*variétés*) är mildare anomalier som inte utgör hinder för livsfunktionerna och inte utgör deformation; missbildningar (*vices de conformations*) är mindre svåra anatomiska brister som hindrar vissa

1514 Leriche, cit. i *ibid.*, s. 55 f: ”un phénomène individuel monstrueux et non une loi de l'espèce”.

1515 *Ibid.*, s. 62.

1516 Detta understryks av de tillagda kap., *ibid.*, s. 175–206.

kroppsfunktioner; heterotaxier är komplexa anomalier, t.ex. felplaceringar av inre organ, som dock inte utgör yttre hinder; och monstrositeter, mycket svåra anomalier och deformationer som på avgörande sätt begränsar den drabbades livsvillkor. Canguilhem anmärker att denna hierarki är bestämd på grundval av avvikelens komplexitet och svårhet, en tillsynes objektiv syn på anomalierna som inte är moraliserande. Men Isidore Geoffroy Saint-Hilaires urskillningskriterier överensstämmer också – mer signifikativt – med en av Canguilhems grundteser: att relationen mellan hälsa och sjukdom inte är en ontologisk skillnad mellan begrepp, utan att sjukdomen empiriskt förändrar individens livsvärld. Teratologen föreställer sig nämligen även en relation mellan uttryck eller utseende (vartill komplexitet och svårhet kan räknas), dvs. mer klassiskt deskriptiva intresseområden, och den drabbade individens egna erfarenheter av sin belägenhet i relation till ett ”normalt” liv.<sup>1517</sup>

Kroppen har enl. denna syn en subjektiv relation till omgivande omständigheter, en patologisk relation mellan inre och yttre som knappast märks hos tidigare historiker, hos vilka monstrositeten har yttre, hermeneutiska betydelser som varning eller uppvisning, inte upplevelse av ett subjekt. (Hur upplever ett monster sin monstrositet – som en livsimmanent normalitet?) Detta öppnar möjligheten för en ny syn på missbildningarna liksom på monstret i mytisk mening, hypotetiskt avspeglade en förändrad syn på människan i utvecklingen av humanismens människosyn. Och det låter oss göra en reflektion, bortom Canguilhem: Renässansens individualism innebar ett vetande subjekt som kontrollerar den yttre objektvärlden; romantikens individualism innebar en från naturen dragen etisk introspektion, en moralisk självrannsakan. Man kan finna förskjutningen koncentrerad i Mary Shelleys *Frankenstein*: vetenskapsmannen skapar i drömmen om att efterlikna Gud och tämja naturkrafterna en onaturlig varelse, en hybrid som är död men rör sig som en levande, men såsom den populära missuppfattningen antyder är det han själv som därigenom blir monstret, medan hans vanskapta skapelse ställer honom till svars. Något liknande tycks gälla dagens genetik som innebär möjligheten att avvärja teratogenes, men forskarna beskrivs ofta som att de leker med eller bryter mot naturlagarna blir och därför själva monster. Med ett sådant förinnerligande av monstrositetsbegreppet, som motvikt till den teratologiska vetenskapens objektivitet (ur vars terminologi själva ordet monster har försvunnit), har monstret kommit att bli en moraliskt bristfällig figur som inte syns men märks nästan överallt – återigen, men utan fysionomi, potentiellt lurande i var och en. Monstrositeten är inte längre tecken på olycka, utan moraliskt sett en egenskap som betecknas av handlingar, medan den medicinska monstrositeten är en olycka i sig för den drabbade.

I sin tillagda reflexion kan Canguilhem av detta senare skäl tala om en 1900-talets nyaristotelism, då missbildningar återigen ses inte som under eller tecken utan som genetiska fel och misstag i den naturliga utvecklingen, vilka kan rättas till terapeutiskt. Den vetenskapliga teknikens utveckling leder till att dessa fel kan dechiffreras som feluppfattningar, med informationsteoretisk analogi, i den genetiska koden, så att varje molekyl kan vara ett för människan osynligt, biokemiskt ”mikro-monster”.<sup>1518</sup> I detta återspeglas Hanafis skildring av den tekniska utvecklingen under den vetenskapliga

1517 Ibid., s. 76–91.

1518 Ibid., 209.

revolutionen, som i naturen upptäckte ett monstuöst mikrokosmos. Återigen bekräftar endast vetenskapen en mytisk tankestil, då den försöker omfatta det hittills okända, snarare än att utrota vidskepelser. Även i detta finns det en sensmoral: Det är inte bara, som Aristoteles sade, det obekanta som väcker förundran och stimulerar vetandet; själva vetandet uppfinnar monster i sin dialektiska tillblivelseprocess i relation till det onormala och okända. Monstrositeten är ett tecken på vetenskap, den visar vetandets försök att komma tillrätta med sina egna brister och sitt eget överflöd.

Canguilhem återkommer mer utförligt till det teratologins problematik i essän "La monstrosité et le monstrueux" från 1962, sedermera återpublicerad i en nyutgåva av *La connaissance de la vie* (1965),<sup>1519</sup> där den också framträder mot bakgrund av allmänare motiv som vitalismen, mekanismen och miljöbegreppet. Hans framställning är här inte bara vetenskapshistorisk utan filosofiskt orienterad i sin modifierat vitalistiska inriktning på förhållandet mellan liv och avvikelse.

Monstrositet är just den avvikelse som hotar livet, säger teratologin. Canguilhem gör en antropocentrisk tolkning: monster är den avvikelse som angår oss, det morfologiska misslyckande som fyller oss med "radikal fruktan", eftersom vi – såsom människor, preciserar han – är levande varelser. Bara levande varelser, bara organismer kan vara monster, inte mineraler eller maskiner, eftersom det krävs en föreställning om inre sammanhang och naturliga mått för att en avvikelse ska kunna uppfattas.<sup>1520</sup> Avvikelse är således en fråga om mått, inte det måttlösa (därför, kan vi påpeka, är det monstuösa inte en kategori av det sublimala) – närmare bestämt är det frågan om ett mätande av *värden*.

Om livet då är det positiva värdet är monstret den levande varelsen i ett negativt värde. ("Le monstre c'est le vivant de valeur négative.")<sup>1521</sup> Och detta är bokstavligen en värdering på liv och död. Monstrositeten är livets negation, inte döden. Döden är något yttre för organismen, ett tillstånd där livet övergår i icke-liv; men monstret är ett misslyckande i organismens form som hotar det inifrån: monstrositeten är den livsform som inte kan levas.<sup>1522</sup> Canguilhem hänför här till den vitalistiska principen i Xavier Bichats fysiologi, nämligen att organismen är ett motstånd mot döden. Om man med en sådan pessimism utgår från denna negativitet, att naturen består av negativa värden (död, misslyckande, vanskapelse) är varje lyckad födelse ett avvärjt misslyckande, och man kan därför säga, citerande sociologen Gabriel Tarde, att "den normala typen är

1519 Canguilhem, "La monstrosité et le monstrueux", *La connaissance de la vie*, s. 219–236.

1520 Ibid., s. 219 f.

1521 Ibid., s. 220.

1522 Ibid., s. 221: "C'est la monstrosité et non pas la mort qui est la contre-valeur vitale. La mort c'est la menace accidentelle et conditionnelle de décomposition de l'organisme, c'est la limitation par l'extérieur, la négation du vivant par le non-vivant. Mais la monstrosité c'est la menace accidentelle et conditionnelle de l'inachèvement ou de distorsion dans la formation de la forme, c'est la limitation par l'intérieur, la négation du vivant par le non-viable." ("Det är monstrositeten och inte döden som är det vitala motvärdet. Döden är det accidentella och konditionella hotet om organismens nedbrytning, det är den yttre begränsningen, det levandes negation genom det icke-levande. Men monstrositeten är det accidentella och konditionella hotet om ofulländning eller förvrängning i formationen av formen, det är den inre begränsningen, det levandes negation genom det olevbara [det icke livsdugliga].")

monstruositetens nollvärde” ("le type normal c'est le zéro de monstruosité").<sup>1523</sup>

Av alla stora namn inom fransk filosofi under 1900-talet är det förmodligen hos Michel Foucault (1926–84), en gång Canguilhems elev, som man mest naturligen kunde vänta sig att finna det monstruösa studerat. Känd för sina analyser av hur diskurser, oftast vetenskapliga, reglerar normer för kunskap och beteenden med praktiska konsekvenser för levnadssätt, livstilar och kroppsliga beteenden – det system han under 70-talet kom att kalla biopolitik – har Foucault som ett genomgående tema i sina verk vad som händer med de som avviker från normen, de som utesluts ur gemenskapen eller måste tvingas att inordnas genom disciplinering – kort sagt de som konstrueras i diskursen som de andra och därför får en beteckning såsom problem (för samhället, forskargemenskapen etc.). Analyserna tar ofta formen av en historisk relativism, som i Nietzsches efterföljd spårar uppkomsten av moderna normer mot bakgrund av andra tankesätt och andra praktiker; termen genealogi används även här för att benämna ett slags moralhistorisk kritik av maktstrategier.<sup>1524</sup> I avhandlingen *Histoire de la folie* (1961) var det förvandlingen av de galna till "vansinniga" (oförnuftiga) och till "mentalsjuka" (psykiskt störda) i klassisk och modern tid; i *Surveiller et punir* (1975) var det omvandlingen av straffsystemet från kroppslig stympning och tortyr till övervakning och kontroll av beteende hos fångar, för samhällsnyttans skull; i det oavslutade projektet *Histoire de la sexualité* (1976–84) skisserades uppkomsten av sexuella normer som föreskriver rätt könsligt beteende, vilka genom implikation har förbud mot och fördömanden av avvikelser.<sup>1525</sup>

T.o.m. i sina teoretiska och metodologiska överväganden riktar Foucault in sig på dessa utanförskaper – det som är utanför den dominerande kunskapen, utanför vetandets normer, utanför etablerad kanon. I *L'ordre du discours* (baserad på hans installationsföreläsning vid Collège de France 1970) tillgriper Foucault en monstruositetsmetaforik för att problematisera kunskapens former:

Inom sina egna gränser erkänner varje disciplin sanna och falska satser men skjuter en hel teratologi av vetande utanför marginalen. Området utanför en vetenskap är såväl mer som mindre befolkat än man tror. Där finns naturligtvis den omedelbara erfarenheten och alla imaginära teman som bär och ständigt förnyar uråldriga trosföreställningar, men kanske finns där i egentlig mening inga misstag, eftersom ett misstag endast kan uppstå och avgöras inom en bestämd praktik. Där strövar istället monster omkring, monster vilkas form ändras med kunskapshistorien.<sup>1526</sup>

Foucault anspelar här egentligen på vissa föreställningars position, i enlighet med hans gängse indelning i inne- och uteslutning, som på en karta där monstren befolkar de yttre

1523 Ibid., s. 221 f.

1524 Genealogi introduceras av Foucault 1970 som ett komplement till 60-talets "arkeologi" (som var själva urskiljningen av diskurser i ett historiskt material) för att ta hänsyn till mekanismer av exkludering, disciplinering, bestraffning, kontroll och andra maktmedel, som också kan ta positiva former i diskursen (att sköta, att vårda, att fostra osv.).

1525 Jag får villigt erkänna att jag i dessa korta resumeringar är mycket reduktiv; naturligtvis är frågorna mer komplicerade än så, men den mer precisa komplikationen ligger utanför mitt problemfält.

1526 Foucault, *Diskursens ordning* [1971] (Stockholm/Stephag: Symposium, 1993), övers. Mats Rosengren, s. 24.

regionerna, de som märker ett slags okunskap i vilket chimärer svärmar. Men samtidigt följer han en mer modern logik som handlar om deras status: dessa former av vetande är monstruösa eftersom deras själva status av sanning eller falskhet måste vara obestämmd, så länge de inte är innefattade i en disciplin. För det är disciplinen som avgör bedömningsgrunden, dvs. vilken modell som reglerar vetandets validitet; det finns en modell för sanningen, etablerat i ett system av kunskaper, innan något kan sägas vara sant. Med en hänvisning till Canguilhem säger Foucault, att innan en sats kan hävdas vara sann eller falsk måste den först vara ”i det sanna”.<sup>1527</sup>

En viss ironi ligger emellertid i att han introducerar detta tema om de extra-disciplinära teserna genom att explicit återropa teratologin, den vetenskapliga disciplin vilken har inlemmat själva anomalin och monstrositeten som sitt tema, dvs. det system för ”sanning” som kan säga sanningen om det monstruösa. Foucault lämnar detta utsagt och förmodligen utan eftertanke; i sin retoriska diskurs – där chimärer, missfoster och monster figurerar i tät följd – förefaller han vara omedveten om den prekära status de begrepp han använder har, balanserande på sin egen gräns mellan vetenskaplig disciplin och metaforisk figur och muterande där mellan.

Det tog också ett tag för Foucault att närma sig det monstruösa som ett uttryckligt motiv för studium. I tidiga arbeten som *Naissance de la clinique* (1963), som handlar om hur man bokstavligen ser på sjukdomen i 1700- och 1800-talens medicin, diskuteras inte teratologin eller ens anomalier i anatomiskt eller fysiologiskt avseende (ett kort och perifert omnämnande av J.F. Meckels studier av förändringar i hjärnan under sjukdomstillstånd<sup>1528</sup> kvalificerar sig inte; i ett annat fall lyfts frågan om det monstruösa som en typ av abnormalitet i ett citat av F.J. Double, men själva monstrositeten förblir okommenterad<sup>1529</sup>). Däremot används begreppen i samma metaforiska funktion som senare i *L'ordre du discours*, när det sägs att sjukdomarna ansågs uppträda i en naturlig form i familjen medan de på sjukhuset är förvrängda – där ser man ”en hel teratologi för det patologiska” (“toute une tératologie du pathologique”).<sup>1530</sup> Det är således sjukdomarna själva som anses monstruösa, patologin som kan vara teratologisk, när de inte längre uppträder i sin naturliga miljö.

I *Les mots et les choses* (1966), som skildrar uppkomsten av humanvetenskaper i modern tid, tematiseras monster visserligen i ett kapitel men endast avseende problemet med fossil efter forntida djur hos 1700-talets naturforskare, egentligen ang. frågan om transformism och evolutionism.<sup>1531</sup> Vad detta verk däremot gör, av större intresse för vårt ämne, är att presentera en historisk kritik av människobegreppet som är den främsta anledningen till att Foucault räknas bland antihumanisterna. Den historiska relativiseringen går ut på att påvisa en diskontinuitet i tankesättens skiftningar (kontra vad han uppfattar som idéhistoriens tendens att vilja teckna en kontinuerlig utveckling mot bättre vetande, vetenskap allt närmare en objektiv sanning, begrepp allt mer väldefinierade i sina discipliner), en syn på historien som han delvis hämtar från Canguilhem. Foucault delar därför in historien i stora block av modeller för tänkandet, kunskapsenheter som

<sup>1527</sup> Ibid.

<sup>1528</sup> Idem, *Naissance de la clinique* [1963] (Paris: PUF, 2000), s. viii, 11.

<sup>1529</sup> Ibid., s. 102.

<sup>1530</sup> Ibid., s. 17.

<sup>1531</sup> Idem, *Les mots et les choses*, s. 163–170.

han kallar epistem, och som skiljer sig så skarpt ifrån varandra gällande förutsättningarna och villkoren för vad man kan tänka, se och säga, att man knappt kan förstå ett epistem utifrån ett annats perspektiv – samtidigt som man förmodligen bara kan se epistemet som ett system om man står utanför det, annars representerar det "sanningen", "sunt förnuft", "det självklara" och "naturliga" i vetandet. Tesen är att vad vi uppfattar som humanvetenskaper är produkten av ett modernt epistem, ett humanistiskt sådant, verkamt från slutet av 1700-talet och åtminstone in i mitten av 1900-talet, där det mänskliga subjektet för första gången konstrueras som vetenskapligt objekt. Människan blir både ett transcendentalt villkor för kunskap och ett empiriskt föremål för vetande. Först här föds m.a.o. vad vi förstår som människan, p.g.a. att vetenskaperna formerar sig för denna förståelse. "Människan" är således inte en naturlig art utan diskursivt konstruerad inom en avgränsad historisk horisont. Och eftersom ett annat epistem komma att ersätta det moderna, och rentav tycks vara på väg att framträda när Foucault skriver sin bok, kommer "människan" också att "dö". Detta skifte – som i allt väsentligt, men utan att termerna används, är ett skifte från en modernitet till ett slags postmodernitet och från en humanism till ett slags posthumanism – är vad Foucault i bokens sista stycke försöker illustrera med den ofta anförda bilden av ett ansikte som tecknats i sanden men som nu är på väg att suddas ut av havets vågor.<sup>1532</sup>

Att han reducerar människan till en effekt av system som går utöver hennes kontroll – tankemässiga eller språkliga (dock inte specifikt lingvistiska) strukturer som för under en period har producerat föreställningen om att människan är ett subjekt – och att han hävdar att det är egentligen ett slags löst prat (bara ord), en icke-subjektiv autonomi för tänkandet, seendet och talandet, som gör att det moderna människobegreppet för en tid tog form, är vad som har lett till att han kommit att betraktas som en av nyckelgestalterna inom den franska antihumanismen.<sup>1533</sup>

Den mest utförliga behandlingen av motivet monster finner man snarast i seminarieriet *Les anormaux* (1974–75).<sup>1534</sup> I denna analys av den moderna biopolitiken och dess sätt att hantera transgressioner av normer, uppträder monstret emellertid bl.a. "abnormiteter" som kriminellt sinnessjuka (de oförfärdiga) och sexuella avvikare (onanisten ägnas särskild uppmärksamhet, med visst utrymme för hermafroditer<sup>1535</sup>). Det

1532 Ibid., s. 398: "on peut bien parier que l'homme seffacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable."

1533 Två år efter publiceringen av *Les mots et les choses*, i en intervju i *Bonniers litterära magasin* [3 (1968), s. 203–211], kåserade Foucault något skämtsamt kring hur han "lärde sig tala" under vistelsen i Uppsala 1955–56, då han i mötet med svenskarnas fåordighet svarade med ett oupphörligt ordflöde (*un bavardage*, ett pladder); men han lärde sig också av "den svenska verkligheten", dess "skönhet, stränghet och nödvändighet", att människan inte är något annat än "en punkt som förflyttar sig" följande lagar, schemata och former som är henne övermäktiga, och att hans förmenta och för honom förhatliga "antihumanism" ("cet horrible antihumanisme que l'on m'a attribué") därför kan ha sitt upphov i erfarenheten av denna skandinaviska miljö. Foucault, "Interview avec Michel Foucault" ["En intervju med Michel Foucault"], *Dits et écrits* I, s. 679.

1534 Det gäller då främst Foucault, *Les anormaux*, s. 51–74.

1535 Foucault ser hermafroditer som det typiska monstret för den klassiska epoken, en motsvarighet till medeltidens djur–människa-hybrider (*l'homme bestial*) och renässansens siamesiska tvillingar; ibid., s. 61–69. Jfr den uppmärksamhet Foucault annorstädes ägnat fallet Herculine Barbin och dennes självbiografi om hur "hon" i vuxen ålder förklarades vara en man av läkare och tvingades



fysiska monstret är bara en form bland andra; deformiteter klumpas här samman med kriminaliteter och perversiteter i en och samma diskurs. Detta gör att den historiska skildringen av en fascination för faran i sådana antisociala fenomen under 1800-talet leder över i ett metaforiskt bruk av termen monster till en ytterst sett moralisk mening. Denna moraliska metaforicitet dröjer också kvar in i 1900-talet, och vidare, som då beteckningen monster fortfarande används för att avgränsa det normala från det abnormala. Det är därför pedofiler fortfarande kan kallas monster, som Foucaults anmärker i sin kritik av kriminaliseringen av vissa sexuella praktiker, som sex mellan vuxna och barn, under 1970-talet.<sup>1536</sup>

Detta bruk av termen går egentligen till kärnan av Foucaults monstrositetsbegrepp. För Foucault, som hämtar inspiration inte bara från Canguilhem utan också från Ernest Martin, är ”monstret” diskursivt dubbelkodat, eftersom det är ett brott inte bara mot naturen utan också mot lagen. Det är därför både biologiskt och sociologiskt bestämt – det befinner sig, som han säger, i ett ”biologiskt-juridiskt fält”.<sup>1537</sup> I detta avseende förefaller Foucault ignorera Canguilhems viktiga påpekande, efter Boisse, att ”anomalin” inte betyder ett brott mot lagen (*nomos*), utan helt enkelt en olikhet. Men Foucault förstår lagen här just som en juridisk fråga,<sup>1538</sup> inte som ett metafysiskt brott mot naturen eller teologiskt mot Guds lag; det är fråga om ett mänskligt avgörande enl. sociala bedömningsgrunder (även om metafysik och teologi utgör deras bakgrund) och det gör monstret till ett föremål för domslut. Problemet är, i grund och botten: man ska vad göra med det monster som fötts. Eller, mer fördömande formulerat: till vilket brott, mot vilken lag, är den monstrosösa varelsen skyldig genom sin tillkomst? I allt detta är brottet ett varande, inte som i andra juridiska fall ett beteende. Monstrositeten är därför ett ontologiskt brott (skyldig genom att finnas till i sin varandeform) avgjord på biologisk basis (genom livsformens skepnad) enl. juridiska kriterier (skulden ligger i att inte passa in i en social modell för korrekt fysiskt varande).

Men monstret har emellertid en särskild status. Överallt i ett samhälle hotar brott och avvikelser, de är egentligen ganska vanliga. Men *monstret*, i egentlig mening, är i Foucaults definition undantaget (”Le monstre est par définition l’exception”).<sup>1539</sup> Det är utifrån denna position, att vara den största avvikelser, som monstret utgör ”modellen för alla små avsteg” – och den stora uppgiften under 1800-talet blir därför att försöka

leva som en sådan, varpå han/hon begick självmord; Foucault (red.), *Herculine Barbin, dite Alexina B.* (Paris: Gallimard, 1978). Detta Foucaults diskursiva kön har tagits upp mer utförligt och kritiskt i Judith Butler, *Gender Trouble* [1990] (London/New York: Routledge, 2007), s. 127–150.

1536 Denna fråga finns diskuterad, men utan problematisering av begreppsvalet, utifrån ett feministiskt perspektiv i Vikki Bell, ”Tillverka monster, lokalisera sex; en debatt mellan Foucault och feminismen”, i Kenneth Hultqvist & Kenneth Petersson (red), *Foucault: namnet på en modern vetenskaplig och filosofisk problematik. Texter om maktens mentaitter, pedagogik, psykologi, medicinsk sociologi, feminism och bio-politik* (Stockholm: HLS Förlag, 1995), s. 291–312.

1537 Foucault, *Les anormaux*, s. 51.

1538 För en studie om Foucaults monstrositetsbegrepp i en huvudsakligen juridisk kontext, se Andrew Neville Sharpe, ”Structured Like A Monster: Understanding Human Difference Through A Legal Category”, *Law and Critique* 18:2 (2007), s. 207–228, samt idem, *Foucault’s Monsters and the Challenge of Law* (London: Routledge, 2009).

1539 Foucault, *Les anormaux*, s. 53.



finna vilken typ av monstrositet som lurar i bakgrunden av alla små anomalier, avvikelser, oregelbundenheter”.<sup>1540</sup> Det är som om det den verkliga, fysiska monstrositeten legitimerar varje tillskrivande av anomali i en moralisk, social kapacitet. Brotten mot natur hjälper på något vis att vägleda i urskillningen av brott mot kulturen.

Monstrositeter fyller också en funktion inom antihumanismen som figur för en kulturkritik, med det västerländska, rationella subjektet som norm. Monstret blir då en *via negativa* till en natur som ligger bortom denna alltför mänskliga, civiliserade värld.

Georges Bataille (1897–62) är i sin samtid den kanske starkaste kraften att motsätta sig Kojèves och Sartres humanistiska hegelianism genom att istället koppla negativiteten till Nietzsches kraftekonomi och en primitivistisk antropologi. Här är människan inte det värde och det väsen man tillkämpar sig, i underkuvandet av det icke-mänskliga. Den verkningslösa negationen stannar upp i ett förintande utan intighet – den transgressiva, excessiva irrationaliteten i kraftens yttersta slöseri (dess prodigalitet). Detta märks i de av honom grundade tidskrifterna *Acéphale* (1936–39) och *Minotaure* (1933–39), vars titlar ger huvudrollen åt dessa huvudlösa resp. tjurhövadade figurer i Batailles projekt, i samarbete med konstnärer som André Masson och Pablo Picasso, att utforska en en mänsklighet som befriat sig från sitt förnuft (huvudlös) och förenat sig med en desto mer potent djuriskhet (hybriden).<sup>1541</sup> Båda symboliserar emellertid något ytterligare, nämligen en dyrkan av solen, den excessiva energi som överstrålar upplysningsprojektet.

Tendensen att tematisera det icke-mänskliga genom att tillgripa primitiva motiv fortsätts inom efterkrigstidens filosofi av bl.a. Jean-François Lyotard (1924–98) och Jean Baudrillard (1929–2007), men i deras fall genom en problematisering av det omänskliga i sam- och framtiden. Detta förhållande kan motivera påpekandet att den påstådda postmodernismen hos dem egentligen är en nyprimitivism, i vilken den primitiva människan är den ”radikala alteritet” som kan motstå den västerländska kulturhegemonin, en kritik av och ett alternativ till västerländsk teori – men en annanhet som egentligen bara finns i den egna teoretiska diskursen, utan hänsyn till en etnografisk verklighet, utan istället en ”hyperverklig effekt”, ett simulacrum av en bild av vilden som inte finns, för Baudrillard.<sup>1542</sup>

Det förhåller sig något annorlunda med Lyotard, som använder sig av primitiva folk för att exemplifiera ett alternativ till västerlandets moderna historiesyn – den av metaberättelser eller ”stora berättelser” (*grands récits*), ett slags rationaliserande myter som totaliserar vetandet i ett narrativt, explikativt system med universella anspråk på sanning (kristendomen, kommunismen, humanismen, upplysningen etc) – i det att sådana folks

1540 Ibid., s. 52: ”on peut dire que le monstre est le grand modèle de tous les petits écarts. [...] Chercher quel est le fond de monstrosité qu’il y a derrière les petits anomalies, les petites déviations, les petites irrégularités: c’est le problème qui va se retrouver tout au long du XIXe siècle.”

1541 Batailles intresse för förhållandet mellan det djuriska och det mänskliga kommer kanske till tydligast uttryck i ett flertal av de artiklar han publicerade i sin tidskrift *Documents* under tidigt 1930-tal. En rad av dessa belyser representationen av monstrosa figurer, däribland teriantropomorfa sådana, i ill. till religiösa texter och på mynt eller medaljonger; jfr Bataille, *Œuvres complètes I* (Paris: Gallimard, 1970), 159–276.

1542 Victor Li, ”The Premodern Conditon: Neo-Primitivism in Baudrillard and Lyotard”, i Tilottama Rajan & Michael J. O’Driscoll (red), *After Poststructuralism: Writing the Intellectual History of Theory* (Toronto: University of Toronto Press, 2002), s. 88–99, 104 f.

annorlunda sätt att berätta historier är slutna i små berättelser där ett etnocentriskt vi står mot ett yttre de, inte som en mänsklighetens universalhistoria, utan som en precis identifiering av aktörerna i historien och dess förmedling.<sup>1543</sup> Men spelet mellan central humanitet och en yttre avhumanisering är redan aktiv i den etnografiska verklighet Lyotard bortser ifrån: det sydamerikanska folkslag Lyotard hänvisar till kallar sig på sitt eget språk *hoikoin*, vilket av den antropolog han stödjer sig på sägs betyda ”de verkliga (eller sanna) människorna” (*les vrais hommes*), men de har kommit att kallas vid ett annat namn, av okänt ursprung, nämligen *cashinuabua*, ”fladdermusfolket” (*les gents chauwres-souris*), vilket är den beteckning Lyotard också använder.<sup>1544</sup>

Baudrillards och Lyotards primitivistiska diskussioner fortsätter emellertid också, vill jag tillägga, en antropologisk strategi som relativiserar människan på en etnologisk grund, fortfarande enl. kriterierna historia och kultur; människan, även i den mån det västerländska begreppet problematiseras och utmanas, är fortfarande inte ”annan” än en kulturvarelse inskriven i en historia, det är bara en annan kultur och en annan historia, dvs. en annan människa. Gäller spelet mellan skillnaderna egentligen mötet med en radikal alteritet? Är det inte snarare just identifieringen av en gradskillnad i relativiteten: vems historia berättar om den *sanna* mänskligheten, den *verkliga* ”mänskliga-verkligheten”?

När Lyotard inleder sitt kapitel om ”berättelsens tecken” i *Le Différend* (1983), där cashinuahua-folket lyfts fram som exempel, är det angående mytens mimetiska förmåga att skapa en identitet, dvs. att låta ett folk identifiera sig med ett annat (eller med en annan historisk epok). Och innan han börjar berätta om ”de verkliga människorna/fladdermusfolket” i Sydamerika, tillgriper han själva sinnebilderna för en etisk eller politisk omänsklighet i modern tid: nazisterna som identifierade sig med de nordiska folkens mytologi. Enl. Lyotard uppenbarar mytens funktion därför en uttalat monstruös natur, och vad han menar är en chimärisk förening av skillnader: en modern politik som vilar på en arkaisk, en politik för ett samhälle som gäller för en mänsklighetens politik, en politik grundad i ett verkligt ursprung som framställs som en ideal framtid.<sup>1545</sup> Frågan är väl om Lyotards version av den ädle vilden undslipper denna monstruositet när han berättar sina myter, i dennes tydliga åtskillnad i språket av identiteterna involverade i historiens heterogenitet. Det är som om han ville finna en figur som kan avskilja en sann mänsklighet från denna identifierings och universaliserings monstruösa sammanblandning, för vilken den västerländska kulturen utsatt sig – som om räddningen fanns i vildens etniskt renade diskurs: vi är andra än dem, vi har olika historier, men vi (i det tysta men genom vår självbenämning) är de sanna människorna.

Även Baudrillards och Lyotards mest eskatologiska kulturkritik återfaller i ett slags humanistiskt patos. När Lyotard betitlar en bok ”det omänskliga”, *L'inhumain* (1988),<sup>1546</sup> är det en varningssignal: det betyder någonting som innebär en förlust av det mänskliga i vår kultur, en passage i historien till en värld dominerad av inhumana krafter som berövar

1543 Jfr *ibid.*, s. 99 ff.

1544 *Ibid.*, s. 103 f. Källan är André Marcel d'Ans *Le Dit des vrais hommes* (1978).

1545 Jean-François Lyotard, *Le différend* (Paris: Minuit, 1983), s. 219: ”Le mythe est alors ce monstre: une politique moderne archaïque, une politique de la communauté comme politique de l'humanité, une politique de l'origine réelle comme politique du futur idéal.”

1546 Jean-François Lyotard, *L'inhumain: causeries sur le temps* (Paris: Galilée, 1988).

oss vår mänsklighet – kapitalismen och teknologin i första hand.<sup>1547</sup> Det är därmed i allt väsentligt en traditionell humanistisk kritik som bygger på en nostalgi efter en autentisk mänsklig gemenskap, även om den vilar på en föreställning om att denna gemenskap är en av inre skillnad, den oförsonliga olikhet som han försöker fånga i begreppet *le différend* – en tvist mellan parter som inte kan lösas, en skillnad som inte kan upphävas, varibland man finner skillnaden mellan man och kvinna men också mellan människa och icke-människa (djur, maskin, ting). Lyotard vill, i likhet med Lévinas, Irigaray, Adorno, Laclau, Mouffe m.fl., bevara skillnaden och annanheten i en negativ dialektik, ett motsatsspel där skillnaden inte upphävs i enhet. Denna tvist ligger dock i själva den föreställning om kulturell utveckling och intellektuella framsteg som är knuten till humanismen. Lyotard ser framför sig en rymdålder, i vilken människan har producerat en teknik som omvittnar idén om människans framsteg men samtidigt talar bortom henne, såsom Voyager II:s rapporter från fjärran planeter, som få förstår eller kan bekräfta; dess meddelanden, säger han, är därför både mänskliga och *nästan* omänskliga.<sup>1548</sup>

1547 En kort kommentar till Lyotards kritik av det inhumana återfinns i Stuart Sim, *Lyotard and the Inhuman* (Duxford, Cambridge: Icon Books, 2001).

1548 Ibid., s. 36 f: "Les messages de *Voyager II* à propos de Saturne peuvent être dits presque inhumains au deuxième sens parce que la plupart des humains n'y entendent rien et ne sauraient les attester, mais ils sont au moins humains au premier sens en ce qu'ils n'auraient pas lieu s'ils n'étaient pas exigés par l'Idée d'une humanité en progrès dans ses connaissances." ("Voyager II:s meddelanden om Saturnus kan sägas vara nästan omänskliga i den andra meningen eftersom de flesta människor inte förstår något av dem och inte kan bestyrka dem, men de är åtminstone mänskliga i den första meningen i det att de inte hade kunnat äga rum om de inte fordrats av Idén om en mänsklighet i framsteg vad gäller sina kunskaper.")

## IV. Deleuze och en posthumanistisk naturfilosofi

Medicin, anatomi, fysiologi och besläktade discipliner aktualiseras inom modern och postmodern filosofi p.g.a. det tilltagande intresset för kroppen hos fenomenologer som Maurice Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir och Michel Henry, hos nietscheaner som Georges Bataille, Pierre Klossowski och Michel Foucault, hos freudianer som Jacques Lacan, Didier Anzieu och Julia Kristeva, hos vetenskapsfilosofer som Georges Canguilhem, Michel Serres och Dominique Lecourt och hos feminister som Luce Irigaray, Hélène Cixous och Monique Wittig – för att endast hålla oss till den franskspråkiga kontexten.

Den monstruösa kroppen, i starkare eller svagare bemärkelse, kan återfinns som motiv, avsiktligt tematiserat eller ej, hos snart sagt samtliga av dessa (förutom möjligen Henry): de amputerade lemmarna som vittnar om kroppens fenomenologiska helhet hos Merleau-Ponty; kvinnan som avvikelse från manlig norm för människan (*homme*) hos Beauvoir; den ”huvudlösa” eller ”djurhövdade” antirationalismen hos Bataille; den demoniskt expressiva patologin hos Klossowski; de abnorma och de disciplinerade/korrigerade kropparna i Foucaults biopolitik; de imaginärt dysmorfa och reellt ohyggliga kropparna hos Lacan; huden som prekär gräns för kroppen hos Anzieu; den amorfa *khoran* (kroppen som rum för flöden) och den abjekta kroppsligheten hos Kristeva; anomalernas patologiska livsvillkor och deras utmaning av vår dödlighet hos Canguilhem; prövandet av kropparnas variabilitet hos Serres; etiska implikationer för genteknikens reella och potentiella resultat hos Lecourt; den kvinnliga kroppen som radikal annanhet och irreducibel skillnad hos Irigaray; den (utifrån kvinnan förstådda) bisexuella kroppens polymorfa perversitet som öppenhet i förnimmelse och uttryck hos Cixous; den lesbiska kroppens könsliga neutralitet som genomskuret pronomen hos Wittig. Och man kunde fortsätta med andra exempel i den postmoderna diskursen kring likhet och skillnad: de siamesiska tvillingarna i René Girards mimetiska begär; hermafroditerna i Michel Foucaults och Judith Butlers diskursiva och performativa könspolitik; kentaurerna i Jean-François Lyotards libininala ekonomi; klonerna i Jean Baudrillard's simulerade hyperrealitet; för att inte tala om alla de tecknens spöken, vålnader, chimärer och rentut sagt monster som befolkar Jacques Derridas dekonstruktion av metafysiken och etiken. (Likaså kunde listan utvidgas till andra nationaliteter, ofta påverkade av de franska teorierna, t.ex. cyborgens som figur för teknikens upphävande av könsvarelens biologiska binaritet hos den derrideanska Donna J. Haraway, varulven som figur för undantagstillståndets biopolitik hos den foucaultianske Giorgio Agamben eller vampyren som figur för den svärmande multituden hos den deleuzianske Antonio Negri.)

Var kan man då placera Gilles Deleuze? Vilken kategori tillhör han, om någon av dessa? Och om inte, vilken annan? Eller, mer väsentligen: Vilken betydelse har monstrositeten i och för hans tänkande? Vilket "monster" är hans tankefigur? Denna fråga blir än mer angelägen för en tänkare som talar om filosofin som skapandet av begrepp och om de begreppslika gestalter eller "konceptuella karaktärer" (*personnages conceptuels*) som åtföljer tänkandets uttryck.<sup>1549</sup> Om ett monstrositetsbegrepp formuleras av Deleuze är det ett begrepp där monstret inte uttrycker monstrositetens väsen utan något väsentligt i den deleuzianska filosofin. Något av detta väsentliga ligger dock utspritt i en idéhistorisk kontext: att monstret här uppträder inom vad som kan benämnas en naturfilosofi, vilket innebär en distansering från de i övrigt diskursivt, strukturalistiskt och semiotiskt orienterade strömningar som använder sig av monstret som en metafor i en föreställningsvärld där "naturen" betraktas med skepsis som en naiv biologisk illusion, en effekt av en icke-problematiserande positivism eller en sentimental rest från romantiken. Gällande Deleuze konfronterar man därför i det historiska perspektivet frågan vilken innebörd ordet "naturfilosofi" kan sägas ha i den tid som kan sägas vara postmodern.

Situationen belyses kanske tydligast av den kritik som tenderar att riktas mot Deleuzes dragnig till naturvetenskaperna för att belysa den filosofiska frågan om vad livet är – det som leder till hans vitalistiska ontologi. Alain Badiou representerar i den skrivande samtiden, början av 2000-talet, en återgång till en platonistisk filosofi som postulerar matematiken som det sanna uttrycket för Varat i just en sanningens ontologi. Detta sker, såsom märks i ett flertal av hans skrifter, i en upprepning av den platonska idélärans antika polemik mot dels sofisterna, dels försokratikerna, hos Badiou motsvarade av postmodernister och poststrukturalister å ena sidan (Derrida), romantiskt-spinozistiska monister och vitalister å den andra (Deleuze). P.g.a. likheterna i vissa temata, som problem kring händelse och mångfald, tvingas Badiou flera gånger gå i en polemisk diskussion med Deleuze.<sup>1550</sup> Liket Sokrates och Platon drar sig Badiou istället undan såväl retoriken som fysiken för att göra filosofin till en matematiskt-politisk verksamhet som inte söker omfatta allt eller naturen, utan den mänskliga Sanningen. Det kan därför framstå som att Deleuze representerar en fortsatt tro på en filosofi om naturen eller rentav på filosofin som natur, i en tradition inte bara utgående från försokratikerna och stoikerna, utan även från Schellings romantiska *Naturphilosophie*: "against Badiou's stipulations of the contemporary 'impossibility' of a 'philosophy of or as nature', Deleuze and Guattari's repeated attempts to construct a philosophy capable equally of nature and the Idea prompted the reengagement of naturephilosophy alongside the return of Schelling".<sup>1551</sup>

Den historiska och teoretiska kontextualiseringen är ett ständigt bekymmer i presentationer av Deleuze. Ofta presenteras han som poststrukturalist eller postmodernist, dvs. i anslutning till den generation filosofer, sociologer, psykologer, författare osv. som verkar under tiden mellan 60-talets mitt och 90-talets början (sålunda jämsides Lacan, Barthes,

1549 Deleuze & Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, s. 60–81.

1550 Naturligtvis huvudsakligen Badiou's *Deleuze: «la clameur de l'Être»* (1997) och recensionen av *Le Pli* i *Annuaire philosophique 1988–89* (Paris: Le Seuil, 1990), s. 161–84, men även *Court traité d'ontologie transitoire* (Paris: Le Seuil, 1998), s. 61–72, samt *Logiques des mondes: L'être et l'événement 2* (Paris: Le Seuil), främst s. 403–410, och därutöver ett mångtal kortare omnämningar i detta och andra verk. Åtskillig sekundärlitteratur är ägnad relationen mellan Badiou och Deleuze i olika avseenden.

1551 Iain Hamilton Grant, *Philosophies of Nature After Schelling* (London: Continuum, 2006), s. viii.

Kristeva, Foucault, Derrida, Irigaray, Lyotard, Baudrillard, Serres och många andra mindre kända namn). I blickfånget ligger då teoretiseringen av skillnad och mångfald, blivanden och nomadism, ifrågasättandet av identiteter och kritiken av det västerländska förnuftet; sådana porträtt utgår oftast från arbetena tillsammans med Félix Guattari om kapitalism och schizofreni. Andra analyser intar ett vidare historiskt perspektiv och betraktar honom som en förvaltare av klassiska problem kring varat och kunskapen, tiden och kroppen, antingen som en postkantiansk utforskare av det transcendentala eller som en idiosynkratisk uttolkare av Bergsons, Nietzsches, Spinozas och Leibniz filosofier; i sådana fall är det hans självständiga arbeten som får företräde. Ännu andra låter de filosofiska frågorna stå tillbaka till förmån för ett kulturteoretiskt perspektiv, antingen direkt grundande sig i Deleuzes egna verk om konstnärer och konstnärlig verksamhet eller mer indirekt tillämpande hans teorier och begrepp på sådana, vilka oftast inriktar sig på hög- och senmodernistisk estetik.

Att då, mot bakgrund av det perspektiv jag genomgående intagit, studera Deleuze som en naturfilosof, närmare bestämt som företrädare för en antihumanistisk eller snarare posthumanistisk filosofi om naturen, innebär ytterligare en kontextualisering som i samtida ramar är tämligen snäv. I ett sekel dominerat av filosofiska diskurser som haft å ena sidan människan och samhället, å andra sidan språk och strukturer som sina privilegierade temata, har naturen lämnats åt vetenskapsmän – och möjligen poeter, för att följa en kliché. Den har tenderat att endast angripas filosofiskt som den mänskliga världens yttre (det som människan negerar) och som en diskursiv konstruktion (naturen som kulturellt begrepp). Dessa infallsvinklar, båda utgående från ett mänskligt-kulturellt perspektiv, kan även göra sig gällande i det område som i början av 2000-talet framstår som naturens mest uppenbara intellektuella miljö, nämligen ekologin (både som vetenskap och ideologi), i den mening att människan här inte bara föreställs ingå i ett naturligt ekosystem bland andra, utan samtidigt höjer sig över det i sin unika kapacitet till lokal och global påverkan. Det metafysiska antagandet om denna samtidiga immans och transcendens upprepar den dualistiska traditionen inom humanismen, ännu aktiv hos Heidegger och Sartre, enl. vilken människan är både lik djuren till sin natur och möjligheten att negera den – och att det är denna möjlighet som gör hela skillnaden för människans mänsklighet.

Det finns emellertid två linjer i 1900-talets tänkande som kan närma sig naturens problematik på andra villkor. Den ena är ett kritiskt perspektiv som verkar indirekt som en filosofi om naturen, oftast mer direkt utgående från vetenskapsteori och vetenskapshistoria. Med djupgående filosofiska implikationer har en rad sådana gestalter problematiserat gängse föreställningar om formativa processer och uppkomsten av liv, om kriterier för distinktioner av vad som är mänskligt och naturligt samt för vad som är normalt och onormalt. Förutom redan nämnda Canguilhem och Foucault kan man hit räkna exempelvis Jacques Monod, Gilbert Simondon, Dominique Lestel, Bruno Latour och Isabelle Stengers (den senare av stor vikt, i Wahls, Merleau-Pontys och Deleuzes efterföljd, för ett förnyat intresse för 1900-talets förmodligen viktigaste engelskspråkiga naturfilosof, Alfred North Whitehead.<sup>1552</sup>) Andra kan låta filosofihistoriska studier ta

1552 Isabelle Stengers, *Penser avec Whitehead: une libre et sauvage création de concepts* (Paris: Gallimard, 2002), som f.ö. här, liksom i många andra arbeten, är influerad av Deleuze; detta anges tydligt av

formen av en kritisk utmaning av vårt moderna sätt att se på människan, djuren och naturen, såsom Elisabeth de Fontenay och den sene Jacques Derrida.

Den andra linjen är den mer direkt naturfilosofiska, som med vissa utmärkande variationer fortsätter en tradition av spekulatior kring naturens egen natur. En förklaring – bland många, naturligtvis – kan man se just i en revidering av denna tradition av moderna, filosofihistoriska skäl. Framför allt har ett ökat intresse för försokratikerna, delvis som en effekt av Nietzsches och Heideggers antiplatonism, bidragit till en filosofi som återgår till naturen för att finna en grund bortom (eller bakom) metafysiken – så även som led i en feministisk kritik, som hos Luce Irigaray, bortom det naturliga och mänskliga representerat av mannen.<sup>1553</sup> Men det viktigaste inslaget är inte så mycket denna kritiska ansats som ett försök att staka ut en ny filosofi där naturen än en gång blir angelägen, där naturen återfår sin livskraft för tänkandet.

När Merleau-Ponty i tre föreläsningsserier vid Collège de France, 1956–60, behandlar begreppet natur,<sup>1554</sup> inleder han studien med att påpeka det historiska problem som naturfilosofin uppställer i mitten av 1900-talet. Att tala filosofiskt om naturen, säger han, tycks vara att uppehålla sig vid ett inaktuellt tema ("nous semblons insister sur un thème inactuel"), eftersom naturbegreppet sammanblandats med en viss syn på anden, historien och människan, en immaterialism sådan vilken uttalat framstår som ett arv efter den tyska idealismen – så även hos marxister och hos Marx själv, vad Merleau-Ponty kallar deras "dåliga dialektik", föreställningen att naturen är något objektivt och stabilt (ett i-sig) för den mänskliga historien att negera och förvandla – men detta är en bild av naturen som inte motsvarar den mänskliga erfarenheten.<sup>1555</sup> Det är inte så att han vill återfå i naturalism, men för en ontologi att förtiga naturen innebär att på något vis svika människan: inriktningen på det okroppsliga (anden) ger en fantasibild av människan och historien.<sup>1556</sup> Merleau-Ponty skisserar därför några huvuddrag i naturens filosofihistoria – från Descartes dualism, via Kants humanism och vidare förbi Schelling och Bergson till Husserls fenomenologi – för att göra rättvisa åt människokroppens naturliga status: i det intentionella förhållandet mellan medvetandet och de blotta ting-

undertiteln, som cit. honom om engelsk filosofis karaktär: "la philosophie anglaise est une libre et sauvage création de concepts" ("den engelska filosofin är ett fritt och vilt skapande av begrepp"): Deleuze & Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, s. 101; jfr Deleuze, *Différence et répétition*, s. 3: "Les concepts sont les choses mêmes à l'état libre et sauvage." ("Begreppen är tingen själva i deras fria och vilda tillstånd.")

1553 Irigarays arbeten i början av 1980-talet utgör en dekonstruktiv kodning av könets språk i termer av försokratikernas elementlära – så att elementen parvis associeras med manligt och kvinnligt kön – med utgångspunkt i studier av just Nietzsche och Heidegger: *Amante marine. De Friedrich Nietzsche* (Paris: Minuit, 1980), *Passions élémentaires* (Paris: Minuit, 1982) och *L'oubli de l'air – chez Martin Heidegger* (Paris: Minuit, 1983).

1554 Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952–60* (Paris: Gallimard, 1968), s. 91–137.

1555 *Ibid.*, s. 91 ff. Det ligger nära till hands anta att Merleau-Ponty här också vänder sig emot Sartre, som han dock tidigare hävdade inte alls representerar en dialektik, utan en dualism mellan å ena sidan naturens eller varats positivitet och å den andra intets eller icke-varats absoluta negativitet: *ibid.*, s. 84.

1556 *Ibid.*, s. 91: "Tout naturalisme mis à part, une ontologie qui passe sous silence la Nature seferme dans l'incorporel et donne, pour cette raison même, une image fantastique de l'homme, de l'esprit et de l'histoire."



en.<sup>1557</sup> Ett fenomenologiskt perspektiv innebär för Merleau-Ponty att *physis* och logos sammanflätas i en livsvärld; eftersom våra upplevelser inte är atomistiska, *partes extra partes*, utan en sammanhängande strukturell helhet, lever vi i en värld av mening. Detta innebär att världen också inbegriper språket (därför *La prose du monde*), och en jämförelse mellan Merleau-Ponty och Schelling kan kretsa just kring naturens expressivitet, varat som uttryckt av konstnärligt skapande.<sup>1558</sup>

I Frankrike, där kopplingen till romantikens förändrigade *Naturphilosophie* (Fichte, Schelling, Hegel, Oken, Baader m.fl.) inte är lika stark som i Tyskland, har livsvetenskaperna givit upphov till ett antal moderna filosofier om naturen vilka tar just livet som sitt huvudmotiv i en nyvitalism. Till dessa bör främst räknas Henri Bergson,<sup>1559</sup> Pierre Teilhard de Chardin<sup>1560</sup> och Jacques Maritain<sup>1561</sup> under seklets förra hälft, Maurice Merleau-Ponty,<sup>1562</sup> Gilles Deleuze<sup>1563</sup> och Michel Serres<sup>1564</sup> under den andra. Dessa är tänkare som alla förenar filosofiska analyser och spekulationer med ett sekels vetenskapliga och teknologiska (i vissa fall teologiska) utmaningar av vad naturen är och vilken plats människan har i den och dess historia. Den allmänna tendensen, om en sådan abstraktion alls är tillräddig, tycks vara en rörelse från en dualistisk modell som försöker urskilja livets särart genom att avskilja det (och särskilt medvetandet) från det blott materiella, mekaniska och kemiska, till en snarast monistisk modell baserad på principer av komplexitet eller ambiguitet som gör livet till en obestämd förmåga till utveckling av och uttryck för nya former.

I denna skara framstår Deleuze som den filosof under 1900-talet som på det mest

1557 Ibid., s. 96–117.

1558 Jfr Patrick Burke ”Creativity and the Unconscious in Merleau-Ponty and Schelling”, i Jason M. Wirth (red.), *Schelling Now: Contemporary Readings* (Bloomington: Indiana University Press, 2005), s. 184–206.

1559 Särskilt *Matière et mémoire* (1896), *L'évolution créatrice* (1907) och *La pensée et le mouvant* (1934).

1560 Hans viktigaste verk, *Le phénomène humain* (1955) och *L'avenir de l'homme* (1959), publ. posthumt men är baserade på anteckningar som sträcker sig tillbaka till 1920- och 30-talet.

1561 Självklart *La philosophie de la nature* (1935), men även *Les degrés du savoir* (1932).

1562 En naturfilosofi kan spåras i ett flertal av Merleau-Pontys fenomenologiska arbeten genom hela hans förvisso korta karriär, men den blir tilltagande explicit mot slutet av 1950-talet, som i föreläsningarna vid Collège de France, publ. 1968 och 1995, samt i de oavslutade arbetena *Le visible et l'invisible* (1964) och *La prose du monde* (1969). En monografi är ägnad ämnet, som argumenterar för att naturen är ett konstant tema i hans ontologi: Tod Toadvine, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature* (Evanston: Northwestern University Press, 2009), därtill ett antal essäer, som Renaud Barbaras, ”Merleau-Ponty and Nature”, *Research in Phenomenology* 31 (2001), s. 22–38.

1563 Liksom hos Merleau-Ponty kan problem relaterade till naturen skönjas genom en stor del av Deleuzes verk, från tidiga Bergsonstudier på 1950- och 60-talen och framåt, men hans texter framstår alltmer som del i ett naturfilosofiskt projekt som i sena arbeten som *Mille plateaux* (1980), *Cinéma* (1983–85), *Foucault* (1986), *Le pli. Leibniz et le baroque* (1988) och *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991).

1564 Serres är sannolikt den mest konsekvente exponenten för en naturfilosofi om de teknologiska och biologiska villkoren för en förändrad mänsklighet i modern eller postmodern tid, främst i serien böcker betitlade *Hermès* (I–V, 1969–80) samt i *Les cinq sens* (1985), *Statues* (1987), *Le contrat naturel* (1990), *La légende des anges* (1993), *Atlas* (1994), *Variations sur le corps* (1999), *Hominescences* (2001), *L'homme contemporain* (2002), *L'incandescent* (2003), *Qu'est-ce que l'humain?* (2003), *Récits d'humanisme* (2005).

systematiska viset försöker utarbeta en naturfilosofi som upphäver ”det mänskliga” som norm – således inte så mycket en antihumanistisk som en posthumanistisk teori om vad som ligger bortom människan, helt enkelt *det andra än människan*. Vägen till en förståelse av denna posthumana naturfilosofi hos Deleuze, präglad av så skiftande gestalter som Chrysippos, Lucretius, Spinoza, Leibniz, Schelling, Whitehead och Bergson, går genom bekanta filosofiska marker (materialism, cartesianism, kantianism, fenomenologi) bara för att göra dem desto mer främmande: ett ontologiskt sökande efter varats innebörd i en värld av blivanden och händelser möter en beskrivning av skapanden som förmågan inom filosofi och estetik att föreställa sig och framställa det oförutsett nya. Deleuzes filosofi är en som bryter mot vanan, det i bokstavlig mening regelbundna och vanliga, idealet av lagbunden likhet, och istället bejakar den kraft som ligger i, med Antonio Negris uttryck, ”den vilda anomalin”,<sup>1565</sup> vad Nietzsche kallade det otidsenliga tänkandet eller vad Deleuze själv beskrev som en nomadism, en nomadologi, den fria rörligheten i ett acentriskt, ahistoriskt, absolut Yttre. Man måste därför betrakta Deleuze utifrån den problematiska mångfald hans filosofi utgör – som en historisk förskjutning, som en hermeneutisk vanställning, som ett heterogent system. Innan vi kan börja utreda Deleuzes monstrositetsbegrepp måste vi beakta i vilken mån hans tänkande i sig kan sägas vara monstrosöst.

Jag kommer dela in min analys av Deleuze i fyra större avsnitt, vart och ett indelat i ett antal kapitel, som med en ungefärlig kronologisk följd vad gäller Deleuzes arbeten studerar monstrositetsbegreppets kopplingar till fyra allmänna motiv i hans verk. Dessa fyra motiv varierar i sin tur begrepp och problem från den teratologiskt anknutna idéhistoria som jag hittills beskrivit samt kopplas till humanistiska, antihumanistiska och posthumanistiska frågeställningar i 1900-talets franska filosofi.

Det första avsnittet utgår från de frågor om *annanhet* (alteritet) som ställs inom den franska, humanistiska 1900-talsfilosofin och vilka möjligheter det finns att tänka anorlunda; detta görs genom en tematisering av ”det monstrosösa tänkande” som Deleuze antas representera i en teoretisk och historisk situation. Tonvikten ligger här vid hans tidiga produktion, på 1940- och 50-talen.

Det andra eftersöker en mer explicit definition av begreppet monstrositet i Deleuzes verk, knutna till problemet med *skillnadens natur* inte som olikhet, negation eller opposition, utan som processer av determination, differentiering och syntes/disjunktion. Diskussionen är inriktad på hans 60-talsarbeten, i synnerhet avhandlingen *Différence et répétition*.

Det tredje avsnittet belyser idén om *kropp* med hänsyn till begreppet kroppen utan organ, från *Logique du sens* till samarbetena med Félix Guattari på 1970- och 80-talen, som en kritik av organismen förstådd som en organisk struktur som kan lida brist. Analysen anknyter till den hylemorfiska dyaden form–materia och åskådliggör den deleuzianska materialismen för det formlösa.

1565 Negris *L'anomalia selvaggia. Potere e potenza in Baruch Spinoza* från 1981, återutgiven i Antonio Negri, *Spinoza* (Rom: DeriveApprodi, 1998) beundrades mycket av Deleuze, vilket framgår bl.a. av hans förord till den franska översättningen *L'anomalie sauvage* (Paris: PUF, 1982), s. 9–12, återtryckt i Deleuze, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975–1995* (Paris: Minuit, 2003), s. 175–178. Negri är å andra sidan i sin gärning starkt influerad av Deleuze, särskilt dennes vitalistiska och anarkistiska drag.

Det fjärde, slutligen, undersöker problematiseringen av vad *liv* betyder i en vitalism som går utöver organismen till djur, växter, mineraler, maskiner – allt i inbördes blivanden. Det genomgående temat här är naturens koppling till konst i en naturalhistoria och naturfilosofi som studerar uttryck för och upplevelse av det omänskliga. Perioden täcker det fortsatta samarbetet med Guattari samt de estetiska studierna på 1980- och 90-talen.

Analysen får därför tre olika strukturerande faktorer: en kronologisk redogörelse för ett filosofiskt systems utarbetning över tid; urskiljning och definition av explicita och implicita monstrositetsbegrepp utifrån ett urval texter; den sammantagna ansatsen att fiktivt konstruera ett traktat om monstrositet utifrån dessa Deleuzes skrifter som egentligen (vad detta ord nu betyder) inte handlar om monster, teratologi eller något vid en första anblick beslätat ämne. För *egentligen*, på ett egensinnigt vis, gör de det...

## I. Skapande monstrositet: Deleuzes historia

Gilles Deleuze är känd som den filosof som sätter skapandet i bildens ställe – bild då förstådd som urbild, förebild eller modell. Från sina första skrifter till sina sista definierar han filosofens uppgift som skapandet av begrepp. Att skapa ett begrepp är att aktualisera det som är singulärt för en konkret situations problem ur det som är virtuellt i Idéns inre mångfald: begreppen motsvarar problem som de samtidigt är vägen ut ur, övervinnandet av hinder, flykten ut ur det begränsande. Det är m.a.o. att åstadkomma en förändring, att förutse och i detsamma förverkliga ett annat tänkande, tidigare oförutsett. Tänkandet är ett skapande och ett blivande. Mot detta står, i hans polemiska framställning, en filosofisk tradition, springande ur platonismen, vilken betraktar tänkandet som representationen av ideal, främst det Sanna, det Goda och det Sköna, mot vilka utsagor bedöms som förnuftiga eller oförnuftiga, och talaren följaktligen som värdig eller ovärdig att tala i tankens namn. Detta är att ställa upp en bild av tanken och en förebild för tänkandet. Det är att underkasta sig en tradition, en auktoritet, en förutsatt evig sanning, ett slags gudomlig princip, en djupaste värdegrund och högsta nivå för bedömanden (det kan sägas vara en filosofins juridico-teologi) där det rätta tänkandet framträder som en normativ normalitet: ”sunt förnuft”. Detta är framför allt vad han kritiserar Kant för – att göra tänkandet till en dömande instans.<sup>1566</sup>

Det kan tyckas vara sunt förnuft – det kan t.o.m. tyckas vara ett villkor för att förnuftet ska vara sunt – att filosofi och teratologi ses som skilda discipliner. Det är inte bara fråga om en modern tudelning av filosofi och vetenskap, historiskt ogiltig fram till tidigt 1800-tal. Idealt står filosofins strävan efter rationell ordning och väldefinierade begrepp i opposition till det som sägs motstå klassificering och kategorisering, det som är accidentellt, tillfälligt, oordnat, misslyckat, något på samma gång omänskligt, ogudaktigt och onaturligt. Det monstrosösa representerar då alla de värden filosofin traditionellt, från Platon och Aristoteles, motsätter sig och försöker utrota ur föreställningsvärlden: det tillfälliga, det skenbara, det falska, det onda, det fula.

<sup>1566</sup> Se Deleuze, *La philosophie critique de Kant* [1963] (Paris: PUF, 2004) samt *Différence et répétition*, s. 169–217.

Idéhistorien uppenbarar istället det återkommande samspelet mellan de två, låt säga mellan deras resp. konstituerande innehåll (den förnuftiga tanken och den monstrosa kroppen), men ett samspel i varierande sammansättningar där en term ofta tycks göra motstånd mot den andra. Filosofi och teratologi länkas samman i en gemensam problematik, som varandras problem. Förhållandena mellan tanken och monstret är då förstås många, och man bör på den mest rudimentära nivå skilja mellan ett tänkande av det monstrosa, ett monstrosöst tänkande och tänkaren som monster.

Men i Deleuzes fall sammanstrålar de, och det p.g.a. att idén om vad tänkandet och tänkaren är genomgår en förändring, t.o.m. grundas i förändringen, både i ett blivande och ett nyskapande. Det verkliga tänkandet är för Deleuze det ständigt andra tänkandet, tänkandet av det irreducibelt andra. Filosofin måste gå utanför sig för att finna sig; även det mest specifikt filosofiska tänkandet – och Deleuze tror helt och fullt på en filosofins specificitet<sup>1567</sup> – hämtar sin kraft från det icke-filosofiska och det icke tänkta. Och den som tänker blir ständigt, såsom skapande, något annat; varje kreativ akt är egentligen mötet mellan två storheter i ett blivande som förändrar båda. Vad händer då när det är monstrositeten som tänks – om tanken ska skapa det monstrosas begrepp, på nytt?

### Porträtt av filosofen som monster: labyrinten och sodomiten

Deleuze beskrev själv skrivandet av filosofihistorien som en porträttkonst<sup>1568</sup> – ”andliga” (*spirituels*) porträtt, sade han, men det är snarast genom en kroppslig metaforik han själv porträtteras.

Keith Ansell Pearson presenterar i förordet till antologin *Deleuze and Philosophy: The Difference Engineer* (1997) en märklig och farlig figur, vars status i filosofihistorien då fortfarande var prekär och obestämd, men vars ställningstagande till denna filosofi och dess historia är i grunden subversiv. Det porträtt som ges är mytologiserande, men inte heroiserande – för det mytologiska motivet är det av tänkaren som monster och av skaparen av ett monstrosöst tänkande: ”Deleuze was a monster. His work is marked by a subversive, perilous attempt to map out a new becoming of thought beyond good sense and common sense, in which thought becomes monstrous because it forsakes the desire for an image of thought.”<sup>1569</sup> Kartläggaren av blivanden, av de oförutsedda skapelseprocesserna, arbetar inte efter någon bild för tanken, sägs det; samtidigt finner man detta monster i en sådan bild, nämligen i tankens labyrint, platsen för det förbjudna och obekanta, det tillsynes överkliga: ”To enter into the labyrinth of his thought one must have the courage for the forbidden where the strange and unfamiliar things of the future are more familiar and welcome than the so-called reality of the present.”<sup>1570</sup> Mot en filosofins historia står här dess framtid, inte längre en förebild utan ett ständigt pågående förlopp, där blivandet realiserar det som förut (i illusionen av ett nu) tycktes

1567 Se diskussionen i anslutning till ”La méthode de dramatisation”, i *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953–1974* (Paris: Minuit, 2002), s. 149.

1568 Gilles Deleuze & Claire Parnet, *L'abécédaire de Gilles Deleuze* [1989], DVD (Paris: Éditions Montparnasse, 2004), ”H comme Histoire de la philosophie”.

1569 Keith Ansell Pearson, ”Deleuze Outside/Outside Deleuze: On the Difference Engineer”, i idem. (red.), *Deleuze and Philosophy: The Difference Engineer* (London: Routledge, 1997), s. 3.

1570 Ibid., s. 2.

överkligt. Ansell Pearson modifierar dock motivet med hänsyn till detta blivandets rum: det verkligt monstruösa är inte tänkaren i sig, gömd vid någon given men okänd punkt i labyrinten, utan själva vägen genom den. Ju djupare tänkaren når i de vindlande passagera av möjliga vägar, desto mer träder tänkandet ut ur (den rationella) tanken i ett rus, i ett dionysiskt delirium: "What is monstrous about the activity of thought is not the truth it discovers at the end of the journey, but the journey itself, in which the transportation of thought outside itself is always Dionysian and delirious."<sup>1571</sup>

Det farofyllda inre som undflys av ett sådant tänkande, här karakteriserat som "filosofisk modernism", är egentligen det mänskliga, medan det monstruösa är den kreativa kraft som frigör tanken, den som "hyllar intensiteter och singulariteter".<sup>1572</sup> Denna monstrositet är t.o.m. ett slags livsprincip, för Deleuze skildrar en vitalitet vars mål och föremål, vars "transcendenta objekt", är monstrositeten.<sup>1573</sup> (En sådan konception går förstås tvärsamt Isidore Geoffroy Saint-Hilaires patologiska kriterium, enl. vilken monstrositeten per definition är skadlig för livet.) För tänkaren innebär detta att bejaka en brist på kontroll, i vilket tänkandets kreativa kraft och affekter uppenbarar sig oberoende av ett tänkande subjekts aktivitet. Mot det sunda förnuftet står då det monstruösa tänkandet som snarast innebär självet patologisering.<sup>1574</sup> Därför kan det knappast heller finnas några deleuzianer i betydelsen lärjungar trogna mästaren – något sådant vore att försöka "tämja monstret" – utan eventuellt framtida deleuzianer måste vara "ett gäng bastarder av blandad härkomst och örent blod".<sup>1575</sup>

Att framställa Deleuze i mytisk form, vare sig som ett monster, ett prodigium eller en demon, som en hero, en titan eller en naturkraft, tycks locka ett flertal författare. Själva dubbelheten eller splittringen i hans livsverk, den ofta anförda skillnaden mellan Deleuze som filosofihistoriker och som självständig filosof, får Claire Parnet att i den filmade intervjun *Labécédairre* från 1989 beskriva honom som en Dr Jekyll–Mr Hyde-personlighet.<sup>1576</sup> I samma anda inleder Arnaud Villani en intervju från 1981 med den raka frågan, tillsynes som en blixtn från klar himmel: "Är du ett monster?" – på vilket Deleuze svarar att monstrositet främst innebär att vara sammansatt och att han förvisso har skrivit om många olika ämnen, men att tänkandet självt, i en annan mening (som jag småningom kommer ägna en inträngande analys), redan är ett monster.<sup>1577</sup>

Men denna dubbelhet eller mångfald ligger också i innehållet av hans egen filosofi

<sup>1571</sup> Ibid., s. 3.

<sup>1572</sup> Ibid., s. 4: "Philosophic modernism reveals no allegiance to man, indeed to any subject of evolution or history. Thought becomes monstrous, and travels outside, when it throws off the shackles of anthropological predicates and gives itself over to free movement of concepts and effusions of energy, celebrating intensities and singularities."

<sup>1573</sup> Ibid., s. 4.

<sup>1574</sup> Ibid. "One can only seek to show the power, the affectivity, the monstrous, alienated character of thought, which means being true to thought and untrue to oneself, becoming-pathological."

<sup>1575</sup> Ibid., s. 3: "The philosopher desires to produce no disciples. There will never be a race of Deleuzians, unless they be a band of bastards of mixed descent and impure blood. The moral narrowness of disciples simply serves to hold back the further expansion of the truth. Their desire is to tame the monster and to make it work for them."

<sup>1576</sup> Deleuze & Parnet, *Labécédairre*, "H comme Histoire de la philosophie".

<sup>1577</sup> Villani, *La guêpe et l'orchidée*, s. 129; engelsk övers. i *Collapse III* (2007), s. 39.

och i hans förhållande till filosofihistorien. Å ena sidan är Deleuze en klassisk metafysiker och systematiker, arvtagare till Spinoza och Leibniz, och en av sitt sekels få naturfilosofer, utarbetande en bild av jorden och kosmos som återför honom till en tradition från förso-  
 kratikerna via stoikerna och atomisterna till Schelling, Bergson och Whitehead, sökande  
 ett allomfattande helhetsperspektiv. Å andra sidan har detta system och denna natur  
 inte förnuftet och ordningen som mål eller föremål för tänkandet, utan det formlösa,  
 oformliga, kaotiska och komplexa, avvikelsen driven till sin högsta potens som den ”rena  
 skillnaden”, en differentialitet bortom klasser och kategorier, den villkorlösa öppenheten  
 för det nya och oväntade.

Nästan samtidigt som Ansell Pearson skriver sitt förord inleder Arnaud Villani en essä  
 betitlad ”Deleuze och den metafysiska anomalin”<sup>1578</sup> med samma motivpar: det deleuzi-  
 anska tänkandet som labyrint och monstrositet. Inför svårigheterna att tolka Deleuze  
 som metafysiker av både Varats univocitet (Ett-Allt) och av obegränsade skillnader och  
 mångfalder, ser Villani två reaktioner: en första, förhastad läsning som i detta tänkandes  
 ”labyrint” ser en ”maskin för vilseledning”, sedan en andra, som där finner en ”maskin  
 för orientering”; det gäller i det senare fallet att ur labyrintens beståndsdelar rekonstruera  
 dess ”princip”.<sup>1579</sup> En första svårighet i tolkningen stammar ur felaktiga föreställningar  
 om att de begreppspar Deleuze arbetar med, exempelvis enhet och mångfald eller yta  
 och djup eller idé och simulacrum, är motsatser och nödvändigtvis åtskilda. Tvärtom  
 för labyrintens struktur samman dem, förskjuter deras platser, gör dem utbytbara. Den  
 andra svårigheten utgörs av hans tankesystems utveckling, som varken är rakt progressiv  
 eller degenererande. T.o.m. frågan om dess begynnelse och dess fullkomnande är förveck-  
 lade. Villani ser i *Différence et répétition* ett slags preformation av hela det deleuzianska  
 tänkandet, som om det fanns där i formen av ett frö eller ett ägg, men också oförutsedda  
 veck och vridningar som ger verket ”en smått monstros” lockelse, enl. definitionen att  
 ”monstret är det som överskrider sina bestämmingar”.<sup>1580</sup>

Ännu tidigare, bara månader efter Deleuzes död 1995, i en sammanfattning av hans liv  
 och gärning i formen av en antik *suidas*, beskriver André Bernold honom anakronistiskt  
 och med mycken humor som ett slags grekisk filosof – ”son till Diogenes och Hypatia”,  
 ”stoiker”, en *physikos* (i den tidens mening: både naturfilosof och läkare), författare av  
 en *Om naturen* i klass med Herakleitos och Lucretius, rentav ”den siste att behandla  
 medicinen som en konst” (och författare till ”två böcker om monster”), fiktivt och kon-  
 ventionellt kommenterad av Stobæus, Proklos, Strabon m.fl. – men samtidigt med en

1578 Arnaud Villani, ”Deleuze et l’anomalie métaphysique” [1996], i Eric Alliez (red.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique* (Le Plessis-Robinson: Synthélabo, 1998), s. 43–53.

1579 Ibid., s. 44: ”Deleuze, c’est toujours un labyrinthe. La lecture trop fraîche le prend pour une «machine à dérouter», on le conçoit ensuite plutôt comme «machine à orienter». C’est à la condi-  
 tion de disposer des segments nécessaires pour reconstruire soi-même le principe de ce labyrinthe,  
 afin de sy orienter et d’y orienter le lecteur.”

1580 Ibid.: ”Il est vrai de dire en un sens que tout Deleuze est déjà dans *Différence et répétition*, mais  
 à la façon d’un germe, d’un œuf intense. Ici se réalisent d’inconcevables pliages, propres à briser  
 toute philosophie autre que larvaire, des renversements à 180° qui donnent à ces textes une allure  
 typique, un peu monstrueuse (le monstre est ce qui déborde ses déterminations, ne cesse de bouger  
 en soi) «tout fraîche» sortie de l’œuf, comme un embryon de tortue qui vient de réussir le pliage  
 à l’équerre de ses vertèbres cervicales.”



kropp vars sjukdomar förkroppsligade att ”det finns liv vars svårigheter gränsar till det vidunderliga” (”il y a des vies où les difficultés touchent au prodige”) och vars kärlek till jorden fick honom att likna en troglodyt.<sup>1581</sup> Men alla dessa typiseringar kan egentligen inte så mycket återföras på en dualitet som snarare antyda en än mer svårdefinierbar pluralitet; för, avslutar Bernold, det fanns en mångfald andra Deleuze.<sup>1582</sup>

Vid tiden för Deleuzes död var litteraturen om honom tämligen tunn sådd, särskilt om man jämför med den kring generationskamrater som Foucault, Derrida och Lyotard, kanske för att dessa tydligare representerade den poststrukturalism och postmodernism som var på modet under 1970- och 80-talen (deras protester till trots). Till viss del präglar dessa kontexter också den tidiga Deleuze-receptionen. Mest uppmärksamhet hade ägnats hans samarbeten med Félix Guattari, särskilt *L'anti-Edipe* (1972) och *Mille plateaux* (1980), vilka presenterade honom i kontexten av marxism och psykoanalys och ett post-68-tillstånd,<sup>1583</sup> företrädande en begärets filosofi, eller ett slags postmodernistisk anarkism och nomadism. Vissa ansatser till systematiserande presentationer hade emellertid då nyligen börjat göras av författare på ett eller annat sätt närstående honom, som Jean-Clet Martin,<sup>1584</sup> Michael Hardt<sup>1585</sup> och François Zourabichvili,<sup>1586</sup> och tidskrifter hade tidigare ägnat temanummer åt honom.<sup>1587</sup> Men situationen skulle drastiskt förändras bara inom ett par år efter hans självmord, och ett decennium in på 2000-talet har Deleuzelitteraturen ökat explosionsartat, med ett utbud av alltifrån enklare introduktioner till hans tänkande i allmänhet, via monografier som närstuderar speciella aspekter och tillämpningar av hans filosofi och kulturkritik på varierande ämnen, till ambitiösa och voluminösa antologier, biografier och avhandlingar. Med denna kumulering har en kanonisering skett, en åtminstone tillfällig normalisering av den tidigare avvikaren, som etablerat ett slags deleuziansk ortodoxi<sup>1588</sup> (hur mycket en sådan skapelse än är en självmotsägelse) och givit upphov till en motsvarande kritisk falang. Istället för en ensam revolutionär som i öknen skriker efter ett folk befolkas det rådande klimatet av en ansamling både av deleuzianska lärjungar (Arnaud Villani, Eric Alliez, Brian Massumi, Keith Ansell Pearson, Rosi Braidotti, Manuel De Landa) och pretender till ett slags post-deleuziansk filosofi (främst Alain Badiou, med efterföljare som Quentin Meillassoux, Mehdi Belhaj Kacem och Peter Hallward, men också François Laruelle och Ray Brassier), vilken på olika vis fortsätter en diskussion om det Ena/det Andra, mångfald, händelse, materialism/realism och icke-filosofi, för att gå bortom den mänskliga erfarenheten till en mer egentlig verklighet i tingen själva eller i intets meningslöshet.

1581 André Bernold, ”Suidas”, *Philosophie* 47 (1995), s. 8 f.

1582 Ibid., s. 9: ”Il y eut une multitude d'autres Deleuze.”

1583 I Luc Ferrys och Alain Renauds betydelsefulla studie *La pensée 68: essai sur l'anti-humanisme contemporain* (Paris: Gallimard, 1985), s. 101, kallas *L'anti-Edipe* ett av ”68-tänkandets monument”.

1584 Martin, *Variations*.

1585 Hardt, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

1586 François Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement* [Paris: PUF, 1994], återpublicerad i Zourabichvili et al., *La philosophie de Deleuze*, s. 1–116.

1587 *L'Arc* 49 (1972); *Le magazine littéraire* 257 (1988); *Lendemain* 53 (1989).

1588 Badiou tyckte sig redan 1997 behöva reagera mot en deleuziansk *doxa*, som hans uttolkare etablerat, huvudsakligen som en mångfaldens, skillnadens, begärets, vitalismens och anarkins filosofi; Badiou, *Deleuze: «La clameur de l'être»*, särskilt s. 17 f.



Bland de första texterna som föregav att porträttera Deleuzes filosofi intar Michel Foucaults essä "Theatrum philosophicum" från 1970 en särställning.<sup>1589</sup> Mot den anspråkslösa bakgrunden av sin genre – en recension av de då två resp. ett år gamla böckerna *Différence et répétition* och *Logique du sens* – stiger en märklig och mäktig skapelse fram. Essän är fortfarande den kanske oftast citerade studien i Deleuzes tänkande, förmodligen i lika delar beroende på dess berömde upphovsman och på dess provocativt hyperboliska hyllningar av vännen, allt klätt i den retoriska panasch som kännetecknar Foucaults 60-talsstil. Tonen som slås an är sannerligen *con brio*: det första stycket inleds med presentationen av "två böcker som tycks mig stora bland de stora" och avslutas med det bevingade och beryktade yttrandet att "kanske en dag kommer seklet bli deleuzianskt".<sup>1590</sup> Mer sällan beaktas vad Foucault egentligen säger om denna deleuzianska filosofi, om dess innehåll och syften, avlästa i de två aktuella skrifterna. Om 1900-talet kommer att kallas det deleuzianska, vad är det då man kommer mena?

Foucault är inledningsvis ovillig att söka efter texternas "hjärta", en även i Deleuzes ögon vilseledande metafor, påpekar han. Tvärtom är det snarare stigarna som leder vilse som är av intresse i tolkningen av ett verk. I likhet med Ansell Pearson frammanar han därför bilden av en labyrint för att kritisera "tendensen att organisera allt till en sfär", att föreställa sig återvändandet som en cirkelrörelse; istället går vägen längs en både rak och labyrintisk linje<sup>1591</sup> som är förgrenande, decentrerande, med "haltandet av en närvaro och en frånvaro – en excess, en brist".<sup>1592</sup> Det är denna bildvärld som beskriver Deleuzes position i förhållande till filosofihistorien. Det projekt Foucault ser gestaltat i Deleuzes verk är ett omkullkastande av platonismen – just vad Deleuze själv urskilt som det typiska draget för modernt tänkande, med en härkomst från Kant, Hegel och Nietzsche,<sup>1593</sup> men som Foucault, mer drastiskt, säger går tillbaka inte bara till Aristoteles utan till Platon själv, till slutet av dialogen *Sofisten*, eller kanske rentav före Platon själv, redan till sofisterna som såg platonismens framväxt.<sup>1594</sup> Varje filosofisk diskurs blir därmed i någon mån icke-platonisk, en avvikelse föreställd i termer av brist eller överflöd, menar Foucault. Vad alla dessa antiplatonska diskurser gör är att genom en avvikande serie föra

1589 Foucault, "Theatrum philosophicum", *Dits et écrits I*, s. 943–967. (Ursprungligen publ. i *Critique* 282 (1970), s. 885–908.)

1590 Ibid., s. 943 f: "Il me faut parler de deux livres qui me paraissent grands parmi les grands: *Différence et répétition*, *Logique du sens*. Si grands sans doute qu'il est difficile d'en parler et que peu l'ont fait. Longtemps, je crois, cette œuvre tournera au-dessus de nos têtes, en résonance énigmatique avec celle de Klossowski, autre signe majeur et excessif. Mais un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien."

1591 Sannolikt en allusion till Borges koncipiering av den perfekta labyrinten som en rak linje.

1592 Ibid., s. 944: "la claudication d'une présence et d'une absence – d'un excès, d'un défaut."

1593 Se särskilt essän "Platon et le simulacre", i Deleuze, *Logique du sens*, s. 292–307, och den korta artikeln "Platon, les grecs" i Deleuze, *Critique et clinique* (Paris: Minuit, 1993), s. 170 f. Temat återfinns också i *Différence et répétition*.

1594 Foucault, "Theatrum philosophicum", *Dits et écrits I*, s. 944. Denna omfattande tradition av antiplatonism som genomlöper filosofihistorien, en lika mäktig ström som den platonska traditionen, anmärker även Alain Badiou på angående Deleuzes förhållande till Heidegger: medan den senare något fatalistiskt ser Platon som instiftaren av ett "metafysiskt öde", tillåter den förre ett oupphörligt spel och omspel (ständigt nya tärningskast för tänkandet), så att filosofihistorien veckar sig, om och om igen i en implicit motström, ett "nödvändigt mot-öde" (som tar slumpens form); Badiou, *Deleuze: «La clameur de l'être»*, s. 148 f.

in ett element av frånvaro i den platoniska diskursen, alternativt att låta den platoniska serien skapa ett "fritt, flytande och excessivt kretslopp" i denna andra diskurs. Foucaults formel är en suggestiv fantasm: "Platon, den överflödiga och bristfälliga fadern."<sup>1595</sup>

Hur avviker då Deleuze? Hans bidrag till den antiplatoniska filosofins historia, säger Foucault, är att uppmärksamma en "oväntad" aspekt: uppdelning (*division*). (Deleuzes analys av Platon i detta avseende kommer jag att studera närmare i kapitlet om "den rena skillnaden".) Platon söker det autentiska, det rena, det sanna, dvs. essenserna bland all världens sken, vilket innebär att han måste skilja dessa från det falska, nämligen speglingarna, de "dåliga avbilderna", *simulacra*. Vad Deleuze då gör att snarare släppa dessa fria för att upphäva kopplingen mellan sken och väsen och istället framhäva händelsen, singulariteten, det okroppsliga, det otidsenliga. Denna antiplatonism som verkar inifrån platonismen, en "perversion" av platonismen, innebär att öppna vägen för alla de "falska" tänkanden som drivs ut och stängs ute av den platoniska traditionen: alla simulacra, fantasmer och chimärer hos sofisterna, kynikerna, stoikerna och epikuréerna.<sup>1596</sup> Bland dessa simulacra former tar Foucault fasta på den atomistiska: utsöndringarna från atomerna, som stiger från djupet eller lösgörs från ytan, vilka orsakar såväl "verkliga" sinnliga upplevelser som drömmar, inbillningar och vanföreställningar. Dessa simulacra omintetgör åtskillnaden mellan sant och falskt, vara och icke-vara, de är alla fantasmer, "utom-varanden" (*extra-êtres*). Foucault påstår därför att *Logique du sens* är "den mest avlägsna bok man kan tänka sig" från Merleau-Pontys *Phénoménologie de la perception*, för i denna försöker fenomenologen visa hur kroppen/organismen är förbunden med världen genom ursprungliga betydelser som perceptionen uppenbarar, medan Deleuze gör gällande att fantasmer spelar på ytan av tingen, att de är kropparnas okroppsliga och sig utspridande skal. Det är detta som är den deleuzianska metafysiken: den diskurs som behandlar okroppsliga tings materialitet, vare sig de benämns utom-varanden, simulacra, händelser eller skillnad.<sup>1597</sup> Och det är denna antiplatoniska metafysik som Foucault fortsättningsvis beskriver: "en metafysik där det inte längre är fråga om Ett-Gott, utan om Guds frånvaro, och om perversitetens epidermiska spel. Guds död och sodom, som den nya metafysiska ellipsens brännpunkter."<sup>1598</sup>

I sin kapacitet av att vara "otidsenligt" är detta händelsernas tänkande skildringen av blivanden som antingen uppträder i formen av nya begynnelse eller som den eviga återkomsten. Därav Deleuzes distinktion, i stoiskt efterföljd, mellan två tidsbegrepp: å ena sidan *Chronos* som representerar ett "monstruöst och laglöst blivande" som uppslukar varje nytt ögonblick och får tiden att återfödas, att ständigt börja om (därmed skingrar den dess delar); här leder blivandena in i "en labyrint som till sin natur inte skiljer sig från det monster som den innehåller"; å andra sidan *Aiôn*, tidens och framtidens raka linje, själva "återkomsten", där nuet inte är en succession utan snarare på samma gång alltid närvarande och alltid att komma, vilket innebär att tiden är den eviga återkomsten av skillnaden.<sup>1599</sup> Det deleuzianska tänkandet är slutligen en kraft att likna vid en åskstorm, som uppstår i spänningen mellan ett otyglat skillnadsbegrepp och den eviga

1595 Foucault, "Theatrum philosophicum", *Dits et écrits* I, s. 944: "Platon, père excessif et défaillant."

1596 Ibid., s. 946.

1597 Ibid., s. 947.

1598 Ibid., s. 948.

1599 Ibid., s. 964 f.

återkomstens överflödande upprepning, där ett verkligt nytt sätt att tänka blir verkligt (inte i framtiden, utan redan här, i Deleuzes texter): ”från en alltid nomadisk och anarkisk skillnad, till återkomstens ofrånkomligen excessiva och förskjutna tecken, alstrades en åskstorm som kommer att bära namnet Deleuze: ett nytt tänkande är möjligt; på nytt är tänkandet möjligt.”<sup>1600</sup>

Den första längre studien av Deleuzes filosofi publicerades 1973. Det var en egentligen knappt 100 sidor lång sammanfattning av hans verk fram tills dess, framskridande bok för bok i kronologisk ordning. Författaren var Michel Cressole, en då 24-årig doktorand i litteratur, och bar den enkla titeln *Deleuze*<sup>1601</sup> – inget mer – ingen undertitel, bara detta egennamn som verkar vara sig självt nog. Men detta är i sig signifikativt för studien, som genom att benämna sig bara med en annans namn inte endast döljer sitt perspektiv och sina problemformuleringar, utan framhäver personen Deleuze som namnet på ett fenomen i tiden (”Deleuzehändelsen”, som baksidestexten säger). Boken gavs ut året efter Deleuzes första samarbete med psykiatrikern Félix Guattari, den mycket uppmärksammade *Lanti-Edipe* (som upptar nästan hälften av studien), vilken signalerade ett nytt skede i filosofens gärning, kännetecknat av ett mer explicit politiskt ställningstagande för marxismen och en tillskärpning av psykoanalytiska problem. Studien är kraftigt påverkad av dessa omständigheter (den gavs f.ö. ut i serien *Psychotèque* på Éditions Universitaires), bl.a. genom att på den första sidan ta fasta på två därmed aktualiserade figurer: begreppet maskin som beteckning för en kreativ mångfald (verket presenteras som en ”katalog över olika maskiner”) och promenaden som en subversion av den klassiska peripatetiska filosofens figur till förmån för det kringströvande schizot, en psykiatrisk inkarnation av nomaden, i vars form Deleuze genomkorsar filosofihistorien.<sup>1602</sup>

Som en bokens bakgrund står också Foucaults ”Theatrum philosophicum” och dess vision av ett upptornade ”åskväder som bär namnet Deleuze”. Den kosmiska mytologisering av Deleuze som präglar Foucaults auguriska fantasmagorier ger eko – och parodieras – i denna boks inledande frammanande av ett science fiction-tänkande, av nebulosor och kometer, av interplanetära resor och satellitstäder, med Deleuze i rollen som en *mad scientist* eller en serietidningshjälte.<sup>1603</sup> Foucaults åskväder blir här Blixt Gordon. Bokens kapitel presenteras också med parafrafer på de kapitelbeskrivningar, vanliga i 1700-talets romankonst, vari ”vår hjälte” sägs utföra någon viss bedrift – här av sagokaraktär. Studien är m.a.o. perforerad av en antiakademisk stil, en satirisk jargong, en infantiliserande heroisering till kliché av 68-ungdomarnas hjälte. Den är därför på samma gång en klassiskt upplagd presentation av en känd författares gärning (kronologisk, verkorienterad, summerande) och en tidsbunden polemik mot villkoren för och formerna av detta kändisskap, som anspelar just på den samtida popkulturen och ikonkulten.<sup>1604</sup>

1600 Ibid., s. 966: ”d’une différence toujours nomade, toujours anarchique, au signe toujours en excès, toujours déplacé du revenir, une fulguration sest produit qui portera le nom de Deleuze: une nouvelle pensée est possible; la pensée, de nouveau, est possible.”

1601 Cressole, *Deleuze*. Boken är i sin helhet, med appendix och bibliografi, 121 sidor lång. Cressole blev sedermera journalist och kritiker bl.a. på den vänsterorienterade tidningen *Libération*.

1602 Ibid., s. 11 f.

1603 Ibid.

1604 Ibid., s. 12. Cressole har f.ö. fortsatt kritisera stjärnkulten, t.ex. i texten ”Qu’est-ce qu’ils ont de plus que nous?” i en samling av Xavier Lambours porträtt av filmstjärnor: Xavier Lambours & Michel

Men mot allt detta vänder sig författaren slutligen till den ”verkliga” Deleuze, i ett som appendix publicerat brev.

Cressoles monografi hade knappast lämnat något avtryck i historien om det inte vore för att den var den första i sitt slag – och för att den under lång tid var en av få längre studier om Deleuze – men framför allt för att författaren också publicerade det brev som Deleuze sände honom till svar.<sup>1605</sup> Denna text innehåller vissa av Deleuzes flitigast återopade rader, ofta använda för att karakterisera hans tidiga, filosofihistoriska gärning – särskilt sedan Deleuze själv givit den ökad spridning och validitet genom att inkludera den som första kapitel i samlingen *Pourparlers* (1990), då under titeln ”Lettre à un critique sévère” (brev till en hård kritiker).<sup>1606</sup>

Deleuzes svar är en vägran att försvara sig som förvandlas till filosofiskt program. Han börjar med att räkna upp Cressoles förebråelser: att Deleuze på alla vis fastnat, att han blivit en stjärna men att berömmelsen inte kommer bestå, att han utnyttjar och suger ut de ”sanna experimentatörerna” (ungdomarna i drogkulturen, alkoholister, de vansinniga) men att han själv håller sig på avstånd. Men Deleuze gör en rockad; han tar förebråelsernas metaforer (att han suger blodet ur hjältarna, att han smakar av deras gift) och gör drogmotivet till en metafor för Cressoles avsikt: att denne vill ”injicera [...] lite ressentiment [...] och lite dåligt samvete” i honom,<sup>1607</sup> dvs. att han vill förgifta hans nietscheanska kropp med den kristna eller hegelianska skuld som hans filosofi går ut på att driva ut. Men denna skuld Cressole vill att han ska bekänna, detta dåliga samvete, denna förtrytelse är Deleuze främmande, den är Cressoles egen – en ressentimentmänniskans version av vilja till makt. Cressole misstar sig om han tror att detta, att skriva en bok om eller mot Deleuze, ger honom någon makt över honom; Deleuze hyser lika mycket avsky för att ha dåligt samvete som att vara någon annans dåliga samvete.<sup>1608</sup> Han anmärker på en skillnad mellan sig själv och den unge författaren: medan Cressole tycks vara ”född alldeles bitter”, benägen till (ironiska) blinkningar, elakheter och nedriga tolkningar, säger Deleuze att han skulle känna sig som död om han inte längre kunde tycka om och beundra människor och saker.<sup>1609</sup> Det är denna skillnad i personligheter som präglar de olika projekten och som gör kritikerns strategi verkningslös.

Som ett mer konkret exempel tar Deleuze de sarkastiska kommentarer Cressole faller om hans långa naglar (och Deleuze hade abnormt långa naglar, tillbakavikta över fingertopparna), att de är som Greta Garbos solglasögon<sup>1610</sup> – som om de vore ett mystifierande

Cressole, *Ciné-Monde* (Paris: Éditions de l'Étoile, 1983).

1605 Deleuze, ”Lettre à Michel Cressole”, i Cressole, *Deleuze*, s. 107–118. Det framgår av Deleuzes brev att publiceringen av breven var en överenskommelse, en kompromiss efter att Cressole tydligen velat spela in en intervju på magnetofon som material för boken, samt att det var Deleuzes krav att de skulle publiceras separat ”som ett slags appendix”.

1606 Deleuze, *Pourparlers*, s. 11–23. Av tillgänglighetsskäl hänvisar jag för Deleuzes brev till *Pourparlers*, inte Cressoles monografi.

1607 Ibid., s. 12.

1608 Ibid., s. 13: ”Et toi aussi, on dirait que faire un livre sur (ou contre) moi doit dans ton esprit te donner un pouvoir sur moi. Rien de tout. Me dégoûte autant pour mon compte la possibilité d'avoir mauvaise conscience que d'être la mauvaise conscience des autres.”

1609 Ibid., s. 12.

1610 Cressole, *Deleuze*, s. 105: ”tes ongles longs, les lunettes noires de la Garbo”.

attribut till hans stjärnstatus eller ett spektakulärt tecken på hans hemlighetsmakeri om sitt privatliv, en excentricitet avsedd av skapa sig en "singularitet". Deleuze svarar med en annan typ av sarkasm, en där han ironiskt ger en rad alternativa tolkningar som åtminstone skenbart är mycket personliga och avslöjande. Den första är psykoanalytisk och bedöms som "grotesk": att hans mor klippte hans naglar och att de därför är knutna till Oidipuskomplexet och kastrationsångest<sup>1611</sup> – tolkningsmodeller han nyligen gjort sig berömd på att kritisera, en kritik utan vilken Cressoles kritik dessutom knappast kommit till stånd. Han återvänder sedan till psykologins teater, närmare bestämt till en "psykosociologisk tolkning": att hans dröm är att inte vara osynlig men omärklig, oförnimbar (*imperceptible*), och att han kompenserar denna dröm genom att ha naglar som han kan gömma i fickan, eftersom inget skulle vara mer chockerande än att någon betraktade dem.<sup>1612</sup> Den sista tolkningen är "politisk", egentligen ett citat från den anarkistiske skribenten Georges Darien: "Du skall inte bita på dina naglar för de tillhör dig; om du tycker om naglar, bit på andras, om du vill och kan."<sup>1613</sup> Men däremellan är den andra förklaringen som erbjuds mindre ironisk, förmodligen den mest egentliga, nämligen att hans fingrar är vanskapta: att hans fingertoppar saknar hud och att naglarna skyddar mot beröringens smärta; detta kallar Deleuze en "teratologisk och selektionistisk tolkning".<sup>1614</sup>

Det är mot bakgrund av detta som Deleuze i ett av sina oftast citerade stycken åberopar *det monstruösa* som resultatet av sin gärning. Han gör det för att beskriva de tidiga verk som Cressole sammanfattat, de under 1950- och 60-talen publicerade kommentarerna till tänkare och författare som Hume, Bergson, Proust, Lucretius, Nietzsche och Kant. Först påpekar han, i en nietzscheansk kritik av historiens nackdelar, att han tillhör en av de sista generationerna som "mer eller mindre mördats" med filosofihistoria – för filosofins historia verkar hämmande på filosofin ("den är filosofins egen Oidipus"), i det att kraven på att ha läst ett eller annat verk för att uttala sig i någon fråga gör att ingen kan tala i sitt eget namn.<sup>1615</sup> Vissa i hans generation har frigjort sig genom att uppfinna nya metoder, regler och tonlägen, medan han själv länge "gjorde" historia; men i gengäld valde han att läsa filosofer som motsatte sig den dominerande rationalistiska traditionen

1611 Deleuze, *Pourparlers*, s. 13: "On peut toujours dire que ma mère les coupait, et que c'est lié à Œdipe et à la castration (interprétation grotesque, mais psychanalytique)."

1612 Ibid., s. 13 f.

1613 Ibid., s. 14. Citatets källa, ej angiven av Deleuze, är Georges Darien, *Le Voleur* (Paris: Stock, 1898), s. 8; repliken, som yttras av berättarjagets morfar, lyder i sin helhet: "Il ne faut pas manger tes ongles, m'a-t-il dit. Il ne faut pas manger tes ongles parce qu'ils sont à toi. Si tu aimes les ongles, mange ceux des autres, si tu veux et si tu peux; mais les tiens sont ta propriété, et ton devoir est de conserver ta propriété." ("Du skall inte bita på dina naglar, sade han mig. Du skall inte bita på dina naglar för de tillhör dig. Om du tycker om naglar, bit på de andras, om du vill och om du kan; men dina är din egendom, och det är din plikt att bevara din egendom.")

1614 Ibid. "On peut remarquer aussi, en observant l'extrémité de mes doigts, que me manquent les empreintes digitales ordinairement protectrices, si bien que toucher du bout des doigts un objet et surtout un tissu m'est une douleur nerveuse qui exige la protection d'ongles longs (interprétation teratologique et sélectionniste)."

1615 Ibid., s. 14. Deleuze ger en liknande redogörelse för sina formativa år i Deleuze & Parnet, *Dialogues*, s. 18–23, där han beskriver det akademiska klimatet som "en skolastik värre än medeltidens", samt sitt ointresse för fenomenologin och sin avsky för Descartes och Hegel; jag återkommer till detta i nästa kap.

och som delar ett gemensamt band – en kritik av det negativa, ett hat mot interioritet och ett förkastande av makten, och vilka tvärtom representerar en glädjens kultur och en tro på krafternas och relationernas exterioritet. Vad han framför allt avskydde, säger han, var hegelianismen och dialektiken.<sup>1616</sup> (Denna kult av det negativa, besläktad med kristendomens döds Kult, uppoffringsetik och skuldmetafysik, är vad Deleuze vände sig mot i genombrottet *Nietzsche et la philosophie* från 1962.) Men det är inte bara fråga om att etablera en polemik, att representera en sanning att ställa mot en falskhet; Deleuze menar sig också i dessa kommentarer försöka producera något nytt, även om han gör det genom dessa andra, tidigare tänkare. Det är därför han beskriver sin filosofihistoriska metod som ett slags teratogenes, en produktion av monster genom en på samma gång olovlig och obefläckad avlelse:

Mais, surtout, ma manière de m'en tirer à cette époque, c'était, je crois bien, de concevoir l'histoire de la philosophie comme une sorte d'enculage ou, ce qui revient au même, d'immaculée conception. Je m'imaginai arriver dans le dos d'un auteur, et lui faire un enfant, qui serait le sien mais qui serait pourtant monstrueux. Que ce soit bien le sien, c'est très important, parce qu'il fallait que l'auteur dise effectivement tout ce que je lui faisais dire. Mais que l'enfant soit monstrueux, c'était nécessaire aussi, parce qu'il fallait passer par toutes sortes de décentremments, glissements, cassements, émissions secrètes qui m'ont fait bien plaisir.<sup>1617</sup>

Men mitt sätt att klara mig under den här epoken var framför allt, tror jag, att tänka mig [skrivandet av] filosofihistorien som ett slags rövknall eller, vilket innebär detsamma, en obefläckad avlelse. Jag föreställde mig att jag smög upp bakom ryggen på en författare och gjorde ett barn med honom som skulle vara hans och ändå vara monstruöst. Att det skulle vara hans är mycket viktigt, för författaren måste verkligen säga det som jag fick honom att säga. Men att barnet skulle vara monstruöst var också nödvändigt, för han måste passera genom alla slags decenteringar, glidningar, krossningar, hemliga utsöndringar som gav mig mycket nöje.

Scenen är lämpligt antioidipal. Den föreskriver inte underkastandet av tänkandet under de Grundande Fädernas lagar, men skildrar inte heller motståndet mot traditionen som ett fadermord, som om den unge filosofen dräpte sina äldre konkurrenter i kärlek till *Sophia*. Istället frammanar den bilderna av sodomi och partenogenes: historikern smyger fram bakom ryggen på filosofen, tar honom bakifrån, med ett missfoster som resultatet av en skenbar självalstring. Avkomman är den kommenterade filosofens – tanken, idén, begreppet bär namnet Hume, Bergson, Proust etc. – eftersom den kommer ur dennes utsagor men det är också en framtvingat uttryck, som om Deleuze våldfört sig på dessa utsagor för att de ska bli expressiva. Likväl är avkomman *nödvändigtvis monstruös*, eftersom uttrycket utsätts för ”decenteringar, glidningar, krossningar [och] hemliga utsöndringar”, allt till Deleuzes eget behag. Kommentaren är avsiktligt deformerande, beskriven som en experimentell teratogenes, som om uttolkaren för sin egen njutnings skull förvrängde och vanställde resultatet av alstringen.

<sup>1616</sup> Deleuze, *Pourparlers*, s. 14.

<sup>1617</sup> *Ibid.*, s. 15.



Kommentaren är därför inte en hermeneutisk representation av avsikter, syften och dolda meningar, frammanade och aktualiserade ur en tid in i en annan, från en ande till en annan, i en humanistisk process av sympati. Den har inte för avsikt att lämna utsagan intakt, att respektera upphovsmannens eller verkets integritet – sannerligen är beskrivningen av den filosofihistoriska tolkningen som ett ”rövknall” ett skabröst sätt att klargöra detta. Istället för sympati: sodomi. Att närma sig filosofen i fråga bakifrån är just en vägran att se den andre i ögonen, att möta den andre annat än i ett genitalt eller djuriskt sätt,<sup>1618</sup> i rent (re)produktivt syfte. Det är att tala i den andres namn, men utan att erkänna den andre som ett annat subjekt; istället är det ett övertagande av den andres talförhet. Likheten mellan den historiska och den approprierade utsagan är bara desto mer förvillande. Det är, kanske parodierande Platon, en homofili som alstrar en heterogenitet eller ett slags androgynitet som reproducerar sig själv; Deleuze beskriver det ju också som en skenbar jungfrufödsel, som å andra sidan är resultatet av ett övergrepp och som inte alls bara klonar en modell.

Detta är ett första moment i vad som brukar kallas Deleuzes konstruktivism – idéen att allt tänkande är ett skapande, inte en representation, så även då man tänker genom historien, i någon annans namn. Att utvinna mening ur tänkandets historia är en aktiv handling, som verkar på en tillsynes passiv och omedveten gestalt, till den grad att tolkningen liknar ett övergrepp, en våldtäkt, en akt av transgression eller perversion. Inget av detta är tillfälligheter – Deleuze talar som sagt själv i termer av nödvändighet. Likväl måste man förstå att vad som avses är en typ av sammankoppling, där begäret är en maskin verkande genom *agencements* (anordningar),<sup>1619</sup> som Deleuze och Guattari beskrivit i *L'anti-Edipe*, och att producera något genom sammankopplingar innebär att skapa något nytt genom att förändra de två eller flera enheter som ingår i sammansättningen. Vad sådana kompositioner innebär är inte föreningen av två delar till en helhet, inte heller en juxtaposition av oföränderliga element, utan skapandet av en passage för de *flöden* som genomkorsar världen. Detta är den naturfilosofi som ligger bakom den sällsamma mekanistiska framställningen av det omedvetna i *L'anti-Edipe*, och det är den som författarna ställer mot den psykoanalytiska teorin och dess oidipala ordning av ständig representation av triangeln mamma–pappa–barn.

Denna konstruktivism – det kreativa tänkandet i någon annans namn – kan som synes åtminstone i vissa avseenden jämföras med den kanske viktigaste formen av post-strukturalistisk analys: Derridas dekonstruktion. Liksom Derridas dekonstruktion är Deleuzes konstruktivism en textimmanent kritik, som arbetar inifrån men samtidigt

1618 Jfr Deleuze, *Différence et répétition*, s. 353, för en explicit beskrivning av ett ”djuriskt” och ”könsligt” tänkande (”l’animalité propre à la pensée, la génitalité de la pensée”) som ett slags kreativ oförnuft.

1619 Jag återkommer i senare kap. till mer utförliga diskussioner om dessa termer och teorier. Jag vill här anmärka min översättning: termen *agencement* har tidigare översatts som sammansättning och tillfällig hopsättning, förslag som jag finner otillräckliga i sin neutralitet eftersom de lätt kan sammanblandas med komposition, juxtaposition och liknande begrepp, dessutom för att de slätar över kopplingen till den maskinrelaterade begreppsfas som termen ingår i (sammankoppling vore möjligen bättre). Jag föreslår anordning eftersom denna tämligen bokstavliga översättning, uppenbart maskinell, bevarar både konnotationen av någonting sammansatt och något inte helt välorganiserat, något provisoriskt och arbiträrt i sin struktur (associerande till ordning enl. de prefix Deleuze och Guattari ibland använder som negation: anorganiskt liv, anexakta former etc.).



emot författarens diskurs;<sup>1620</sup> det handlar om att i textmassan finna de utsagor som får författaren i fråga att uttala sig emot sin avsikt, men att samtidigt visa meningslösheten i att tillskriva en avsikt åt det som inte kan anses vara ett privilegierat subjekt.

Visserligen finns avgörande skillnader, särskilt ang. Deleuzes hävdande av det positiva skapandet (av begrepp, av varanden) kontra Derridas i grunden hyperdialektiska hävdande av det negativa (frånvaron, uppskjutandet, spåret), och mer specifikt Deleuzes något abstrakta, metafysiska föreställning om *tanken* som kreativ, för att behandla (eller snarare förvandla) konkreta situationer och händelser, i kontrast till Derridas fenomenologiskt-strukturalistiska kritik av traditionella föreställningar genom språkliga analyser. Överhuvudtaget skiljer sig Derridas kritiska infallsvinkel, som avslöjar motsägelser i diskursen och omöjligheten av en fixerad mening i rörelsen av betydelsen inom den metafysiska stängningen, från Deleuzes stil, vilken snarare spelar på en naivt bejakande, positiv hållning till det potentiellt nyskapande och transgressiva hos en författare. När Slavoj Žižek åberopar Deleuzes skillnad mot Derridas dekonstruktion, är det just med utgångspunkt i den förres ”excessiva välvilja” i läsningen ställd mot den senares misstänksamhet, vilket också yttrar sig i skillnaden i stil: å ena sidan Deleuzes intima övertagande av den tolkade filosofens begreppsvärld som tar formen av ett ”fritt indirekt tal” vilket nästan upphäver skillnaden mellan text och tolkning, å andra sidan Derridas distanserande bruk av citationstecken som markerar att begreppen tillhör en annans diskurs (och, outtalat, ifrågasätter deras giltighet). Men, tillägger Žižek, det är ändå Deleuzes ”välvilja” som är den mer våldsamma och subversiva av de två, eftersom det är den som alstrar de verkliga monstren.<sup>1621</sup>

Likafullt finns också flera gemensamma nämnare, av vilka många nog återstår att uppmärksamma. Och viljan att upprätta ett samband, kanske ett slags samtal mellan dessa två av de främsta namnen inom efterkrigstidens filosofi, trots att detta samtal aldrig hann realiseras i livet,<sup>1622</sup> har blivit märkbart under senare år.<sup>1623</sup> Allteftersom Deleuze

1620 Även Derrida skulle senare tala i liknande obscena termer om skrivandet av/om en annans filosofi, à propos en medeltida illustration av Platon och Sokrates reproducerat på ett vykort (som pryder bokomslaget), där den förre – i en historisk felaktighet i relationen – tycks penetrera den senare bakifrån med ”en ändlös, oproportionerlig erektion”: Derrida, ”Envois”, *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà* (Paris: Flammarion, 1980), s. 22. Detta homosexualitets- och sodomitema hos Derrida, särskilt angående Platon, har belysts av Michael Johnson, ”Homosexualité Mon Amour: Derrida and the Haunting of Sodom”, *Paroles Gelées* 19:2 (2001), s. 57–75.

1621 Žižek, *Organs without Bodies*, s. 46 f: ”it is easy to demonstrate that Deleuze’s ‘benevolence’ is much more violent and subversive than the Derridean reading: his buggery produces true monsters.”

1622 Jean-Luc Nancy, en filosof influerad av Derridas dekonstruktion, har i en essä om förhållandet mellan Deleuze och Derrida talat just om den förlorade möjligheten till en kommunikation dem emellan, som hans själv delvis erkänner sig ansvarig för: han hade föreslagit dem att var och en svara på en uppsättning frågor, inte som ett egentligt samtal, utan som ”två parallella serier av svar på samma frågor”. Projektet hade fördröjts av att Nancy tagit för lång tid på sig att formulera frågorna, och Deleuzes hälsa försämrades under sommaren 1995, på vilket hans död följde i november; Nancy, ”Les différences parallèles. Deleuze et Derrida”, i Bernold & Pinhas (red), *Deleuze épars*, s. 8 n. 2. Det är kanske en ödets ironi att samtalet uteblev även i en form anpassad för två filosofer som misstrodde filosofins möjligheter eller syfte till dialog, debatt eller överhuvudtaget kommunikation.

1623 Exempel är antologin Paul Patton & John Protevi (red), *Between Deleuze and Derrida* (London/

sedan slutet av 1990-talet mötts med bredare och djupare intresse, nästan i korrelation till Derridas falnande strålgång sedan 1980-talet, har en viss – opportun eller opportunistisk – uppmärksamhet ägnats förhållandet mellan dem, trots att de två som bekant sällan hänvisade till varandra. Sammankopplingen blir särskilt giltig vad angår den gemensamma upptagenheten av begreppet skillnad, som förstås framträder på olika vis hos de två tänkarna men med en synnerligen slående konsekvens. Dessutom kan förbindelsen stödjas i ett slags *ipse dixit* efter Derridas oväntat hyllande nekrolog i anslutning till Deleuzes självmord, där han talade om hur han uppfattade en nästan fullständig överensstämmelse mellan deras filosofier (med undantag för vissa inslag som just idén om filosofin som ett skapande av begrepp).<sup>1624</sup>

Betydande likheter, t.o.m. i bildspråket, framträder i flera av Derridas nyckeltexter, när han talar om ett samtida eller framtida tänkande, som radikaliserar strukturalismen. Detta gäller inte minst det berömda föredrag han höll vid ett seminarium vid Johns Hopkins University den 21 oktober 1966, ”La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines” (inkluderad i *L'écriture et la différence* följande år), hans internationella genombrott och kanske det mest representativa startskottet för poststrukturalismen. Derrida avslutar här sin kritik av strukturalismens tendenser att föreställa systemet som en totalitet, genom att urskilja två sorters tolkningar av tolkningen. Den ena drömmer om att dechiffrera en sanning och ett ursprung som undslipper tecknens spel, medan den andra bejakar denna lek och försöker gå bortom människan och humanismen (vilka representerar denna dröm om ett slut på leken, en grund, en fullständig närvaro). Båda ryms visserligen inom det fält som kallas humanvetenskaperna, men de är enl. Derrida oförenliga.<sup>1625</sup> Den historiska situation som han tecknat i föredraget, mot bakgrund av strukturalismen, innebär emellertid att det inte finns ett val mellan dessa skilda tolkningssätt utan bara ett ”*différance* av denna irreducibla skillnad”. I en nu innevarande tid av en alltid ständigt uppskjuten bestämning, den ursprungliga grund eller det definitiva slut som aldrig kommer närmare, gäller frågan en begynnelse i två olika former. Derrida beskriver den först som en barnalstring, en födsloprocess (”*la conception, la formation, la gestation, le travail*”, ”*les opérations de l'enfantement*”); men, tillägger han som avslutning, det finns också en reaktion hos vissa, så även hos honom själv, att vända bort blicken från denna födelse av något onämnbart, något ”av icke-artens art”, en ”monstruositetens oformliga, stumma, outvecklade och skrämmande form.”<sup>1626</sup>

New York: Continuum, 2003), monografierna John Protevi, *Political Physics: Deleuze, Derrida and the Body Politic* (London/New York: Continuum, 2001), Arno Böhler, *Unterwegs zu einer Sprache der Freundschaft. DisTänzen: Nietzsche – Deleuze – Derrida* (Wien: Passagen, 2001), Yoshiyuki Sato, *Pouvoir et résistance: Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser* (Paris: L'Harmattan, 2007), Gabriele Schwab, *Derrida, Deleuze, Psychoanalysis* (New York: Columbia University Press, 2007), Philippe Sergeant, *Deleuze, Derrida: du danger de penser* (Paris: La Différence, 2009) samt en mängd artiklar som Kir Kuiken, ”Deleuze/Derrida: Towards an Almost Imperceptible Difference”, *Research in Phenomenology* 35:1 (2005), s. 290–310.

1624 Jacques Derrida, ”Il me faudra eriger tout seul”, *Libération* 7 nov. 1995, s. 37.

1625 Derrida, ”La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines”, *L'écriture et la différence*, s. 427.

1626 Ibid., s. 428: ”Ensuite parce qu'il faut essayer d'abord de penser le sol commun, et la *différance* de cette différence irréductible. Et qu'il y a là un type de question, disons historique, dont nous

Denna illavarslande sista rad ekar också i det sista stycket i förordet till *De la grammatologie* från 1967, där det dekonstruktiva projektet presenteras i formen av en lära om skriften. Det tänkande som krävs för att undersöka denna skriftlighet, som ”låter den utveckla sin positivitet så långt som möjligt”,<sup>1627</sup> är en tankens irrgång som är trogen en framtida värld, bortom kunskapens inneslutning.<sup>1628</sup> Men detta är just därigenom ett farligt äventyr – för framtiden är en ”absolut fara”, ”det som absolut bryter med det normala och som bara kan presenteras [närvarandegöras/nuvarandegöras] som ett slags monstrositet”,<sup>1629</sup>

Mötet med filosofer kan emellertid vara olycksbådande i andra avseenden, för att återgå till Deleuze. I fallet med den teratogenes som alstrar en positiv kraft ur historiska, faktiska utsagor, som en korsning av den andres ordalydelse och de egna intressena, gäller det att agera på tankesystemet i fråga med en på samma gång deformerande och formativ förmåga. Men tänkandet kan ha andra affekter, i möten med de utsagor som uttrycker system som är främmande för egna intressen; här är det fråga om en reaktion, ett motstånd och därmed en annan typ av monstrositet.

I en intervju från 1977 kritiserar Deleuze *les nouveaux philosophes* (en löst sammanhållen grupp filosofer från en yngre generation som under andra hälften av 70-talet kritiserade 68-generationen för marxistisk totalitarism) för att de representerar ett medialt eller marknadsinriktat tänkande, ett exempel på *marketing* anpassat för det moderna samhället. De skapar inget, deras tänkande är t.o.m. ”inget” (*nulle*), dvs. värdelöst.<sup>1630</sup> Men vissa, säger han, kan reagera på detta med en välvillig nyfikenhet och närma sig fenomenet vetenskapligt, som om de vore entomologer; själv reagerar han med fasa – hans synvinkel är ”teratologisk”.<sup>1631</sup>

Denna reaktion kan man också se i vissa av hans diskussioner kring de mäktiga traditioner han motsätter sig i filosofihistorien – huvudsakligen platonismen, cartesianismen,

ne faisons aujourd’hui qu’entrevoir la *conception, la formation, la gestation, le travail*. Et je dis ces mots les yeux tournés, certes, vers les opérations de l’enfantement; mais aussi vers ceux qui, dans une société dont je ne m’exclus pas, les détournent devant l’encore innommable qui s’annonce et qui ne peut le faire, comme c’est nécessaire chaque fois qu’une naissance est à l’œuvre, que sous l’espèce de la non-espèce, sous la forme informe, muette, infante et terrifiante de la monstrosité.”

1627 Notera i formuleringen den deleuzianska, antidialektiska föreställningen om en det positivas rörelse, utan negation, för att förverkliga sin fulla potential.

1628 Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Minuit, 1967), s. 14: ”Peut-être la médiation patiente et l’enquête rigoureuse autour de ce qui s’appelle encore provisoirement l’écriture, loin de rester en deçà d’une science de l’écriture ou de la congédier hâtivement par quelque réaction obscurantiste, la laissant au contraire développer sa positivité aussi loin qu’il est possible, sont-elles l’errance d’une pensée fidèle et attentive au monde irréductiblement à venir qui s’annonce au présent, par-delà la clôture du savoir.”

1629 Ibid.: ”L’avenir ne peut s’anticiper que dans la forme d’un danger absolu. Il est ce qui rompt absolument avec la normalité constituée et ne peut donc s’annoncer, se *présenter*, que sous l’espèce de la monstrosité.”

1630 Deleuze, ”À propos des nouveaux philosophes et d’un problème plus général” [1977], *Deux régimes de fous*, s. 127.

1631 Ibid., s. 130: ”Du coup, je crois que certains d’entre nous peuvent même éprouver une curiosité bienveillante pour cette opération, d’un point de vue purement naturaliste ou entomologique. Moi, c’est différent, parce que mon point de vue est teratologique: c’est de l’horreur.”

kantianismen, hegelianismen, tillika hela kristenheten. I en intervju åtta år tidigare, strax efter hans framträdande som en självständig systematiker i och med *Différence et répétition* och *Logique du sens*, hade han försökt klargöra vad filosofi egentligen är för honom. Frågorna i intervjun handlar just om ”vem är det som talar i dessa böcker?” och om huruvida han här är en skapare snarare än uttolkare. Han svarar att när man skriver talar man alltid genom någon annan och man talar i en viss form; i den klassiska eran talade individer, under romantiken personligheter och i samtiden förindividuella, opersonliga singulariteter som rör sig sinsemellan i ett nomadiskt rum – filosofihistorien blir en ”filosofiteater”, en iscensättning där det som skrivs belyses av något icke-textuellt.<sup>1632</sup> Men vad är då själva filosofin? För Deleuze är den en positiv uppgift, en livsbejakande handling. Filosofin är en bejakelse – i kontrast till stympandet, det ”monstruösa företaget” att underkasta filosofin det negativa, som sammanfattas i begreppet dialektik. Den antirationalistiska mottradition Deleuze talar om, de tänkare som hyllar glädjen och livet, utgör en kraft eller makt gentemot de som anklagar eller dömer, en frihet gentemot de de som ställer filosofin i någon övermaktens tjänst. Det är detta Deleuze menar är själva filosofin: förmågan att värna livet gentemot dess fiender. Medan Nietzsche och Spinoza blir exempel på de som konsekvent hävdar denna livsfilosofi, de som försöker höja denna förmåga är Hegel representanten för en dödsfilosofi (som alltså egentligen inte är filosofi, eftersom den inte skapar något, bara dömer) som förkroppsligar ressentimentet och det dåliga samvetet. Mellan dessa blir Bergson exempel på en ambiguitet: en ”bevarande filosofi” ur vilken man kan ”frikoppla” vissa ”singulariteter”; från bergsonismen kan man hämta ”bilden av livet, av friheten och av sinnessjukdomen”.<sup>1633</sup> På detta vis kan man göra utvalda delar av ett tanke-system verkningsfulla i denna mer positiva filosofi, dvs. en filosofi frigjord från negativitet.

Likväl kan man notera att adjektivet monstruös här, i motsats till i brevet till Cressole, används som ett kraftord, utan någon närmare tanke på implikationerna, vilket innebär att de två utsagorna blir inbördes motsägelsefulla. De monster Deleuze sade sig ha tvingat Bergson och andra att avla i en livsfilosofis namn, skapas för att motverka den klassiska filosofins dödsbringande, monstruösa verksamhet. Metaforerna bringar m.a.o. avsikterna i en omedveten konfrontation: ett monstruöst tänkande skapas för att motverka ett annat.

Dessutom kan Deleuze använda en monstruositetsmetaforik när han talar om hur filosofins stora temata bär på sin motsats. Ju mer ordning förnuftet försöker inrätta, desto större oordning skapar det. Ju mer mänskligt subjektet försöker tänka sig, desto mer monstruöst blir det. Frågan gäller egentligen kontrasten mellan en idealistisk förnuftstro

1632 Deleuze, ”Gilles Deleuze parle de la philosophie” [1969], i *L'île déserte*, s. 198 f.

1633 Ibid., s. 199 f: ”Spinoza ou Nietzsche sont des philosophes dont la puissance jaillit toujours d'une affirmation, d'une joie, d'un culte de l'affirmation et de la joie, d'une exigence de la vie contre ceux qui la mutilent et la mortifient. Pour moi, c'est la philosophie même. Vous m'interrogez sur deux autres philosophes. Justement en vertu des critères précédents de mise en scène ou de collage, il me semble permis de dégager d'une philosophie conservatrice dans son ensemble certaines singularités qui ne le sont pas: ainsi pour le bergsonisme et son image de la vie, de la liberté ou de la maladie mentale. Mais pourquoi je ne le fais pas pour Hegel? Il faut bien que quelqu'un tienne le rôle de traître. L'entreprise de «charger» la vie, de l'accabler de tous les fardeaux, de la réconcilier avec l'État et la religion, d'y inscrire la mort, l'entreprise monstrueuse de la soumettre au négatif, l'entreprise du ressentiment et de la mauvaise conscience incarnent philosophiquement dans Hegel.”

och erfarenheten av världen. Medan empirismen traditionellt tvingas inse gränserna för sin kunskap p.g.a. induktionsproblemet (det kan alltid finnas ett verkligt men hittills okänt fenomen som inte stämmer överens med generaliseringen utifrån ett tidigare bekant antal) drabbas rationalismen av sina egna principer om förnuftets universalitet på bekostnad av sinnevärldens fragmentaritet. Rationalismens abstraktioner, som försöker reducera fenomenen till stora enheter (till skillnad från empirismens pluralism av konkreta mångfald), leder till kriser vid avvikelser från systemens villkor. Att ställa upp abstrakta storheter som det Ena, Alltet eller Subjektet, för att sedan använda dem för att förklara den konkreta verkligheten, innebär att underkasta världen deras krav; men erfarenheten av världen förvandlar istället dessa storheter – ”den rationella enheten och helheten förbyts i sina motsatser, subjektet alstrar monster”.<sup>1634</sup> Den rationalist som verkligen betraktar världen finner den således monstruös, eftersom den inte representerar förnuftets idéer. Tänkarna av transcendenten genererar denna tragedi, detta olyckliga medvetande att världen inte förverkligar det absoluta.

Reaktionen på de tänkare som Deleuze finner sympatiska är en helt annan. Här möter man varken ett monstruöst tänkande med fasa eller ett stelnat tänkande med en potentiellt deformerande kraft; här ser Deleuze istället en redan monsteralstrande förmåga, som snarast utmanar läsaren och tvingar en till nyskapelser, även av det egna jaget. Den avgörande figuren är Nietzsche, som Deleuze skulle göra sig ett namn på att tolka i en monografi från 1962, *Nietzsche et la philosophie*. Den teratogena metoden (för att återgå till brevet till Cressole) kan inte tillämpas på Nietzsche, som istället erbjuder en utväg, för han är själv den första producenten av monster – det är snarare *han* som smyger fram bakom ryggen på en. Nietzsche är den som ”ger en pervers smak”, som vare sig Marx eller Freud någonsin kunnat ge, för var och en att tala i sitt eget namn, att säga enkla saker, men att tala genom ”affekter, intensiteter, erfarenheter, experiment”. Men att tala i sitt eget namn är i detsamma inte att fatta sig själv som ett jag, som en person eller ett subjekt, det är tvärtom genom en ”sträng övning i avpersonalisering”, när man ”öppnar sig för de mångfald som genomkorsar” en och ”de intensiteter som genomlöper” en, som en individ tillägnar sig sitt eget namn.<sup>1635</sup> Att finna denna avpersonalisering beskrivs i sin tur som ett slags utvecklingshinder: ”On parle du fond de ce qu'on ne sait pas, du fond de son propre sous-développement de soi.”<sup>1636</sup> Det är i en

<sup>1634</sup> Deleuze, ”Préface pour l'édition américaine de *Dialogues*” [1987], *Deux régimes de fous*, s. 284: ”Il est certain que dans les philosophies dites rationalistes, c'est l'abstrait qui est chargé d'expliquer, est c'est lui qui se réalise dans le concret. On parle d'abstractions telles que l'Un, le Tout, le Sujet, et l'on cherche par quel processus ils incarnent dans un monde qu'ils rendent conforme à leurs exigences (ce processus peut être la connaissance, ou la Vertu, ou l'histoire...) Quitte à connaître une terrible crise chaque fois qu'on aperçoit que l'unité ou la totalité rationnelles tournent dans leur contraire, ou que le sujet engendre des monstres.”

<sup>1635</sup> Deleuze, *Pourparlers*, s. 15 f: ”Il vous donne un goût pervers (que ni Marx ni Freud n'ont jamais donné à personne, au contraire): le goût pour chacun de dire des choses simples en son propre nom, de parler par affects, intensités, expériences, expérimentations. Dire quelque chose en son propre nom, c'est très curieux; car ce n'est pas du tout au moment où l'on se prend pour un moi, une personne ou un sujet, qu'on parle en son nom. Au contraire, un individu acquiert un véritable nom propre, à l'issue du plus sévère exercice de dépersonnalisation, quand il souvre aux multiplicités qui le traversent de part en part, aux intensités qui le parcourent.”

<sup>1636</sup> *Ibid.*, s. 16.

underutvecklad jagkänsla, i ett retarderat subjekt, som möjligheten till en öppenhet inför världens dynamiska mångfald och intensiteter som ett *nom propre* (egennamn) kan framträda. Jaget framträder ur det yttre, som en syntes – detta är ett grundläggande tema i många av Deleuzes skrifter. Att tala i sitt eget namn är att ha ”blivit en sammansättning av lössläppta singulariteter” – dessa små stycken av världar och tider som genomkorsar individen – en sammansättning av ”namn, förnamn, naglar, saker, djur, små händelser” (motsatsen till en stjärna, anmärker han).<sup>1637</sup> Det är t.o.m. mer än en avpersonalisering och avindividualisering – det är en avhumanisering.

Som han sade i intervjun citerad ovan, skiljer sig det moderna tänkandet från det romantiska och det klassiska genom att tala i opersonliga och förindividuella singulariteter. Men dessa obestämda enheter som genomkorsar universum är inte ens mänskliga. Att tänka i deras ström är tvärtom att bli något annat än människa, det är ett rent av materiellt omänskligblivande, som upplöser den mänskliga kroppens organisation för att där finna alla ”intensiteter” som befolkar det chimäriska jag vars namn man talar i – de grupper, folkslag och arter som bebor de zoner man utgörs av.<sup>1638</sup> Även de begrepp man använder blir då osäkra, även vad man själv är sätts i tvivel; såväl tänkande som varande blir ett experiment, en mängd utforskningar och prövningar, som är ”icke-narcissistiska, icke-oidipala”,<sup>1639</sup> dvs. inte strukturerade utifrån subjektets primat eller fördelningen i sociala roller.

På så vis undflyr man det traditionella tänkandets skrankor, det som gör att man talar i kraft av en position av auktoritet, utifrån en förmyndigande specialitet inom ett visst område (att skilja från den mångfald *species* som genomkorsar ens kroppsliga zoner). Det blir meningslöst att skilja mellan discipliner för det tänkande som avspeglar detta blivande istället för att spegla sig i glansen av den subjektiva positionens fasthet. Inget hindrar längre filosofen att tala om det icke-filosofiska, för filosofin är inte längre en exklusivt gudomlig, mänsklig eller ens manlig diskurs; den har som sagt sin egen djuriskhet, utan att arten är bestämd, och sin egen könslighet, utan att könet är bestämt. Likaså upphävs dylika distinktioner som försöker reservera rätten att tala till en viss social roll, om man talar på ett sätt som överskrider själva dessa sociala koder, rentav den mänskliga ordningen. Eller som han frågar: med vilken rätt talar jag inte om läkarvetenskaper utan att vara läkare, om jag talar som en hund?<sup>1640</sup>

1637 Ibid.: ”On est devenu un ensemble de singularités lâchées, des noms, des prénoms, des ongles, des choses, des animaux, de petits événements: le contraire d’une vedette.”

1638 Ibid., s. 22: ”Le problème n’est pas celui d’être ceci ou cela dans l’homme, mais plutôt d’un devenir inhumain, d’un devenir universel animal: non pas se prendre pour une bête, mais défaire l’organisation humaine du corps, traverser telle ou telle zone d’intensité du corps, chacun découvrant les zones qui sont les siennes, et les groupes, les populations, les espèces qui les habitent.”

1639 Ibid.: ”il faut penser en termes incertains, improbables: je ne sais pas ce que je suis, tant de recherches ou d’essais nécessaires, non-narcissiques, non-œdipiens”.

1640 Ibid.: ”De quel droit ne parlerai-je pas de la médecine sans être médecin, si j’en parle comme un chien?”



## Den andre (hos) Deleuze: humanistiska relationer

De flesta bibliografier över Deleuzes verk<sup>1641</sup> börjar 1953 med publiceringen av hans första bok, Humestudien *Empirisme et subjectivité*<sup>1642</sup>; samma år uppträder också fem recensioner i *Revue philosophique de la France et de l'étranger* samt en introduktion till den av honom redigerade Bergsonantologin *Instincts et institutions*. En formidabel begynnelse, en plötslig eruption produktivitet, tycks det.

Men denna datering av ett *opus incipit* är Deleuzes förtjänst (eller fel) – han ville själv att hans gärning skulle ta sin startpunkt här, att hans *œuvre* skulle börja 1953 och sluta vid hans död 1995, utan att ungdomsverk eller posthuma manuskript skulle göras offentliga.<sup>1643</sup> Utifrån denna kronologiska tillslutning är det således en fråga om hur verket i sin helhet ska indelas för att en logisk ordning ska inrättas. En av Deleuze sanktionerad bibliografi, skisserad 1989, föreslog att skrifterna skulle inordnas i elva temata, varav fem lånar namnen från enskilda titlar, dock inte fullt kronologiskt ordnade: ”1) Från Hume till Bergson; 2) Klassiska studier; 3) Nietzscheanska studier; 4) Kritik och klinik; 5) Estetik; 6) Kinematografiska studier; 7) Samtida studier; 8) Meningens logik; 9) Anti-Oidipus; 10) Skillnad och upprepning; 11) Tusen platåer.”<sup>1644</sup> Att rubriken ”Kritik och klinik” återfinns här, fyra år före publiceringen av samlingen med samma namn – den sista bok han offentliggjorde –, kan avslöja något om hur han verkligen tänkte sig sitt tänkande som det ”heterogena system” han gärna talade om. Men man kan också fråga sig i vilken mån detta system är öppet för nytt skapande och för omarrangemang. Huruvida uppställningen skulle ha förändrats av de betydande skrifter som publicerades under hans sex sista år, främst *Qu'est-ce que la philosophie?* samt de korta essäerna ”L'actuel et le virtuel” och ”Limmanence: une vie...”, får lämnas åt spekulatio – eller åt tystnaden.

Deleuzes strukturering är som sagt inte fullt kronologisk, den följer en annan, ej redovisad logik. Men ofta försöker man införa en tidsskala för att beskriva utvecklingen av Deleuzes filosofi. Även han själv tyckte sig 1988 kunna acceptera en intervjuares urskiljning av tre perioder, utifrån de typer av böcker han skrev vid dessa olika tidpunkter.<sup>1645</sup> I en något schematiserad indelning skulle då den första perioden vara den filosofihistoriska (böckerna om Hume, Bergson, Nietzsche, Kant, Spinoza samt den mer självständiga *Différence et répétition*), 1953–68; den andra utgörs av samarbetet med Félix Guattari (*L'anti-Cédepe*, *Kafka* och *Mille plateaux*) 1972–80; den tredje studierna i konstarnas måleri, film, arkitektur och litteratur (främst *Logique de la sensation*, *Cinéma*, *Le pli* och texterna samlade i *Critique et clinique*) under 1980-talet. Ett problem är förstas att detta schema inte kan upprätthållas kronologiskt. Deleuze skrev om konstarnas på 1960- och 70-talen (böckerna om Proust, Sacher-Masoch, Kafka, de många referenserna

<sup>1641</sup> Den kanske hittills mest utförliga, omfattande åren 1953–2003 (således inkluderande posthumt publicerade arbeten, dock inte opublicerade manuskript), är Timothy S. Murphys, som används i många studier, bl.a. i Bernold & Pinhas (red), *Deleuze éparé*, s. 201–226.

<sup>1642</sup> Gilles Deleuze *Empirisme Et Subjectivité: Essais Sur La Nature Humaine Selon Hume* [1953] (Paris PUF, 1998).

<sup>1643</sup> Detta är den vilja som följs i David Lapoujades utgåva i två vol. av samlade kortare texter, *L'île déserte et autres textes* med tidspannet 1953–74 och *Deux régimes des fous et autres textes*, 1975–95.

<sup>1644</sup> Jfr Deleuze, *L'île déserte*, s. 7 n.

<sup>1645</sup> Deleuze, *Pourparlers*, s. 185 ff.



i *Différence et répétition*, *Logique du sens*, *L'anti-Œdipe* och *Mille plateaux*) och han skrev filosofihistoria på 1980-talet (en andra gång om Spinoza i *Philosophie pratique*, om Leibniz i *Le pli*, om Châtelet i *Périclès et Verdi* och naturligtvis *Foucault*). Arnaud Bouaniche föreslår därför istället tre "axlar": tanken, politiken och estetiken; dessa är inte strikt kronologiskt konsekutiva och inbördes distinkta, utan av varierande inbördes dominans: en dominerar över de andra under olika perioder.<sup>1646</sup> Förslaget är mer givande men problemet är därmed inte helt löst, för dessutom säger denna kategorisering mest något om vilka genrer Deleuze arbetade i, vilka områden han intresserade sig för, och även detta modifierat av att han i samma intervju var noga med att anmärka, att det alltid varit filosofi han skrivit. Knappast något sägs om hur hans filosofi förändras eller utvecklas, om hans teser och teorier i sig skiftar, om vilka begrepp som skapas, när temata framträder eller försvinner eller ens hur dessa eventuella perioder förhåller sig till varandra. Sådana diskussioner är fortfarande tämligen ovanliga i Deleuzeforskningen.

Men låt oss vara än mer vanvördiga. Låt oss trotsa auktor och se bortom de utstakade gränserna. För det finns en förhistoria, en i denna biblio-biografiska konstruktion bortträngd begynnelse. Det finns en annan Deleuze, en Deleuze före "Deleuze", en skribent före detta egennamn som skulle kunna ge namn åt en tidsepok, och som snarare stiger fram ur en annan tid, präglad av andra händelser och andra idéer.

Deleuzes första skrift i tryck ser nämligen dagen redan 1945<sup>1647</sup> – i hans tjugonde år, under hans studietid vid Sorbonne (1944–48), ett år efter Frankrikes frigörelse från nazisternas ockupation (*la Libération*), i en tid vars filosofiska klimat präglades av fenomenologi, existentialism och humanism, märkt av de tyska namnen Hegel, Husserl och Heidegger och i det parisiska intellektuella livet på en mångfald vis representerat av gestalter som Jean Wahl, Georges Gurvitch, Emmanuel Lévinas, Henry Corbin, Henri Lefebvre, Georges Bataille, Alexandre Kojève, Jean Hyppolite, Gabriel Marcel, Jean Beaufret, Paul Nizan, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Raymond Aron, Raymond Polin och Maurice Merleau-Ponty. För de flesta av denna generation intellektuella, födda åren kring sekelskiftet och ett decennium framåt, var 1930-talet och ockupationstiden en period av förnyelse av filosofin som lämnade bakom sig det akademiska etablissemangets cartesianska rationalism och kantianska idealism (Lachelier, Lalande, Meyerson, Brunschvicg, Guérout), liksom i viss mån en religiöst anstruken och förment konservativ spiritualism (Ravaisson, Lavelle, Bergson, Le Roy), till förmån för ett existentiellt, antropologiskt och historiskt tänkande av "det konkreta" – en filosofi för den mänskliga tillvarons mening och en frihetskamp för det mänskliga livets värde. Det var, kort sagt, en filosofi som gjord för dessa tider av krig mot tyranni och totalitarism.

Likväl var det ett klimat där den unge Deleuze, av den senare generation som föddes på 1920-talet och tidigt 30-tal, upplevde sig fångad och begränsad i filosofihistoriska tolkningar och kommentarer. Han beskrev senare dess villkor som "en skolastik värre än medeltidens", varifrån den enda räddningen var Sartre, "vårt Yttre", en fläkt av ren luft på universitetets bakgårdar.<sup>1648</sup> Deleuze säger sig emellertid i detsamma inte ha varit

1646 Armand Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction* (Paris: Pocket, 2007), s. 40.

1647 Således, av en visserligen betydelselös tillfällighet, på året 400 år efter Parés första publicerade skrift.

1648 Gilles Deleuze & Claire Parnet, *Dialogues* [1977] (Paris: Flammarion, 1996), s. 18: "A la Libération, on restait bizarrement coincé dans l'histoire de la philosophie. Simplement on entrainait dans Hegel, Husserl et Heidegger; nous nous précipitions comme des jeunes chiens dans une scolastique pire

dragen till varken existentialismen eller fenomenologin, som redan tycktes höra historien till; vad han kunde hämta från Sartre var en vägran att ingå i denna nya skolastik (att imitera, kommentera och tolka, att syssla med metodfrågor). Sartre skapade om inte ett nytt klimat så en ny situation, nya villkor för de intellektuella, att skriva om den levda verkligheten. Deleuze själv gick emellertid omvägar, ut i historiens marginaler, för att undfly konventionerna och dogmerna. Något paradoxalt var det en avsky för filosofihistoriens förtryck, undervisningens maktaspekter, dess lag- och normgivande mekanismer, som drev honom till att skriva sina tidiga filosofihistoriska skrifter, för han studerade de gestalter som tycktes tillhöra filosofihistorien men snarast undflydde den, som försköt begreppen även i den riktning de verkade inom (exempelvis Hume inom empirismen, i förhållande till Locke och Berkeley).<sup>1649</sup>

Det har sagts att Deleuze väljer att framhäva historiens ”förlorare”, de vars tankar inte institutionaliserats utan som bevarar ibland mer intressanta potentiella ”blivanden”, de som fortfarande kan bli något annat, som kan göra att vi tänker annorlunda.<sup>1650</sup> Det är ett sätt att skriva historia som försöker utröna de möjliga framtiderna i ett tänkande och som ofta konfronterar de ”vinnare” som försökt göra dessa framtider omöjliga – de som tillsluter historien i det förflutna. Han kan därför lyfta fram gestalter som antingen reducerats till marginalerna eller nära nog glömts, men som med Deleuzes ökade prestige ökar sin egen, såsom fallet varit med exempelvis Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, Gabriel Tarde och Gilbert Simondon; detsamma kan i viss mån också sägas gälla Friedrich Nietzsche och Henri Bergson, båda negligerade i Frankrike under tidigt 60-tal, då Deleuze ägnade dem varsin monografi.

Denna återaktualisering kan emellertid ta två olika former: å ena sidan de filosofihistoriska monografierna, som dominerar Deleuzes två första decenniers verksamhet, i vilka en tänkares eller författares gärning skärskådas för att koncentreras till sin högsta intensitet, nyheten i de skapade begreppen; å andra sidan en oupphörlig, virtuos stil av allusioner, parafraaser och citat, som får resonemangen att skjuta i väg åt alla tänkbara håll i ett slags transhistoriskt ”rhizom”. Deleuzes texter kan av dessa skäl vara sammanvävda av en mängd hänvisningar till mer eller mindre okända namn från olika fält, en eklekticism av korta, bejakande referenser (inte kritiskt granskande och dömande), långtifrån den akademiska normens metod och kanon, som Badiou noterat.<sup>1651</sup> Det är med viss ironi som det därför kan tyckas rättvist att lyfta fram den okände Deleuze, den historiska figur som filosofen själv ville se besegrad och förintad. Här kan man finna, för att tala med Deleuze själv, det larvartade subjekt som ännu inte förpuppats, vars idéer ännu inte kristalliserats till välskapta begrepp.

qu'au Moyen Âge. Heureusement, il y avait Sartre. Sartre, c'était notre Dehors, c'était vraiment le courant d'air d'arrière-cour”. Man kan anmärka att Deleuzes attack mot den akademiserade fenomenologin påminner om den skarpt formulerade kritik Heidegger framförde mot samma tendenser i Tyskland redan under tidigt 1920-tal.

<sup>1649</sup> Ibid., s. 21 f.

<sup>1650</sup> Dosse, *Gilles Deleuze & Félix Guattari*, s. 198.

<sup>1651</sup> Badiou, *Deleuze*, s. 18: ”voire quantité d'auteurs presque inconnus (mais pas de lui), d'articles ou d'opuscules sur des questions obscures et par lui repensées, éclatantes, tant sociologiques que biologiques, esthétiques ou didactiques, linguistiques ou historiennes, oui, tout cela convoqué abruptement dans une trame affirmative et sinueuse, très éloignée en apparence des précautions et des canons de l'Université philosophique.”

Deleuze bedrev sina universitetsstudier vid Sorbonne, där relationerna kan fördelas i två miljöer. Bland sina lärare kunde han räkna vetenskapsfilosoferna Gaston Bachelard och Georges Canguilhem samt Maurice de Gandillac, Ferdinand Alquié och, kanske mest betydelsefull under denna period, Hegelkännaren Jean Hyppolite (som Deleuze tillägnade sin första bok). Till hans studiekamrater hörde i en vänskapskrets François Châtelet, Michel Butor, Michel Tournier, Olivier Revault d'Allonnes, Jean-Pierre Bamberger och Claude Lanzmann. Deleuze identifierade i en nekrolog Châtelet som gruppens ”stjärna”, det centrum kring vilket de andra var satelliter.<sup>1652</sup> Tournier, vars skrifter är den mest klassiska källan till kunskap om denna konstellation, har däremot beskrivit Deleuze som den tongivande gestalten; han skämtar att han skulle kalla Deleuze ”gruppens själ” om det inte vore för att deras ”snäva, fanatiska idé” var ett förnekande av just något sådant som det själsliga, ett ”inre liv”.<sup>1653</sup> (Dessa två, Deleuze och Châtelet, var f.ö. de enda i kretsen som passerade sin examen och som därmed kunde fullfölja en akademisk karriär som filosofer, medan de andra nödgades ”ge upp sina metafysikermunkkåpor” att bli journalister, författare och filmare.<sup>1654</sup>) Vad som främst imponerade på vännerna, eller åtminstone på Tournier, var Deleuzes förmåga till förvandlingar av idéer: medan de andra utbytte teser som bomulls- eller gummibollar, sköt han tillbaka dem som metallkulor; den filosofi som lärdes i skolorna blev, ”sedan det passerat genom honom” (i Tournier metaboliska metaforik), något oigenkännligt, osmält, friskt, nytt etc.<sup>1655</sup> Det mest konkreta resultatet av denna vänskapsgrupp var skapandet av den filosofiska tidskriften *Espace*, som dock bara utkom i detta enda nummer, 1946. I den formulerades gruppens program mot en interioritetens filosofi, för ett tänkande av det yttre (titelns ”rum”), polemiserande mot den humanism man såg som en farlig arvtagare till spiritualismen.<sup>1656</sup> Deleuze bidrog med en artikel, ”Du Christ à la bourgeoisie”,<sup>1657</sup> som kritiserar den borgerliga Statens ”interiorisering” av den kristliga Anden i nationalistisk och kapitalistisk retorik, med udden tydligen riktad mot marskalk Pétain.

Men det fanns också andra miljöer, i ett yttre, utanför akademien – dock med en förvånande betoning av det inre livet. Genom Gandillac fick Deleuze 1943 tillträde till bankiren Marcel Morés salong, där man på lördagarna diskuterade religiösa och filosofiska frågor, i en krets som innefattade bl.a. Brice Pirain, Roger Caillois, Georges Bataille, Alexandre Kojève och Jean-Paul Sartre. Via Moré kom Deleuze också i kontakt med teologen, orientalisterna och medeltidskännaren Marie-Madeleine Davy (1903–98), vars omfattande bekantskapskrets inbegrep Nikolaj Berdjajev, Lev Sjestov, Henry Corbin, Mircéa Eliade, Vladimir Jankélévitch, Simone Weil, Gabriel Marcel och Georges Ba-

1652 Idem, ”Il était une étoile de groupe”, *Deux régimes de fous*, s. 247–250.

1653 Michel Tournier, *Le vent Paraclet* [1977] (Paris: Gallimard, 1979), s. 156.

1654 Ibid., s. 162.

1655 Ibid., s. 155 f: ”Les propos que nous échangeons comme balles de coton ou de caoutchouc, il nous les renvoyait durcis et alourdis comme boulets de fonte ou d’acier. On le redouta vite pour ce don qu’il avait de nous prendre d’un seul mot en flagrant délit de banalité, de niaiserie, de laxisme de pensée. Pouvoir de traduction, de transposition: toute la philosophie scolaire et écaulée passant à travers lui en ressortait méconnaissable, avec un air de fraîcheur, de jamais encore digéré, d’être nouveauté, totalement déroutante, rebutante pour notre faiblesse, notre paresse.”

1656 Dosse, *Gilles Deleuze & Félix Guattari*, s. 117.

1657 Gilles Deleuze, ”Du Christ à la bourgeoisie”, *Espace* 1 (1946), s. 93–106.

taille – alla på olika vis pekande till ett intresse för spiritualism eller mysticism. Davy var under andra världskriget aktiv inom motståndsrörelsen, framför allt genom att skydda motståndskämpar och de allierades piloter på slottet La Fortelle vid Rosay-en-Brie. Som för att maskera denna verksamhet anordnades kulturella sessioner på slottet, och kring henne samlades här under några legendariska år – bland soldater, motståndsmän och munkar – en imponerande rad gestalter från det parisiska intellektuella livet: främst Maurice de Gandillac, Jean Hyppolite, Pierre Klossowski, Michel Leiris, Jacques Lacan, Jean Paulhan och Jean Wahl, samt de då knappt 20-åriga studenterna Butor, Tournier och Deleuze.<sup>1658</sup>

Bara denna namnlista vittnar om den formativa kapaciteten i detta kotteri. Förutom de jämnåriga studiekamraterna och de nämnda lärarna återfinns här den återkommande referensen Klossowski (den kanske viktigaste influensen på Deleuzes tolkning av Nietzsche, främst i *Nietzsche et la philosophie*) och den senare fienden Lacan (vars strukturalistiska freudianism han skulle komma att polemisera emot i sitt kanske mest populärt kända arbete, *L'anti-Œdipe*). Därtill kommer den både idéhistoriskt och i Deleuze-forskningen mer förbisedde Jean Wahl (1888–1974), som var av stor betydelse för Deleuzes beundran av anglosaxisk empirisk filosofi, vilken han ägnade sina tidiga forskarmödor åt, samt naturligtvis fokuseringen av ”det konkreta” som filosofins objekt.<sup>1659</sup> Om det var någon under denna tid samtida fransk filosof Deleuze beundrade mer än Sartre var det uppenbarligen Wahl, som han en gång kallade Frankrikes viktigaste filosof, med motiveringen att denne gick bortom varat till en empiristisk pluralism, en lära om världen som mångfald och ständig addition.<sup>1660</sup> Men, ur ett mer polemiskt perspektiv, bidrog också Wahl till den stora betydelse Hegel skulle få inom fransk filosofi under 1930- och 40-talen genom sitt pionjärarbete om ”det olyckliga medvetandet”,<sup>1661</sup> ett tema – typiskt för den franska Hegelreceptionen – som tillhör kärnan i Deleuzes nietzscheanska kritik av dialektiken som ett tänkande av det negativa.<sup>1662</sup>

1658 I sin självbiografi, som till stor del är upptagen med skildringar av dessa stora intellektuella gestalter, nämner Davy dessa tre senare helt kort: ”Et parmi les jeunes gens, Michel Butor, Gilles Deleuze, Michel Tournier, déjà très brillants.” (”Och bland ungdomarna, Michel Butor, Gilles Deleuze, Michel Tournier, redan mycket briljanta.”) Marie-Madeleine Davy, *Traversée en solitaire* [1989] (Paris: Albin Michel, 2004), s. 132 f. Davy och sammankomsterna på La Fortelle finns även berörda i Klossowskis debutroman *La vocation suspendue* (1950). Se även Dosse, *Gilles Deleuze & Félix Guattari*, s. 115 ff.

1659 Ang. Wahl som källa till Deleuzes teoretisering av empirismen som pluralism, jfr Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, s. 60 ff.

1660 Deleuze & Parnet, *Dialogues*, s. 72: ”A part Sartre qui est pourtant resté dans les pièges du verbe être, le philosophe le plus important en France, c'était Jean Wahl. Non seulement il nous a fait rencontrer la pensée anglaise et américaine, il a su nous faire penser en français des choses très nouvelles, mais il a poussé le plus loin pour son compte cet art du ET, ce bégaiement du langage en lui-même, cet usage minoritaire de la langue.” Redan 1972 hade Deleuze i ett brev i liknande ordalag prisat Wahls stora betydelse för sin egen del och för sin generation; han trycker här också på att Wahl visade en väg bort från Hegel och dialektiken; brevet cit. i Dosse, *Gilles Deleuze & Félix Guattari*, s. 137 f.

1661 Till Jean Wahls mer kända verk hör *Le malheur de la conscience de Hegel* (1929) och *Vers le concret* (1932); för hans plats i den franska Hegel-receptionshistorien, se Baugh, *French Hegel*, s. 19–24, 33–42.

1662 Förutom att rikta uppmärksamheten mot anglosaxiska empirister och amerikanska pragmatist-

Att avgöra huruvida Davy själv och hennes dragning till andlighet och religiositet hade något konkret eller djupt inflytande på Deleuze kan vara vanskligt. Det faktum att han dedicerade en av sina första publicerade texter, ovannämnda ”Du Christ à la bourgeoisie”, till henne, säger egentligen föga om någon influens, den markerar snarast en distansering, eftersom han här teoretiserar det politiska såväl som filosofiska motståndet i termer av en skarp kritik av kapitalismens och kristendomens inbördes besläktade dyrkan av ”det inre livet”, här koncipierat som förändligandet av naturen och förinrerligandet av egendomen, som leder till att familjen och staten tas för heliga. Allt detta följer snarast föreställningar som leder tankarna till Nietzsche och förebådar, i juvenil form, kristendomskritiken i *Nietzsche et la philosophie*, antikapitalismen i *L'anti-Œdipe* och antinationalismen i *Mille plateaux*.

Viktigare är kanske själva den miljö Deleuze introducerades i, en värld utanför akademien där han i övrigt bara tyckte sig finna Sartre. Egentligen finns en koppling här: i kretsarna kring Davy och Moré betraktades Deleuze som ”en ny Sartre”.<sup>1663</sup> Härmed avsågs visserligen ett löfte, en ny intellektuell kraft, men epitetet kan också tolkas som att insinuera något av ett mästare–lärjunge-förhållande, även om de två inte hade någon personlig kontakt. 1943, samma år som Deleuzes passion för filosofin väcktes, enl. hans egen utsago,<sup>1664</sup> utkom Sartres *L'être et le néant*, vilken han ”slukade” med omvittnad entusiasm.<sup>1665</sup>

Den beundran han hyste för den fritt verksamme filosofen skulle emellertid snart se sitt slut, för efter kriget förändrades situationen. Sartre lät sig fångas av den humanistiska andan och därmed av den avskydda andligheten, ansåg inte bara Deleuze utan även andra i hans bekantskapskrets, t.ex. Tournier och Foucault, som det legendariska föredraget ”Existentialismen är en humanism” den 29 oktober 1945<sup>1666</sup> tycktes deklarerera. Plötsligt hörde Sartre, som tidigare tycktes ha visat en väg ut ur interioritetens fälla, till fiendelägrat.<sup>1667</sup> Tidskriften *Espace* kan därför ses som en direkt reaktion på detta svek,

ter – samt till Hegel, Heidegger och Kierkegaard – bidrog Wahl också till den typiskt franska omtolkningen av Nietzsche under 1930-talet, tillsammans med bl.a. Bataille och Klossowski, i tidskriften *Acéphale*. Jfr Deleuzes not om Wahl i *Différence et répétition*, s. 81 n. 1: ”Toute l'œuvre de Jean Wahl est une profonde méditation sur la différence; sur les possibilités de l'empirisme d'en exprimer la nature poétique, libre et sauvage; sur l'irréductibilité de la différence au simple négatif; sur les rapports *non hégéliens* de l'affirmation et de la négation.” (”Hela Jean Wahls verk är en djup meditation över skillnaden; över empirismens möjligheter att uttrycka dess poetiska, fria och vilda natur; över omöjligheten att reducera skillnaden till det helt enkelt negativa; över de *icke-hegelianska* förhållandena mellan affirmationen och negationen.”)

1663 Maurice de Gandillac, *Le siècle traversé. Souvenirs de neuf décennies* (Paris: Albin Michel, 1998), s. 252; jfr Dosse, *Gilles Deleuze & Félix Guattari*, s. 116–124, vars kap.rubrik är ”Un «nouveau Sartre»”.

1664 Det var under sista året på gymnasiet som Deleuze sade sig ha bestämt sig för att ägna sig åt filosofi, entusiasmerad av sin lärare, Louis Vialle. Det kan vara värt att nämna att Deleuze valde denna långt äldre och mindre kända lärares kurs, istället för Maurice Merleau-Pontys. Deleuze berättar om detta i *Labécédinaire*, ”E comme enfance”. Vialle var författare till *Détresses de Nietzsche* (Paris: Alcan, 1932), där han på ett sätt inte helt olik Klossowski hävdade att Nietzsches filosofi sprang ur kroppsliga lidanden.

1665 Dosse, *Gilles Deleuze & Félix Guattari*, s. 118.

1666 Publ. 1946 som *L'existentialisme est un humanisme*.

1667 Jfr Tournier, *Le vent Paraclét*, s. 159 ff; James Miller, *The Passion of Foucault* [1993] (Cambridge

och Deleuzes tidiga skrifter omvittnar ett tämligen ambivalent förhållande till Sartre och dennes fenomenologi med vissa kvardröjande spår i senare skrifter.<sup>1668</sup> Deleuze betygade själv ett par årtionden senare Sartres roll i hans daning, annars knappt märkbar som referens i hans verk, i en artikel från 1964 med titeln ”Han var min läromästare”.<sup>1669</sup>

Deleuzes första publicerade skrift var en essä i tidskriften *Poésie*, oktober/november 1945. Den handlar om problemet med den Andre, utgående från formen av Nästan (*l'Autrui*) men rörande sig i riktning mot det radikalt annorlunda (*l'Autre*), och gäller som titeln säger beskrivningen av kvinnan som den sexualiserade andre.<sup>1670</sup> Det är på vissa vis en antifenomenologisk text – den första av många för Deleuzes del främst riktad mot Sartres redogörelser för förhållandet mellan könen i *L'être et le néant*.<sup>1671</sup> Det märks här att konfrontationen med Sartre innebär att upptagenheten vid exterioriteten blir kopplad till temat alteritet; mot anden eller medvetandet som princip för subjektets identitet står det intentionella förhållandet till den andre.<sup>1672</sup>

Mass.: Harvard University Press, 2000), s. 42 ff; mer allmänt om Foucault förhållande till Sartre, Heidegger och existentialism, jfr s. 40–54; om förhållandet till Deleuze, s. 194 ff. Se Dosse, *Gilles Deleuze & Félix Guattari*, s. 116ff, för en biografisk skildring av Deleuzes beundran för men senare vändning från Sartre.

1668 Raymond van de Wiel, ”Deleuze and Sartre: From Praxis to Production” (First International Deleuze Studies Conference, Cardiff, 2008), argumenterar för att de tidiga, ej vidkända skrifterna om Sartre har en bestående bäring på Deleuzes senare verk och att Deleuze fullföljer Sartres försök att sammanbinda en fenomenologisk ontologi med en (marxistisk) praxis genom att skapa en pragmatism för skapandet av ”situationer”; <http://www.raymondvandewiel.org/deleuze-sartre.pdf>. Den hittills mest omfattande analysen av Deleuzes förhållande till Sartre förefaller vara en ännu endast elektroniskt publ. doktorsavhandling från Parmas universitet, som förmedlar relationen mellan dem via Bergson: Giovanna Gioli, *Deleuze lettore di Sartre: Dissoluzione dell'Ego ed emergenza del campo trascendentale* (Parma: Università degli Studi di Parma, 2008); <http://dspace-unipr.cilea.it/bitstream/1889/845/1/GGGIOLITESIFINALE.pdf>.

1669 ”Il a été mon maître” [1964], återtryckt i *L'île déserte*, s. 109ff. Kopplingen mellan Sartre och Deleuze har inte helt mist sin lockelse även i mer retoriska syften. I sin monografi *Le siècle de Sartre* (2000) använder Bernard Henri-Lévy återkommande Deleuze som ett bollplank för hyllningen av existentialisten; redan titeln är förstas en anspelning på Foucaults välkända förutspåelse om ett deleuzianskt sekel, om vilket Lévy på ett ställe anmärker att ”seklet var deleuzianskt bara p.g.a. att det först var sartrianskt”: Bernard-Henri Lévy, *Le siècle de Sartre* (Paris: Grasset, 2000), s. 260: ”le siècle n'a été deleuzien que parce qu'il a commencé par être sartrien.”).

1670 Gilles Deleuze, ”Description de la femme. Pour une philosophie d'autrui sexuée”, *Poésie* 28 (1945), s. 28–39; övers. Keith M. Faulkner, *Angelaki* 7:3 (2002), s. 17–24, efter vilken cit.

1671 Dosse, *Gilles Deleuze & Félix Guattari*, s. 119, kallar den något missvisande och reducerande ”en pastisch på Sartre”. Se Wiel, ”Deleuze and Sartre: From Praxis to Production”, op.cit., s. 6, ser i den tvärtom ”en programmatisk introduktion till Deleuzes hela verk”: ”In fact it reads as a programmatic introduction to Deleuze's oeuvre, with many of the themes that he will revisit already in place, albeit in a germinal form: pure immanence, the actual and the virtual, a hatred of interiority, multiplicity, desire without lack, becoming-woman, faciality (with its smooth surfaces and black holes), and so on. This alone shows, I would say, a sustained influence of Sartre on Deleuze's work.”

1672 Se Gioli, *Deleuze lettore di Sartre*, loc.cit., s. 104–108, för en mer specifik analys av diskussionen i detta debutalster kring begreppet den Andre såsom en struktur (*la struttura* autrui) eller som en ”möjlig värld”, tolkad som ett antifenomenologiskt undvikande av intersubjektiviteten, ”där den andre reduceras till detsamma, och blir upphävd”: ”il concetto di ”mondo possibile” e la



Deleuze börjar essän med att beklaga att kvinnan ännu inte har en "filosofisk status", även i (fenomenologiska) filosofier om relationen till Nästan, för vad de erbjuder är en könlös värld där utbytet mellan människor är tänkt som en rent själslig affär, en "blandning av medvetanden". Sartres försök att introducera ett sexuellt perspektiv på den mänskliga tillvaron, som saknats hos Heidegger, misslyckas eftersom han bara kan föreställa sig det begärande subjektets sexualitet – bara "älskaren" har kön, och om man och kvinna har sexualitet är det som det älskande jagets ömsesidighet, där det ena subjektet "ger" föremålet för sitt begär ett motsatt kön. (M.a.o.: kvinnan blir, som Beauvoir sade fyra år senare, det andra könet, satt av det manliga subjektets primat.) Allmänt, om relationen utvidgas ontologiskt, innebär detta att tingens egenskaper underkastas ett medvetandes konstituerande aktivitet. Den andre blir därför beroende av jagets medvetande för att erkännas som annan. Men detta är att upplösa själva annanhetens problem. Sartres värld av "objektivt könlösa människor, med vilka man bara kan tänka sig att ha könsligt umgänge" är en "absolut monstruös värld"; i den görs ingen verklig skillnad mellan "vanlig kärlek" och homosexualitet.<sup>1673</sup>

En sådan kommentar kan förstås förefalla bigott för en mer sentida läsare, om homosexualitet därmed antas uppfattas som monstruös, med konnotationerna onaturlig, vederstygglig etc., och det ligger nära tillhands att dra denna uppenbara slutsats. Man kan emellertid uppfatta beskrivningen annorlunda och jämföra med feministen Irigarays senare kritik av den patriarkala föreställningen om sexualitet som en homosexualitet för vilken kön bestäms med manligheten som norm, så att även jämlikheten för kvinnan innebär att ge upp sin identitet som annan än mannen; Irigaray vill istället bejaka könsskillnaden genom att tänka kvinnan som skillnadens princip, en annanhet som inte ens är *ett* kön.<sup>1674</sup> Vad som kallas homosexualitet är egentligen homogenitet tagen i en sexuell kontext: att den andre inte erkänns som annan, i något annat avseende än som bristfällig representant för en uppsättning egenskaper, en "identitet", i detta fall den traditionstyngda bilden av kvinnan som ofullgången man, som en varelse i brist på manlighet. En verklig heterosexuallitet är då en könslig relation som bejakar annanheten och upphäver mannens homonormativitet.

För Deleuze är problemet dock inte feministiskt, snarast humanistiskt, i den mening att fokuseringen av det mänskliga jaget skymmer själva annanheten i andra varanden. Problemet ligger dels i att objektvärlden tas för att vara utan egenskaper i sig, innan jagets medvetande kommer till världen och utdelar mening åt tingen (såsom mannen genom sin kärlek definierar vad kvinnan är: erotiskt objekt), dels i att privilegieringen av subjektet och medvetandet gör varje annanhet endast till ett andra jag, ett sekundärt subjekt, vilket tänks genom en medvetandenas ömsesidighet (hon är som jag, bara ett annat jag). Denna imaginära intersubjektivitet är vad som gör det omöjligt att tänka Nästan som någon Annan och som gör den till en fenomenologisk illusion. En sant fenomenologisk beskrivning måste istället handla om detta verkliga andra, om den älskade i sig, om den mening som redan finns i alla ting och alla händelser.

natura prima della struttura *autrui* evitano a Deleuze di cadere in un intersoggettività di tipo fenomenologico, dove l'altro è ridotto allo stesso, è abolito".

<sup>1673</sup> Deleuze, "Description of Woman", *Angelaki*, s. 17.

<sup>1674</sup> Se främst Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'est pas un* (Paris: Minuit, 1977).



Redan i denna text utgår Deleuze från vad som blir ett fundamentalt inslag i hans mogna filosofi: det finns inget subjekt som skapar objektens mening, som tillför världen någonting; världen är ett fält av ting och händelser (vad han efter läsning av Nietzsche kommer kalla krafter, efter Spinoza affekter) som snarare genomkorsar objekten och skapar något som blir ett subjekt. Det finns ingen interioritet i jaget som kan benämnas själ eller ande och som ger mening åt tingen, således inget konstitutivt, transcendentalt medvetande hos subjektet. Istället finns bara tingens exterioritet och ett denna ytterhets yttre – exterioritetens själva excess *i* immanensen. Det är detta som är det transcendentala fältet, sedermera föremål för vad Deleuze, efter Wahl, skall kalla transcendental empirism.

I "Description de la femme" förstås den andre i denna annanhet. Nästan (*L'Autrui*) är m.a.o. inte ett annat subjekt, utan det mest objektiva av alla dessa objekt – den annanhet som är negationen av tingens egenskaper och som uttrycker en möjlig värld. Detta är en viktig tes att bära med sig från denna tidiga text: den andre är inte ett annat subjekt, den är en möjlig värld, uttryckande annanheten i den objektiva världen. Det finns en värld utan mig, det finns meningar och händelser utan mig; erfarenheten av den andre förändrar min erfarenhet av världen.

Men detta duger inte för att beskriva kvinnans speciella annanhet, menar Deleuze. Kvinnans annanhet är t.o.m. en annan än mannens annanhet: hon uttrycker inte en möjlig yttre värld, frånvarande för det manliga subjektet, hon är i sin objektivitet ett enormt block av närvaro som mannen inte kan rubba. I en glidning mot termer som kan påminna om Merleau-Ponty sägs kvinnan fullt ut vara medvetandet som kött och köttet som medvetande. I denna fullständiga materialitet är kvinnan sin egen möjlighet, möjligheten inkarnerad – den annanhet som möjliggör sig själv genom att uttrycka sig själv och inte en annan värld; hon är "syntesen av varat och det möjliga", den "undre värld" som inte har någon relation till en yttre värld. Hon kan därför sägas vara ett mysterium eller en hemlighet, en helt inre värld eller världen förinnerligad (och kvinnan är också i det inre: hemmet).<sup>1675</sup> Eller senare, mot slutet: kvinnan har inte ett förverkligat vara, hon är varken subjekt eller objekt, utan "objektets språng [*élan*] mot subjektivitet", en ihållighet som erfars av smekningen, vilken följer ytan och därmed förinnerligar det yttre.<sup>1676</sup>

Här kan indignationen få oss att fråga: vilka är egentligen villkoren för denna den unge Deleuzes tämligen sexistiska schablonbild av den kvinnliga mystiken, köttsligheten och husmoderligheten? Vad han beskriver som essens är just, förklarar han, en kvinnlig persona som yttrar sig i en rad just yttre attribut. Deleuzes försök till en fenomenologisk beskrivning av kvinnan som könslig annanhet, som upptar större delen av essän, blir som en parodi på fenomenologiska analysers reduktioner, eftersom vad som egentligen reduceras inte är objektet (till essens) utan det subjekt som skulle tillföra mening. För det första tar han fasta på att det beskrivande jaget, för vars medvetande (eller snarare blick, hand) objektet kvinnan framträder, inte är ett transcendentalt subjekt, utan en speciell typ, rentav en stereotyp: den plågade, kvinnohatande och förställande ynglingen. För det andra är det en ytlig vrångbild, en förenklad och naiv bild av kvinnan som därmed tar form, som inte alls utgår från kvinnans *eidōs*, utan från kvinnlighetens tidsbundna och

1675 Deleuze, "Description of Woman", op.cit., s. 18 ff.

1676 Ibid., s. 23 f.

ideologiskt präglade attribut sådana de yttrar sig för denne unge man.<sup>1677</sup> Artificialiteten är ett viktigt element: kvinnan gör sig till kvinnlig essens genom att uttrycka dess persona. De fenomen som betraktas är krusningar på en yta som fullständigt fränkänner något djup i den andres differentialitet, beräknande de minsta skillnaderna, de små flyktiga och knappt märkbara olikheterna som spelar på kvinnans hud och endast fåfängligt anspelar på något djupare: pannans rynkor, plockade ögonbryn, fräcknar, smink, läppstift.

Intresset för sexualiteten och erotikerna som tema fortsätter i flera av Deleuzes tidiga verk, men anmärkningsvärt är tendensen att varken ansluta sig till en patriarkal eller en feministisk diskurs, utan att problematisera dem utifrån motivet homosexualitet. Så är redan fallet i förordet till Denis Diderots *La religieuse*, i en utgåva från 1947,<sup>1678</sup> ang. den lesbianism som nunnan Suzanne möter i klostret. Hänseftningar till homosexualitet och hermafroditism spelar också en viss roll i den första delen av *Proust et les signes*, från 1964.<sup>1679</sup> Om det är något av Deleuzes mer mogna arbeten som bevarar tydliga drag från dessa ungdomsalster skulle jag vilja hävda att det är denna första analys av Prousts hieroglyfiska värld av kärlekstecken, med den andre som det slutna, hemliga rum som öppnar för möjliga världar.

I november 1946 trycks i Paris en märkvärdig och obskyr bok vid ett litet förlag, specialiserat på mystik, med det sagolika namnet Griffon d'Or (guldgripen). Titeln utlovar inget mindre än allkunskap, "med en särskild tillämpning på medicin": *Études sur la Mathèse, ou, Anarchie et Hierarchie de la Science avec une Application spéciale de la Médecine*. Men egentligen var boken bara en nyutgåva av en fransk översättning från 1849 av ett verk först publicerat i Leipzig 1845.<sup>1680</sup> Författaren var Johann Malfatti von Montereaggio (1775–1859), en Italienfödd österrikisk läkare (Giovanni Malfatti, adlad 1837),<sup>1681</sup> elev till Luigi Galvani och på sin tid högt ärad.<sup>1682</sup> Malfatti blev sedermera influerad av den

1677 Ibid., s. 18.

1678 Idem, "Introduction", i Denis Diderot, *La religieuse* (Paris: L'Île Saint-Louis, 1947), s. vii–xx.

1679 Idem, *Proust et les signes* [1964/70] (Paris: PUF, 1998), s. 98 f.

1680 Jean Malfatti de Montereaggio, *Études sur la Mathèse, ou, Anarchie et Hierarchie de la Science avec une Application spéciale de la Médecine* [1848], övers. Christien Ostrowski (Paris: Griffon d'Or, 1946); Johann Malfatti von Montereaggio, *Studien über Anarchie und Hierarchie des Wissens. Mit besonderer Beziehung auf die Medicin* (Leipzig: F.A. Brockhaus, 1845).

1681 Författaren är således inte en pseudonym, som François Dosse påstår; Gilles Deleuze & Félix Guattari, s. 126.

1682 Även om Johann Malfattis teoretiska gärning snart sagt har glömts, har han emellertid säkrat en mindre plats i historien i egenskap av läkare åt och vän till Ludwig van Beethoven, som komponerade kantaten "Un lieto brindisi" åt hans födelsedag 1814. Beethoven umgicks under tidigt 1800-talet flitigt med den status familjen Malfatti. Det välkända övningsstycket "Für Elise" skrevs f.ö. åt läkarens brorsdotter, Therese Malfatti (titeln "Für Elise" är sannolikt en fel läsning av "Therese", uppkommet då historikern Ludwig Nohl på 1860-talet sammanställde Beethovens manuskript), som under en tid kring 1810 var kompositörens pianoelev och föremål för hans kärlek; hon avböjde emellertid hans frieri. Relationen mellan Beethoven och Therese Malfatti har lockat tämligen omfattande forskning; för en mer allmän skildringen av omständigheterna, se Sieghard Brandenburg, *Der Freundeskreis der Familie Malfatti in Wien. Gezeichnet von Ludwig Schnorr von Carolsfeld* (Bonn: Beethoven-Haus, 1985). Johann Malfatti har också fått spela en nidingroll i Gail S. Altmans *Fatal Links: The Curious Deaths of Beethoven and the Two Napoleons* (Tallahassee: Anubian Press, 1999), där det spekuleras i att läkaren, som efter ett decenniums ovänskap kallades

tyska naturfilosofi som följde i Schellings fotspår, och den aktuella skriften är ett tydligt exempel på den tyska idealismens enhetssträvan, parad med en vurm för indisk mystik och reinkarneringstro. Vad som emellertid är nytt i denna nytgåva är en inledning, skriven av Gilles Deleuze, som bär titeln ”Mathèse, science et philosophie”.<sup>1683</sup>

Malfattis bok var en studie som anslöt sig till tidens intresse för den indiska visdomskulturen genom att introducera ett slags hinduistisk numerologi i avsikt att finna en mathesis som kan överbrygga klyftan som inträtt i kunskapen. Medan det egentligen bara finns ”en Gud, en sanning, en skapelse, ett liv”, förklarar författaren i sitt förord, riskerar denna ursprungliga ”hierarki” att förfalla i ett tillstånd av ”anarki” mellan olika system och ståndpunkter – ett beklagligt öde som han anser särskilt drabbar medicinen, med dessa sönderdelning i psykologi, fysiologi och än värre patologi.<sup>1684</sup> Vad som behövs är en allomfattande kunskap om ”det organiska livet” vars subjektiva sida (metafysiken) och objektiva sida (matematiken) förenas i en högre enhet, matesen.<sup>1685</sup> Malfatti prövar sig igenom antika och uråldriga vishetsläror, Protagoras, Platons, nyplatonismens, de egyptiska och kinesiska, för att till slut fästa sig vid Indien. Den indiska *mathesis* Malfatti använder sig av likställer de tio siffrorna i dekadern med hinduiska gudomar för att gestalta världens och mångfaldens uppkomst, från en metafysisk bild av ”Guds preformation”, via allegoriska former som förbinder metafysik med fysik, till uppkomsten av rum och tid och därmed föränderlighet och dödlighet.<sup>1686</sup> Vad som beskrivs är en serie passager, siffra för siffra, från den gudomliga sfären, cirkeln och ellipsen (ägget) till uppdelningen i livets former: hermafroditen (4), manlig och kvinnlig könsakt (5), ändliga kön (6), individualitetens uppkomst och dualiteten ande–materia (7, 8, 9) och slutligen världsanden som ger allt liv, världen utanför människan (10).<sup>1687</sup> Studien upptas i övrigt av betraktelser över utforskningar av livets processer i samtida filosofi och vetenskap (magnetism och elektricitet, i synnerhet) och en lång utläggning om embryologi och en fysiologi för könsskillnaden.

Deleuzes poängterar i sin inledning att matesen inte är något exotiskt indiskt fenomen, och inte heller något mystiskt, utan uttryck för en ”en av andens stora attityder, alltid aktuell” vilken talar till vissa behov i den västerländska mentaliteten.<sup>1688</sup> Det är kanske därför Descartes spelar en så framträdande roll här. Trots att dennes dualism stadfäster en skillnad mellan filosofin som subjektets kunskapsområde och vetenskapens som objektens, höll han ändå fast vid tron på en *mathesis universalis*; själ och kropp är

att vårda Beethoven strax före hans död, avsiktligen skulle förgiftat honom med bly.

1683 Gilles Deleuze, ”Introduction. Mathèse, science et philosophie”, i Jean Malfatti de Montereggio, *Études sur la Mathèse, ou, Anarchie et Hierarchie de la Science avec une Application spéciale de la Médecine* [1845], övers. Christien Ostrowski (Paris: Griffon d’Or, 1946). En kort men effektiv studie om Malfatti och Deleuze är Christian Kerslake, ”The Somnambulist and the Hermaphrodite: Deleuze and Johann Malfatti de Montereggio and Occultism”, <http://www.culturemachine.net/index.php/cm/article/view/243/225>. Deleuzes introduktion finns också i engelsk övers. i *Collapse* 3 (2007), s. 140–155.

1684 Malfatti, *Études sur la Mathèse*, s. xxv f.

1685 Ibid., s. 6.

1686 Ibid., s. 15 f.

1687 Jfr ibid., s. 17–57.

1688 Deleuze, ”Introduction”, i ibid., s. ix.

distinkta men de uppgår båda i livets enhet.<sup>1689</sup> På så vis genomför Deleuze ett skifte i förhållande till Malfatti genom att se problemet inte som en ursprunglig hierarkisk sannings sönderfall i anarki, utan i en kritik av dualismen som sådan, med dess betydelse för uppfattningen om livet i världen. Även här kritiserar han således den idealistiska uppfattningen att tingen endast får mening genom ett medvetande, dvs. att världen behöver människan för att ha en mening.

Det stora ämnet är emellertid problemet med *den levande människans natur*. Matesen handlar om livet, den ”vill väsentligen vara den exakta beskrivningen av människans natur”.<sup>1690</sup> Det är dock inte just människan som blir det intressanta för Deleuze, utan förhållandet mellan livet som något individuellt och något universellt. Livet finns verkligen i det partikulära, menar han; livet som sådant finns bara genom de individuella organismer genom vilka de verkar. Det universella livet, det som gäller alla, finns bara i det yttre som någonting främmande för individen: ett Annat (*un Autre*).<sup>1691</sup> Alla individer har sitt liv och sin död för sig själv, ingen kan leva den andres liv eller dö den andres död. Men individen är likväl ett mikrokosmos som på sitt eget vis realiserar det universella livet och därmed interioriserar det yttre, det Andra; matesen kan då sägas handla om kunskapen om detta förhållande mellan den levande och livet.<sup>1692</sup>

1953 publicerar Deleuze sin första bok, *Empirisme et subjectivité: essai sur la nature humaine selon Hume* (1953), baserad på examensarbetet från 1946, handlett av Jean Hyppolite och Georges Canguilhem. Boken hämtar sin undertitel från David Humes huvudarbete *A Treatise of Human Nature* (1739–40) men den anger därmed också det specifika problem som bekymrar Deleuze: den mänskliga naturen. Det framgår inte explicit vad eller vem Deleuze avser att polemisera mot genom att välja Hume, en i Frankrike vid denna tid nästan helt förbisedd filosof, men många indicier pekar ut dem: fenomenologins porträtt av subjektet som en humanistisk storhet, den mänskliga naturen som medvetande eller ande, såväl i den cartesianskt-husserlska tappningen (Sartre, Alquié) som den heideggerianskt-hegelska (Kojève, Hyppolite). Verket är tillägnat Jean Hyppolite – ”en ärlig och respektfull hyllning” (*hommage sincère et respectueux*) lyder dedikationen – men visar snarare Jean Wahls stora inflytande på Deleuzes vändning till andra terränger än de då fashionabla.<sup>1693</sup>

Från de första raderna är Deleuze tydlig med att staka ut Humes projekt: den människovetenskap han söker är inte en andens psykologi (en lära om andens natur), utan en psykologi för *andens affektioner*, dvs. det som påverkar anden; och eftersom det finns två sådana påverkande krafter, passionerna och samhället, är Hume i första hand en moralist och en sociolog.<sup>1694</sup> Kort sagt: en lära om människans natur kan inte utgå från

1689 Ibid., s. x f.

1690 Ibid., s. xii: ”Elle veut être essentiellement l’exacte description de la nature humaine.”

1691 Ibid.

1692 Ibid., s. xiii f.

1693 Jfr Dosse, *Gilles Deleuze & Félix Guattari*, s. 139, apropå dedikationen: ”Ce livre est tout à fait inactuel: Hegel, qui est au programme de l’agrégation de 1946, a fortement dénoncé l’empirisme, qui est aussi l’objet de critiques véhémentes de Husserl. Cette étude s’inspire fortement des thèses critiques de Jean Wahl contre l’hégélianisme.” Jfr s. 141, där Deleuze citeras att i samtal ha sagt att han sökte ett alternativ till Alquiés Descartes och Hyppolites Hegel, två filosofer han avskydde.

1694 Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, s. 1.

ett studium av hennes inre liv, man måste börja med det yttre. Detta yttre är Naturen själv, empirismens primära objekt, utan vilken en "mänsklig natur" och subjektet inte kan förstås: "Den mänskliga naturen går omvägen genom en observation av Naturen, en erfarenhet av Naturen. Det är det väsentliga, enl. Hume."<sup>1695</sup>

Framställningen av Humes empirism kretsar kring den tematiska dikotomin mellan natur och artificialitet eller fiktion; den passar därför in i en tematik som varierar i dessa tidiga arbeten, implicit i presentationen av Malfatti, explicit i hans tidiga Bergson-studier (där dikotomin formuleras i termer av instinkt och intuition).<sup>1696</sup> Någoting tycks locka den unge Deleuze i detta problemområde rörande det objektivt förefintliga och det subjektivt eller intersubjektivt skapade, en dualitet besläktad med men inte identisk med subjekt–objekt-relationen; det är också protesten mot en sådan cartesiansk dualism, alltför bibehållen av Sartre, som uttrycks i Malfatti- och Bergson-texterna. Men Humes empirism erbjuder ett mycket speciellt sätt att förstå förhållandet: hur "subjektet" självt skapas utifrån de erfarenheter av objekten det har (innan det finns), dvs. att det konstitutiva och bestämmande finns före och utanför det mänskliga jaget.

Deleuze formulerar från början Humes frågeställning med kursivens emfas: "*Hur blir anden en mänsklig natur?*" och "*Hur blir anden ett subjekt?*" Detta tas i sin tur för att innebära den mer tekniska frågan "hur blir föreställningen en förmåga?" eftersom det finns en identitetsrelation mellan anden, föreställningen och idén; anden är en samling idéer, m.a.o. erfarenheternas avtryck i föreställningsförmågan.<sup>1697</sup> Föreställningen är inte "den bestämmande bestämningen", dvs. den är inte en aktiv princip som hanterar erfarenhetens givna material, utan något bestämbar (*un déterminable*), en plats som ska fastställas, ett rum där idéerna spelar sitt spel. I detta idéernas rum (*lieu*, plats) kan de mest åtskilda "individer" samlas, och som idéernas *rem* (*lien*, band) är fantasin "rörelsen som genomkorsar världen, alstrande eldsprutande drakar, bevingade hästar, monstruösa jättar" – för andens grund är delirium, slump (godtycklighet) och icke-skilnad (likgiltighet) medan den mänskliga principen inför förment naturliga lagar gällande "genomgång, övergång, slutledning" mellan termer.<sup>1698</sup>

Humes empirism beskriver just denna fantastik – inte längre en vetenskap som leder till kunskap i överensstämmelse med naturen, utan en yr rörelse "i alla riktningar"

1695 Ibid., s. 61: "La nature humaine passe par le détour d'une observation de la Nature, d'une expérience de la Nature. Voilà l'essentiel, selon Hume."

1696 1955, två år efter att *Empirisme et subjectivité* publicerades, sammanställde Deleuze en antologi om Bergson med titeln *Instincts et institutions*; hans introduktion på temat återfinns i Deleuze, *L'île déserte*, s. 24ff.

1697 Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, s. 2 f: "Comment l'esprit devient-il une nature humaine?", "Comment l'esprit devient-il un sujet? Comment l'imagination devient-elle une faculté?"

1698 Ibid., s. 4: "Comme lieu des idées, la fantaisie est la collection des individus séparés. Comme lien des idées elle est le mouvement qui parcourt l'univers, engendrant les dragons de feu, les chevaux ailés, les géants monstrueux. Le fond de l'esprit est délire, ou, ce qui revient au même à autres points de vue, hasard, indifférence." Jfr Deleuze, "Hume", *L'île déserte*, s. 230: "Livré à lui-même, l'esprit n'est pas privé du pouvoir de passer d'une idée à une autre, mais passe de l'une à l'autre au hasard et suivant un délire qui parcourt l'univers, formant des dragons de feu, des chevaux ailés, des géants monstrueux. Les principes de la nature humaine, au contraire, imposent à ce délire des règles constantes comme des lois de passage, de transition, d'inférence en accord avec la Nature elle-même."

som skapar en onaturlig värld, en ”mot-natur” (*contre-Nature*), och som ”stadfäster sammanslagningen av vad som helst.” Därigenom ersätter han det traditionella begreppet misstag (*erreur*) med begreppen delirium eller illusion.<sup>1699</sup> När fiktionerna blivit princip kan de inte längre utmanas av någon reflektion, utan den allmänna meningens uppfattning om ett beständigt vara kompletteras av det filosofiska system som åtskiljer objekten från de subjektiva förnimmelserna av dem. Därav uppkommer inom filosofin illusionen om förnimmelsernas och objektens dubbla existens, nämligen att perceptionerna är diskontinuerliga och förgängliga, medan objekten är kontinuerliga och identiska i sina resp. varanden. Detta är det mänskliga, filosofiska vansinne som är monstruöst: ”Det filosofiska systemet anbefaller sig varken till förnuftet eller till inbillningskraften” utan till ett delirium eller ett vansinne (*démence*); det är ”den monstruösa frukten [avkomman] av två motstridiga principer som anden omfattar på samma gång och som är oförmögna att utplåna varandra”.<sup>1700</sup>

Deleuzes appropriation av empirismen innebär, som Zourabichvili påpekar, att se tänkandets begynnelse i ”mötet” (*le rencontre*), med vilket avses konfrontationen med något främmande och av tanken oberoende som tvingar fram det sanna tänkandet (istället för att tanken söker att ernå eller representera en redan förefintlig sanning).<sup>1701</sup> Att sätta ”mötet” och relationen i centrum är vad som egentligen utmärker empirismen, för det är där erfarenheten utspelas. Erfarenheten är en egen instans, primär i förhållande till och konstituerande både den som erfar och det som erfars, dvs. subjekt och objekt. Inget är bestämt förrän erfarenheten etablerat en relation; först därefter kan termerna bestämmas. Deleuze upprepar många gånger att Humes filosofi är beskrivningen av att *relationen är extern till sina termer* – detta i motsats till rationalismen, som antingen gör relationen implicit i termerna eller försöker finna en mer omfattande term inom vilken relationen kan rymmas.<sup>1702</sup> Utarbetandet av denna teori om relationens exterioritet är det kanske viktigaste inslaget i Hume-boken och är ett tema som blir centralt i större delen av Deleuzes senare verk.<sup>1703</sup>

I Humes version av empirismen finns två separata erfarenheter, säger Deleuze: den av termerna å ena sidan, den av relationerna å den andra. Den kan därför beskrivas både som en atomism (idéer eller sinnesintryck kan reduceras till sina minsta enheter, punkter som skapar tid och rum) och som en associationism (att dessa enheter sätts i relationer

1699 Idem, ”Hume”, *L'île déserte*, s. 230.

1700 Idem, *Empirisme et subjectivité*, s. 86: Le système philosophique ne se recommande initialement ni à la raison ni à la l'imagination. C'est le fruit monstrueux de deux principes contraires que l'esprit embrasse tous deux à la fois et qui sont incapables de se détruire l'un l'autre. C'est un délire.” Jfr Hume, *Treatise*, s. 215: ”This philosophical system, therefore, is the monstrous offspring of two principles, which are contrary to each other, which are both at once embrac'd by the mind, and which are unable mutually to destroy each other.”

1701 Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement* [1994], i Zourabichvili et al., *La philosophie de Deleuze*, s. 29: ”Rencontre est le nom d'un relation absolument extérieure, où la pensée entre en rapport avec ce qui ne dépend pas d'elle.”

1702 Deleuze, *L'île déserte*, s. 227; jfr *Empirisme et subjectivité*, s. 63, 120 f.

1703 Takashi Shiranis monografi *Deleuze et une philosophie de l'immanence* spårar på ett systematiskt vis just detta tema genom Deleuzes verk.



som beror på andra principer än termerna själva).<sup>1704</sup> Dessa relationsskapande principer är vad som utgör den mänskliga naturen, nämligen medlen för en idé att leda till eller övergå i en annan: association, närhet, likhet och kausalitet; och i en sådan karakteristik av det mänskliga ser Deleuze upphävandet av de metafysiska principerna Jaget, Världen och Gud.<sup>1705</sup> Det finns nu inte längre en yttersta eller djupaste grund, ingenting som centrerar eller fixerar erfarenheten som en sann idé, inget upplevelsen kan mätas mot. Erfarenheten är istället en passage, från en idé till en annan, som mellan dem etablerar en relation. I denna måttlöshet ankrar ingenting erfarenhetens rörelse, utan föreställningsförmågan leder snarast från det som är förhånden till det som är frånvarande – från det förefintliga till det icke förefintliga, från ett faktum till en fiktion. Här ligger Humes berömda kritik av kausaliteten, nämligen att orsakssammanhang endast är föreställda av vana och förväntan; om en sekvens upprepas med tillräcklig konsekvens, etablerar vi mellan termerna en orsaksrelation.

Vad som gör föreställningsförmågan till en mänsklig natur är att idéerna inte längre spelar sitt fria spel, då de antar speciella ”roller” under inverkan av andra principer, nämligen närhet, likhet och kausalitet (*contiguïté, ressemblance et causalité*). Dessa roller är vad som ger beständighet åt de tillfälliga förbindelser som skapas mellan idéerna i föreställningsförmågan, och det är utifrån dessa associationer beständiga föreställningar kan etableras, bland dem subjektet självt. Anden och subjektet ”gör” därför ingenting, de produceras i föreställningsförmågans inre dramatik som av en naturlag.<sup>1706</sup> Subjektet är inte en substans eller en substantiell enhet, men inte heller en negation, utan en *relation*. Varje identitet uppstår genom synteser av en mångfald. Subjektet är inte en atom bland andra, inte en monad, utan en vanemässig sammanhållning av erfarenheter, intryck och föreställningar som skapar fiktiva band mellan idéerna och därmed förinnerligar de annars externa relationerna. Detta innebär att vad vi föreställer oss som vår identitet inte är grundat i en föregående identitet, vilken skulle finnas i världen eller i tingen, utan endast i en genom vanans upprepningar syntetiserad mångfald. Utifrån vårt deliriums avgrund, där idéerna driver sitt fria spel, iscensätts en begriplig, lagbunden värld med subjektets föreställningsförmåga som bestämt spelrum: här har allt sin plats, allt sin roll, allt sitt band till andra ting. Relationernas rent yttre skillnad tyglas och termerna bestäms enl. identitetens princip i subjektet. Naturen har givit vika för människans natur.

Genom denna inbillningskraft eller föreställningsförmåga skapas sålunda en värld, rent ut sagt en fantasivärld: ”*Avec le Monde, l’imagination est vraiment devenue constituante et créatrice. Le Monde est une Idée.*” (”*Med Världen har inbillningen verkligen blivit konstituerande och kreativ. Världen är en Idé.*”)<sup>1707</sup> Deleuze kan därför ett par årtionden senare hävda att Humes empirism är ”ett slags science fiction-universum”, ”intrycket av en fiktiv, konstig, främmande värld, sedd av andra varelser; men också förkänslan av denna värld som redan är vår, och dessa andra varelser, vi själva.”<sup>1708</sup> Att stiga in i denna

1704 Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, s. 9 f, 118 ff; jfr *L’île déserte*, s. 228.

1705 Idem, *L’île déserte*, s. 228 f.

1706 Ibid., s. 5 f.

1707 Ibid., s. 82.

1708 Deleuze, ”Hume”, *L’île déserte*, s. 226: ”Son empirisme est, avant la lettre, une sorte d’univers de science-fiction. Comme dans la science-fiction, on a l’impression d’un monde fictif, étrange, étranger, vu par d’autres créatures; mais aussi le pressentiment que ce monde est déjà le nôtre, et



empirism innebär att betrakta människan som en främmande varelse, en annan i en främmande värld, men en annanhet som man förstår som sin egen natur. (En uppenbar ordlek är svår att motstå: humanismen ersätts av en Hume-anism.)

## 2. Skillnadens ontologi: konceptualiseringens problematik

Med sin första bok, *Empirisme et subjectivité* och med sitt förord till *Instincts et institutions* hade Deleuze under tidigt 1950-tal undersökt de mänskliga egenskaperna hos David Hume resp. Henri Bergson. Vad han fann i det ena fallet var en teori om hur människan genom sin "natur" skiljer sig från den verkliga världen och drömmer fram en annan, en inbillad värld av lag och ordning, som skyddar från både det yttres kaos av intryck och det inres förvirrade fantasifoster. I det andra fallet utläste han hur människan skiljer sig från naturen genom att låta sitt beteende styras av konstruerade vanor, intelligens och "institutioner", istället för instinkt och intuition. Analyserna beskriver således en dubbel förlust av den naturliga verkligheten, offerad för mänskligheten som normgivande instans. Om det i denna kritik av en antropomorf skenvärld av ordning och förnuft finns en grundläggande skepsis inför en traditionell tendens till identitet, leder denna beskrivning under de närmaste två decennierna fram till ett explicit begrepp för en skillnad som inte återfaller på eller förmedlas via någon likhet och inte reduceras till annanhet eller olikhet. Denna idé om den rena skillnaden kan på samma gång kan anses antihumanistisk och – i vid mening – teratologisk; det är på denna väg vi kan nå fram till ett explicit deleuzianskt monstrositetsbegrepp.

### Den rena skillnaden och det monstruösa: bestämning

Deleuze publicerar 1954 en recension av sin forne lärare Jean Hyppolites *Logique et existence* (1952),<sup>1709</sup> en studie i Hegels *Logik* som verkar i polemik mot Sartres existentiellistiskt-humanistiska tolkning av begreppen varat-i-sig och varat-för-sig,<sup>1710</sup> där det förra uppvärderas som en beskrivning av den absoluta Idén (Logos) medan det andra reduceras till antropologisk empiri. Hyppolite klär distinktionen i eleatiska termer: det Absoluta är som Parmenides Sfär; väsendet däremot är förmedlingen av detta vara, dess reflektion i sin negation, dess tudelning som vara och sken. Väsendet, säger han, är varats grund i sin egen intighet, varigenom varat förfrämligar sig självt och blir "olyckligt medvetande".<sup>1711</sup>

Deleuze, som uppenbarligen slits mellan en beundran för Hyppolite och en avsky för Hegel, tar fasta på denna antihumanism å ena sidan och möjlighetsbetingelserna för

ces autres créatures, nous-mêmes." Jfr Deleuze & Parnet, *Dialogues*, s. 68 ff.

<sup>1709</sup> Gilles Deleuze, "Jean Hyppolite, *Logique et existence*", i *L'île déserte*, s. 18–23; recensionen publicerades ursprungligen i *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CXLIV, 7–9 (juli–september) 1954, s. 457–460.

<sup>1710</sup> Den problematiska konfrontationen mellan hegelianism, humanism och existentialism genomtyras också mer explicit ett flertal av de essäer som samlats i Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique. Écrits 1931–1968*, I–II [1971] (Paris: PUF, 1991).

<sup>1711</sup> Jean Hyppolite, *Logique et existence: essai sur la logique de Hegel* [1952] (Paris: PUF, 2002), s. 209, 224 f.

en filosofi om skillnad inom ramen för den hegelianska dialektiken å den andra. Hur kan man formulera en skillnadens ontologi som inte betyder varats negation? tycks problemet lyda.<sup>1712</sup> Och som en konsekvens av detta: motsäger varats mening såsom skillnad människans humanistiska status som negativitet?

Essän kan brytas ned i tre teser, två berömande och en klandrande, gällande förhållandet mellan ontologi, skillnadsbegreppet och dialektiken: 1) Hyppolite visar att filosofin är en lära om varat, inte om människan, och om sakernas mening, inte om deras väsen. Den är därför ontologi, till skillnad från antropologi (i filosofisk mening) och sålunda inte reducerbar till humanism. 2) Han demonstrerar även att Hegels filosofi, såsom en förvandling av metafysiken till en ”meningens logik”, handlar om varats immanens, i det trefaldiga avseende att det inte finns något bortom denna värld, att det i denna värld inte finns något utöver tanken och att det i tanken inte finns något bortom språket. Vara, språk och mening är inte åtskilda, för Varat självt säger sin egen mening i det Absoluta; det är inte fråga om en skillnad mellan det empiriska och det absoluta, utan om ett Vara som *är* skillnad i sitt eget tänkande. 3) Hyppolite misslyckas likväl att tänka en skillnad bortom Hegels dialektik, där skillnaden begränsas till negation, eftersom den absoluta skillnaden föreställs vara kontradiktion, och därmed har han inte helt undkommit humanismen. Istället borde en sann filosofi om skillnadens mening beskriva en *ren* skillnad, en skillnadens inre differentialitet, som går bortom negativitet och motsats och därmed bortom en antropomorfism – för kontradiktion är trots allt ”bara skillnadens fenomenella och antropologiska aspekt”, medan skillnadens ontologi innebär att skillnaden är varats eget uttryck.<sup>1713</sup>

Den filosofiska antropologi Hyppolite och Deleuze talar om förutsätter en åtskillnad mellan människan som subjekt och objekt, dvs. å ena sidan den som talar och å andra sidan den som omtalas, vilket innebär att kunskapen (*connaissance*) är åtskild från varat, från tingen. Syftet med Hegels begrepp om det Absoluta är att sammanföra dem, liksom han däri vill upphäva alla tänkandets skilda former genom historien. Hegel föreställer sig att skillnaden mellan varat och reflektionen, mellan i-sig och för-sig, upphävs i dialektiken genom att skillnaden bara blir ett moment i rörelsen mot det absoluta vetandet. För Deleuzes del innebär en sådan föreställning att det Absoluta inte bara finns som mål utan också som början (Hegel föreställer sig också utvecklingen som en cirkel), såsom förutsättning för den mänskliga reflektionen, och dessutom i varje moment då Begreppet realiserar i den dialektiska rörelsen; den yttre skillnaden mellan Varat och medvetandet

1712 Man bör inte förväxla en skillnadens ontologi med vad som efter Heidegger kallas den ontologiska skillnaden, nämligen distinktionen mellan Varat och varanden i metafysikens historia. Med skillnadens ontologi förstås en beskrivning av Varat såsom skillnad i sig, oberoende av de eventuella varanden som skiljer sig åt. Deleuzes problematiska förhållande till Heidegger är ännu tämligen outrett. Det berörs dock ur ett kritiskt perspektiv i Alain Badiou's *Deleuze. «La clameur de l'être»* som har initierat en viss diskussion; se ex. Miguel de Beistegui, *Truth and Genesis: Philosophy as Differential Ontology* (Bloomington: Indiana University Press, 2004). För en belysande inblick i Deleuzes uppfattning om Heideggers skillnadsbegrepp, jfr *Différence et répétition*, s. 89 ff n, där han ifrågasätter Heideggers negering av Varat som *das Nichts*, överkorsat etc.

1713 Deleuze, ”Jean Hyppolite, *Logique et existence*”, *L'île déserte*, s. 23. Jfr den liknande kritiken av den hegelianska traditionens sammanblandning av ontologi och antropologi, metafysik och humanism samt teologi och ateism i *Nietzsche et la philosophie*, s. 210.

är här även en inre skillnad i Varat, såsom förmedling.<sup>1714</sup> Man kan säga att dialektiken beskriver en ontologi som undantränger blivande och skillnad i en struktur av det Absolutas upprepade bekräftelse genom en passage mellan positivitet och negation. Inget händer, i dubbel bemärkelse: det finns inget skeende; allt som sker är Intet.

Både Hyppolite och Deleuze tar fasta på hur det Absoluta representerar ett stadium då negationen har upphävts. I en tämligen antikojèviansk och antisartriansk (dvs. anti-humanistisk) gest görs därmed människan inte till varats negation, dvs. till det fria och medvetna subjekt som kan negera varat (objekten), utan till ett moment i eller ett uttryck för Varats tänkande av sig själv såsom absolut – och, för Deleuze, detta Absoluta tänkt såsom skillnad i sig. Deleuze gör det klart att det inte är människan som i egenskap av medvetande och subjekt tänker varat som objekt; det är varat såsom skillnad som ”tänker sig och reflekterar [över] sig i människan”.<sup>1715</sup>

Vad Deleuze har att förebåra Hyppolite är, som sagt, att denne följer Hegel i att föreställa sig skillnadens yttersta som kontradiktion; en sådan föreställning dikterar att om en sak ska kunna förstås, är det genom att förstå dess icke-vara – hur den skiljer sig från ”*allt* som inte är” och ”finner sitt vara i själva denna skillnad”.<sup>1716</sup> Han efterfrågar därför slutligen ett annat sätt att tänka skillnadens ontologi, befriad från denna ”antropologiska aspekt”. Vad som behövs, skulle man kunna säga, är den mest excessiva skillnaden, den med avseende på sin mening mest expressiva. Skillnaden kan aldrig, för att bli meningsfull, grundas i de absoluta negationernas avgrund – kontradiktionen som den absoluta skillnad vilken avgör sakens väsen. För Deleuze ligger det väsentliga i meningen, som man finner i det uttrycksmässigast problematiska: språket, minnet, glömskan, den förlorade meningen. Medan Hyppolites bok i sin sista två tredjedelar låter projektet falla tillbaka på denna kontradiktionens ontologi, öppnar den första delen för en språk teori där ”skillnaden är själva uttrycket”. Mer än en kritik, är det ett projekt som ligger inbegripet i det tillsynes anspråkslösa spørsmålet om Varats uttryck och motsägelse är detsamma: ”est-ce la même chose de dire que l’Être sexprime et qu’il se contredit?”<sup>1717</sup> I denna enkla fråga antyds frågeställningarna i Deleuzes båda doktorsavhandlingar, 14 år senare, 1968: *Différence et répétition*, som jagar skillnadsbegreppets begränsande mekanismer i filosofihistorien för att istället beskriva hur Varat i sin enhet uttrycker absolut skillnad, och *Spinoza et le problème de l’expression*<sup>1718</sup>, som analyserar hur rationalismens tänkande av världens mångfald kan springa ur en enhetlig grund för Varat. ”Meningens logik”, att lägga till denna ontologi, ägnas också en separat studie i det tredje huvudarbete från denna period, nämligen *Logique du sens* från 1969.

Deleuze skrev aldrig någon bok om Hegel, inte heller om Platon och inte om Descartes; det hörde inte till Deleuzes filosofihistoriska strategi att skriva om sådana

1714 Idem, ”Jean Hyppolite, *Logique et existence*”, *L’île déserte*, s. 19 f.

1715 Ibid., s. 22: ”Dans l’empirique et dans l’absolu, c’est le même être et c’est la même pensée; mais la différence de la pensée et de l’être est dépassée dans l’absolu par la position de l’Être identique à la différence et qui, comme tel, se pense, et se réfléchit dans l’homme. Cette identité absolue de l’être et de la différence s’appelle le sens.”

1716 Ibid.: ”La chose se contredit parce que, se distinguant de *tout* ce qui n’est pas, elle trouve son sens dans cette différence elle-même”.

1717 Ibid., s. 23: ”är det detsamma att säga att Varat uttrycker sig och att det motsäger sig självt?”

1718 Idem, *Spinoza et le problème de l’expression* [1968] (Paris:Minuit, 1998).

*monstres sacrés*, den stora traditionens ärevördiga dignitärer,<sup>1719</sup> utan istället att skapa monstrositeter ur oheliga allianser. Däremot ligger en antihegelianism, antiplatonism och anticartesianism i botten för många av hans verk, även monografier över andra tänkare. Det kanske tydligaste exemplet är boken om Nietzsche från 1962, *Nietzsche et la philosophie*. Detta verk är en frontalattack på dialektiken och kristendomen som representanter för en negativitetens förbundna tradition, mot vilken nietszcheanismen bejakar skillnaden och mångfalden i alla deras kreativa förmågor. Men på ett sätt som återför diskussionen till Hume, sammanlänkar han tidigt denna nietszcheanism också med empirismen – för det är genom ett ”praktiskt” förhållningssätt och en värderande förmåga, här kallad hierarki, som erfarenheten leder över i ett skillnadsbegrepp ”djupare” än kontradiktionen.<sup>1720</sup> Denna värdering, som från första stund innebär att mening sätts i förgrunden,<sup>1721</sup> är en aktiv princip som får stor betydelse för Deleuzes idiosynkratiska tolkning av ”den eviga återkomsten” inte som en identitetsprincip utan som ett bejakande av skillnad och mångfald.<sup>1722</sup>

Förutom Nietzsche, som var en senare upptäckt, är det emellertid Bergson som erbjuder Deleuze den främsta utvägen ur ett dialektiskt skillnadsbegrepp under 1950-talet. Deleuzes mest substantiella publikation under de nio åren mellan böckerna *Empirisme et subjectivité* och *Nietzsche et la philosophie* är essän ”La conception de la différence chez Bergson” från 1956.<sup>1723</sup> Detta är mer än en förövning till monografien om bergsonismen tio år senare, även om de också har många gemensamma drag;<sup>1724</sup> det är den första skrift i vilken Deleuze lägger fram en mer systematisk framställning av en skillnadens ontologi i formen av en blivandets naturfilosofi. Den är därför en nyckeltext för förståelsen av deleuzianismens utveckling.

Essän inleds med att fastställa den kiastiska betydelse som sammankopplingen av begreppen skillnad och natur har inom bergsonismen, metodologiskt och ontologiskt: medan Bergson med sin metod försöker nå skillnaden mellan tingens natur (utan att

1719 ”Heliga monster” är en fransk term för respekterade eller oantastliga storheter – monument, i metaforisk mening.

1720 Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, s. 10: ”A l’élément spéculatif de la négation, de l’opposition ou de la contradiction, Nietzsche substitue l’élément pratique de la *différence*: objet d’affirmation et de jouissance. C’est en ce sens qu’il y a un empirisme nietszschéen. [...] ”Le sentiment empirique de la différence, bref la hiérarchie, voilà le moteur essentiel du concept plus efficace et plus profond que toute pensée de la contradiction.”

1721 Ibid., s. 1: ”Le projet le plus général de Nietzsche consiste en ceci: introduire en philosophie les concepts de sens et de valeur.” Detta är bokens första mening.

1722 Se främst ibid., s. 213–222; detta tema aktualiseras också i *Différence et répétition*.

1723 Ursprungligen publ. i *Les Études bergsonniennes* IV (1956), s. 77–112; återtryckt i Deleuze, *L’île déserte*, s. 43–72.

1724 De lägger framför allt båda stor vikt vid just skillnadens problematik och naturligtvis utolkningen av det bergsonska tidsbegreppet, *la durée*, men *Le bergsonisme* [1966] (Paris: PUF, 1998) har för avsikt att presentera Bergsons filosofi som ett system baserat på detta begrepp tillsammans med intuition, minne och *élan vital*. I detta hänseende är monografien snarast en utveckling av artikeln ”Bergson, 1859–1941” från 1956, publicerad i Maurice Merleau-Ponty (red.), *Les philosophes célèbres*, (1956); återutgiven i Deleuze, *L’île déserte*, s. 28–42. Dessutom visar *Le bergsonisme* ett mer djupgående intresse för begreppet mångfald och distinktionen mellan aktualitet/virtualitet, som kännetecknar många av Deleuzes senare skrifter.

reducera en sak till en annan), kan skillnadens natur i sig här uppenbara sig – och därmed varat som sådant. Bergsonismen blir för Deleuze ett sätt att nå fram till en formulering av varat som skillnad, men samtidigt i egenskap av en kritik av varje föreställning om skillnaden som grundad i negation. M.a.o. eftersöker han här en möjlighet att formulera den positiva eller den rena skillnadens ontologi.<sup>1725</sup>

Skriftens övergripande tema är förhållandet mellan artskillnad och gradskillnad – eller mer bokstavligen översatt ”skillnad till natur” och ”skillnad till grad”, eller kvalitativ resp. kvantitativ skillnad – där Bergson företräder en utmaning av den senares tendenser till spatialisering av tänkandet i filosofihistorien. Deleuze skulle i *Le bergsonisme* komma att ta avstamp just i Bergsons sökande efter det rena som utmärker skillnaden i natur; detta innebär bl.a. en kritik av kontinuitetstanken som en hierarki mellan en högsta och en lägsta nivå och en kritik av evolutionstanken som en linjär passage längs intermediära stadier.<sup>1726</sup> Framhållandet av natur, väsen och renhet är således del i en kritik av förmedling, representation och opposition mellan motsatser, som upptar Deleuze under perioden. Samtidigt ersätts denna gradering av varat med en annan problematik kring indelning, fördelning, hierarkisering och differentiering, med konsekvenser för idéerna om immanens och evolution i en vitalistisk filosofi. Livets väsen är skillnad, skillnaden är vital. Men att livet är skillnad i sig, dvs. det som skiljer sig från sig självt, innebär att det inte är bestämt utan snarare det obestämda; livet är inte determinering utan differentiering.<sup>1727</sup>

Problemet kring skillnaden är emellertid också en logisk fråga och presenteras just som ett problemens problematik, besläktad med bestämmningens problematik. Deleuze ägnar det första kapitlet i *Le bergsonisme* till att skildra hur intuitionen hos Bergson innebär en metod för urskiljningen av det rena, dvs. skillnader i natur, ur vad som annars är blandningar (mixtes). Därmed ställs två olika föreställningar om problem mot varandra. Man kan inte i egentlig mening ”lösa” ett problem i termer av en fråga-svar-dialektik, för lösningen ligger då implicit i frågeställningen, vilket gör sanningen till en fördom och problemlösningen till ett slags slaveri under de som ”behärskar” sanningen. Problemet bör istället förstås som något som skapas eller uppfins när det ställs upp, och mänsklighetens historia är ”konstitutionen av problem”; det är egentligen detta som beskriver livet i allmänhet, biologiskt och evolutionärt, eftersom en organism tar form som svaret på de ”problem” materien uppställer för livskraften. Vad Bergson gör, och som kan ses som nytt i filosofihistorien enl. Deleuze, är att inte sätta sanna och falska svar i opposition, mätta mot en given sanning som modell, utan i att analysera falska problem. Han beskriver åtskilliga av de klassiska filosofiska problemen, t.ex. kring det oordnade, det icke-verkliga och det icke-varande, som falska problem, komna av att man inte förstått skillnadens natur som skillnad till natur, inte till grad. Inom bergsonismen framträder allting för sinnena och för förnuftet som en komplexitet, som blandningar, men intuitionen kan bryta ned dessa i enkla enheter. Filosofin är full av sådana icke-existerande problem, som beror på sammanblandningar av begrepp, och felställda problem, som beror på illa analyserade blandningar.<sup>1728</sup>

1725 Deleuze, ”La conception de la différence”, *L'île déserte*, s. 43.

1726 Idem, *Le bergsonisme*, s. 12 f.

1727 Idem, ”La conception de la différence”, *L'île déserte*, s. 54 ff.

1728 Idem, *Le bergsonisme*, s. 3–11.

Föga förvånande siktar Deleuze in sig på den kritik av negation ur vilken han kan utvinna en antidialektisk konception av skillnaden. Han tar fasta på Bergsons analys av vissa klassiska begrepp – icke-varat, oordningen och det överkliga – och fokuserar en tillsynes paradoxal omständighet: negationen är inte bestämning av en brist, utan tvärtom genom en excess. Det finns inte mindre i idén om icke-varat eller oordningen än i idén om varat och ordningen, det finns snarare mer: där finns både idén om ett vara, en negering av det och därtill ett psykologiskt motiv till denna negering, nämligen att en varandeform inte överensstämmer med vår förväntan. Detsamma gäller förhållandet mellan det verkliga och det möjliga etc.

Det stora felet sägs i Bergsons ögon vara att världen tros vara sprungen ur en brist, som varat ur intet eller ordning ur kaos eller det verkliga ur det möjliga, när det istället är så att varat är det ursprungliga, det sanna och det verkliga, ett slags fullhet utan vare sig brist eller överflöd, kort sagt det Absoluta. Men – och detta är den tämligen schellingska poängen (kontra Hegel) – detta Absoluta är väsentligen skillnad, inte skillnadernas upphörande i en negationernas negation, och beskrivs av en ontologi enl. vilken både ande (tiden) och materia (rummet) är två sidor av samma vara.<sup>1729</sup>

Det är av stor betydelse att Bergson med begreppen *durée* och *mémoire* beskriver varat i tidliga termer, för begreppen i fråga betyder något mer än varaktighet och minne i konventionell mening. Deleuze framhåller gärna att Bergsons tänkande utvecklade sig mot en alltmer ontologisk koncipiering av tiden och minnet, och bort från en antropologisk (för att uttrycka saken i de termer han använder om Hyppolite och Hegel, snarare än dem han faktiskt använder om Bergson). Hos Bergson märks detta i att termen *la durée*, som lanseras i *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*, i *L'évolution créatrice* blivit ett biologiskt begrepp som ett villkor för livets utveckling och i *Durée et simultanéité* ett fysikaliskt. Likaså blir minnet i senare skrifter som *Matière et mémoire* och *La pensée et le mouvant* något annat än individens hågkomst; det kommer snarast att beteckna ett allmänt, universellt minne, en virtualitet – ingens minne (*mémoire de personne*) som samtidigt är allas (eller snarare Alltets). Detta innebär, åtminstone för Deleuze, att varat och naturen måste förstås som tidliga strukturer, vilket innebär att de är dynamiska och differentiella. Tiden ger varat en plasticitet och en elasticitet; genom föreställningen om varaktigheten som det varande, är det som om varat ömsom sträcktes ut och ömsom trängdes samman, allteftersom verkligheten tar form av upplevelsen av tidens rörelse. För att beteckna dessa skiftningar talar Deleuze i essän om expansion (*détente*, egentligen avspänning) och kontraktion för att beskriva den inre skillnaden i varats natur: varat är som en mångfald tendenser i ett förhållande av spänning, där avslappningen utvidgar eller fördjupar varat i ett förflutet (det virtuella) och sammandragningen pressar samman tiden i en punkt av nutid (det aktuella). Varat är därför det rörliga spänningsförhållandet mellan allmänt, virtuellt minne (*mémoire*) och individuell, aktuell hågkomst (*souvenir*). Men distinktionen mellan dessa moment är inte en uppdelning av tiden i en tid och sedan en annan; detta vore en spatialisering av tiden till fasta block som rör sig, den

1729 Ibid., s. 27 f. Jfr s. 38–42, där Deleuze insisterar på att bergsonismen är oförenlig med hegelianismen, i det avseende att dialektiken beskriver en falsk rörelse mellan motsatser medan Bergson föreställer sig skillnaden i natur som en kvalitativ Mångfald (inte som en kvantitativ eller numerisk opposition mellan En och Många).



vrångbild Bergson ständigt vederlägger. Tiden är tvärtom en enhet men som i sin rörelse är skillnadens själva rörelse, det som gör skillnaden.

*La durée* betecknar därför inte en yttre skillnad utan en inre, en skillnad i sig, och den skiljer sig sålunda från såväl alteriteten och negationen som kontradiktionen, kort sagt från dialektiken (främst i hegelsk mening). Det är detta bergsonska begrepp som gör skillnaden ren och absolut.<sup>1730</sup> Men sakens skillnad, till natur och inte till grad, är för Bergson inte en motsats utan en ”nyans”, att förstå som föränderlighet; saken skiljer sig i sig själv, och inte från allting den inte är, utan från vad den är i tiden – i detta samtidiga förflutna och nuvarande, det virtuella och det aktuella, som i rörelser av avslappning och sammandragning.<sup>1731</sup> Deleuze upprepar flera gånger att *la durée* är det som skiljer sig i (eller med) sig självt (”*la durée, c’est ce qui diffère avec soi*”),<sup>1732</sup> inte från något annat; det är istället den själv som blir annat för sig, den är en ”alteration”, och just i denna föränderlighet finner den sin natur. Skillnaden är då i sig en substans, skillnaden i natur (artskillnaden) är i sig en natur – inte en skillnad mellan saker, utan skillnaden som en sak i sig.<sup>1733</sup>

Sammfattningsvis kan det sägas att Bergsons tidsbegrepp, i Deleuzes händer, blivit en fundamentalt antihegeliansk skapelse som beskriver verklig skillnad och verklig rörelse – skillnad i sin renhet, inte i förmedling via annanhet, i sin naturlighet och positivit, inte i negativitet. *La durée* är alteration, inte alteritet; kontraktion, inte kontradiktion.

Deleuze upprättar emellertid i samma essä också den dikotomi mellan skillnad och upprepning, som kom att bli ämnet för avhandlingen från 1968, men som också involverar mer klassiska dualiteter, främst tid–rum och ande–materia. För skillnaden i sig är tiden såsom *la durée*, den levda tiden som själva livsprincipen, *l’élan vital*; upprepningen däremot är materien, motståndet, som är villkoret för åtskillnaden och uppkomsten av former.<sup>1734</sup> *La durée* är expansionen och kontraktionen av tiden i det virtuella och det aktuella, där skillnader i tidsflödet trängs samman och samexisterar såsom mångfald (minne och hågkomst), medan det också finns ett ”yttre”, en materiell aktualitet, där nuet upprepas genom att ett nu tar ett annats plats – men utan att något nytt någonsin inträffar.<sup>1735</sup> Så länge medvetandet eller intuitionen inte tränger samman intrycken, får dem att genomtränga varandra, finns ingen erfarenhet av skillnad och ingen upplevelse av nyhet, bara en materiens monoton. Deleuze jämför på denna punkt Bergson och Hume: i den yttre verkligheten, i de materiella tingen och händelserna, finns bara en upprepning av ”liknande fall”; det är genom föreställningsförmågens aktivitet, i andens ”kontemplation” man upplever nya tillstånd och samband i förändringen – så upp-

1730 Idem, ”La conception de la différence”, *L’île déserte*, s. 53.

1731 Idem, ”Bergson 1859–1941”, *L’île déserte*, s. 32 ff.

1732 Ibid., s. 35 f; jfr ”La conception de la différence”, *L’île déserte*, s. 51.

1733 Deleuze, ”La conception de la différence”, *L’île déserte*, s. 52: ”le temps réel est altération, et l’altération est la substance. La différence de nature n’est donc plus entre deux choses ou plutôt entre deux tendances, la différence de nature est elle-même une chose, une tendance s’opposant à l’autre.”

1734 Ibid., s. 51: ”la durée, c’est ce qui diffère avec soi. La matière, au contraire, ce qui ne diffère avec soi, ce qui se répète.”

1735 Ibid., s. 64.



står idén om kausalitet.<sup>1736</sup> Detsamma med klockslagen i *Les donnés immédiates de la conscience*.<sup>1737</sup> varje klockklämtning är en materiell upprepning, bara ett slag följt av ett annat, sedan ett, sedan ett; det är först när någon blir medveten om att klockan slagit ett antal gånger, dvs. att man kontrakterat singulariteterna till en mångfald, som man får en idé om följd och att en händelse inträffat: klockan har blivit fyra. M.a.o. är det tanken som gör skillnaden i den yttre världen.

1968 ernådde Deleuze sin *doctorat d'état* på två avhandlingar: *Différence et répétition* var hans primära *thèse*, kompletterad av *Spinoza et le problème de l'expression*. Till den första hade han som handledare Maurice de Gandillac, expert på nyplatonismen, till den andra Ferdinand Alquié, specialiserad på rationalismen (särskilt Descartes, Malebranche och Spinoza). De två verken utgör tillsammans en 740 sidor lång apologi för en immanensens och mångfaldens ontologi, i det första fallet framställd som ”varats univocitet” och i det andra som substansens expressivitet, i markerad polemik mot dualismer och hierarkiserande indelningar i västerländsk metafysisk tradition, men i synnerhet mot Platon, Hegel och Descartes (därmed kan Deleuze också sägas indirekt polemisera mot tre av sina viktigaste läromästare: Gandillac, Hyppolite resp. Alquié).

*Différence et répétition* visar tydligt att Deleuze under 1960-talets gång har funnit nya allianser i filosofihistorien, främst bland dem Nietzsche och Spinoza. Men Bergson bevarar ändå sitt grepp över framställningen av dualiteter som skillnad och upprepning, tid och rum, tänkande och materialitet, liv och död i verket. Även i det genomgående underhandlandet med platonska och aristoteliska problem finns en bergsonistisk interlokutör, jämte den sofistiska, vad gäller grundproblemet: vad är skillnadens och upprepningens naturer, som något annat än förmedlade via motsatsparet olikhet och likhet? Hur kan man undvika att låta dem återfalla i en ursprunglig identitet, ett allmänt begrepp som fungerar som deras grund? Hur kan man låta bli att låta dem sönderfalla i de enskildheter som skiljer sig åt eller som upprepar sig? Ungefär som Bergson i sin återkommande kritik av Zenons paradoxer menar att den verkliga rörelsen är en enhet utöver de stadier som genomkorsas, hävdar Deleuze mot slutet av introduktionskapitlet att det finns något utöver det som upprepar sig (som det samma), nämligen själva upprepningens begrepp, och att det finns något utöver det som skiljer sig (från något annat), nämligen skillnadens idé. Det är på denna väg man kan nå fram till en förståelse av skillnad som inte är skillnaden mellan begrepp och av upprepning som inte är saker samlade under samma begrepp.<sup>1738</sup>

Det första kapitlet, med titeln ”Skillnaden i sig”, innehåller de kanske mest precisa och explicita diskussionerna kring ett monstrositetsbegrepp bland alla Deleuzes texter. Inte såtillvida att han här lyfter fram det monstrosösa som sitt tema – ämnet är hur en bestämning av ett verkligt skillnadsbegrepp kan formuleras utan att grunda det i eller fömedla det via ett annat begrepp, att representera det i en identitet – men det stiger fram ur skillnadsbegreppets formulering. I nästan bokstavlig mening är monstret den figur som framträder mot bakgrund av skillnadens egen åtskillnad från sig.

Vad som provisoriskt kan sägas vara avgörande för Deleuzes monstrositetsbegrepp, som en följd av den antidialektiska intentionen, är att han inte tänker sig monstret som

<sup>1736</sup> Ibid.

<sup>1737</sup> Henri Bergson, *Les donnés immédiates de la conscience* [1889] (Paris: PUF, 2007), s. 94 f.

<sup>1738</sup> Deleuze, *Différence et répétition*, s. 41.

det andra – i synnerhet inte som den yttersta olikheten eller mest radikala annanheten – utan som det obestämda, men som vi ska se i en särskild relation till bestämningen. Monstret förkroppsligar det mest grundläggande problemet i Deleuzes ontologi, nämligen det rörande varats enhetliga mening, dess univocitet, vad gäller alla världens skillnader. Monstret är den skepnad som illustrerar det drama som utspelar sig i en värld utan transcendens – för en absolut immanent värld och en fullständigt positiv värld saknar grund, något utanför, något utöver, något annat genom vilket det finner sin mening och sitt mål.

Kapitlet inleds med en kort beskrivning av icke-skillnaden, av det ännu icke-differentierade. Men ur detta tillstånd urskiljer Deleuze likväl, innan någon urskiljning kommit till stånd, två sidor: den svarta avgrunden och den vita ytan – eller, i ett annat register av metaforik, ”den obestämda varelsen i vilken allt är upplöst” och den med ”spridda lemmar, huvuden utan hals, armar utan skuldror, ögon utan panna”.<sup>1739</sup> Detta är kapitlets första mening. Därmed presenteras den logiska problematiken kring förhållandet mellan det bestämbara och det bestämda mot bakgrund av en kosmologisk urtid, en värld vars livsformer, dock oredovisat, hämtas från Empedokles och Lucretius (och som vi sett åter gestaltas av La Mettrie, Diderot och Buffon under 1700-talet; men med största sannolikhet är det från Lucretius han hämtar bilden<sup>1740</sup>). Det är först den ursprungliga enhetens tid då inga delar kan urskiljas i en homogen form (Empedokles *Sphairos*) eller den då delar utvecklats men ännu inte trätt i relationer. Därefter anspelar han på de kringirrande kroppsdelarnas tid, innan de livsdugliga sammansättningarna urskilts bland alla möjliga kombinationer av lemmar och de fortlevande organismernas realitet valts ut bland dessa möjligheter. För problematikens del innebär detta emellertid att det obestämda kommer i en absolut och en relativ form. Medan den förra typen av icke-skillnad är fullständigt diffus, en kropp utan några urskiljbara lemmar (en kropp utan organ), utgörs den senare typen av en ordning bland distinkta delar (lemmarnas namn är redan bestämda, det finns en skillnad mellan huvud och hals etc.). Därför står två typer av icke-skillnad mot varandra: det helt obestämda och de flytande bestämningarna – men båda är i lika hög grad exempel på icke-skillnad.<sup>1741</sup>

Frågan är var skillnaden i sig ska placeras i förhållande till dessa två aspekter. Är skillnaden ett led mellan två extremer av indifferens, frågar Deleuze – är den inte snarare den enda ytterligheten, ”det enda tillfället av närvaro och precision”?<sup>1742</sup> Skillnaden mel-

1739 Ibid., s. 43: ”L’indifférence a deux aspects: l’abîme indifférencié, le néant noir, l’animal indéterminé dans lequel tout est dissout – mais aussi le néant blanc, la surface redevenue calme où flottent des déterminations non liées, comme des membres épars, tête sans cou, bras sans épaule, yeux sans front.”

1740 Referenserna till Empedokles och upplysningsgestalterna är få och fåordiga i hela Deleuzes publicerade verk. Däremot var han en stor beundrare av Lucretius och ägnade honom en studie, ”Lucrèce et le naturalisme”, i *Études philosophiques* 1 (1961), s. 19–29, återtryckt 1969 under den mer välkända titeln ”Lucrèce et le simulacre”, som appendix i *Logique du sens*, s. 307–324. Den monstruösa urtiden berörs emellertid inte i denna text, endast de ”chimärer” som sätts samman av simulacra i drömmar.

1741 Deleuze, *Différence et répétition*, s. 43: ”L’indéterminé est tout à fait indifférent, mais des déterminations flottantes ne le sont pas moins les unes par rapport aux autres.”

1742 Ibid.

lan två ting är endast empirisk, säger han, och tycks därmed mena att den i ett sådant perspektiv inte får en transcendental bestämning (hans filosofiska projekt föresätter sig att tvärtom beskriva en "transcendental empirism", vars innebörd jag ska återkomma till). Istället efterfrågar han möjligheten att tänka sig ett tillsynes paradoxalt fenomen: något som urskiljer sig (*qui se distingue*) men där det från vilket det urskiljer sig inte urskiljer sig från det.<sup>1743</sup> M.a.o., samtidig distinktion och icke-distinktion, ett bevarande av det obestämda även i bestämningen. Hans exempel (från erfarenheten) på en sådan icke-distinkt distinktion är blixten, vilken skiljer sig från åskmolnet men inte kan frigöras från det; blixstens sken är dömt att släpa efter sig mörka skyar.

Det skillnadsbegrepp Deleuze föreställer sig är alltså det som beskriver en sådan åtskillnad utan särskillnad – på samma gång en drastisk, markant händelse som klart framträder som en singularitet (blixstens sken) och en grund, som inte bara är den bakomliggande orsaken till effekten, utan en aldrig avhänd betingelse (åskmolnet). Skillnaden är "bestämningen som ensidig distinktion", men samtidigt en händelse, något som "görs".<sup>1744</sup> I detta avseende är skillnaden det stora drama som utspelas i naturens teater (dramatisering, teater och spel tillhör bokens återkommande troper), en grymhetens teater (för kampen om åtskillnad beskrivs just som "grym" och associeras till Antonin Artauds begrepp) och uttryckligen t.o.m. en monstrositet.<sup>1745</sup> Det monstruösa är det som i sin själva bestämning släpar med sig det obestämda som sin grund; det är det obestämdas, m.a.o. det konceptuella kaosets väg in i världen. Detta görs kanske allra tydligast i avhandlingens avslutning, där "monstret" inom en parentes ges en koncis karakterisering: "En bestämning som inte skiljer sig från det obestämda, och som inte begränsar det." ("Une détermination qui ne s'oppose pas à l'indéterminé, et qui ne le limite pas."<sup>1746</sup>) Och det som gör skillnaden, och därmed monstret, är tanken: "Tanken 'gör' skillnaden, men denna skillnad är monstret" ("La pensée «fait» la différence, mais la différence, c'est le monstre."<sup>1747</sup>)

Varför denna monstrositet? Det är mer än ett kraftord, mer än en förstärkning av grymheten, mer än en beskrivning av kampens våldsamt och hopplöshet. För det första, för att tolka texten med viss ironi, stiger här ett monster explicit fram ur den avgrund och den empedokliska urtid där det tidigare var implicit, på så sätt att det på samma gång klart urskiljer sig och inte riktigt lösgör sig, därmed definierande sitt eget begrepp. För det andra, långt mer väsentligt, föreställer sig Deleuze skillnaden inte mellan två redan väldefinierade begrepp, som en skillnad mellan A och B eller ens A och icke-A, utan som begreppets själva motstånd till definition, dvs. dess komplexa, sammanblandade och ömsesidigt transgressiva natur.

1743 Ibid.: "La différence est cet état dans lequel on peut parler de LA détermination. La différence «entre» deux choses est seulement empirique, et les déterminations correspondantes, extrinsèques. Mais au lieu d'une chose qui se distingue d'autre chose, imaginons quelque chose qui se distingue – et pourtant *ce dont* il se distingue ne se distingue pas de lui."

1744 Ibid.: "La différence est cet état de la détermination comme distinction unilatérale. De la différence, il faut donc dire qu'on la fait, ou qu'elle se fait, comme dans l'expression «faire la différence»."

1745 Ibid.: "Il y a du cruel, même du monstrueux, de part et d'autre, dans cette lutte contre un adversaire insaisissable."

1746 Ibid. s. 352.

1747 Ibid., s. 44.

Traditionellt är bestämning att ge en grund åt saker, säger Deleuze, att finna en fundamental stabilitet (Identitet, Subjekt, Cogito, Gud etc.), vilket han ser som att underkasta de annars obestämda tingen förnuftet och representationen, att ge dem en ”tillräcklig grund” (*raison suffisante*).<sup>1748</sup> Ett tänkande utan grund, tänkandet av det obestämda, är å andra sidan ”tankens egen animalitet” eller ”tankens genitalitet”; djuriskheten såsom dumhet (*la bêtise*) speciell för människan.<sup>1749</sup> Denna djuriskhet/dumhet är emellertid något annat än filosofins motsats. Den är tvärtom dess egentliga villkor (särskilt det sanna tänkandet, dvs. av det nya, inte av det redan sanna), eftersom djuriskhetens/dumhetens existens är en kraft som tvingar fram tänkandet. Tänkandets källa är det ännu otänkta; vi börjar tänka för att vi ännu inte tänkt, åtminstone inte tänkt tillräckligt. Tanken är därför på samma gång den högsta bestämningen och ett förhållande till dumheten som ”det obestämda som motsvarar den”.<sup>1750</sup> Detta är tänkandets egen monstruositet – en oskiljaktighet mellan det förnuftiga och det dumma, det mänskliga och det djuriska. Här åtskiljer sig bestämningen inte från det obestämda; varje distinktion bevarar ett kaos som sin grund, dvs. en grundlöshet.

Spelande på bibetydelserna i det franska ordet för grund, *fond*, framställer han denna relation i termer av bakgrund och förgrund eller djup och yta (en dualitet som återkommer i *Logique du sens* och, angående djupperspektiv, i *Cinéma*). Och även mellan dessa motsatser finns ett ömsesidigt beroende, ett slags icke-distinkt skillnad mellan det bestämda och obestämda, här i formen av vad man kan kalla en teratogen estetik, vare sig den framställs som grafik, scenografi eller kinematografi.

Grunden är i denna skildring inte längre stabil, den är tvärtom rörlig, och den är inte längre i djupet av varat, den reser sig tvärtom i ett blivande. Deleuze talar om hur grunden stiger eller åter stiger till ytan, och när grunden väl lyfts fram blir den sina motsatser: både yta och avgrund. För den grund som stiger till ytan är djup eller avgrund, i betydelsen det utan grund, det av-grundade.<sup>1751</sup> Ytan har här fått en ny mening, inte i opposition till djupet utan som en effekt av det, närmare bestämt effekten av det grundlösa uttryck, ytan som det formlösa. Att djupet blir yta innebär att man kan spegla sig i avgrunden (liksom Nietzsches berömda avgrund som stirrar tillbaka på den som länge blickar ned i den, en sats som f.ö. följer på en om att den som kämpar mot monster själv kan bli ett<sup>1752</sup>). De former som återkastas av den grundlösa ytan upplöses, ”varje modell bryts ned”. Grunden är inte längre i bakgrunden, formerna blir abstrakta linjer, oppositionerna blir

<sup>1748</sup> Ibid., s. 349.

<sup>1749</sup> Ibid., s. 353: ”Cet indéterminé, ce sans fond, c’est aussi bien l’animalité propre à la pensée, la génitalité de la pensée: non pas telle ou telle forme animale, mais la bêtise.” Man bör notera att Deleuze skiljer mellan djurens egen djuriskhet (*animalité*) och människans dumhet (*bêtise*); djur (*bêtes*) är inte dumma (*bêtes*). Jfr ibid., s. 196: ”La bêtise n’est pas l’animalité. L’animal est garanti par des formes spécifiques qui l’empêchent d’être «bête».”

<sup>1750</sup> Ibid.: ”La pensée est la plus haute détermination, se tenant face à la bêtise comme à l’indéterminé qui lui est adéquat.”

<sup>1751</sup> Ibid., s. 44, 352.

<sup>1752</sup> Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gott und Böse* IV.146, i *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, red. Giorgio Colli & Mazzino Montinari [1967–77] (München/Berlin: DTV/Walter de Gruyter, 1999), bd V, s. 98: ”Wer mit Ungeheuern kämpft, mag zusehn, dass er nicht dabei zum Ungeheuer wird. Und wenn du lange in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund auch in dich hinein.”

likvärdiga, distinktionerna är inte klara utan tvärtom dunkla – därmed har monstret skapats, och med denna monstrositet följer inte förnuftets representation, det goda omdömet och det sunda förnuftet, utan en affekt som verkar ”direkt på själen”.<sup>1753</sup> Vi upplever skillnadens grymhet, bestämningens blixtnärhet ur det obestämdas mörka muller.

Det är här inte fråga om monstrositet som deformation eller avvikelse från formen som norm, såsom aristotelismen uppställer monstrositeten; det är exempel på representationstänkande. Den skillnad som utgör det monstruösa är istället förhållandet mellan det kaotiskt-indifferentia och det oförutsett nya, det distinkta som just genom sitt oupplösliga förhållande till det obestämda blir formlost. Mot hylemorfismens par form–materia som förklaring till bestämningen, ställer Deleuze därför två andra: dels kraften och grunden (vilka förenar form och materia), dels den abstrakta linjen och grundlösheten (”som upplöser materien och omintetgör förebilder”) – av vilka den senare är ”djupare”.<sup>1754</sup>

För att illustrera detta vänder han sig till bildkonsten. Hur framställer man en monstros figur i måleriet? Inte genom att representera bestämningar i överflöd, att ”överbestämma” gestalten, utan genom att ”upphöja grunden” och ”upplösa formen”. Hans två exempel är Francisco de Goya och Odile Redon. Goya sammanför i sina etsningsserier (*Caprichos*, *Desastres de la guerra*, *Tauromaquia* och *Disparates*) akvatintens gråtoner och precisionen i tornålsgravyren<sup>1755</sup> (två olika metoder, den förra resulterande i mjuka lasyrliknande fält, den senare i skarpa svarta linjer) medan Redon kontrasterar chiaroscuro och abstrakta linjer.<sup>1756</sup> I ingetdera fall är det en representation av en monstros figur som är det väsentliga, det finns ingen gestalt som representerar det monstrosas väsen genom sammanfogningen av identiteter. Istället framställer man monstros motiv och fantasmagorier genom att sätta grunden i förgrunden, genom att släta ytor av ljus och mörker sätts samman med icke-figurativa linjer.

1753 Deleuze, *Différence et répétition*, s. 352: ”Quand «la» détermination sexerce, elle ne se contente pas de donner une forme, d’informer des matières sous la condition des catégories. Quelque chose du fond remonte à la surface, y monte sans prendre forme, sinsinuant plutôt entre les formes, existence autonome sans visage, base informelle. Ce fond en tant qu’il est maintenant à la surface s’appelle le profond, le sans-fond. Inversement, les formes se décomposent quand elles se réfléchissent en lui, tout modèle se défait, tous les visages meurent, seule subsiste la ligne abstraite comme détermination absolument adéquate à l’indéterminé, comme éclair égal à la nuit, acide égal à la base, distinction adéquate à l’obscurité tout entière: le monstre.” Jfr s. 44: ”Le fond qui remonte n’est plus au fond, mais acquiert une existence autonome; la forme qui se réfléchit dans ce fond n’est plus une forme, mais une ligne abstraite agissant directement sur l’âme.”

1754 Ibid., s. 353: ”C’est déjà un progrès d’invoquer la complémentarité de la force et du fond, comme raison suffisante de la forme, de la matière et de leur union. Mais encore plus profond et menaçant, le couple de la ligne abstraite et du sans fond qui dissout les matières et défait les modèles.”

1755 Deleuze skriver akvatint och *eau forte*, vilket jag tar mig friheten att korrigera; förmodligen skriver han *eau forte* istället för tornålsgravyr eller möjligen linjeetsning (vilka båda, liksom akvatint, egentligen är typer av *eau forte*). Det var dessa tre tekniker Goya använde i de aktuella verken, och det är dessa två senare tekniker som uppnår den effekt Deleuze hänvisar till.

1756 Ibid., s. 44: ”Pour produire un monstre, c’est une pauvre recette d’entasser des déterminations hétéroclites ou de surdéterminer l’animal. Il vaud mieux monter le fond, et dissoudre la forme. Goya procédait par l’aquatinte et l’eau-forte, la grisaille de l’une et la rigueur de l’autre. Odile Redon, par le clair-obscur et la ligne abstraite.”

Spelet mellan yta och djup kan i Deleuzes framställning sägas anspela på flera förhållanden. Det mest uppenbara är förstas en djupkomposition, där den tvådimensionella bilden genom en illusion om djup kontrasterar för- och bakgrund och där linjespel, ljusnyanser, skillnader i storlek och dylikt skapar en illusion av rörelse från bak- till förgrund; på så vis "stiger" djupet till ytan. Men detta gäller bilden som färdig produkt, den bild som föreligger på en yta, på det grafiska bladet. En annan aspekt av liknelsen kan ligga i själva den grafiska tekniken, i bildens praktiska tillkomst, för djuptryck åstadkoms genom att bladet lyfter upp färgen ur fördjupningar i plåten. Det skulle m.a.o. inte ha funnits en bild på det tvådimensionella bladet om detta inte "stigit" upp, som en motivets inversion eller en motsats (ett slags negativ), ur fördjupningar för att lämna sitt avtryck på ytan. Vad man ser i dessa grafiska tekniker är således en djupets skugga på ytan, avgrunden bliven plan. P.g.a. denna aspekt av negation kan man också se uppstigandet av djupet som en parodi på termen *Aufhebung* i Hegels dialektik, begreppet för ett upphävande av skillnaden mellan tes och antites, upplyft i en högre nivå, syntesen. Man ska här minnas att Deleuze senare i boken ironiserar över Hegels uppstigande rörelse: hur skillnaden räddas genom att lyftas upp till nivån av det identiska; det är upplyftandet, inte upphörandet, som är termens viktigaste innebörd, säger han.<sup>1757</sup> Men för Deleuze finns ingen räddning. Tvärtom är det i uppstigandet identiteten som rämnar: vad som uppenbaras är hotet, grymheten, monstrositeten i skillnadens framstigande ur det indifferentia.

En sådan koppling är emellertid spekulativ. Desto tydligare är polemiken mot konventionen att föreställa sig det monstruösa som syntesen av två förutvarande identiteter, som om det monstruösa vore en skillnad skapad mellan storheter som i sig är väl bestämda och välgrundade. Jag ska strax återkomma till denna aristoteliska och platonska problematik. Men låt oss först stanna vid ifrågasättandet av det monstruösa bestämning som en "överbestämning av djuret" – för en diskussion kring en annan tradition ligger implicit i kopplingen till ett tänkande av det monstruösa, som motiverar den estetiska förklaringsmodellen.

Ett framstår klart: i motsats till Lucretius och Descartes betraktar inte Deleuze *Chimairan* (eller satyren, kentauren, sirenen etc.) som den främsta monstruösa figuren. Det är för honom inte hopningen, sammansättningen av heterogena element, inte blandningar av arter eller dylikt som åstadkommer upplevelsen av monstrositet i en gestalt. Betraktad som estetiskt motiv är det måleriska monstret effekten av sin bakgrund, av det som omgärdar, innesluter eller understödjer gestalten. Monstret förstås därmed inte i första hand som patologiskt, fysiologiskt eller morfologiskt, utan topologiskt, scenografiskt och kinematografiskt. Det är inte fråga om en excess i kompositionen *av* kroppen, som en addition av lemmar, utan en komposition som går utöver kroppen, en rumslighet som är kroppens excess. Monstret är iscensatt. Det är inte ett ting i sig, det har inte en autonom positivitet, det är snarare en posering eller en position, och det omgärdas av en situation; det ingår i ett sammanhang som gör det monstruösa. På så vis uppstår monstret i tanken som en ideal eller sensibel mångfald, en makt som går emot naturens lagar men som uttrycker den ursprungliga världen, den "ursprungliga Naturen", och dess grundlösa

1757 Ibid., s. 76. "De tous les sens de Aufheben, il n'y en a pas de plus important que celui de soulever."



kaos.<sup>1758</sup> Man kunde kanske snarare tala om en stämning än en bestämning vad gäller det monstruösa.

Anledningen är förstås att Deleuze försöker undvika ett tänkande som arbetar utifrån redan uppställda enheter, för att organisera dessa till en enhetlig struktur. Den rena skillnaden är det skillnadsbegrepp som inte förmedlas av andra begrepp och som kan återföras till identiteter utan som förstås i sig. M.a.o. är den rena skillnaden den skillnad som inte sägs som olikhet eller motsats mellan storheter vilka i sig är bestämda eller som själva den dialektiska processen av bestämningen av en term på grundval av dess motsats (monstret som negationen av naturen, normen eller någon annan term).

Genom att föra in Gud i den från början atomistiska diskussionen kring sammanblandade simulacra, betonar Descartes just ett mänskligt sammanförande av förexisterande, av Gud skapade enheter; människan skapar inte något verkligt nytt, hon gör chimäriska monster av de gudomliga idéerna. Monstren är sålunda tecken på människans bristfällighet, hennes ändlighet, i kontrast till Gud – människan kan inte skapa nya idéer. Deleuzes monstrositetsbegreppet – ävenledes skapat av tanken – är helt annorlunda: det beskriver det nya som verkligen framträder som singularitet och som affekt ("grymheten") men som samtidigt bevarar det grundlösa som sin grund. Som vi ska se innebär detta ett nytt förhållande mellan idéer och simulacra, som blir avgörande för Deleuzes monstrositetsbegrepp. Monstret har ingen modell, inte ens i delar som var och en kan återföras till rena och sanna varandeformer. Det består inte av en felaktig sammanblandning av identiteter som åter kan utvinnas genom analys. Monstret är tvärtom den verkliga skillnad, den rena skillnad, som tänkandet gör. Deleuze anspelar därför på en av Goyas mest kända etsningar, "El sueño de la razón produce monstruos" från 1799 (*Capricho* nr 46), för att framhäva motsatsen: det är inte bara förnuftets sömn som alstrar monster, det gör likaväl vakan eller sömnlösheten, dvs. det tillstånd då bestämningen försöker "upprätthålla ett ensidigt och precis förhållande till det obestämda".<sup>1759</sup>

Denna definition av monstret som det obestämdas beständighet i bestämningen (t.ex. av arter) är inte ett temporärt infall från Deleuzes sida, begränsat till diskursen i *Différence et répétition*. Tvärtom kan den utvidgas till att gälla andra problemområden och andra kreativa områden. Detta framgår av dess återkomst i en kommentar om Maurice Blanchot i en föreläsning från 1982, inkluderande samma konsthistoriska referenser:

Chez Blanchot, [...] le déterminé se tient dans l'indéterminé de telle manière que l'indéterminé subsiste. Il y a une espèce de court-circuit de la détermination et de l'indéterminé, au point que la détermination la plus radicale sort de l'indéterminé le plus pur. A quoi pense-t-il? Qu'est-ce qui définit une eau-forte de Goya? Les monstres de Goya c'est quoi? C'est la détermination en tant qu'elle sort immédiatement d'un indéterminé qui subsiste à travers elle. C'est ce que Blanchot appelle un rapport vrai du déterminé avec l'indéterminé.

1758 Jfr Deleuzes beskrivning av skillnadens uttryck i Nietzsches filosofi, gällande den eviga återkomsten och viljan till makt, som *hohe Stimmung* och *gross Gedanke*: känslan och tanken mot naturens lagar; Deleuze, *Différence et répétition*, s. 312 f.

1759 Ibid., s. 44: "Et il n'est pas sûr que ce soit seulement le sommeil de la Raison qui engendre les monstres. C'est aussi la veille, l'insomnie de la pensée, car la pensée est ce moment où la détermination se fait une, à force de soutenir un rapport unilatéral et précis avec l'indéterminé. La pensée «fait» la différence, mais la différence, c'est le monstre."



Un rapport vrai de telle manière que l'indéterminé subsiste à travers la détermination, et que la détermination sorte immédiatement de l'indéterminé. La détermination qui sort immédiatement d'un indéterminé qui subsiste sous la détermination, c'est ce qu'on appellera un monstre.<sup>1760</sup>

Hos Blanchot [...] innefattas det bestämda i det obestämda på så vis att det består. Det finns ett slags sluten krets mellan bestämningen och det obestämda, till den punkt att den mest radikala bestämningen springer ur det renaste obestämda. Vad tänker han på? Vad definierar en *eau forte* av Goya? Vad är Goyas monster? Det är bestämningen sådan den springer omedelbart ur en obestämdhet som består genom den. Det är det Blanchot kallar ett sant förhållande mellan det bestämda och det obestämda. Ett sant förhållande såtillvida att det obestämda består genom bestämningen, och att bestämningen springer omedelbart ur det obestämda. Bestämningen som springer omedelbart ur en obestämdhet som består genom bestämningen, det är vad man kallar ett monster.

Föreläsningarna vid Vincennes ger vid flera tillfällen en intressant aning om i vilken hög utsträckning Deleuze intresserade sig för bestämningens problematik, annars tillbakahållen i hans publicerade skrifter. Ofta kretsar problemet kring Descartes och Kants olika redogörelser för ett Cogito, som Deleuze vid återkommande tillfällen kritiserar. Att säga "jag tänker", att för all förvisning utgå från denna sats, är (eller åtminstone avser att vara) att gå från en bestämning till en annan ("Jag finns" bestäms av det obestriddiga "Jag tänker" och bestämmer därmed subjektet som substans: ett vara som är tänkande, *res cogitans*), för att därifrån bestämma människans väsen som en tänkande kropp (en substantiell enhet mellan ande och materia). Detta är något annat än att som Aristoteles och skolastikerna göra en definition genom sammanslagningen av två redan bestämda storheter, exempelvis att definiera arten människa som en varelse inom släktet djur med kvalifikationen förnuftig (*animal rationale*), vilket innebär att såväl betydelserna av djur och förnuft är kända, liksom förhållandet mellan släkt och art.<sup>1761</sup> Eftersom Descartes inte erkänner dessa förkunskaper försöker han finna en grund i jaget och i tänkandet, en primär instans i den tänkande substansen, som är en räddning från det annars grundlösa. Cogitobegreppet innebär då att subjektet lösgör sig från det obestämda, att det i sin egen tanke finner grunden för sin existens. Att säga "Jag tänker" är att kasta det första ljuset över varat, ett förnuftets naturliga ljus som strålar inifrån och slutligen, enl. den deduktiva metoden, inte lämnar någonting i mörker. Eller som Deleuze uttrycker det: Descartes kan inte låta något obestämt bestå.

I det sammanhang från vilket citatet ovan är lyft – i en föreläsning om Leibniz som leder över i en behandling av filmen – diskuterar Deleuze förhållandet mellan Blanchot och Descartes angående bestämningens problem. Bestämningen avser här först och främst satsen "Jag tänker", en aktiv bestämning, en "spontanitet" som dock bara kan verka på det redan bestämbara, nämligen som en "mottaglighet" i tid och rum, inte på

1760 Idem, Cours Vincennes–St Denis: Leibniz (Foucault – Blanchot – Cinéma), 01/00/1982; <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=77&groupe=Image%20Mouvement%20Image%20Temps&langue=1>.

1761 Jfr Idem, Cours Vincennes: Kant, 28/03/1978; <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=60&groupe=Kant&langue=1>

det obestämda<sup>1762</sup> – vilket innebär att det inte i egentlig mening är sponant verkande, utan att det är mottagandet av ”ett annat” i jaget.<sup>1763</sup> Jaget förstår sig självt som existerande bara i en värld där existensens former redan är bestämda, och det bestämmer sig självt i formen av ett ”Jag är en annan”. Det är detta som är Kants insikt i förhållande till Descartes, menar Deleuze – att Kant föreställer sig ett gap, en spricka i jaget, där Descartes trodde att Jaget var ”fullt som ett ägg”, omgärdat av Gud.<sup>1764</sup> Mot dessa konceptioner av Cogitot som bestämmningens grund resp. den åtföljande bestämningen, inom ramen för rationalism resp. transcendentalism, står Humes empirism: jaget är effekten av det bestämbaras upprepade sammankopplingar, subjektet som en syntes av intryck över tid.<sup>1765</sup>

Kopplingen mellan Deleuzes estetik för det monstrosa och Descartes har därmed blivit mer konkret, samtidigt som den antar en annan gestalt. För även om Deleuze kallar Blanchot cartesian i det avseende att denne, liksom Descartes, konfronterar det bestämda och det obestämda, gör han en skarp åtskillnad mellan dem: hos Blanchot står det bestämda och det obestämda i en ständig kontakt, som ”ansikte mot ansikte”, där det förra aldrig inskränker det andra, medan Descartes inte kan låta det obestämda bestå sedan bestämningen kommit till stånd. För Blanchot hänger problematiken på vilka föreställningsvärldar som kan representeras av språket, vilka sinnligt föreställda världar man kan tala om – och, mer drastiskt, vilka föreställningar man bara kan tala om, inte verkligen erfara (exempelvis döden och tystnaden). Diskussionen har att göra med ”två versioner av det imaginära”:<sup>1766</sup> en vars bild utgörs av likheten med ett objekt och som följer förnimmelsen, en annan som har förlorat objektet, en bild utan likhet som är ”mer sant än objektet”. (I andra, mer platonska termer, bekanta från *Différence et répétition* och *Logique du sens*, en skillnad mellan *eikôn* [avbild, representation] och *eidôlon* [fantasm, simulacrum]).

1762 Idem, Cours Vincennes–St Denis: Leibniz (Foucault – Blanchot – Cinéma), 01/00/1982, loc. cit.; ”Pourquoi ”je pense” c’est ma spontanéité, ma détermination active. Mais voilà que ma spontanéité, le ”je pense”, ne détermine mon existence indéterminée que dans l’espace et dans le temps, c’est-à-dire sous la forme de la réceptivité. En d’autres termes, la détermination ne peut pas porter directement sur de l’indéterminé, la détermination ’je pense’ ne peut porter que sur du déterminable.”

1763 Ibid.: ”Mais alors si mon existence indéterminée n’est déterminable que sous la forme de la réceptivité; c’est-à-dire comme l’existence d’un être réceptif, je ne peux pas déterminer mon existence comme celle d’un être spontané. Je peux seulement me représenter ma spontanéité, moi être réceptif qui ne suis déterminable que dans l’espace et dans le temps, je ne peux que me représenter ma propre spontanéité, et me la représenter que comme quoi? Comme l’exercice d’un autre [---]?”

1764 Ibid.: ”Moi je disais qu’il y a une béance. Il y a une faille dans le Cogito. Chez Kant, le Cogito est complètement fêlé. Il était plein comme un oeuf chez Descartes, Pourquoi? Parce qu’il était entouré et baigné par Dieu.”

1765 Redan i början av *Empirisme et subjectivité* hade Deleuze talat om en empiristisk konstitution av subjektet, helt åtskild rationalismens cogito och kropp–själ-dualitetens substantiella enhet. För Hume är ”anden” (*esprit/mind*) identisk med föreställningsförmågan (*imagination*) och idéerna, ur vars upprepade, föreställda kausalsamband subjektet skapas. Föreställningsförmågan eller inbillningskraften är inte en aktivitet hos ett subjekt som redan funnit sitt väsen; den är inte ”en bestämmande bestämning” utan platsen för det bestämbara: ”l’imagination n’est pas un facteur, un agent, une détermination déterminante; c’est un lieu, qu’il faut localiser, c’est-à-dire fixer, un déterminable.” Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, s. 3.

1766 Med hänvisning till Maurice Blanchot, *L’espace littéraire* [1955] (Paris: Gallimard, 2003), s. 341–355.

Mot Descartes och Blanchot ställer han därefter Foucault,<sup>1767</sup> som istället liknas vid Kants ”kritik” av tänkandets former såsom dess ändlighet. Hos Foucault, sägs det, möter man inte längre ett förhållande mellan det bestämda och det obestämda, utan mellan bestämningen och det bestämbara (*le déterminable*), där båda har varsin form: språket (det uttryckbara) för bestämningen och ljuset (det synliga) för det bestämbara. Skillnaden mellan Blanchot och Foucault är således att den senare ger en form åt det synliga i paritet med språket, medan den förre föreställde sig språket som form (det bestämda) och det synliga som en oformlig tystnad (det obestämda). Det är här filmen kommer in. Filmen kan enl. Deleuze definieras som en audiovisuell kraft, där det visuella och det auditiva fördelas som över ett gap.<sup>1768</sup> Ljudfilmens historia är utvecklingen från en förment identitet mellan det sedda och det sagda, till den grad att fältet utanför bild genom talet blir en del av det synliga, till en särskillnad mellan de två fälten, en ”kortslutning mellan den historia som man inte ser och det sedda som inte har en historia”.<sup>1769</sup> (Denna distinktion mellan det sedda och det sagda, därtill det ”lästa”, i filmen, studeras mer utförligt i *Cinéma 2*, 1985.<sup>1770</sup>)

I *Différence et répétition* rekapitulerar Deleuze några av de strategier som vidtagits för att tämja skillnaden – att göra den rumsren, kan vi säga, vilket innebär att inte längre låta den vara ”ren”. Den skillnadens uppkomst och natur som han beskrivit tar formen av ett monster, genom vilket ordningen förs in i världen eller, mer precist, genom vilket det verkliga varat inte kan skiljas från det kaos det bär med sig som sin avgrundade grund. Enl. en sådan karakterisering är det knappast förvånande att Deleuze kan hävda att den traditionella reaktionen på upplevelsen av skillnad är ett fördömande: skillnaden är i sin rena form monstros, den är ”det onda”. Konsekvensen av detta är att skillnaden måste bemästras, att man måste återge världen ordning genom att inordna skillnaden i någon högre enhet, nämligen allmänbegreppet. Detta är vad han kallar en organisk representation – att man genomför en organisering av elementen som harmoniserar skillnaderna, så att det som var skillnad blir individuella bestämningar som fogas samman till en högre bestämning. Därigenom tror man sig ”rädda” skillnaden från sin fördömda status, och detta räddningsprojekt är vad som utmärker klassiska skillnadsfilosofier.<sup>1771</sup> I en rad formuleringar som spelar på en monstrositetens metaforik – och dessutom på en konflikt mellan Platon och sofisterna – problematiserar Deleuze denna negativa värdering, liksom

1767 Samma diskussion kring det synliga och det uttryckbara rörande Foucault och Blanchot, därtill med hänvisningar till cogitobegreppet, bestämningen, Descartes, Kant och även filmen, återfinns i Deleuze, *Foucault*, s. 67–75. Det finns emellertid i detta sammanhang inte någon anspelning på monstrositetsbegreppet och den estetiska framställningen hos Goya och Redon, som återknyter till *Différence et la répétition*; däremot omspänner ex. andra former av avvikelser hos Foucault: den vansinnige och den kriminelle.

1768 Deleuze, *Cours Vincennes–St Denis: Leibniz (Foucault – Blanchot – Cinéma)*, 01/00/1982, loc. cit.: ”Je dis que c’est ça qui définit le cinéma. [...] Dans le cinéma, ce serait non pas un ensemble audiovisuel, mais au contraire une distribution de l’audio et du visuel de part et d’autre d’une béance.”

1769 Ibid. ”La parole raconte une histoire qu’on ne voit pas, l’image visuelle fait voir des lieux qui n’ont pas ou qui n’ont plus d’histoire, c’est-à-dire des lieux vides d’histoire. C’est un véritable court-circuit entre cette histoire qu’on ne voit pas et ce vu qui n’a pas d’histoire, ce vu vide.”

1770 Deleuze, *Cinéma 2: L’image-temps*, s. 292–341.

1771 Ibid., s. 44: ”Arracher la différence à son état de malédiction semble alors le projet de la philosophie de la différence.”

den ”goda” avsikten att råda bot på skillnadens hotfulla natur. Det gäller att hitta det ”gynnsamma tillfälle” (*kairos*), då åtskillnaden enl. sofisterna kunde göras – då en term, en utsaga, ett argument slår ut sina rivaler, då motsatsen väljs bort. Liknelsen tar en platonsk vändning: skillnaden lockas ut ur sin grotta och upphör i detsamma att vara monster; i detta ögonblick antingen förintas monstret eller så förblir det bara som en beklaglig tillfällighet.<sup>1772</sup> Det är en för den platonska dialektiken lycklig seger då simulacra (de falskaste avbilderna, den aspekt av sinnesvärlden som är mest avlägsen idéerna och därför minst verklig) överges genom att tinget, vad det än är, överger sitt dunkla djup och träder ut i sanningens ljus, där det kan skrivas in i allmänbegreppen och återförenas med idéerna, de rena och eviga formerna. Samtidigt är denna seger en hierarkisering av varanden, eftersom ett urval görs mellan de som kan inordnas i ”verkligheten” och vilka som fortfarande är monstrosösa, chimäriska och förkastliga; skillnaden i en sådan filosofi handlar om att ”bestämma vilka skillnader som kan skrivas in i begreppet i allmänhet, och hur”.<sup>1773</sup>

Men Deleuze frågar retoriskt om skillnaden måste bli en ”harmonisk organism” för att räddas. Undgår man ens monstrositeten genom att sätta bestämmingar i förhållande till andra i ett organiskt sammanhang som kan representera dem?<sup>1774</sup> Denna harmonisering leder nämligen till en annan monstrosös figur, vad han betraktar som en representationsfilosofins hydra. För skillnaden föreställs i och förmedlas via ”förnuftets” fyra former, dess ”fyra huvuden”:<sup>1775</sup> identitet, opposition, analogi och likhet. Det är när skillnaden representeras av dessa som den förlikas med begreppet i allmänhet.<sup>1776</sup> Man kan säga att skillnaden har rationaliserats, men den har därmed inte givits ett eget begrepp (inte trätt ut ur grottans djup, ut i ett frihetens ljus), den har snarare uppslukats av ett annat vidunder: det förnuft som representerar den.

Det något ironiska, för att inte säga paradoxala, är att vägen till denna harmonisering av skillnadsbegreppet går via en maximering av skillnaderna, inte en minimering. Merparten av kapitlet om ”skillnaden i sig” upptas av en analys av vad Deleuze betraktar som det stora misstaget i tänkandet av skillnaden i filosofihistorien: sökandet efter den största skillnaden. Detta innebär en kritik av några av de mest betydande representanterna för västerländsk metafysik: Platon, Aristoteles, Leibniz och Hegel.

För Aristoteles, säger Deleuze, är den största och mest fulländade skillnaden något mer än diversitet och alteritet – den är opposition. Men motsatserna kan inte bara återfinnas i materien, i kropparna, för detta skulle bara vara en empirisk och accidentell skillnad; de mest betydande motsatserna, den väsentliga skillnaden, finner man i formen och essensen. Här börjar Aristoteles emellertid inrätta ett hierarkiskt system som tvärtom

1772 Ibid., s. 45: ”La différence doit sortir de sa caverne, et cesser d’être un monstre; ou du moins ne doit subsister comme monstre que ce qui se dérobe à l’heureux moment, ce qui constitue seulement une mauvaise rencontre, une mauvaise occasion.”

1773 Ibid., ”Ici, l’expression «faire la différence» change donc de sens. Elle désigne maintenant une épreuve sélective qui doit déterminer quelles différences peuvent être inscrites dans le concept en général, et comment.” (s. 45)

1774 Ibid., s. 44: ”La différence ne peut-elle devenir un organisme harmonieux, et rapporter la détermination à d’autres déterminations dans une forme, c’est-à-dire dans l’élément cohérent d’une représentation organique?”

1775 Ibid., s. 45: ”Ces formes sont comme les quatre têtes, ou les quatre liens de la médiation.”

1776 Ibid.

begränsar skillnaden: de väsentliga skillnaderna är för honom de som åtskiljer arter (*species*) inom ett och samma släkte (*genus*), för ju vidare de åtskiljande egenskaperna blir, desto mer obestämda och svaga blir de. (Arterna är här bestämningar, släkten det bestämbara.) Detta innebär att den största skillnaden urskiljs bäst vid de mindre olika tingen. Skillnaden är knappast fulländad, den blir tvärtom både för stor och för liten: skillnaden mellan släkten är så stor att de inte kan kombineras till motsatser; skillnaden mellan individer blir så liten att de inte kan delas in i motsatser. Därför blir bestämningen av de mest olika saker svår att utföra och de förfaller i ren annanhet, kodad som skillnaden mellan arter, var och en med sin essentiella, formella identitet.<sup>1777</sup> Likaså kan inte arters förändring och utveckling beskrivas (de begränsas av sina eviga väsen), och i synnerhet inte enskilda individers roll (som avvikelser) i denna varelsernas föränderlighet.<sup>1778</sup>

Aristoteles skildrar därför ett statiskt och beständigt universum, en rigid och skiktad natur, där skillnaden saknar dynamik utan har reducerats till en inordning i företablerade kategorier – en process Deleuze kallar fördelning (*distribution*). Bestämningen innebär här att tillmäta ett ting rätt plats i ett förbestämt system; möjligheterna för tillskrivande av skillnad är därmed predeterminerade och förefaller utföras genom ”sunt förnuft” och ”gott omdöme”. Dessutom kan bestämningarna av artskillnaden bara åstadkommas genom att skrivas in i ett obestämt begrepp som är ”det samma”, begreppets identitet, nämligen släktet; däremot återstår släktena att bestämma som motsatser eftersom de saknar en högre identitet att delas upp inom, de bestäms bara genom att delas upp i artskillnader som bedöms hierarkiskt, där de mest liknande arterna förs samman i ett släkte, i opposition till andra.

Det återstår då bara för Aristoteles att stycka upp själva Varat i olika meningar: de högsta enheterna har existens i olika betydelser (människa och djur ”är” i en mening, växterna ”är” i en annan, stenarna i åter en annan, Gud i ännu en). Detta är varats ekvivocitet: att ordet ”vara” sägs i olika meningar om olika ting. Bara inom ett släkte, dvs. mellan de i motsatser indelade arterna, har varat en univocitet, en gemensam mening.<sup>1779</sup> Det är mot detta Deleuze lägger fram sin ontologi för varats univocitet, den enda egentliga ontologin, från Parmenides till Heidegger, säger han – även om tanken når sin fulla kraft hos Duns Scotus, Spinoza och Nietzsche – som lär att varat sägs i samma mening om alla ting, ett enda vara för all världens mångfald.<sup>1780</sup>

Aristoteles beskriver således en evig värld, men bestående av ändliga bestämningar i en fastlagd organisation och därmed begränsad. Detta är för Deleuze en organisk representation. Implicit framgår också varför det monstrosa utgör ett sådant motstånd inom aristotelismen samtidigt som aristotelikerna finner monster överallt i naturen: monstren är en accidentell skillnad, alltså inte en essentiell och formell sådan, och kan inte upprätthålla tillräckligt konstanta drag för att utgöra arter; men samtidigt ger erfarenheten hela tiden sådana små avvikelser för handen, eftersom varje individ i någon mån avviker från sitt ursprungs form (fadern) och alla världens ting är bristfälliga i förhållande till den mest fulländade formen (Gud). Allting åtskiljer sig, men endast de ”största” skillnaderna, dvs.

<sup>1777</sup> Deleuze, *Différence et répétition*, s. 45 f.

<sup>1778</sup> Jfr Williams, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition*, s. 60 ff.

<sup>1779</sup> Deleuze, *Différence et répétition*, s. 48–52.

<sup>1780</sup> *Ibid.*, s. 52–61.

artskillnaderna inom släkten, är att räkna med som naturligt giltiga. Därmed utesluts monstren ur den ordning som inte kan representera deras accidentella skillnad, vilket innebär att offra den erfarna verkligheten för en ideal lagbunden harmoni. Det var just denna kritik vi tidigare sett att Deleuze riktade mot den rationalistiska traditionen i stort.

Men spelet mellan den största och den minsta skillnaden kan också bryta upp denna ordning. Deleuze återkommer här explicit till monstrositetsmetaforiken, ang. Hegel och Leibniz. Dessa två har gemensamt att de försöker göra skillnaden oändlig, men i två helt olika riktningar: Hegel strävar efter att finna den oändligt stora skillnaden, medan Leibniz söker de oändligt små avvikelserna; dialektiken och differentialkalkylen är de formella uttrycken för dessa separata projekt, där den ena beskriver synteser av oppositioner intill det Absoluta, den andra infinitesimala variationer i en helhet. Men i och med att representationen nu avses omfatta det oändliga, istället för att begränsas till en distinktion mellan former, är den inte längre ”organisk” utan ”orgiastisk”, och därmed inte längre organiserad, tyglad och lugn, utan återigen oordnad, orolig och lidelsefull – kort sagt, den ”återfinner monstret”.<sup>1781</sup>

Kapitlet om skillnaden i sig avslutas med ett längre parti om Platon, som inleds med den polemiska appellen att ”den moderna filosofins uppgift” är ”omstörtandet av platonismen”.<sup>1782</sup> Som James Williams i sin kommentar påpekat, bör detta credo förstås inte som ett ointetgörande av Platons lära utan som ett uppochnedvändande.<sup>1783</sup> Deleuze kvalificerar också genast att det inte bara är oundvikligt utan även önskvärt att omkullkastandet ”bevarar många av platonismens drag”; det finns fortfarande en möjlighet att ta fasta på hos Platon, en värdefull rest av skillnadens vildhet (som han jämför med beteendet hos ett vilddjur på väg att tåmjäs, som bara än tydligare visar sin vilda natur), ett spår av den heraklitiska världen.<sup>1784</sup> Det är Platons idébegrepp ”Idén” som är hans stora skapelse, och det har för Deleuze sitt värde just i att inte vara ett begrepp som underkastar världen representationen – det ännu inte givit upp hoppet om ett rent skillnadsbegrepp. Den är istället en ”rå närvaro” som inte kan representeras eller förmedlas i ting och begrepp, utan som verkar genom en direkt uppdelning (*division*) som är det nyckfulla och osammanhängande hoppet mellan singulariteter.<sup>1785</sup>

En idé, säger han i en intervju långt senare, i ett försök till enklast möjliga definition, är ”en sak som inte skulle kunna vara något annat”.<sup>1786</sup> Den åtskillnad som görs mellan saker i förhållande till Idéerna har som grund en absolut identitet och unicitet, även om det för sinnena tillgängliga (fenomen och simulacra, dvs. avbilder, speglingar, skuggor) bara har del av denna renhet och samtidigt bär spår i sig av flera.

Den platonska uppdelningen är då det brutala valet mellan alternativ, som inte förmedlas av ett mellanled utan förhåller sig till ett ursprung. Den skiljer sig på så vis

1781 Ibid., s. 61: ”Quand la représentation trouve en soi l’infini, elle apparaît comme représentation orgique, et non plus organique: elle découvre en soi le tumulte, l’inquiétude et la passion sous le calme apparent ou les limites de l’organisé. Elle retrouve le monstre.”

1782 Ibid., s. 82: ”La tâche de la philosophie moderne a été défini: renversement du platonisme.”

1783 Williams, *Gilles Deleuze’s Difference and Repetition*, s. 79.

1784 Deleuze, *Différence et répétition*, s. 82 f.

1785 Ibid., s. 83.

1786 Deleuze & Parnet, *L’abécédaire*, ”H comme Histoire de la philosophie”: ”une chose qui ne serait pas autre chose, c’est-à-dire, qui ne serait que ce qu’elle est.”



från Aristoteles bestämningar av arter inom släkten, som fördelar egenskaper efter en förbestämd modell, genom att den beskriver ”uppdelningen av sammanblandade arter i rena släktled”.<sup>1787</sup> Det platonska skillnadsbegreppet söker att rena fenomenen till idéernas nivå (detta var den typ av platonism Deleuze såg i Bergsons ”skillnad i natur”), och här är det fråga om ett slags genealogi av delaktighet, där åtskillnaden mellan fenomenen (rivalerna, pretendenterna, de som gör anspråk på att representera de rena värdena) innebär att utröna i hur rakt nedstigande led de kan återföras till idévärlden. Som han säger på annat håll söker man inte skillnaden i den aristoteliska fördelningen, som sprider ut fenomenen, ”utan i djupled, i urvalet av släktled”.<sup>1788</sup>

Mot hela det platonska projektet står emellertid de falska pretendentera, de grundlösa anspråken, bedragarna, idéernas bastarder. Mot Sokrates som den platonska filosofins konceptuella karaktär, Filosofen, står dess motsats, Sofisten.<sup>1789</sup> Det är sofisterna som representerar hotet mot åtkomsten till de rena och eviga idéerna eftersom de grumlar resonemangen, blandar samman släktlinjerna och sätter allt i gungning; sofisten är själv en artblandad figur – kentaur och satyr –, en motsägelsernas inkarnation.<sup>1790</sup> Men Deleuze invänder att det inte är motsägelsen som kännetecknar sofisten, utan de simulacra som upphäver själva motsatsförhållandet – sofisten är ”den som för alla ting till ett tillstånd av simulacrum”.<sup>1791</sup> En skillnad bortom motsatser eller motsägelser – detta är en sofistisk icke-kontradiktionssats: inte så att ”en sak inte kan motsäga en annan” (inte både A och icke-A), utan ”om varje sak kan man utan motsägelse säga varje motsats”. Detta gällde Protagoras, och det var vad särskilt Aristoteles hade att invända mot hans logik. Men vad Deleuze gör är att se bortom den aristoteliska kodningen av skillnaden som motsatsen mellan etablerade kategorier (identiteter som relateras) och åter läsa sofisterna i ljuset av Platons idélära. Sofisten är då inte längre den falske dialektiker som urskillningslöst

1787 Deleuze, *Différence et répétition*, s. 84: ”Il ne sagit pas de diviser une genre déterminé en espèces définies, mais de diviser une espèce confuse en lignées pures”.

1788 Deleuze, *Logique du sens*, s. 293: ”L'essence de la division n'apparaît pas en largeur, dans la détermination des espèces d'un genre, mais en profondeur, dans la sélection de la lignée.”

1789 Denna konflikt mellan Sokrates och sofisterna är en central punkt i Deleuzes beskrivning av platonismen och idébegreppet. Se ex. ”Platon et le simulacre” i *Logique du sens*, s. 292–307, samt ”H comme Histoire de la philosophie” och ”I comme Idée”, i Deleuze & Parnet, *Labécédinaire*.

1790 Deleuze, *Différence et répétition*, s. 88: ”tel est selon Platon le «sophiste», bouffon, centaure ou satyre, qui prétend à tout, et, prétendant à tout, n'est jamais fondé, mais contredit tout et se contredit lui-même...” (”sådan är ’sofisten’ enl. Platon, en narr, kentaur eller satyr, som gör anspråk på allt och, medan han gör anspråk på allt, aldrig är välgrundad utan motsäger allt och motsäger sig själv...”)

1791 *Ibid.*, s. 93. ”Le sophiste n'est pas l'être (ou le non-être) de la contradiction, mais celui qui porte toutes choses à l'état de simulacre”. (”Sofisten är inte kontradiktionens vara (eller icke-vara), utan den som för alla ting till ett tillstånd av simulacrum.”) Jfr *Logique du sens*, s. 295: ”Le sophiste lui-même est l'être du simulacre, le satyre ou centaure, le Protée qui simmisce et sinsinue partout.” (”Sofisten är själv simulacrumets vara [varelse], satyren eller kentaur, den Proteus som blandar sig i och nästlar in sig överallt.”) Här står figurerna satyr och kentaur inte i kontrast till simulacrumet, utan framstår som synonyma eller åtminstone besläktade, men motsägelsen som egenskap är å andra sidan ersatt av förändringen, metamorfosen, blivandet (symboliserade av gestalten Proteus) och spridningen eller sammanblandningen (bedragaren som bebländar sig med allt, inkräktaren som smyger sin in överallt).



pendlar mellan en tes och dess antites, utan den som vägrar lösa problemet i den sokratiska dialektiken (fråga-svar); sofisterna är den som behåller problemet, som rentav höjer det bortom varje bestämning, så att idé och simulacrum förenas över samma avgrund. I den omkullkastade platonismen är ”att göra skillnaden” inte att tvinga tänkandet att skilja mellan saken i dess rena härkomst och avbilden i dess förvirring, dvs. mellan saken och simulacrumet eller originalet och kopian, utan ”saken är själva simulacrumet, simulacrumet är den högsta formen”.<sup>1792</sup>

Den rena skillnaden återför här sin ”grymhet”, sådan den beskrevs i början av kapitlet, just den vildhet och den monstrositet man ville rädda skillnaden ifrån genom organisk representation. Men när denna grymhet framträder i själva det platoniska idébegreppet, sedan dess hierarkiska system inverterats, är det inte monstret som ett kaos förlorat för idén och inte heller monstrets idé man finner möjligheten att beskriva, utan monstret förvandlat till själva idén – monstret i sitt mest oskuldsfulla tillstånd.<sup>1793</sup> Att ”föra varje sak till ett tillstånd av simulacrum” är att teckna en abstrakt linje över en värld utan grund, m.a.o. att producera ett monster. Simulacrumet är det som innefattar skillnaden i sig; i den samspelar två divergerande linjer eller serier, ett ”informellt, *av-grundat* kaos”, ”monstret” – och sofisterna är den som för ”allt” till detta tillstånd: ”Allt har blivit simulacra”.<sup>1794</sup> Man kunde lika gärna säga: allt är monstrositet.

Det första kapitlet i *Différence et répétition* har därmed fört läsaren från det obestämda och oåtskildas värld av avgrunder och släta ytor (Empedokles, Lucretius), via de främsta försöken att genom den största eller minsta åtskillnaden bestämma identitet (Aristoteles, Hegel, Leibniz), till en uppdelning av varat i sanna och falska bilder (Platon), för att slutligen kasta henne tillbaka i en avgrund av formlösa bilder som inte motsäger de andra utan som upplöser all form (Protagoras, sofisterna). Keith Ansell Pearsons sammanfattande karakterisering av en sådan simulakral värld av bestämmingar som ofrånkomligen bär med sig det obestämda, är synnerligen stämningsfull: ”This is a world without prior identity and without internal resemblance, a world full of monsters of energy, demonic visitations, and dark precursors”.<sup>1795</sup> Redan Protagoras satser om alltings mått och ingets motsägelsefullhet, som jag tidigare velat tolka dem, har sagt oss något om detta tillstånd: en virtuell mångfald av samtidiga verkligheter, där alla omdömen har sin grund i det materiella flödet. För Deleuze återknyter emellertid en sådan ”sam-

1792 Deleuze, *Différence et répétition*, s. 93.

1793 Ibid.: ”Et cette cruauté qui nous paraissait au début constituer le monstre, et devoir expier, ne pouvoir être apaisée par la médiation représentative, nous semble maintenant former l’Idée, c’est-à-dire le concept pur de la différence dans le platonisme renversé: le plus innocent, l’état d’innocence et son écho.”

1794 Ibid., s. 94 f: ”ce qui compte est la divergence des séries, le décentrement des cercles, le «monstre». L’ensemble des cercles et des séries est donc un chaos informel, *effondé*, qui n’a pas d’autre «loi» que sa propre répétition, sa reproduction dans le développement de ce qui diverge et décentre. [...] Tout est devenu simulacre. Car, par simulacre, nous ne devons pas entendre une simple imitation, mais bien plutôt l’acte par lequel l’idée même d’un modèle ou d’une position privilégiée se trouve contestée, renversée. Le simulacre est l’instance qui comprend une différence en soi, comme (au moins) deux séries divergentes sur lesquelles il joue, toute ressemblance abolie, sans qu’on puisse dès lors indiquer l’existence d’un original et d’une copie.”

1795 Ansell Pearson, *Germinal Life*, s. 17.

tidighet” till Nietzsches idé om den eviga återkomsten, som en tid där skillnaden i sig bejakas. Kapitlets avslutning kan reduceras till denna dubbla sats: den rena skillnaden är icke-kontradiktion i oändlighet; skillnadens idé är den eviga återkomsten av skillnaden. Detta är också monstrets återkomst, den återfunna monstrositeten, med sina lemmar än en gång skingrade. Deleuze ger denna nu ”oskuldssfulla” monstrositet två namn: simulacrum och *le dispars* (en utspridd uppdelning), där det senare är det förras måttenhet. Simulacrumet är den bild som inte har likheten utan ”skillnadens skillnad som sitt omedelbara element”.<sup>1796</sup>

*Le dispars* är något annat än ”det disparata”, även om det förstås är besläktat därmed.<sup>1797</sup> Det är ett närmast oöversättligt ord – kanske jämförbart med Derridas *la différence*<sup>1798</sup> – som betecknar den rena skillnadens dynamiska utspridning av absoluta olikheter utan några likheter att delas upp i, att ställa emot representationens uppdelning av identiteter i ett schema av relativa olikheter vilka görs ”absoluta” såsom motsatser.<sup>1799</sup> Man skulle kunna tala om en excessiv uppdelning, det *för-delade*. Termen kan ses som ett försök att återge grekiskans *nomós*, herdarnas områden utanför staden i stadsstaten, vilket spelar en viktig roll i Deleuzes koncipiering av en icke-förbestämd fördelning, den ”nomadiska distribution” som utmynnar i nomadologin i *Mille plateaux*.<sup>1800</sup> I detta verk används begreppet också för att skilja mellan två sorters modeller för vetenskap: *comparés* och *dispars*.<sup>1801</sup> Denna distinktion mellan kunskapsformer kan i sin tur återföras på de två sorters ”hierarki” som Deleuze talar om i *Différence et répétition*: en som mäter saker efter deras gränser (efter deras närhet eller avstånd till en princip) och en annan som mäter dem efter deras förmåga (*puissance*), dvs. det som får dem att gå över sin gräns. I det första fallet kan man tala om en gudomlig hierarki och fördelning, där alla varelser håller sig inom sitt fasta territorium (allt annat är hybris); i det andra fallet är det en demonisk och nomadisk fördelning, som istället rör sig i mellanrummen, över gränserna och sprider sig i ett öppet och obegränsat rum.<sup>1802</sup> Det finns m.a.o., i detta senare fall, ett

1796 Deleuze, *Différence et répétition*, s. 95: ”Sil est vrai que la représentation a l’identité comme élément, et un semblable comme unité de mesure, la pure présence telle qu’elle apparaît dans le simulacre a le «dispars» pour unité de mesure, c’est-à-dire toujours une différence de différence comme élément immédiate.”

1797 Se *ibid.*, s. 92: ”Le simulacre a saisi une disparité constituante dans la chose qu’il destitue du rang de modèle.” I den engelska översättningen väljer dock Paul Patton att konsekvent översätta *le dispars* med *the ‘disparate’*; *Différence and Repetition* (London: The Athlone Press, 1994), s. 69; jfr hans kommentar om ”lämpliga engelska motsvarigheter” av textens neologismer i förordet, s. xi.

1798 Ordet *le dispars* bevarar också, kanske oavsiktligen, något av ett försvinnande (*disparition*), nämligen modellens, utbildens, försvinnande i en värld av simulacra – återigen att jämföra med *la différence*, som är det ständiga uppskjutandet av skillnadens upphävning längs de spår som är märket för ursprungets frånvaro.

1799 Redan recensionen av Hyppolites *Logique et existence*, diskuterar ovan, introducerar idén om en sådan skillnad utöver den förment ”absoluta” skillnaden (kontradiktion). *Le dispars* fungerar just som en term för en skillnad befriad från de konnotationer av olikhet och motstridighet som finns i ordet *disparat*.

1800 I denna bok möter man också formuleringen ”le *nomos* ou le *dispars*”, som om de vore synonymmer; Deleuze & Guattari, *Mille plateaux*, s. 459. *Nomos* uppträder här emellertid i formen av *nomos*, en ”lag” att ställa emot *logos*.

1801 *Ibid.*, s. 457–464.

1802 Deleuze, *Différence et répétition*, s. 54 f.

”ontologiskt mått” som definierar varats enhet: en likhet som markerar ett maximum för alla förmågors olika utvecklingar.<sup>1803</sup> Gränsen, *peras*, är här det mot vilket det måttlösa visar den fulla kraften av sin förmåga; monstret, *teras*, är den måttlöshet som omgärdar varje avgränsning och istället visar alltings likhet i en varats univocitet. Varat har samma mening för alla existerande saker, alla varelser eller varanden, i all deras mångfald och olikhet. Det monstruösa är då förmågornas fria fördelning till ett tillstånd av anarki – men en ”krönt anarki”, en anarki intensifierad av ett hierarkiernas överskridande av sina egna gränser. Representationens hierarki har sålunda bytts ut mot en krönt anarki och den fasta fördelningen mot en nomadisk utspridning.<sup>1804</sup>

### Erfarenhetens värld och transcendent objekt: syntes

Syntes är ett begrepp som, likt simulacrum, är av central betydelse under 1960-talet i *Différence et répétition* och *Logique du sens*, för att därefter i det närmaste försvinna och ersättas av andra begrepp (det spelar emellertid en viss roll i början av *L'anti-Edipe*, som vi ska se senare). Liksom simulacrum är ett begrepp som används mot Platon och traditionen av representationens ideal efter honom, är syntes ett som vänds mot Kant och Husserl, bl.a. gällande innebörden av det transcendentala. Men även om polemiken kan tyckas filosofihistoriskt snäv om den tas för att kretsa kring Kants idealism, står långt mycket mer på spel per implikation. Synteserna ska förklara inte bara, såsom traditionellt, hur ett subjekt uppstår genom medvetandeaktens bearbetning av empiriskt material; de ska dessutom – i en tillsynes motsatt rörelse – beskriva själva världens dynamiska uppkomst i ett fält bortom det subjektiva, före det individuella, dvs. i erfarenheten i det transcendentala fältet: världen före och bortom människan.

I egenskap av sammansättning innebär syntesen en närmande relation mellan två eller fler termer (händelser, väsenden, idéer, element, organ etc), för att bilda en helhet eller enhet (system, struktur, organism etc.). Detta är den betydelse som vi sett sedan antiken, såväl försokratikernas fysiska sammansättningar eller blandningar av element eller egenskaper som i Aristoteles hylemorfiska syntes materia–form, motsvarande dualiteten potentialitet–aktualitet (Kants det bestämbara–det bestämda).

Men för Deleuze får sammansättningen en speciell betydelse p.g.a. hans tes, från *Empirisme et subjectivité* och framåt, att relationerna är externa i förhållande till sina termer. För den mänskliga naturen är det relationen som ger oss meningen, inte de konstituerande delarna. Här uppträder syntesen under begreppet association. Detta innebär att inga två företeelser har en inbördes relation av samhörighet som är förutbestämd

1803 Ibid., s. 55: ”Cette mesure enveloppante est la même pour toutes choses, la même aussi pour la substance, la qualité, la quantité, etc., car elle forme un seul maximum où la diversité développée de tous les degrés touche à l'égalité qui l'enveloppe. Cette mesure ontologique est plus proche de la démesure des choses que la première mesure; cette hiérarchie ontologique, plus proche de l'hybris et de l'anarchie des êtres que de la première hiérarchie. Elle est le monstre de tous les démons.”

1804 Ibid., 356: ”Les anarchies couronnées se substituent aux hiérarchies de la représentation; les distributions nomades, aux distributions sédentaires de la représentation.” Jag misstänker att detta politiska och antropologiska språkbruk har beröringspunkter med Kants förord till sin första *Kritik av det rena förnuftet*, där metafysiken beskrivs som en drottning vars styre gick från despoti till anarki, men vars ”borgerliga” ordning stundom hotats av ”skeptikerna, ett slags nomader som avskyr allt slags fast bebyggelse”. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, AIX, s. 6.

av deras väsenden; hela den fysiologiska tradition, för att ta ett exempel av vikt i sammanhanget, som beskriver tillväxt som tilldragelsen av ”lika till lika” (exempelvis Buffons organiska molekyler eller Geoffroy Saint-Hilaires *attraction à soi*) blir sålunda ogiltig. Det innebär också att två händelser inte står i en inbördes relation, t.ex. kausalt eller teleologiskt, genom ett sakförhållande som beror på tingens väsen; teorier om processer av ett pre-determinerat blivande, kanske främst Aristoteles hylemorfism (relationen att formen är inherent i materien) och Hegels dialektik (relationen: ett begrepp uppkommer genom en upphävande förening av ett motsatspar), är i detta ljus chimärer. Problemet, kan vi enkelt säga i de begrepp vi tidigare beaktat, är att något redan bestämt föregår bestämningen, t.o.m. är villkoret för vilken bestämning som kommer till stånd.

Vad Deleuze allmänt angriper är föreställningar som vill förutse och därför inte lämnar någon plats för verkligt blivande – det nya, det öppna, det oväntade – utan istället har ”representationen” som ideal: den oändliga bestämningen. Som ett komplement till Humes synteser används därför den bergsonska idén om en virtuell mångfald och om skillnadens dynamik för att kritisera inte bara Hegel utan även Kant; vad som står på spel är ett öppnande av tiden, ett befriande från dess roll som struktur och villkor. Liksom Deleuze betraktar begreppet syntes i den hegelska dialektiken som ett exempel på representationstänkandets reduktion eller en tämning av skillnadens natur, ser han i Kants transcendentala analytik en liknande fångstapparat. I *La philosophie critique de Kant* från 1963 hade han definierat representationen som ”syntesen av det som presenterar sig” och syntesen i sin tur som inneslutningen av en mångfaldighet i representationen<sup>1805</sup> eller som ”bestämningen av ett visst rum och en viss tid, genom vilken det mångfaldiga relateras till objektet i allmänhet i enlighet med kategorierna”.<sup>1806</sup>

I en passage från den första utgåvan av *Kritik av det rena förnuftet*<sup>1807</sup> urskiljer Kant tre synteser som grunder för erfarenhetens möjlighet, dvs. hur vi kan få kunskap om objekt över tid: 1) *apprehensionen* som i åskådningen eller föreställningen tränger samman det mångfaldiga i den yttre världen till ett receptivt sammanhang; 2) *reproduktionen* i inbillningskraften, som gör att vi kan orientera oss bland tidigare intryck genom association och återskapa föreställningar ”i form av en bild”; 3) *rekognitionen* i begreppet, som gör att nya åskådningar jämförs med tidigare sådana och bedöms enl. kriterier som egenskap, antal och modalitet i en förmåga kallad apperception. Denna teori om synteser över tid kompletteras sedan av en om synteser av det i rummet samtidigt mångfaldiga objekt genom en medvetenhet om en enhet i subjektets eget medvetande, således en transcendental apperception för vilken alla möjliga åskådningar hålls samman i en allmän erfarenhet. Kant hävdar att erfarenhet uppkommer genom en syntes av sinnesmaterialet (fenomenen) och de transcendentala formerna (i jaget), en syntes i medvetandet som uttrycker sig som själva ”medvetandets nödvändiga enhet” – som ett cogito, vilket dock inte är en substantiell enhet, utan satsen ”Jag tänker...” som implicit åtföljer alla utsagor. Detta är den mänskliga värld där åskådningformerna (bestämningarna) föregår materien (det bestämbara), och

<sup>1805</sup> Deleuze, *Kant*, s. 24.

<sup>1806</sup> Ibid., s. 28.

<sup>1807</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A95–A110, s. 206–217. I den andra uppl. utelämnar han diskussionen om dessa synteser, vilket föranlett viss kontrovers i uttolknigen.

varat som sådant, tingen i sig, materiens inre, är ett hjärnspöke (*Grille*) (det obestämda).<sup>1808</sup>

Rörande den andra syntesen, reproduktionen i inbillningen, ger Kant en rad exempel på problem för förståelsen av den yttre världen om förändring i tid stör vår upplevelse av sammanhang. Kort sagt fungerar syntesen inte om blivandet inte kan reduceras till vara. Detta är syntesens uppgift – att bilda en enhet av det mångfaldiga och att skapa en beständighet i det föränderliga, att skapa helhet i rummet och varaktighet i tiden. Men under vissa tidsrymder som inrymmer dramatiskt förändrade villkor, t.o.m. självmotsäggande tillstånd, kan förståndet inte skapa sammanhang. Kant ger flera exempel på sådana hypotetiska svårigheter, såväl i naturen som i språket. Särskilt ett är för sin karaktär av intresse här, nämligen tanken att människan inte är bestående i sin mänskliga form, utan skiftar i sin skepnad till att likna andra varelser: ”Skulle”, säger Kant, ”en människa förändras till än den ena djuriska skepnaden, än den andra,” då skulle den empiriska inbillningskraften inte kunna förena det yttre tinget med den inre föreställningen, subjektet med predikatet.<sup>1809</sup>

Något märkligt gör inte Deleuze någon stor sak av tidsfaktorn i sina kommentarer; till skillnad från många av hans andra analyser av Kant står här inte tiden (det ”bestämbara” som skär genom subjektet) i främsta rummet. Han är snarare upptagen av förhållandet till empirismen, närmare bestämt den problematik han sett hos Hume: hur den mänskliga naturen skapar sig en annan värld än den yttre naturen genom att i skeenden se lagbundna förlopp. Genom att söka sammanhang i naturen avskiljer sig människan således från varje verklig förståelse av den, varför subjektets värld blir skild från objektens, människans från tingens.

Samma antropocentriska problem gäller för Kant i den mån han, enkelt uttryckt, försöker överbrygga klyftan mellan subjektet och objektet genom uppfinningen av det transcendentala, vilket innebär att objektet i sig kan lämnas utanför den kända världen, i ett okänt yttre, medan kunskapen angår hur objektet framträder för subjektet enl. lagar för förståelse som finns i subjektet självt. Att mänskliga förståelseförmågor betingar subjektets förståelse är just innebörden i skapandet av det transcendentala hos Kant. Men vad syntesens problem angår tycks det i Kants framställning som att en överordnad enhet måste finnas: överensstämmelsen mellan lagarna för kunskapen och för naturen. De transcendentala kategorierna föreskriver en viss uppfattning om rum och tid, som exempelvis inte tillåter skiftningar i natur (människan som i ena stunden hund, i nästa katt) eller samexistensen av motstridiga tillstånd under en viss tid (vinter och sommar på samma dag). Skulle man tänka sig förekomsten av sådana märkliga händelser, som man mycket väl skulle kunna kalla under eller mirakel, är de inte tillgängliga för transcendentalt syntes; de skulle lämnas i tingvärldens brutala empiri som icke-reproducerbara erfarenheter. Detta är just en deleuziansk poäng: irreducibla blivanden (de som inte stannar upp i ett tillstånd av vara, tillblivelse, utan som ständigt genomgår modifikation och mutation) utgör en skillnad som inte kan upprepas som något annat än monstruös skillnad, de är bara upprepningen av skillnaden i sig (vilket är hur han tolkar Nietzsches ”eviga återkomst”).

1808 Jfr *ibid.* B333, s. 352.

1809 Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A100, s. 210: ”Würde [...] ein Mensch bald in diese, bald in jene tierische Gestalt verändert werden”.

Deleuzes kritik av de traditionella syntesbegreppen – främst från Kant och Husserl – är knutna till hans kritik av idén om det transcendentala inom kritisk och fenomenologisk filosofi: att de, som han säger, kalkerar det transcendentala fältet på det erfarna, dvs. att de ser det i världen tillfälligt givna som nödvändiga, bestämmande villkor. Kants synteser är härledda från det empiriska eller från psykologiska synteser, varför de bevarar formen av en person, av ett medvetande och en subjektiv identitet, och greppet upprepas hos Husserl. Kort sagt: från en uppsättning individuella upplevelser härleder de allmänmänskliga strukturer som är nödvändiga villkor för förmågan att erfara världen. Objektvärlden blir begriplig som en uppsättning fenomen organiserade av subjektets transcendentala struktur. Detta typiskt representationsfilosofiska drag innebär att hålla kvar tänkandet i en antropologi och humanism, menar Deleuze. Istället måste en verkligt transcendent redogörelse för synteserna vara ”opersonlig” och primär i förhållande till subjektet och identiteten, man kan helt enkelt säga omedveten, och på så sätt lämplig för en värld av virtuella mångfalder och för-individuella singulariteter. Bara på så vis kan man beakta de verkliga erfarenheterna i ett liv, inte bestämma strukturen för alla möjliga erfarenheter för alla människor. Deleuze ser en ansats i denna riktning i Sartres *La transcendance de l'ego* från 1937 – en text före Sartres humanistiska vändning – där fenomenologen placerar jaget utanför medvetandet och identifierar den med en intentionell aktivitet i världen.<sup>1810</sup>

Likväl är Deleuzes lösning en annan, en besynnerlig sammansmältning av humesk empirism, nyplatonism och försokratisk naturfilosofi. Därav kommer idén att de brittiska empiristerna, och i synnerhet Samuel Butler (något märkligt inräknad bland dem), fortsätter en nyplatonistisk tradition vari ”subjektet fylls upp av sig självt” genom en intensiv sammandragning av de element ur vilka det härrör.<sup>1811</sup> Synteserna kan då ses som dynamiska processer vilka verkar genom kontraktion och kontemplation. Enkelt uttryckt är tanken att varje form, vare sig levande eller död, är strukturerad genom ett skapande av vanor för sätt att vara (ett slags förening av habitus och conatus). På så vis aktualiseras den klassiska problematiken kring erfarenhet och vana inte bara som en epistemologisk fråga, utan som en ontologi: varat *är* vana, världen *är* erfarenhet. Den ”transcendentala empirismen” syftar till att beskriva denna icke-subjektiva, transcendentala verklighet som varats eller naturens egen immanens<sup>1812</sup>; den är därför, säger Deleuze, ”det enda sättet att inte kalkera det transcendentala på det empiriskas figurer.”<sup>1813</sup> Dessutom kan man ana att Kants idealism och Husserls fenomenologi, mer filosofihistoriskt kalibrerat, skjuts åt sidan till förmån för Schellings transcendentala idealism och Bergsons intuitionsfilosofi som detta tänkande av en erfarenhet av naturen bortom det mänskliga subjektet.<sup>1814</sup>

1810 Jfr Deleuze, *Logique du sens*, s. 118–121.

1811 Deleuze, *Le pli*, s. 107. Jfr Deleuze, *Différence et répétition*, s. 102, som också sammanför empiristerna, Butler och Plotinos.

1812 Bland monografier ägnade den transcendentala empirismen bör framhållas Levi R. Bryant, *Difference and Givenness: Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence* (Evanston: Northwestern University Press, 2008) samt Anne Sauvagnargues, *Deleuze: l'empirisme transcendantal* (Paris: PUF, 2009).

1813 Deleuze, *Différence et répétition*, s. 187: ”l'empirisme transcendantal est [...] le seul moyen de ne pas décalquer le transcendantal sur les figures de l'empirique.”

1814 Se Deleuze, ”La conception de la différence chez Bergson”, *L'île déserte*, s. 49, om likheten mellan Schelling och Bergson: de ger båda uttryck för en ”*empirisme supérieure*” (en tidig formulering av



En sådan filosofi konfronterar lätt en klassisk problematik som angår teratologin: Är det monstruösa en essens som kan återföras på en idé eller är det bara ett nominalistiskt uttryck för en känslomässig upplevelse inför ovanliga eller märkliga fenomen? Finns monstret som ett ting i världen eller är det bara ett fenomen som uppträder i vårt medvetande (eller kanske i det omedvetna) som en av någon känsla eller i vår föreställningsvärld förvrängd upplevelse av ett naturligt ting? Förekomsten av monstrositetsbegrepp hos Deleuze rör vid sådana kritiska frågor men innebär samtidigt ett avståndstagande från den ”det monstruösa” fenomenologi som är vanlig att se i forskning i ämnet – tydligast hos Pierre Ancet –, i synnerhet den inriktning på reaktion som skulle formulera frågor av typen: ”Vilka fenomen leder till upplevelser som gör att jag anser dem monstruösa?” (fasa, avsky, förundran eller annat). Deleuzes transcendentala empirism upphäver intentionaltiteten i traditionell fenomenologisk mening.<sup>1815</sup> I en värld utan distinktion mellan subjekt och objekt är varje sådan relation meningslös, t.o.m. i formen av sammanflätning. Det är relationen, strukturen, vecket som är det primära för hans analys, upplevelsen i sig (i sin differentialitet) oberoende av upplevande och upplevt. Det är här Spinozas affekter och affektioner kommer in som väsentliga begrepp i naturfilosofin.

Däremot märks problematiken hos honom gällande erfarenheten av bestämda, enskilda ting i en värld utan grund och ursprunglig bestämning. Vilken är den *verkliga* erfarenheten av monstrositet, dvs. hur framträder det monstruösa – skillnaden i sig – i den transcendentala empirismen? Kan man tala om en transcendental teratologi som inte kalkeras efter den empiriska erfarenheten av en monstruös figur? Och hur är erfarenheten av det monstruösa alls möjlig om erfarenheten gäller det enskilda livets verklighet och det monstruösa är negationen av livet?

I *Différence et répétition* introduceras synteserna i det andra kapitlet, ”Upprepningen för sig”, som en term för tidens processer – följande Bergson, som sammandragning och avslappning. Syntesen är här inte så mycket komposition som kontraktion. Detta betyder att den är en aktualisering. Den är därmed i en mening ordningsskapande eller organiserande, dvs. den skapar en värld genom att bringa ordning i förhållandena mellan företeelser. Synteser är i en sådan mening den bestämning som ger oss ett kosmos. Så tycks det åtminstone vara inledningsvis, då de två första typerna ur vardera grupp presenteras.

Den första syntesen är erfarenheten som vana och förväntan. Den ger tiden en riktning från det förflutna till framtiden, liksom den ger logiken en riktning från det partikulära till det allmänna.<sup>1816</sup> Deleuze beskriver den därför som asymmetrisk: den rörelse som här ger sammanhang har bara en riktning, nämligen framåt. Därmed tillhandahåller den en unilinearitet som etablerar föreställningen om kausalitet och sannolikhet, överhuvudtaget en lagbundenhet längs den ”rätta riktningen”; därför är den ett sätt för det ”sunda förnuftet” att göra förutsägelser.<sup>1817</sup> Den andra syntesen hör istället till minnen och föreställningar, de som skapar en känsla för det förflutna. Och den tredje berör snarare en öppenhet för framtiden, det oväntade och nya. Man skulle, utöver Deleuzes ordalydelse,

det som blir ”transcendental empirism”, hämtad från Jean Wahl).

1815 Mer allmänt om Deleuzes komplicerade men huvudsakligen kritiska förhållande till fenomenologin, se Alain Beaulieu, *Gilles Deleuze et la phénoménologie* (Mons: Sils Maria, 2004).

1816 Deleuze, *Différence et répétition*, s. 290.

1817 Ibid., s. 290 f.



kunna kalla denna tredje syntes den kreativa. Det sunda förnuft som den första syntesen tycktes garantera är resultatet av ett delirium, och vad vi verkligen tänker – i den bemärkelse att vi skapar en tanke istället för att upprepa en föreställd lag – är detta otänkbara vansinne som är tänkandets kraft (den rena skillnaden, den samexisterande skillnaden i tanken mellan det bestämda och det obestämda, det andra som i mig tänker min existens). När vi tvingas tänka denna skillnad, säger Deleuze, förnimmer vi något emot naturens lagar och emot tänkandets principer (huvudsakligen mot identitetsprincipen). Filosofins impuls, dess *pathos*, är därför *paradoxen* – det som inte längre är rätt tänkande och rätt riktning, den rätlinjiga progressionen, utan det som bryter upp förståndsfrågornas enhet och får dem att kommunicera i toppar av intensiteter.<sup>1818</sup>

Det verkligt kreativa tänkandets grund är därför dess avgrund, det alltför verkliga i dess yttre gräns, dess omöjlighet – nämligen det otänkbara. Detta står i kontrast till rationalisternas föreställning om det goda förnuftet som en deduktion av det intuitivt eller rationellt tänkta till den existerande världen, liksom till positivisternas sammanställning av induktiva, vetenskapliga fakta till en predeterminerande lagbundenhet. Sådana tänkanden lämnar inte mycket utrymme för någonting radikalt nytt och annorlunda, eftersom det ”otänkbara” skulle skada det sunda förnuftet och det goda omdömet. Leibniz säger detta rent ut: filosofin ska tänka det nya så länge det inte sårar de ”etablerade känslorna” – en sats Deleuze själv kallade skamlig<sup>1819</sup> och som är själva antitesen till en deleuziansk hållning (snarare: vi måste skapa det tänkande som för våld på den rådande ordningen; vi måste bejaka det kaotiska och det otänkbara som kraften i vårt tänkande).<sup>1820</sup>

Den andra syntesen är den form i vilken den första syntesen äger rum. Det tidsflöde i vilket *vanan* upprepar ett nu står mot det *minne* som skapar det förflutna, och mellan dem finns ett förbund av ett ömsesidigt grundande av tidsupplevelsen, i en empirisk syntes av ögonblick som dras samman till ett upplevt nu och en transcendental syntes av minnet självt, det rent förflutna a priori (dvs. ett förflutet som aldrig varit ett nu). En topologi börjar här utveckla sig som gör att tidsfilosofin kompletteras av ett naturens system: den första syntesen är grund (*fondation*, grundande) i bemärkelsen mark, jord (*terre*); den andra syntesen är grund (*fondement*, en ”god grund”) i betydelsen sky, himmel (*ciel*).<sup>1821</sup> Det är därför inte så förvånande att Deleuze talar om den första syntesen som uttryck för *physis*, den fysiska tiden, medan den andra är en psykisk eller metafysisk tid.

Dessa synteser beskrivs vanligen i litteraturen som tidens synteser, och jag hitills gjort detsamma. Och det stämmer i många avseenden, särskilt med hänsyn till den bergsonska inspirationen och polemiken mot Kant (som Deleuze nästan konsekvent läser som en tidsfilosof, förutom i monografen om honom). James Williams förutspår att denna deleuzianska teori om tidens synteser kommer att framstå som en av de viktigaste

1818 Ibid., s. 292 f.

1819 Idem, *Logique du sens*, s. 141. Jfr Stengers, *L'invention des sciences modernes*, s. 24 ff, som tar ”det leibnizianska tvånget” som utgångspunkt för bokens tema: vetenskapen ska vara självständig i förhållande till moral och politik, istället för att stå i deras tjänst; den experimentella friheten och öppenheten för nya erfarenheter hör till vetenskapens modernitet.

1820 Ett ännu mer extremt ex. var Spinoza, som vägrade att erkänna att ”omöjliga” objekt, chimärer, ens kunde föreställas inom ramen för ett förnuftigt tänkande; det otänkbara har här ingen möjlighet till verklighet, det är bara ett tomt ord. (Men Deleuze säger ingenting om detta.)

1821 Deleuze, *Différence et répétition*, s. 108 ff.

utvecklingarna i en filosofi om tiden, i synnerhet som den står i kontrast till samtida teorier om tidens narrativitet och intentionalitet (man kan kanske i synnerhet tänka på Paul Ricœur och Hayden White) liksom mot den konventionella synen på en objektiv, linjär tid.<sup>1822</sup> Deleuzes tidsuppfattning skulle sålunda vara varken klassisk eller postmodernistisk. Vi kan, med Nietzsche, säga att den är ”otidsenlig”. Vad Deleuze beskriver är en ontologisk tid, men inte en absolut, metafysisk sådan, en tid av gudomlig identitet (Newtons tid) och inte heller en relativ, fysikalisk sådan, en tid av subjektiva perspektiv (Einsteins tid), utan Bergsons och Whiteheads föreställning om den levda tiden eller, varför inte, Tiden som Liv – en vitalistisk tid för naturens plan.

Men det finns också rumsliga och materiella, rentav fysiologiska aspekter av dessa synteser. I den passiva syntesen faller varseblivningens synteser tillbaka på den ”organiska” syntesen, som är själva varats sensibilitet.<sup>1823</sup> Den beskriver bildandet av individen ur en förindividuell mångfald, där syntesen är en process av organisering av heterogent material och differensiering av materien till organernas form, dvs. skapandet av en organism (från virtuell mångfald till aktuell organisk helhet). Alla organismer konstitueras passivt genom att yttre element dras samman i en dynamik markerad av täthet och hastighet. Snarare än att vi kommer till världen, att vi kastas in i varat som tidsliga varelser, tillkommer vi som produkter av världens mer grundläggande tidslighet. För Deleuze finns det ett ontologiskt villkor, liknande Merleau-Pontys fenomenologi av ”sammanflätningar”,<sup>1824</sup> för vår perception: att vi redan är vad vi förnimmer. Men fenomenologin sammanblandas med en försokratisk fysik, en vilken dessa sammanflätningar nystar samman de fyra elementen i rytmer av ”sammandragningar, kvarhållanden och väntanden” vilka konstituerar organismen, såväl i sina förnimmelser som i sina inre organ.<sup>1825</sup> Tidens synteser markerar därför rytmer i den levande varelsens utveckling, som individ och som art. Han kan därför tala om en ”primär” eller kanske snarast en primordial känslighet som sammandrar det förflutna och det framtida i ett levt nu: i behovet framträder framtiden som ”förväntans organiska form”, medan kvarhållandet av det förflutna framträder i ”den cellulära ärtligheten”; dessa ”organiska synteser”, förenade med de perceptiva, ”återutvecklar sig i minnets och förståndets aktiva synteser” i vad som kallas instinkt och inlärning.<sup>1826</sup> (En sådan koncipiering vilar på Deleuzes tidigare arbeten där han tolkar Bergsons tid och minne som virtuell mångfald, men de kan också liknas vid idéerna

1822 Williams, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition*, s. 85.

1823 Deleuze, *Différence et répétition*, s. 99: ”dans l'ordre de la passivité constituante, les synthèses perceptives renvoient à des synthèses organiques, comme la sensibilité des sens, à une sensibilité primaire que nous sommes.”

1824 Om ”kiasmen”, jfr Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, s. 170–201.

1825 Deleuze, *Différence et répétition*, s. 99: ”Nous sommes de l'eau, de la terre, de la lumière et de l'air contractés, non seulement avant de les reconnaître ou de les représenter, mais avant de les sentir. Tout organisme est, dans ses éléments réceptifs et perceptifs, mais aussi dans ses viscères, une somme de contractions, de rétentions et d'attentes.”

1826 Ibid., s. 99 f: ”Au niveau de cette sensibilité primaire, le présent vécu constitue déjà dans le temps un passé et un futur. Ce futur apparaît dans le besoin comme forme organique de l'attente; le passé de la rétention apparaît dans l'hérédité cellulaire. Bien plus: ces synthèses organiques, en se combinant avec les synthèses perceptives échafaudées sur elles, se redéplient dans les synthèses actives d'une mémoire et d'une intelligence psycho-organiques (instinct et apprentissage).”

om den vitalistiska, icke-mekanistiska evolutionsläran, driven av materiens minne, hos Samuel Butler.<sup>1827</sup>)

Den tredje syntesen ställer oss emellertid inför ett möte med det omöjliga i skillnaden i sig, tidens tomma och rena form där skillnaden får sin eviga återkomst. Denna tid är statisk eftersom den inte är underordnad rörelsen utan tvärtom är den linje på vilken det förflutna och det framtida för alltid fördelar sig kring en händelse; den har inget koordinatsystem, den är tidens själva ordinal, dess formella och seriella ordning.<sup>1828</sup> (Det är denna distinktion mellan en indirekt tid förstådd genom empiriska rörelser, dvs. organisk och cirkulär, och en statisk tid, förändringens oföränderliga form hörande till det transcendentala fältet, som konstituerar de två volymerna *Cinéma* på 1980-talet.) Händelsen eller handlingen är därför strukturellt evig, symboliskt för ”ett liv”, det är upp till aktören att så att säga leva upp till denna bestämmande akt – för Oidipus att döda sin far, för Hamlet att hämnas sin, för Empedokles att kasta sig i vulkanen...

Skapandet av det nya genom denna händelse är den excessiva upprepnigen, den eviga återkomsten av skillnaden genom en ”metamorfof”, där man går från det förflutna (där handlingen övergår min förmåga: ”det är för mycket för mig”) till det framtida (jag är en annan, Övermänniskan). Det är här synteserna återknyter till avgrunden (den avgrundade ytan, att ställa mot jord och himmel), för i denna tredje syntes uppenbarar sig ännu en gång det formlösa och grundlösa: vad som bestäms via handlingen eller händelsen är det obestämda och det problematiska i sig, som i tidens tomma form består i en evig återkomst av framtiden.<sup>1829</sup> Följande explikationen av denna skillnad i förra kapitlet, skulle man därför kunna kalla den en monstruös syntes. Det är den som bereder vägen för alla de ”omänskligblivanden” Deleuze och Guattari skulle tematisera under kommande decennier, för de vilar just på denna inhumana avgrund: upplevelsen att jag är något annat, någonting som övergår min förmåga.

Många är de presentationer som betonar immanensens centrala position i det deleuzianska systemet – en absolut immanens, inte immanent i förhållande till något, utan sig själv nog, dvs. en immanens utan transcendens som inkluderar den. Men man måste förstå att det transcendentala inte är frånvarande i Deleuzes tänkande; det är inte alls uteslutet ur systemet, trots att han ständigt riktar sin kritik mot det i egenskap av en överordnad instans som utgör en modell eller en dömande instans. Tvärtom är det inneslutet på ett ovanligt vis: det transcendentala är inbegripet i immanensen, inte vice versa, liksom den lika konsekvent kritiserade interioriteten fortfarande har sin plats som ett veck i den absoluta exterioriteten. Hans komplicerade topologi för varat, med dess skiktningar och veckningar, försöker gestalta just dessa paradoxer. Men genom denna inveckling, denna invaginerig, byter också det transcendentala karaktär och övergår i sina

1827 I kap. ”The World of the Unborn” i *Erewhon* beskriver Samuel Butler en fiktiv evolution för varelser som lever livet i den motsatta riktningen – inte riktad mot en öppen och okänd framtid och med ett minne av det förflutna, utan tvärtom med ett minne av framtiden och med livet som en resa in i ett okänt minne; men genom ett ”naturligt urval” sägs denna människoras ha dött ut eftersom de inte kunde uthärda olyckan i att känna framtiden: Butler, *Erewhon*, s. 168. Det finns hos Deleuze inget omnämnande av denna passage, eller alls kap. om dessa spöklika ofödda varelser, trots hans frekventa återopanden av *Erewhon*.

1828 Deleuze, *Différence et répétition*, s. 120 f.

1829 *Ibid.*, s. 121 ff.

traditionella motsatser. Guden förbyts till demoner, idéerna till simulacra, rationaliteten till delirium... Dessa är dramatiska blivanden som inte kan förklaras som förmedlingar mellan motsatser i en dialektik till högre former. Den ”transcendentala empirismen” är istället formen för upplevelsen av en högre erfarenhet, det obestämda och oförnimbara som är någonting i verkligheten alltid undflyende men likväl verkligt. Detta är den ständiga klyvnanden mellan det aktuella och det virtuella.

Deleuzes kritik av det transcendentals begrepp i den filosofiska traditionen, med Kant och Husserl som främsta representanter, består som sagt på sin fundamentala nivå av att det transcendentala fältet konstrueras utifrån empiri. Detta betyder att det redan erfarna används för att beskriva erfarenhetens villkor, så att det bekanta tas för det konstituerande, det redan bestämda för det bestämmande. Och det är en empiri som därtill är grundad i subjektets erfarenhet, och dessutom ett subjekt redan förlänat en essens: människan som rationell varelse, den som följer ”sunt” förnuft. Medan traditionella sätt att tänka det transcendentala fältet kalkerar det efter empirin och därför ”känner igen” den i verkligheten rådande situationen som en transcendent ordning, vill Deleuze nå det kaos som han föreställer sig ger kraft åt blivanden och nyskapanden.

Mot denna traditionella humanism kan man ställa två väsentliga komponenter i Deleuzes antihumanism, båda i det obestämdas tecken: En sann lära om varat skildrar meningen och inte väsendet, för att inte ontologin ska reduceras till antropologi, eftersom meningen är vad som sägs av varat självt om allting men uttryckande ren skillnad eller skillnad till natur (univocitet), medan varats skilda väsenden sägs av människan om olika ting enl. gradskillnader mellan största och minsta olikheter (ekvivocitet). En sann lära om varelsen skildrar singularitetens blivanden i termer av hastighet och riktning, spridande sig i ett öppet rum (*nomós*), inte den enskilda form vilken materien antar genom att organiseras till fast struktur eller de själsförmågor som realiseras i en ande för att skapa en individs personlighet, för att sedan klassificeras eller kategoriseras enl. en företablerad tabell av förnuftmässighet (*logos*). Ontologin handlar inte om väsen utan om mening, dvs. inte vad något är utan hur det uttrycker sig. Ytterst är det varat självt som uttrycker sig i alla ting, men på skilda sätt i varje fall, i varje sak och varje händelse. Detta är hjärtat i Deleuzes tolkning av Spinozas immanensfilosofi: ett samspel av substansen, dess modi och affektioner. Det finns därför två stora frågor att ställa till ”världen”: ”Hur uttrycker sig varat?” och ”Vad kan en kropp göra?”. Dessa är spinozistiska frågor, ställda angående *Deus sive Natura* – för Spinozas del, i vilka modi och attribut fördelar sig den gudomliga substansen i världen samt med vilka affekter är en kropp kapabel att komponeras?

Det transcendentala fältet innebär för Deleuze möjligheten att föreställa sig denna domän av virtualiteter då det kaotiska börjar ge rum åt ännu obestämda skapelser (singulariteter). Kant är, säger han, den som upptäcker denna ”vidunderliga domän”<sup>1830</sup> – men desto större är hans misslyckande att bejaka sin upptäckt. För likt Columbus, kan vi säga hellre än Kopernicus, erkände han inte den nya värld som öppnade sig för honom utan återfann däri bara de former som av tradition styrts tänkandet: jaget, förnuftet, moralen, skönheten... Kap. 3 i *Différence et répétition*, ”Tankens bild”, är till stor del ägnad en sådan kritik av Kants svek gentemot sin upptäckt av en verklig kritik.<sup>1831</sup>

1830 Ibid., s. 176: ”de tous les philosophes, c’est Kant qui découvre le prodigieux domaine du transcendantal.”

1831 Deleuze inledde redan *Nietzsche et la philosophie* med ett ifrågasättande av Kants kritiska projekt.

Om det transcendentala föreställs som det empiriskas avbild finns inget sätt för filosofin att undfly en konserverande upprepning; villkoren för erfarenheten skulle vara de värden som redan erfars och en representation av deras institutioner. Ett sådant tänkande har sina "monster" – men de är "monstruösa", för Deleuze, just för att de inte är ovana, obekanta, skrämmande, utan för att de tvärtom är de storheter, låt säga de "heliga monster", som alltid känns igen: statens och kyrkans värden lyfta ur tiden i rekognitionens tecken till ett välsignat, evigt tillstånd i "monstruösa förlovningar" mellan erfarenhet och tanke.<sup>1832</sup> Dessa beskrivningar spelar förstås på de retoriskt pejorativa funktionerna i monstruositetsbegreppet. Men det finns ett annat, mer positivt och kreativt sätt att tänka sig ett monstruöst tänkande, och det är just det som går bortom förebilderna, vanorna och institutionerna. Tänkande uppkommer inte genom en igenkänning av objekt (förenade i subjektets medvetande), utan av ett möte (med något nytt, ovant, problematiskt), något som tvingar en att tänka,<sup>1833</sup> det nya, dvs. skillnaden, är detta som framkallar krafter och makter i en aldrig igenkännbar okänd terräng.<sup>1834</sup> Detta är det verkliga transcendentala fältet, det av verkliga erfarenheter som inte reduceras till den som erfars och det som erfars, utan till förhållandet mellan idéerna och singulariteterna.

En idé är enl. Deleuze inte begränsad till någon enskild förmåga, utan tvingar dem snarare utöver sina gränser, ut i det obestämda. Idéerna är därför inte, som hos Platon, garanten för något mått av sanning hos fenomenen (en linje Kant följer i sin konception av det transcendentala: idéerna som ett medvetandets struktur, alltid skuggade av ett cogito), utan är istället något som för våld på vårt liv i en invand verklighet, något som tycks bryta mot lagarna, något som introducerar en farlig anomali eller paradox. Idéerna såsom sådana "virtuella mångfalder" är till sin form å ena sidan transcendentalt bestämmande för någon förmåga, men å andra sidan får de sin mest rena form i ett "transcendent objekt" som förefaller inte bara empiriskt obestämt utan rentav omöjligt, otänkbart. Det finns alltid något mer än det som vi möter, det finns något okänt som är gränsen för det kännbara men som också genererar en kraft i affektionerna. Deleuze kallar detta det imperceptibla och beskriver det ibland i fysiska termer som molekyler, som svärmar under de stora enheter som är föremål för representation – den välkända

Innan verket övergår i en polemik mot Hegel och dialektiken, presenteras således Nietzsches bidrag till filosofihistorien som ett förverkligande av det projekt vari Kant och senare fenomenologerna misslyckats. Men vad Nietzsche tillför filosofin sägs vara just begreppen mening och värde. Detta kan tyckas något motsägelsefullt med tanke på att Kant förebrås för att representera samhällets värden, men det framgår nästan genast att vad Deleuze menar är att Nietzsche tillför en idé om utvärderingar (*évaluations*) ur vilka värdena stammar – dvs. ett urskiljande av "värdenas värde", vilket innebär en bedömning utifrån sätt att vara (livsstilar) varigenom värdena skapas. Kritiken motsvarar för Nietzsche en kreation (inte som för Kant en rekognition) och en praxis, i kontrast till teorin om värden i "den moderna konformismen". Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, s. 1 f.

1832 Deleuze, *Différence et répétition*, s. 177: "Le signe de la récoognition célèbre des fiançailles monstrueuses, où la pensée «retrouve» l'État, retrouve l'Église, retrouve toutes les valeurs du temps qu'elle a fait passer subtilement sous la forme pure d'un éternel objet quelconque, éternellement béni."

1833 Ibid., s. 182: "Il y a dans le monde quelque chose qui force à penser. Ce quelque chose est l'objet d'une *rencontre* fondamentale, et non d'une récoognition."

1834 Ibid., s. 177: "Car le propre du nouveau, c'est-à-dire la différence, est de solliciter dans la pensée des forces qui ne sont pas celles de la récoognition, ni aujourd'hui ni demain, des puissances d'un tout autre modèle, une *terra incognita* jamais reconnue ni reconnaissable."

oppositionen, i Deleuzes och Guattaris senare gemensamma arbeten, mellan ”det molekylära” och ”det molära”.

Det är här dags att utvinna Deleuzes *andra* explicita monstrositetsbegrepp. I detta fall gäller det just den nivå hans idé om den absoluta immanensen tycks upphäva, nämligen den förbjudna annanheten i illusionen om en annan, högre, överordnad värld: transcendenten. Men när Deleuze på ett bejakande vis möter det transcendenta är det inte i egenskap av en sådan överordnad instans, det som garanterar förnuftmässigheten och försynen bland fenomenens oordnade spel, utan den chockerande upplevelsen av ett liv som inte kan jämkas med det empiriskt levda. Transcendenten bör här kanske snarast förstås som ett sätt att uttrycka det öppna Bergson talar om, någonting som just inte är ordnat, utmätt eller rentav måttet självt, principen för hierarki. Tvärtom är det transcendenta något radikalt måttlöst, något befriat från varje grund, eftersom vad som transcenderas inte är subjektet eller objektvärlden, utan *förmågornas* gränser. I en värld av absolut immanens finns ändå ”transcendent objekt”<sup>1835</sup> som uttrycker en paradox i en förmåga, varigenom förmågan tas bortom ”sunt förnuft”. Det är på detta vis man överskrider det aktuella och empirin till idéerna, de virtuella mångfaldernas strukturer. Det är denna mycket speciella typ av transcendent den transcendentala empirismen beskriver.<sup>1836</sup>

Deleuzes kritik av Kant i sin monografiska studie är just en kritik av Kants försök att begränsa förmågornas aktivitet till någonting specifikt för just den förmågan – bara minnet kan minnas, bara föreställningsförmågan kan föreställa sig, bara talförmågan kan tala etc. – medan förståndet sitter i en överordnad instans och kan döma bland dem (rätt minne, sann föreställning, korrekt språk...). Idén som virtuell mångfald eller differentialitet kan för Deleuze verka på förmågorna utan någon sådan fördelning; den är vad som gör skillnaden, vad som tvingar fram en skillnad i förmågans utövande, vad som ger tänkandet intensitet. I kontrast till den empiriskt-transcendentala igenkänningen i subjektets enhet beskriver den transcendentala empirismen ”intensiteten som skillnaden i sig”.<sup>1837</sup>

Deleuze framställer det som att varje förmåga utsätts för en kraft eller ett våld som utmanar den till verksamhet och testar dess gränser för vad den kan eller ej.<sup>1838</sup> Det är som om det transcendent objektet ställde frågan: ”Vad kan du göra?” – fysiskt och pragmatiskt, förvisso, men även i de fyra kognitiva kvalifikationerna: ”Vad kan du känna?” ”Vad kan du minnas?” ”Vad kan du tänka?” ”Vad kan du säga?” Dessa fyra sätt att för de

1835 Termen transcendent måste i detta fall förstås i en annan innebörd än den metafysiska som är föremål för Deleuzes kanske mest fundamentala föremål för kritik, den som kontrasterar en högre verklighet (i namn av Gud, idé, förnuft etc.) mot den levda världens immanens; denna innebörd av *det som överskrider de gängse förmågorna* förskjuter begreppet mot en synonymitet med det transcendentala fältet. Jfr James Williams, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition*, s. 122 f, för ett påpekande av denna polysemi i Deleuzes bruk av begreppen, medan Ronald Bogue, *Deleuze & Guattari*, s. 58, något oreflekterat – enl. traditionellt engelskspråkig modell – helt enkelt tycks sammanblanda betydelseerna av det transcendent och det transcendentala och kallar dem ”transcendental objects”.

1836 Jfr Deleuze, *Différence et répétition*, s. 186, 250, 269.

1837 Ibid., s. 187.

1838 Ibid., s. 186.

virtuella idéerna att påkalla förmågornas aktivitet uttrycks av Deleuze i gerundivform, vilket ger fyra krav som är grundläggande för den transcendentala empirismen: *sentientium*, *memorandum*, *cogitandum*, *loquendum* (det som skall tänkas, det som skall minnas, det som skall kännas, det som skall sägas) – men det finns också fler. I den mån kravet ställs på en intensifiering av förmågornas differentialitet, deras olika sätt att uttrycka idéernas virtuella mångfald, kan det allmänna kravet sägas vara: ”Vilken skillnad i natur är du förmögen till?”

En central passage förtjänar att citeras i sin helhet:

Nous demandons par exemple: qu'est-ce qui force la sensibilité à sentir? et qu'est-ce qui ne peut être senti? et qui est l'insensible en même temps? Et cette question, nous devons encore la poser non seulement pour la mémoire et la pensée, mais pour l'imagination – y a-t-il un *imaginandum*, un [*phantasteon*], qui soit aussi bien la limite, l'impossible à imaginer? – pour le langage – y a-t-il un *loquendum*, silence en même temps? – et pour d'autres facultés qui retrouveraient leur place dans une doctrine complète – la vitalité, dont l'objet transcendant serait aussi bien le monstre, la sociabilité, dont l'objet transcendant serait aussi l'anarchie – et même enfin pour des facultés non soupçonnées, à découvrir.<sup>1839</sup>

Vi frågar oss: vad tvingar känsligheten till att känna? och vad kan inte kännas? och vad är i detsamma det okännbara? Och denna fråga måste vi även ställa inte bara angående minnet och tanken, utan angående inbillningen – finns det ett *imaginandum*, ett *phantasteon*, som också skulle vara gränsen, det som är omöjligt att inbilla sig? – angående språket – finns det ett *loquendum*, på samma gång tystnad? – och angående de andra förmågorna som skulle återfinna sin plats i en komplett lära – vitaliteten, vars transcendent objekt dessutom skulle vara monstret, sociabiliteten, vars transcendent objekt också skulle vara anarkin – och i slutändan detsamma för oanade förmågor som återstår att upptäcka.

Inte heller här är detta monstrositetsbegrepp isolerat. Deleuze redovisar på ytterligare ett par ställen i *Différence et répétition* en repertoar av exempel på förmågors verksamhet som liknar den tidigare presentationen. Första exemplet: ”den lingvistiska mångfalden” är ”ett virtuellt system av fonem” som kommer till uttryck i de olika språken som skillnader mellan termer och deras relationer, men det finns också ett transcendent objekt till språkförmågan, nämligen ett metaspråk som aldrig kan användas inom något enskilt språk men som ändå alltid sägs av den poetiska verksamhet som är ”koextensiv” med virtualiteten. Andra exemplet: ”den sociala mångfalden” bestämmer sällskapsförmågan men rymmer också ett transcendent objekt som inte kan innefattas i något socialt liv, förutom i omstörtandet av ett samhälle (denna transcendens, som förut kallades anarki, kallas nu helt enkelt frihet). På samma vis är det, säger Deleuze, med andra idéer: de psykiska mångfalderna har inbillningen eller fantasmerna som transcendent objekt, de fysiska mångfalderna har känsligheten och tecknet, de biologiska mångfalderna har vitaliteten och ”monstret”.<sup>1840</sup>

1839 Ibid., s. 186 f.

1840 Ibid., s. 250: ”On en dirait autant des autres Idées ou multiplicités: les multiplicités psychiques, l'imagination et le phantasme; les multiplicités biologiques, la vitalité et le «monstre»; les multiplicités physiques, la sensibilité et le signe...” Ordet *le monstre* är här, som enda term i originalet, skrivet inom citattecken, vilket antingen markerar erkännandet av en nominalism eller en distan-



Det transcendenta objektet framstår som förmågans negation. Men det finns något positivt och transgressivt i dess kraft: oförmågan är den kraft som utövar våld på förmågorna; det omöjliga är den makt som visar oss det virtuella. Varje förmåga har ett sådant yttre, hela tiden angränsande till sig, som den otänkbara, utsägliga (osv) möjligheten att vara annorlunda.<sup>1841</sup> Det som finns utanför de varandeformer som fortfarande är underställda representationens normer (det rätta, det sanna, det goda, det sköna) är den oanade potentialen i ett blivande. Därför finns det en sammanhängande logik (och en etik och en politik och en fysik och en biologi...) i att samhällslivet transcendent objekt är anarkin<sup>1842</sup>, revolutionen eller friheten<sup>1843</sup> och att själva livskraftens transcendent objekt är monstret.<sup>1844</sup>

Vad som därmed kommer i dagen är det tema, allt klarare i Deleuzes författarskap under kommande decennier, att kraften eller intensiteten bär med sig ett sammanbrott, en utmattning som är dess märke – att affekter alltid uttrycker sig i olika hastigheter. I detta sammanhang ser han det emellertid som kopplat till Antonin Artauds poetik om en grymhetens teater, det som ger det fullaste uttrycket för livet, som hämtar sin kraft från en maktlöshet som åtföljer den högsta förmågan. Det finns något omöjligt, något vi inte förmår, en "acefalism i tanken", en "amnesi i minnet", en "afasi i språket", en "agnosi i förnimmelsen"; det är i denna högsta potential av oförmågan som schizofreni inte bara är ett mänskligt faktum, föremål för terapi, utan också en "möjlighet för tanken".<sup>1845</sup> Eller så finns det redan – och detta är kanske mindre förvånande – redan i Kants teoretisering av det sublimes som upplevelsen av en skillnad som inte kan jämkas, den intensiva erfarenheten av det som övergår förståndet – ett våld på sinnen som tvingar till tänkandet av det översinnliga.<sup>1846</sup>

En koppling till den empedokliska värld Deleuze skildrar i början av verket kan här utläsas ur Slavoj Žižeks freudianska kritik av Heideggers föreställning om *das unheimliche*, för Žižek liktydigt med det monstruösa, kontra Kant och Lacan, i *The Ticklish Subject* (1999). Det monstruösa är hos Kant och Lacan den ännu-icke-världsliga dimensionen i ett förontologiskt universum, en "'världens natt' i vilken partiella objekt irrar kring i ett stadium som föregår varje syntes, som i Hieronymos Boschs målningar"; detta är en spöklik värld, vars monstruositet inte kommer av att vara en "underjord" (eller en undre värld) befolkad av monster, utan av att den är "akosmisk".<sup>1847</sup> I kontrast till Heideggers

sering från bruket av begreppet.

1841 Tydligare och mer utförligt än någon annanstans tematiseras förhållandet mellan dessa förmågor och kravet på "att tänka annorlunda" i Deleuzes idiosynkratiska monografi *Foucault*, s. 55–130.

1842 Deleuze, *Différence et répétition*, s. 187.

1843 Ibid., s. 269.

1844 Ibid., s. 187, 250.

1845 Ibid., s. 192.

1846 Ibid., s. 187 n: "Mais avec le sublime, l'imagination selon Kant est forcée, contrainte d'affronter sa limite propre, son fantasméon, son maximum qui est aussi bien l'inimaginable, l'informe ou le difforme dans la nature (*Critique du jugement*, § 26). Et elle transmet sa contrainte à la pensée, à son tour forcée de penser la supra-sensible, comme fondement de la nature et de la faculté de penser: la pensée et l'imagination entrent ici dans une discordance essentielle, dans une violence réciproque qui conditionne un nouveau type d'accord (§ 27)."

1847 Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* [1999] (London: Verso, 2000), s. 49 f: "The Kantian/Lacanian Monstrous, however, involves another dimension: a dimen-

otrygghet i ett nytt avtäckande av varat, är denna monstrositet snarare upphävande av varje sådant upplåtande,<sup>1848</sup> istället uppenbarandet av spökliska, partiella objekt som hemsöker en föreställningsvärld före varje syntes: "the monstrosity of a pre-synthetic imagination 'run amok', generating spectral apparitions of partial objects".<sup>1849</sup> Detta synsätt är också anledningen till att Žižek inverterar den deleuzianska idén (liksom för Badiou ännu alltför heideggeriansk) om varat som en "kropp utan organ" och med Kant och Lacan hellre talar om "organ utan kroppar" – Lacans *lamella, membra disjecta*.<sup>1850</sup>

Deleuzes tolkning av Kant i detta avseende, angående varats univocitet, tydliggörs i 1969 års *Logique du sens*. Han ser här i Kants diskussioner kring teologi en omarbetning av den traditionella föreställningen om Gud som inbegreppet av alla möjliga egenskaper, inklusive de självmotsägande, och skapandet av världen som åtskiljandet av de som är möjliga tillsammans (Leibniz kompossibilitet, i kontrast till inkompossibilitet). Gud är då den verkliga helheten av möjliga världar, och den skapade världen en härledd uppdelning i enskilda ting med egenskaper, dvs. en bestämning och uppdelning av varat som vi tidigare beskrivit, men här i formen av syllogismer. Guds makt reduceras därför från skapandet av världens ting till ett "bemästrande av den disjunktiva syllogismen", säger Deleuze, den som grundar begränsningen av världen genom uteslutande bestämningar, kort sagt genom negationer, varigenom subjekt tilldelas predikat i en logisk ordning.<sup>1851</sup> (Man kan säga att detta är en typ av "Guds dom" som organisering.)

### Virtuell mångfald och individens miljö: different/siering

Medan *Différence et répétition* inleds med en kosmogoni, presenterande uppkomsten av skillnadens figurer (monster, vilddjur, tämjda djur) ur det obestämda, med allt högre grad av bestämning (individer fördelade i arter och släkten), samtidigt som "det monstrosa" visar den rena skillnadens allestädes närvarande potentialitet,<sup>1852</sup> avslutas boken med ett kapitel vars sista hälft handlar om *utveckling*, både fylogenetiskt och ontogenetiskt, och

sion not-yet-wordly, ontological, the disclosure of a historical shape of communal destiny of being, but a pre-ontological universe of the 'night of the world' in which partial objects wander in a state preceding any synthesis, like that in Hieronymos Bosch's paintings (which are strictly correlative to the emergence of modern subjectivity). Kant himself opens up the domain of his uncanny pre-ontological spectrality, of the 'undead' apparitions, with its distinction between negative and infinite judgement. This domain is not the old, premodern 'underground' as the dark, lower strata of the global cosmic order in which monstrous entities dwell, but something *stricto sensu* a cosmic."<sup>1848</sup> Ibid., s. 50: "The Monstrous conceptualized by Kant in its different guises [...] is thus wholly incompatible with the Monstrous of which Heidegger speaks: it is almost the exact obverse of the violent imposition of a new historical shape of Being; namely, the very gesture of the suspension of the dimension of World-Disclosure."

<sup>1849</sup> Ibid., s. 52.

<sup>1850</sup> Jfr Žižek, *Organs without Bodies*.

<sup>1851</sup> Deleuze, *Logique du sens*, s. 342 f. För en vidare diskussion kring förhållandet mellan Leibniz och Kant, och den förres försök att reducera alla satsar till analytiska, se föreläsningen "Kant 14/03/1978: Synthèse et temps", <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=58&groupe=Kant&langue=1> (2005-08-28).

<sup>1852</sup> Idem, *Différence et répétition*, s. 43–45 samt 91–95.

om individuationens processer.<sup>1853</sup> Udden är fortfarande riktad mot tendensen att vilja fastställa identiteter, att dela upp dem i en företablad struktur, att tillskriva riktning och mål, dvs. att hämma skillnadens förmåga att skapa mångfald och ge kraft åt blivanden. Till de främsta föremålen för Deleuzes kritik hör den aristoteliska hylemorfismen, i vilken processer förklaras teleologiskt utifrån materien som potentialitet och formen som aktualitet, men också den historiskt senare distinktionen mellan preformation och epigenes samt den mellan fixism och evolutionism.<sup>1854</sup> Anledningen är Deleuzes betoning av ett annat led i processen, nämligen virtualiteten, vilken han – i en av sin filosofis grundsatser – hävdar har sin egen verklighet.

Det vore missvisande att tolka process- eller utvecklingsidén i denna deleuzianska kosmologi och embryologi som kronologisk, i betydelsen att den skulle beskriva ett tidsförlopp från ursprung till slutmål, eftersom det inte är fråga om en framåtskridande rörelse som passerar stadier mot högre former. Deleuze utför i åtskilliga av sina verk inträngande analyser av tidens väsen och verkningar i syfte att problematisera, för att inte säga kritisera, just sådana föreställningar. I den simulakrala värld som skildrades i det förra kapitlet finns, som han uttrycker det, inget ursprung (*origine*) eftersom det inte finns något original, och ”ursprunget betecknar inte en grund förutom i en värld som redan störtats i det universella *avgrundandet*”.<sup>1855</sup> Snarast bör man förstå Deleuzes tidliga diskussion som sysselsatt med ”resten” (*le reste*), det som består av det ursprung som aldrig varit begynnelse (den avgrundade grunden), spåret av en primordial skillnad, en konstitutiv asymmetri.

Det är på det temat som det sista kapitlet i *Différence et répétition* inleds, anspelande på kosmogonin i Leibniz teodicé (och förmodligen även på teorin om Big Bang som ett symmetribrott, dvs. att universum finns p.g.a. en asymmetri i proportionerna mellan materia och antimateria): Gud skapar världen genom ett beräknande val av den bästa av alla möjliga världar, men den skapade världens tillstånd (eller villkor, *condition*) är alltid en orättvisa och en ojämlikhet, en skillnad som tillräcklig grund för varje fenomen, varje mångfald, varje förändring.<sup>1856</sup> Därutöver finns det skäl att studera vad kritiken av

1853 Ibid., s. 314–335.

1854 Jfr särskilt *ibid.*, s. 324.

1855 Ibid., s. 261: ”une origine n’est assignée que dans un monde qui conteste l’original autant que la copie, une origine n’assigne un fondement que dans un monde déjà précipité dans l’universel *effondement*.”

1856 Ibid., s. 286: ”Il est donc bien vrai que Dieu fait le monde en calculant, mais ses calculs ne tombent jamais juste, et c’est cette injustice dans le résultat, cette irréductible inégalité qui forme la condition du monde. Le monde «se fait» pendant que Dieu calcule; il n’y aurait pas de monde si le calcul était juste. Le monde est toujours assimilable à un «reste», et le réel dans le monde ne peut être pensé qu’en termes de nombres fractionnaires ou même incommensurables. Tout phénomène renvoie à une inégalité qui le conditionne. Toute diversité, tout changement renvoient à une différence qui en est la raison suffisante. Tout ce qui passe et qui apparaît est corrélatif d’ordres de différences: différence de niveau, de température, de pression, de tension, de potentiel, *différence d’intensité*.” Liksom begreppet *dispar* kan liknas vid Derridas *différance*, kan Deleuzes *reste* liknas vid densammes *trace*; alla olikheter i deras resp. filosofier till trots, och trots deras skilda influenser (för Derrida kan man betona Heidegger och Saussure, för Deleuze Bergson och Nietzsche), finns det en gemensam nämnare i deras hävdande av att det inte finns en första början i vilken en identitet kan lokaliseras och att all mening snarast springer ur en skillnad vilken inte kan reduceras

kronologi/process innebär för idén om felsteg, avvägar, hinder, avstannanden och dylikt vad gäller ontogenes och morfogenes.

Avgrund–grund-dikotomin (logiskt det obestämda–det bestämda, ontologiskt det urskiljningslösa–det åtskilda) spelar en vidare roll genom dessa diskussioner, med allt tydligare drag av temporalitet, eftersom avgrunden eller djupet associeras med ett primordialt, kaotiskt tillstånd, medan grunden identifieras med en rådande ordning av aktuella former. (Därtill kommer senare, i *Logique du sens*, ”höjden”, skyn av ideal, det bestämmande och dömande.) Men dessa termer angår just det möjliga och det virtuella i förhållande till det aktuella, inte det förutvarande i förhållande till det nuvarande, enl. en tidsfilosofi som hämtas från Bergson, vilken i korthet hävdar att den verkliga tiden, den levda tiden, inte är en tid av moment utan av momentum – inte av urskiljbara och uppmätbara ögonblick utan av rörelse eller flöde som uppfattas intuitivt som en mångfald, mer precis en virtuell samexistens av alla tider i *la durée*.<sup>1857</sup> I *Différence et répétition* kommer föreställningen om en ”virtuell mångfald” att ges ett nytt namn, som vittnar om hur den omstörtade platonismen innebär en erövring av dess terräng: den kallas nu *Idé*, och det är ämnet för bokens näst sista kapitel, ”skillnadens ideella syntes”.

Ett uppenbart problem som följer av denna kritik av grund och ursprung är förstås hur det kan finnas någon tillkomst. Hur kan något bli till i en värld utan att något bestämmer detta någots tillblivelse – något som säger vad det ska vara? Kan något bildas utan förebild? Räcker en asymmetri som inte grundar något, utan bara villkorar en kosmisk skillnad över en kaotisk avgrund? Skulle demiurgen från Platons *Timaios* kunna skapa någonting utifrån dessa ”idéer” som är virtuella mångfald, inte de eviga och mest verkliga enheterna? Om *Différence et répétition* ska läsas som denna om försokraterna åminnande kosmologiska och fysiologiska naturfilosofi som hittills skisserats, dvs. som en sådan *peri physéōs* som det första kapitlets empedokliska inledning och parmenidiska fortsättning antyder, måste detta göras till dess centrala problematik. Man kan då säga (i full medvetenhet om det prekära i denna fokusering) att vad hela detta system av ”skillnad och upprepning” handlar om egentligen är två av de mest fundamentala frågor man kan ställa: Hur uppstår en individ i världen? Hur uppstår en värld för individen? (Denna dubbla process kallar Deleuze ömsesidig bestämning.)

Att Deleuze ger sin avhandlings två första (av inalles fem) kapitel titlarna ”Skillnaden i sig” resp. ”Upprepningen för sig” kan ses som en parafraaserande kommentar till den hegelska terminologi, som också upptogs av Sartre, mellan varat-i-sig och varat-för-sig, med avseende på Objektet (tinget) resp. subjektet (medvetandet). Skillnaden är just fattat som ett ting med sin egen natur, medan upprepningen är någonting som skapar världen för medvetandet och medvetandet i världen. Mot den förras struktur (*durée*, virtualitet, simulacrum) står därför en dubbel uppsättning processer (syntes och differentiering). Men denna senare dubbelhet är i vardera term redan mångfaldig; inte bara finns det ett flertal typer av synteser, själva differentieringsprocessen delas in i två typer som Deleuze markerar med en subtil grafisk skiftning: *différentiation* och *différenciation* (vars egen syntes är termen *différem/ciation*). (Jag behåller i det följande denna okonventionella

till fördifferentiella termer. Allt är istället tänkt som en spridning av skillnader utan en enhetlig källa; skillnaden kommer först som sin egen princip.

1857 Två av fem kap. i Deleuzes Bergson-monografi vigs åt *durée* som en ”teori om mångfald” resp. minnet som ”virtuell samexistens” i en ”det förflutnas ontologi”: Deleuze, *Le bergsonisme*, s. 29–70.

distinktion i svenskan och skriver differentiering resp. differensiering.)

Både individen och världen är för Deleuze syntetiska helheter – de blir till ur icke-distinkta men differentiella singulariteter, vilka svärmar över det obestämdas avgrund, för att uttrycka sig med Deleuzes poetiska prosa. Eller för att tala mer tekniskt: den aktuella formen och den aktuella världen, denna absoluta immanens som är orten för vårt vara, uppkommer ur en skillnad och en annanhet som redan är del av detta varas natur, nämligen virtualiteten. Blivandet är implikerat i varats struktur. Överallt finns skillnader som ibland realiserar sig som åtskillnad, i processer som kan beskrivas topologiskt snarare än kronologiskt. Därav alla Deleuzes välbekanta veck, denna märkliga teori som introduceras i *Différence et répétition* om in- och utvecklingar, veckningar och krusningar, komplikationer, perplikationer och explikationer, som präglar varats yta – det som kommer att kallas immanensplanet i senare verk.<sup>1858</sup>

Samtidigt uppstår världar kring individerna som en sammandragning av element till existenformer kallade vanor (dubbetydigheten i *habitus*). I detta avseende kan man säga att individen är alltings mått, med ett spinozistiskt språkbruk: världens struktur mäts upp av de intensiteter eller affekter gynnsamma eller rentav nödvändiga för individens liv. Det är då fråga om en bestämmande relation mellan en organisms individuella liv och det stora icke-organiska Liv som genomströmmar världen. Det individuella livet struktureras av mängden av och kraften i dessa intensiteter – hur mycket vi kan uppleva och hur intensivt det påverkar oss, vad det kan få oss att göra –, vilket är den koppling mellan ontologi och etik som särskilt avhandlas i *Spinoza et le problème de l'expression*. Väsentligen frågas här ”vad kan en kropp göra?”, vilket betyder: i vilka former kan en kropps krafter uttryckas (som ett uttryck av naturens fulla förmåga, som en relation med andra kroppar)?<sup>1859</sup>

De processer som driver såväl skapelse som utveckling är grundade i samspelet mellan skillnaden och upprepningen. Det är detta högst problematiska samspel som skapar *mångfald* – detta nyckelbegrepp om något inom deleuzianismen – genom kontinuerliga, aldrig avslutade *blivanden*; de särskilt anmärkningsvärda elementen i dessa relationer är *singulariteter* som utspelas i ett icke-kroppsligt yttre utmärkande sig som *händelser*. I en deleuziansk världssyn är vadhelst som uppstår inbegripet i ett förhållande till allting annat, som det kan förenas med eller skiljas från, oavsett vad detta är (relationerna är externa till sina termer).

Liksom fallet var med skillnaden är mångfald inte diversitet för Deleuze. Valet mellan en eller många har ingen bäring på detta tänkande, eftersom det ersätter den numeriska eller kvantitativa mångfalden (det mångfalda, *le multiple*) med en kvalitativ mångfald (*multiplicité*), en alternativ beteckning på skillnaden i sig. Mångfalden är en struktur som består av relationer, inte termer, som tillåter inbördes förändringar – enl. en uttolkning en struktur bestående av: ”things in continuous variation resistant to identification; relations between those elements; relations between those relations and actual relations; and relations between the elements and actual forms and terms”.<sup>1860</sup> Deleuze hämtar

1858 Främst Deleuze & Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, s. 38–59.

1859 Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, s. 197–213. Om förhållandet mellan kroppens förmåga till affekter och immanensplanet, jfr Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique* [1981] (Paris: Minuit, 2003), s. 28 f, 164–175.

1860 Williams, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition*, s. 146.

inspiration till detta bruk av begreppet från Bergsons filosofi, som i sin tur lånar det från Riemanns matematik; den bergsonska skiftningen av betydelsen till en virtuell mångfald som beskriver tiden såsom *durée* medför en modifiering av termen som har lett till en av de mest markanta kontroverserna i millennieskiftets Deleuzereception.

Den vitt spridda bilden av Deleuze som en skillnadens och mångfaldens filosof har nämligen sedan dennes död utmanats av Alain Badiou, mest uttryckligen i en eponymisk monografi men också i en rad andra verk, i en sammanlagd kritik vars betydelse ökat i takt med författarens ökande berömmelse. Under 2000-talets första decennium framstår Deleuze och Badiou som de två främsta kontrahenterna i en strid om mångfaldens och händelsens status i filosofin,<sup>1861</sup> en ontologisk problematik gällande betydelsen av en materialism som tillskrivs etiska konsekvenser vad angår möjligheten till politisk handling.<sup>1862</sup> Badious eget filosofiska projekt, som har sin egentliga drivkraft i maoismen,<sup>1863</sup> proklamerar en återgång till Platon för att inrätta matematiken som den sanna ontologin – närmare bestämt mängdlära för en beskrivning av varat och kategoriteori för en analys av fenomenen.<sup>1864</sup> Därmed ges en bild av varat som en oändlig, irreducibel, kvantativ mångfald (vars enda korrelat inte är enheten utan tomheten) och om verklighetens aktualitet som den dialektiska materialismens unika perspektiv på händelsen, sanningen och subjektet, vars villkor och procedurer (politik, vetenskap, konst, kärlek) det är filosofins uppgift att skildra.

På dessa punkter framträder Deleuze som närliggande i sin tematik men helt motsatt i sin teori. Hans omstörtande av Platon lämnar oss i en aktuell värld av simulacra, dvs. en där bestämningarna saknar grund och endast framträder som en icke-hierarkisk skillnad

1861 Badiou är kanske den första filosof som kan benämnas postdeleuzian, i den bemärkelse Fichte, Schelling och Hegel är postkantianer, dvs. en både tillhörande och överskridande efterföljare, ett tankebygge som både förutsätter och motsätter sig ett föregående.

1862 Motsättningarna finns behandlade, med viss polemisk tendens till Badious favör, i bl.a. Todd May, "Deleuze and Badiou on the One and the Many", i Peter Hallward (red.), *Think Again: Alain Badiou and the Philosophy of the Future* (London/New York: Continuum, 2004), s. 67–76; Miguel de Beistegui, "The Ontological Dispute: Badiou, Hiedegger, and Deleuze", i Gabriel Riera (red.), *Alain Badiou: Philosophy and Its Conditions* (Albany: State University of New York Press, 2005), s. 45–58; Fabien Tarby, *Matérialismes d'aujourd'hui: de Deleuze à Badiou* (Paris: L'Harmattan, 2005); Hallward, *Out of This World*. En liknande kritisk linje, tillsynes influerad av Badiou, följs av Slavoj Žižek i *Organs without Bodies*. Detta kan ställas mot den väsensskilda tillämpningen av en "materialism" hos Deleuze som en vetenskapligt valid, radikal realism hos Manuel De Landa, i viss mån också hos Isabelle Stengers och Éric Alliez. För en mer Deleuzevänlig kritik av oppositionen och ett försvar för en vitalistisk ontologi för den kvalitativa mångfalden, se Véronique Bergen, "The Precariousness of Being and Thought in the Philosophies of Gilles Deleuze and Alain Badiou", i Constantin V. Boundas (red.), *Deleuze and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), s. 62–73.

1863 I en tid präglad av maoism och althusseriansk marxism, angrep Badiou redan under tidigt 1970-tal (då de båda var verksamma vid Vincennes-universitetet) Deleuze för att vara del av en reaktionär (dvs. icke-maoistisk) falang vid lärosätet och hans antidialektiska filosofi om den spontana rörelsen, om "rum för frihet", om livet och om "ett naturligt Ett-allt" som rentav "fascistisk". Badiou beskriver denna animositet med en distanserande humor i inledningen till sin bok *Deleuze*, s. 8 f.

1864 Badious mest fullödigt systematiska arbeten i detta avseende är *L'être et l'événement* (Paris: Le Seuil, 1988) och *Logiques des mondes* (2006).



i sig, och idéerna inte som det evigt sanna väsenden utan som virtuella strukturer som håller samman skillnader i en kvalitativ mångfald. Deleuze insisterar på att han därmed skildrar verkligheten i dess svårtänkta komplexitet, dvs. dess problematik: det motstånd i erfarenheten som framtvingar tänkande och handlande, snarare än att representera sanningen genom en förebild, en bild av tänkandet.

Badiou och hans efterföljare, såsom Peter Hallward, hävdar istället att Deleuze inte ger en bild av verkligheten, eftersom han inte kan redogöra för händelsen och blivandet såsom aktiviteter (lokaliserade i subjektets beslut att "vara trogen en sanning", enl. kravet i Badiou's etik). Vad de finner hos Deleuze är inte en anarkistisk, revolutionär kraft som bejakar skillnaden och mångfalden i en ohämmad kreativitet, utan en aristokratisk vördnad för det Ena (varats univocitet) och en hyllning till virtualiteten som en domän för det passiva och det från verkligheten undandragna. Därav kommer draget att kritisera Deleuze som en panteistisk, spiritualistisk mystiker, och i detta se det sanna arvet från Spinoza och Bergson.<sup>1865</sup>

Om man tar de matematiska referenserna på allvar som ett försök att validera filosofisk teori

som formell vetenskap – lämnande hela Sokalaffären åt sidan<sup>1866</sup> – finns här just en formell skillnad mellan deleuzianismen och en badiouism. Badiou grundar som sagt sin ontologi i en axiomatik utgående från mängdlära och kategoriteori. Deleuzes mest genomgående bruk av en matematisk gren är istället differentialkalkylen, vilken tas för att skildra "idén" som virtuell mångfald, dvs. som problemets eget vara, eftersom den försöker innefatta skillnadens egen natur i själva begreppet differentialitet,<sup>1867</sup> samt topologin, vilken lämnar kvantitativa hänsyn åt sidan för beräkningar av formella relationer (utanför, innanför, över, under etc) och kvalitativa förändringar (tänja, vika, vrida etc), för att genomföra en analys av varat som en dynamik av veck och utvecklingar.<sup>1868</sup> Båda dessa matematiska grenar har betydelse för Deleuzes diskussioner kring uppkomsten av former, däribland de "deformerade" och monstrosa, på ett sätt som går bortom matematiken (vilken redan är mindre en vetenskap än en "prodigiös slang", enl. Deleuzes och Guattaris

1865 I denna religiösa färgning av begreppen är Peter Hallwards *Out of This World* tydligast; han talar här bl.a. om Deleuzes "theophanic conception of things" och "redemptive logic" som försöker ta oss bortom världen till ett rent Liv, vilket inte lämnar plats för mänsklig aktivitet i historien. Från ett mer klassiskt vänsterhegelianskt perspektiv har Deleuze också kritiserats för att hans vändning till Spinoza (istället för Hegel) och dennes identifiering av Naturen med Gud, leder till en passivisering av subjektet inför en gudomlig substans och därför till en kvietism, mysticism osv som utesluter politisk förändring; Gillian Howie, *Deleuze and Spinoza: Aura of Expressionism* (Basingstoke: Palgrave, 2002).

1866 Se inledningen för det problematiska förhållandet mellan filosofi och vetenskap samt mer specifikt om Alan Sokal.

1867 Jfr Deleuze, *Différence et répétition*, s. 221–228.

1868 Detta återkommer i många verk, men se särskilt 1980-talsarbetena *Cinéma 2*, *Foucault* och naturligtvis *Le pli*, där topologin verkar förena sig med differentialkalkylen i gestalten Leibniz. Om Leibniz som föregångare till topologin, se f.ö. Michel Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques* (Paris: PUF, 1968), s. 43; i en not på s. 76 modifierar emellertid Serres sin tolkning och inför restriktioner på kopplingen mellan Leibniz analys och topologin som vi känner den idag, men han återkommer till denna koppling bl.a. på s. 425.



formulering, effekten av att en vetenskap lämnas att utveckla sitt eget vainsinne<sup>1869</sup>). Differentieringen är ett "matematiskt-biologiskt system" (*système mathématico-biologique*), en "teknisk modell för utforskningen av skillnadens två hälften, den dialektiska och den estetiska, ett blottställande av det virtuella och av aktualiseringsprocessen.<sup>1870</sup>

Betraktade utifrån traditionella dualistiska perspektiv (platoniska, aristoteliska, cartesianska) är differentialitet ett matematiskt begrepp som ryms i den ideala världen av potentialiteter eller virtualiteter, medan differensieringen hör till den aktuella och sensibla, dvs. den fysiska eller biologiska världen. Kort sagt: å ena sidan tanke, å andra sidan kropp.

Det är i de tidiga Bergsonstudierna från 1956 och 1966 som denna idé om differensieringen dyker upp, som ett logiskt komplement till alterationen. Det handlar om hur tiden såsom *durée*, odelbar och samtidigt skillnad i sig, kan bidra till att förstå hur olika former, vare sig ting eller varelser, uppkommer i världen. Här börjar allt med en enhet eller en enkelhet som skiljer sig "med" sig själv, inte från något annat. "Det enkla fördelar sig inte, *det åtskiljer sig*" ("le simple ne se divise pas, *il se différencie*") – differensieringen är det enkla väsen.<sup>1871</sup> Vi är således på icke-aristotelisk mark: naturen beskrivs inte som den logiska uppdelningen i fixerade egenskaper, som separerar ting och varelser från varandra, utan som en sammanhängande rörelse av skillnad som producerar än den ena formen, än den andra. I *L'évolution créatrice* får denna tidens ontologi också biologiska konsekvenser; ja, "biologin visar oss differensieringens process i arbete", "livet är skillnadens process". Men denna process avser i mindre grad den embryologiska utvecklingen än den fylogenetiska evolutionen, gällande vilken Bergson förebär darwinister en mekanism som gör åtskillnaden till ett yttre fenomen och till en bestämning. Mot detta hävdar Bergson, menar Deleuze, att den inre skillnaden, den "vitala skillnaden" är själva det obestämda och det oförutsägbara; det är dessa egenskaper (obestämd, oförutsägbar) som är livets väsen.<sup>1872</sup>

Att någonting "tar form" innebär att det genomgår en ordnande process, en organisation, i vilken formen bestäms utifrån det förut obestämda. Att kaos består som en grund för varje verklig uppkomst, i den bokstavliga betydelse att något nytt och oförutsett tillkommer genom att grunden, djupet "stiger upp" och blir yta, dvs. fenomen, innebär samtidigt att varje form riskerar att upplösas och återfalla i avgrunden. Sammantaget kan man säga att idéerna är differentiella, virtuella mångfalder som håller samman skillnader, medan slakten, arter, individer är differensieringar, aktualiserade enheter som anses lika eller olika varandra.

1869 Deleuze & Guattari, *Mille plateaux*, s. 35: "Car la science serait complètement folle si on la laissait faire, voyez les mathématiques, elles ne sont pas une science, mais un prodigieux argot, et nomadique." ("För vetenskapen skulle bli komplett galen om man lämnade den åt sig själv, se bara på matematiken, den är ingen vetenskap, den är en vidunderlig och nomadisk slang.") I Brian Massumis engelska översättning har *prodigieux argot* blivit än mer bokstavligt monstros: "Look at mathematics: it's not a science, it's a monster slang, it's nomadic." *A Thousand Plateaus* (London: The Athlone Press, 1998), s. 24.

1870 Deleuze, *Différence et répétition*, s. 284 f: "Mais mathématiques et biologie n'interviennent ici que comme des modèles techniques pour l'exploration des deux moitiés de la différence, la moitié dialectique et la moitié esthétique, l'exposition du virtuel et le procès de l'actualisation."

1871 Idem, "La conception de la différence chez Bergson", i *L'île déserte*, s. 54.

1872 Ibid., s. 54 f.

Det virtuella är för Deleuze inte motsatsen till det verkliga, bara till det aktuella; virtualiteten har sin egen realitet, vilken består av en struktur av ”differentiella element och relationer” som motsvaras av ”singulära punkter” – och det är just denna *struktur* som är det virtuellas verklighet.<sup>1873</sup> Genom valet av detta ord lokaliserar sig Deleuze självfallet i en samtida kontext: 1960-talets strukturalism.<sup>1874</sup> Möjlighet avser något potentiellt och eventuellt predeterminerat men ännu orealiserat, och därför är det möjliga per definition överkligt. Däremot innefattar verkligheten två olika kategorier: virtualitet och aktualitet. Att denna boskillnad görs kan tyckas svära mot tesen om varats univocitet, eftersom det dels fränkänner en modalitet realitet, dels för att denna realitet delas in i två nivåer, två olika sätt att vara verklig.

Virtualiteten är den fulla potentialen i sin egen verklighet – en natur som är fullt verklig, men okänd.<sup>1875</sup> Detta yttrar sig i de fraser Deleuze utviner ur filosofi- och vetenskapshistorien, vare sig teserna är fysiologiska eller evolutionära, om att det finns en förmåga hos kropparna som vi inte är medvetna om. Den mest kända versionen hämtar han från Spinoza: ”Vi vet inte vad en kropp kan göra.” Men han kan också se den som Darwins ledmotiv: ”vi vet inte vad den individuella skillnaden kan göra!”<sup>1876</sup> Det naturliga urvalet kan därför karakteriseras som ett åtskiljande av skillnaden, en differensiering av det differentiella i överlevnaden av det mest divergenta (”La sélection naturelle a un rôle essentiel: différencier la différence (survivance des plus divergentes)”)), och reproduktionen som ”oupphörlig produktion av varierade individuella skillnader”. Utvecklingsbiologin lär oss att det är den individuella skillnaden som är primär, medan de andra ”stora” skillnaderna, föremålen för klassifikation (art, kroppsdelar, kön), är sekundära.<sup>1877</sup> Detsamma gäller darwinismens läge efter den moderna syntesen, där den möter genetik och molekylärbiologi. Mot den klassiska sentensen att lika genererar lika (upprepad av Paré), ställer Deleuze sin tolkning av den eviga återkomsten som uppreppningen av skillnaden i sig, här som att reproduktion är djupt förbunden med variation – de moderna ärftlighetsteorierna ”träder nödvändigtvis in i en filosofi om naturen”, kan han därför säga.<sup>1878</sup>

Därmed sönderfaller skillnadsbegreppet i två typer: skillnaden i sig som ontologiskt villkor (differentiering) och åtskillnaden som evolutionär process (differensiering). Mellan dessa ligger emellertid en tredje kategori, nämligen *individuationen*, som problematiserar uppkomsten av en individuell form ur den virtuella mångfalden, dvs. en enhetlig och distinkt form ur vad som annars är fritt fördelade och rörliga egenskaper

1873 Ibid., s. 270: ”La réalité du virtuel consiste dans les éléments et rapports différentiels, et dans les points singuliers qui leur correspondent. La structure est la réalité du virtuel.”

1874 Hans förment pedagogiska presentation av strukturalismen i essän i Châtelets *Histoire de la philosophie* från 1972 visar i vilken grad Deleuze tillägnat sig denna strömnings karakteristika för sina egna ändamål, medan han på andra håll kritiserar de lingvistiska grundvalarna; Deleuze, ”À quoi reconnaît-on le structuralisme?” [1967/72], *L'île déserte*, s. 238–269.

1875 Jfr *ibid.*, s. 272.

1876 Deleuze, *Différence et répétition*, s. 319: ”Le leitmotif de *L'origine des espèces* est: on ne sait pas ce que peut la différence individuelle! on ne sait pas jusqu'où elle peut aller, à condition, d'y joindre la sélection naturelle.”

1877 Ibid., s. 320.

1878 Ibid., s. 330.

utan inbördes fastställd relation. Därför bör man utöver Henri Bergson fästa vikt vid ett djupt inflytande från mindre känd filosof, samtida med Deleuze: Gilbert Simondon (1924–86).<sup>1879</sup>

Simondon hade i likhet med Deleuze under en tid varit student under Georges Canguilhem men kan i långt högre grad kallas dennes lärjunge. Medan Deleuze omvandlade Canguilhems vetenskapshistoriska framställningar av biologiska temata och problem till en vitalistisk ontologi, under den transhistoriska konstellationen Bergson–Nietzsche–Spinoza, höll Simondon fast vid en upptagenhet vid vetenskapliga spörsmål, i synnerhet samspelet mellan biologi, psykologi och teknologi. I kraft därav är han en förgrundsgestalt i den tendens till sammanlänkning av discipliner som överbryggar ”rikena” (med tillägg från antropologi, sociologi och ekologi), vilken blivit en posthumanistisk lära som förhöjer naturen och verkligheten, en parallell motström till den postmodernism som begränsar dem. Till företrädare för denna tendens kan man förutom Simondon, Deleuze och Guattari räkna den sene Michel Serres, den sene Edgar Morin och den sene Jacques Derrida, samt av den yngre generationen Bruno Latour, Dominique Lestel, Bernard Stiegler, Pierre Lévy, Donna J. Haraway, Karen Barad, Peter Sloterdijk, Manuel De Landa m.fl.

Vad Deleuze hämtar från Simondon är dennes teori om individuationen som en process distinkt från resultatet, individen.<sup>1880</sup> Simondon förebrår den aristoteliska hylemorfismen för hypotesen om en företablerad form som appliceras på materien, så att den individuella gestalten antas uppkomma som kopian av en yttre modell. Allt är då redan färdigt, målet måste bara realiseras. Det finns således en tradition, ännu märkbar i modern vetenskap, att börja från slutet, att utgå från den färdiga individen för att rekonstruera individuationsprocessen; det potentiella förstås då endast retroaktivt, utifrån det aktuella. Simondon vill istället återvinna vissa ansatser inom försokratisk naturfilosofi, främst i Anaximanders begrepp *apeiron*, det obegränsade (men samma ursprung finns

<sup>1879</sup> Gilbert Simondon är dock en tänkare vars berömdhet under senare år ökat, man kan nog säga i takt med Deleuzes p.g.a. dennes uppmärksammande av honom. För mer utförliga studier om Simondon, se Pascal Chabon, *La philosophie de Simondon* (Paris: Vrin, 2003); Jean-Hugues Barthélémy, *Penser l'individuation: Simondon et la philosophie de la nature* (Paris: L'Harmattan, 2005); idem, *Penser la connaissance et la technique après Simondon* (Paris: L'Harmattan, 2005). Det teoretiska förhållandet mellan Simondon och Deleuze belyses särskilt i Jean-Marie Vaysse (red.), *Technique, monde, individuation. Heidegger, Simondon, Deleuze* (Hildesheim/Zürich: Georg Olms Verlag, 2006); även Anne Sauvagnargues, *Deleuze. De l'animal à l'art*, op.cit., s. 133–138; id. ”Gilbert Simondon”, i Leclercq, *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze* (Mons: Sils Maria, 2005), s. 193–198; och inte minst i Alberto Toscano, *The Theatre of Production*, där Simondon tillskrivs en central och oundgänglig roll i Deleuzes ansats att hantera individuationens problem, ärvt från Kant och Nietzsche, genom en diskussion kring individuationen som en relation mellan det virtuella och det aktuella (som Toscano, i ett lika intressant som kontroversiellt drag, försöker separera från en bergsonism).

<sup>1880</sup> Simondons avhandling, handledad av Merleau-Ponty, hade titeln *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*; framlagd 1958, publ. den i sin helhet först 47 år senare (Grenoble: Millon, 2005). Tidigare hade den dock publicerats i två separata vol. på olika förlag och med flera decenniers mellanrum: *L'individu et sa genèse physico-biologique* (Paris: PUF, 1964) och *L'individuation psychique et collective* (Paris: Aubier, 1989). Det är av kronologiska skäl den första delen som Deleuze uppmärksammar.

hos Empedokles och Anaxagoras), att tänka sig en odifferentierad *physis* som är villkoret för differentierade varanden eller varelser. Individuationen framstår då som en process vilken föregår och ska tänkas oberoende av den slutliga formen.<sup>1881</sup>

Deleuze hade uppmärksammat denna teori redan 1966, i en recension av den första delen av Simondons doktorsavhandling.<sup>1882</sup> Han läser här Simondons bok som en samtidig etik och ontologi (det är svårt att bortse från det spinozistiska i en sådan sammanställning), vilken lär oss att ”Varat aldrig är Ett” och att det, varken som för-individuellt fält eller som individuerat, är föränderligt och öppet för det nya (i denna aspekt förs tankarna snarast till Bergson).<sup>1883</sup> Detta för-individuella fält, i vilket individuationsprocessen utspelar sig, består således inte av något slags preformerade eller preexisterande individer, vilka sedan realiserar, utan av singulariteter som är potentialiteter, en potentiell energi, vars form ännu är obestämd. Den bergsonska tolkningen förtydligas då Deleuze börjar tala om skillnadens betydelse i detta system, och om skillnaden som en intensitet; intensiteten är ”det heterogena strukturer (och inte ännu syntes)”.<sup>1884</sup> I en varelses tillblivelse finns det således ett slut, ett resultat, nämligen individens organiska, syntetiserade form, men individen innefattar någonting mer än detta: den är också individuationens ”*miljö*”<sup>1885</sup> (vilket kan tolkas som dess ”ort” men även dess ”mitt”), en plats eller ett stadium av blivande som aldrig sträcker sig fram till den tillblivna formen eftersom den förblir intensiv. Genom att på så vis förbli singular och heterogen utgör intensiteten således skillnaden i sig; först i extensionen börjar dragen åtskilja sig och skillnaden blir istället olikhet.

Denna teori, eller snarare dess uttolkning, skulle spela en viktig roll i formuleringen av en individuations- och utvecklingsteori i Deleuzes egen avhandling ytterligare två år senare; den figurerar även i *Logique du sens*, *Mille plateaux* och *Foucault* som del i en kritik av såväl traditionella subjekt- som artbegrepp. Och den implicita influensen kan sägas sträcka sig ännu längre: Deleuzes återkommande upptagenhet vid ett ”preindividuell fält” som är befolkat av singulariteter innan någon individualitet kommit till stånd, en värld av intensiteter innan extensionen börjar särreda varat, av en obestämd ”avgrundad” grund som ger kraft åt blivanden, ett naturens plan<sup>1886</sup> som på samma gång innefattar alla skillnader i sin rena form men föregår den ”andra natur” där åtskillnaden börjar skapa en skiktande struktur, ett slätt rum distinkt från det räfflade, en kropp utan organ som gör motstånd mot organisationen – allt detta är en naturfilosofi vars formuleringar, följande en typiskt deleuziansk biotopologi,<sup>1887</sup> kan läsas med Simondon som fond.

1881 Å andra sidan vill han sträcka individualitetsbegreppet utöver individen i avhandlingens andra del.

Simondons tes att individuationerna går i allt högre nivåer, från det fysiska till det psykiska för att därefter nå en andlig, ”kollektiv transindividualitet”, har en viss likhet med Teilhard de Chardins Bergson-influenserade evolutionslära: att utvecklingen går mot en avmaterialisering som förverkligas i en global noosfär, tanken eller anden som en universell individ.

1882 Deleuze, ”Gilbert Simondon, L'individu et sa genèse physico-biologique”, i *L'île déserte*, s. 120–124.

1883 *Ibid.*, 124.

1884 *Ibid.*, s. 121.

1885 *Ibid.*, s. 120 f: ”L'individu n'est pas seulement résultat, mais *milieu* d'individuation.”

1886 Simondons bruk av begreppet *apeiron* har setts som en inspirationskälla till Deleuzes formulering av naturens plan eller immanensplanet, i Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, s. 89; jfr Stéfan Leclercq, ”Anaximandre”, i Leclercq (red.), *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze I*, s. 7–12.

1887 Härmed åsyftas den ständiga växlingen hos Deleuze mellan livsrelaterade och rumsrelaterade ter-

Detta innebär inte att originaliteten och radikaliteten i Deleuzes gestaltning av denna filosofi därmed förminskas, med tanke på den olikartade tillämpningen och inkorporeeringen i ett annat tankesystem. Levi Bryant anmärker att individuationen är ett tema som ofta förbises i tolkningar av Deleuze, trots att denne upprepade gånger utförligt diskuterar det i några av sina viktigaste verk, eftersom man har svårt att se varför det är ett giltigt ämne för honom. Men, menar Bryant, individuationen är nödvändig för att han ska kunna undvika att reducera skillnaden till en yttre skillnad (mellan saker som i sig är identiteter) och redogöra för den verkliga erfarenheten, inte all möjlig erfarenhet; mer specifikt visar individuationens problematik hur vi kan gå från ett tings villkor till dess aktuella existens.<sup>1888</sup> Individuationen är därför ett centralt motiv i den transcendentala empirismen.

Dessutom finns det andra och tidigare teorier som påverkar Deleuze, förutom bergsonismen, även vetenskapliga. Redan i sin recension från 1966 klandrar han Simondon för att inte ha tagit intryck av Charles M. Child och dennes belgiske lärjunge Albert Dalcq, för i dessas teori om ägget och om embryologins *molekylära* grund tycker sig Deleuze redan ha funnit en impuls till denna typ av tänkande av utvecklingen som en inre och mångfaldig dynamik av intensiteter.<sup>1889</sup> Häri ligger en del av förklaringen till att Deleuze i sina senare samarbeten med Guattari kan omvandla terminologin kring en individuation av singulariteter till ett "molekylärt blivande", liksom den återkommande liknelsen av "kroppen utan organ" vid ett ägg.

Ägget är det topologiska rummet för en individuation som vare sig liknar den organiska kropp ur vilket ägget alstrats eller den organiska kropp som kommer att ta form ur ägget; det är helt enkelt blivandets miljö. Eller som han säger: ägget är det rena rummet (*spatium*) av intensiva djup. Hela världen är i sin tur ett ägg, och hela världens uppkomst följer samma ontogenetiska eller morfogenetiska kedja som organismen eller samma fylogenetiska kedja som arten: "differentiering-individuation-dramatisering-differensiering".<sup>1890</sup> Men individens intensitet, dess djupa härkomst, är primär i förhållande till artens egenskaper och organismens extension.<sup>1891</sup> Varelsen går från gen till embryo till organism, i högre grader av bestämning, dvs. allt närmare "höjden" där skillnaden i sig fördelas till åtskillnad, men djupet har en autonomi, en egen verklighet som virtuell mångfald. Vare sig embryot eller ägget är ett förstadium till den individ som resulterar av processen utan "individ som sådan, direkt fångad i sin individuations fält"; men detta innebär att embryot är en "fantasm", en "chimär", som "dramatiserar livets primordiala förhållanden" – det kan leva i tillstånd som den vuxna organismen inte kan utstå, den kan genomgå vridningar och veckningar som en levande varelses kropp inte kan uthärda, den "lever det olevbara".<sup>1892</sup> Denna viktiga tanke hämtas inte minst från Baer och Vialleton: fostrets utveckling är inte en bild av olika arter, såsom i rekapitule-

mer. Och är förresten inte individuationens miljö just en biotop för hur den virtuella mångfalden uttrycker sig i det matematiskt-biologiska system som differentiering sägs utgöra?

1888 Bryant, *Difference and Givenness*, s. 39 f.

1889 Deleuze, "Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*", i *L'île déserte*, s. 123.

1890 Idem, *Différence et répétition*, s. 323.

1891 Ibid., s. 323.

1892 Ibid., s. 321 f.

ringsteorin, utan *fostret kan genomleva former som är främmande för arten*.<sup>1893</sup> Embryot visar andra levnadsvillkor och en annan verklighet för livets former än de som visas av den framfödda varelsen, eftersom den lever i virtualitetens verklighet, inte aktualitetens. Dess former, ständigt varierande, är virtuella och differentiella. Och dessa former, eller snarare deformationer och transformationer, som inte kan levas och som skiljer sig från arten, kan ges ett klassiskt namn: monstrositet. För monstret är det olevbara livet, vitalitetens transcendent objekt, som också är den djupaste och mest intensiva formen av liv.

Vi kan också lägga märke till att denna embryonala förmåga, att genomgå kroppsliga förvriddningar som är omöjliga för den "levande" varelsen, liknas vid förmågan ett "larvartat subjekt" har att tänka i de "fruktansvärda rörelser" som filosofins dynamik kräver och som det cartesianska idealet av ett moget cogito, "ett välformat substantiellt subjekt", inte förmår uthärda.<sup>1894</sup>

Distinktionen mellan individuationen som en miljö/mitt oberoende av individens form och denna form uppfattad som utveckling/slutmål – helt enkelt *blivandet* i sin begreppsliga distinktion från *tillblivelsen* – är vad Deleuze fångar i begreppet "differentiering". Differentiering är bestämningen av den virtuella mångfaldens element, dvs. Idéns innehåll, "problemen"; differensiering däremot är "aktualiseringen av denna virtualitet i arter och distinkta delar", som en lösning på problemet.<sup>1895</sup> Detta gäller också för biologin och dess kreativa utveckling. Organismen, liksom alla dess organ, är lösningen på en problematik – ögat, t.ex., tar former som löser ljusets problem.<sup>1896</sup>

Deleuzes teori om morfogenes kan därför ges följande sekvens: 1) virtuell mångfald av differentialer (Idé); 2) individuation av singulariteter (intensitet); 3) differensiering av delar som aktualiserar en individ (extension).<sup>1897</sup> Eftersom Deleuze, i Bergsons anda, föreställer sig att utvecklingen är en fråga om lösning av problem – så tillvida att enskilda livsformer är resultatet av att *élan vital* försöker uttrycka sig i materien – kan de tre också sägas utgöra ett led av frågeställningar. Idéernas differentialer svarar på frågan hur? eller hur mycket?, hävdar Deleuze, medan individuationens intensiteter svarar på frågan vad? eller vem?.<sup>1898</sup> Individuationen bereder således vägen för en urskiljning av de olika delar

1893 Jfr *ibid.*

1894 *Ibid.*, s. 156: "La vérité de l'embryologie, déjà, c'est qu'il y a des mouvements vitaux systématiques, des glissements, des torsions, que seul l'embryon peut supporter: l'adulte en sortirait déchiré. [...] [I] n'est pas sûr en ce sens que la pensée, telle qu'elle constitue le dynamisme propre du système philosophique, puisse être rapportée, comme dans le cogito cartésien, à un sujet substantiel achevé, bien constitué: la pensée est plutôt de ces mouvements terribles qui ne peuvent être supportés que dans les conditions d'un sujet larvaire."

1895 *Ibid.*, s. 267: "Nous appelons différenciation la détermination du contenu virtuel de l'Idée; nous appelons différenciation l'actualisation de cette virtualité dans des espèces et des parties distinguées. C'est toujours par rapport à un problème différencié, à des conditions de problèmes différenciés, qu'une différenciation d'espèces et des parties s'opère, comme correspondant aux cas de solution du problème."

1896 *Ibid.*, s. 272: "L'organisme ne serait rien s'il n'était la solution d'un problème, et aussi chacun de ses organes différenciés, tel l'œil qui résout un problème de lumière; mais rien en lui, aucun organe, ne serait différencié sans le milieu intérieur doué d'une efficacité générale ou d'un pouvoir intégrant de régulation."

1897 Jfr *ibid.*, s. 328.

1898 *Ibid.*, s. 317: "nous croyons que l'individuation est essentiellement intensive, et le champ pré-



som kan konstituera en individ. Om man fattar detta inom "veckens" begreppsfår är detta i strikt mening en utveckling, enl. en annan sekvens: 1) Idén som problematik (perplikation); 2) intensiteterna som valet av lösning (implikation); 3) extensionen som individuell form i vilken lösningen uttrycker sig (explikation).<sup>1899</sup>

För att konkretisera dessa något abstrakta formuleringar kan vi beakta den levande varelsen i förhållandet mellan individ och art, enl. ett traditionellt perspektiv: Sinnena säger oss att det finns en mängd individer som alla är verkliga och aktuellt levande; vi kan tala om dem som organismer vilka alla (förutom encelliga sådana) har något antal organ fördelade i sin kropp, till det yttre såväl som till det inre, i en organisation som kan urskiljas vara unik för individen ifråga, men som också kan jämföras med andra och därmed börja ordnas i grupper som ger oss kategorier: kön, art, släkte etc. Den konkreta individen har då klassificerats som del av eller representant för ett antal mängder som kan vidgas till större och större abstraktion, ordnade enl. kriterier av likhet och skillnad i organisationen. Ett sådant empiriskt-induktivt tillvägagångssätt är förstas klassiskt inom naturalhistoria, från Aristoteles till Linné, liksom i Geoffroy Saint-Hilaires teratologi.

Deleuze lämnar denna empiri som sedan bearbetas av rationaliseringar, för att istället tänka sig den levande varelsen enl. den transcendentala empirism där livet och varelsen erfars som tanke eller affekt. Vad innebär det då att tala om kvalitativ eller virtuell mångfald eller Idé? Slakten eller arter är Idéer inte i en platonsk eller linneansk mening, såsom eviga väsenden representerade av avbilder, eftersom de inte föregår individerna. Istället är de strukturer av differentiella element i en virtuell mångfald eftersom de utgörs av i sig varierande villkor för olika livsformer, som dock inte liknar dessa former. De återgår egentligen alla på själva livets idé: den transcendentala morfologins abstrakta urdjur. Genomet är en sådan mångfald som kan uttrycka sig i olika koder, alla bestämmande individen trots att genen inte "liknar" någon individ alls; den är bara en tänkt struktur, bestående av singulariteter, dvs. molekyler, som fördelar sig i kromosomer, celler, vävnader och organ i en process av differensiering<sup>1900</sup>

Men även andra aspekter bidrar till artens virtuella mångfald, även yttre villkor som markerar omfånget för livsbetingelser: differentiella variationer mellan gränsvärden för behov av syre, koldioxid, vatten, näringsämnen, temperaturer, ljus, tryck etc. Allt detta kan återfinnas aktuellt i vissa givna miljöer som individer föds in i eller förflyttas till, men de ingår också i idén om arten, så att vi inte kan tänka oss en art eller ett släkte som levande i en viss miljö (såvida inte likhetstanken försöker kompensera genom att skapa chimäriska begrepp: flygfiskar, sjölejon och dylikt). Den levande varelsen i sin virtuella resp. aktuella kapacitet måste därför tänkas i förhållande till två olika miljöer, även de virtuella och aktuella: en ursprunglig värld av "kringirrande lemmar" och en levd värld av lovliga och olovliga sammansättningar.

individuel, idéal-virtuel, ou faits de rapports différentiels. L'individuation, c'est ce qui répond à la question *Qui?*, comme l'Idée répondait aux questions *combien?*, *comment?* Qui? c'est toujours une intensité... L'individuation, c'est l'acte de l'intensité qui détermine les rapports différentiels à actualiser, d'après des lignes de différenciation, dans les qualités et les étendues qu'il crée."

1899 Jfr *ibid.*, s. 315 f.

1900 Denna fylo- och ontogenetiska distinktion mellan differentialitet och differensiering framgår som tydligast i *ibid.*, s. 271.



Om denna mer biologiska konkretion kan återknytas inte bara till det andra monstrositetsbegreppet (monstret vitalitetens transcendent objekt) utan även till det första (monstret är det i vilket det obestämda består i bestämmningen), kan vi påminna oss om den betydelse ordet ”bestämning” har i embryologin (efter Wilhelm Roux): att delar hos embryot kan urskiljas som determinerande senare utformning av organ. Att det monstrosa är effekten av en händelse, formulerat som att bakgrunden träder fram i förgrunden, att djupet reser sig till ytan, att en abstrakt linje korsar över avgrunden – logiskt sett, att det obestämda består i bestämmningen – betyder här någonting för själva morfogenesen.

Det är inte den individuella formen som kan bestämmas som monstros enl. ett definierbart begrepp, enl. urskiljbara kriterier, och inte heller kan varelsen vid något enskilt utvecklingsstadium sägas vara determinerat att i någon anatomisk del ”bli” monstros. En varelse som föds kan sägas vara ett monster i den mån det vittnar om blivandets egen natur, som en dubbel process av å ena sidan aktualisering och differensiering, å andra sidan virtualitet och differentialitet. Monstret visar, som ordet säger, att individuationen inte är en process mot ett mål utan ett uttryck av skillnadens egna intensiva djup, en differentialitet som inte differensierats. Den deformerade formen är monstros för att den låter virtualiteten bestå i aktualiteten – eller rättare sagt i det som skulle vara aktualitet, för ”problemet” som uppställts av det virtuella fältet, idén, är inte löst. Monstrositeten är således den individuella form vari själva idéns problematik består. Ett monster är inte ett besvarande utan ett *bevarande* av frågan om vad en levande varelse kan vara eller vem en individ kan vara, och monstrositeten är begreppet för Idén om hur livet kan levas, hur mycket skillnad eller hur många förmågor en kropp kan innefatta. Monstret, kan vi då säga, är den absoluta resten av ett ursprung i en asymmetri, dvs. i orättvisan i att varat bara *är* på villkor av en differentialitet, en skillnad i sig. Bara monstret gör rättvisa åt denna ontologiska orättvisa.

### 3. Identitetens anatomi: organismen och kroppen utan organ

Hittills har jag försökt utreda två huvudspår i Deleuzes tidiga tänkande: först hur Deleuze från sina ungdomsalster från 1940- och 50-tal förhåller sig till de humanistiska angelägenheter särskilt förknippade med den franska intellektuella miljön under 1900-talets första hälft, sedan hur hans mer mogna arbeten under 1960-talet innebär en omriktning av ontologin från ett filosofiskt-antropologiskt perspektiv (att försöka grunda analysen av varat i mänskliga kategorier, att sammanblanda det transcendentala med det empiriska, att betrakta naturen ur transcendensens perspektiv) till ett sökande efter ett tänkande av det som ligger före och bortom människan, varats immanens, som leder till teoretiseringen av en transcendental empirism. De tematiska spår som följs är *annanheten* resp. *skillnaden*.

Vad angår monstrositetsproblematiken har vi ställt inför två stora problem: hur kan man tänka en annanhet som inte är en annan människa utan det andra än människan, en omänsklig värld? Och: hur kan man tänka skillnaden som inte grundad i

någon första identitet, utan denna omänskliga värld som grundad i den rena skillnadens avgrund? I det första fallet var det en värld utan annanhet, en värld där allt är versioner av detsamma (jag som mänsklig), som var ”monstruös”, medan den mänskliga världen å andra sidan är en ren fiktion, ett delirium som skiljer oss från naturens godtycklighet och ersätter den med lagar. I det andra fallet var det uppenbarandet av denna skillnadens natur såsom det obestämdas fortvaro i bestämningen, oförmågan som kraften i förmågan samt bevarandet av problemet i lösningen (det virtuella i det aktuella) som utgjorde de tre explicita monstruositetsbegreppen.

Jag ska i det följande fördjupa dessa temata men använda dem för att förstå Deleuzes mer sentida projekt under 1980- och 90-talen att sammanföra det naturliga och det artificiella i en gemensam naturalhistoria eller naturfilosofi, som huvudsakligen kom att uttrycka sig i en rad arbeten om olika konstnärliga områden. Det viktiga i detta projekt är syftet att belysa hur konsten förmår skildra dessa världar av icke-mänsklig annanhet och monstruös skillnad, för att därigenom får en desto mer kraftfull och intensiv förståelse av *livet* (just det som problematiserades i och med hans tredje monstruositetsbegrepp: monstret som kravet att leva det liv som inte kan levas). Den sista delen kommer ägnas detta vitalistiska projekt om ”det oorganiska livet” och dess kopplingar till teratologins traditioner.

Först erfordras emellertid en nystart – ett överbryggande eller förberedande avsnitt, som till största delen omfattar 1970-talet och de första samarbetena med Félix Guattari (1930–92). Passagen som följs i detta avsnitt är problematiseringen av *identiteten* (till skillnad från annanhet och skillnad), dvs. i vilken mån människan såsom psykiskt subjekt kan sägas vara en integrerad och autonom individ, samt av *organismen*, dvs. i vilken mån människan såsom fysiskt objekt kan sägas vara detsamma. Det nyckelbegrepp som måste studeras, för en förståelse av det livsbegrepp som gäller för det monstruösa, är därför kroppen utan organ.

### Begreppets bakgrund: Guattari och två kroppars möte

Deleuze mötte Guattari i juni 1969. Guattari var en radikalt marxistisk psykoanalytiker i den lacanianska skolan, verksam vid La Borde-kliniken,<sup>1901</sup> som just hade börjat distansera sig från läromästaren.<sup>1902</sup> Deleuze, å sin sida, hade under flera år intresserat sig för freudianismen och för Lacans teorier, men hade kommit att, uppenbarligen både teoretiskt och personligen, ”avsky Lacan som pesten”, enl. Guattaris utsago.<sup>1903</sup> Mötet dem

1901 La Borde är en privat psykiatrisk klinik som grundades av Jean Oury 1953 och vid vilken Guattari arbetade från 1955 till sin död 1992. I en slottsmiljö i Loire-dalen avsågs kliniken utgöra en fristad från statsmaktens krav på individen och en kreativ miljö där patienterna är delaktiga i en gemenskap som inte har familjen som mall. Det är i detta arbete med en psykiatri som i praktiken gör uppror mot de traditionella psykiatriska institutionerna som Guattari utvecklar en schizoanalys för att teoretiskt kritisera psykoanalysen.

1902 Guattaris essäsamling *Psychanalyse et transversalité: essai d'analyse institutionnelle* (Paris: La Découverte, 2003), publicerad 1974 (med ett förord av Deleuze) men bestående av texter skrivna från 1955 till 1970, visar hans rörelse från ortodox lacanianism till en mer självständig teori om jagets inre mångfald som arbetade mer i termer av ”maskiner” än lingvistiska strukturer.

1903 Guattari, cit. i Dosse, *Gilles Deleuze & Félix Guattari*, s. 222. För en beskrivning av den personliga relationen mellan Deleuze och Lacan, jfr *ibid.*, s. 221–232. För en mer ingående analys av Deleuzes

emellan inföll i en tid av dramatiska händelser och stora förändringar, både i Deleuzes liv och i det franska samhället i stort. Landet präglades fortfarande av efterverkningarna efter revoltåret 1968 och känslan av möjlighet till genomgripande förnyelse, för att inte säga revolution (som snart skulle övergå i ett tillstånd av misslyckande). Deleuze hade nyligen tagit ett steg tillbaka in i det parisiska universitetslivet efter disputationen för en *doctorat d'état* i januari 1969 på *Différence et répétition* och *Spinoza et le problème de l'expression*, men han tog sin tillflykt från Sorbonnes akademiska etablissemang genom en professortjänst, som Foucault erbjudit honom, vid det nyöppnade universitetet i Vincennes – vad som mycket väl kan kallas en institutionalisering av 68-andan.<sup>1904</sup> På ett än mer personligt plan hade han efter det tidigare årets anfall av tuberkulos tvingats operera bort en lunga; även den mest anti-biografiske läsare kan ana att en skugga av denna upplevelse tycks vila över fokuseringen av den lidande kroppen i *Logique du sens* (1969) och *L'anti-Edipe* (1972).

Men *L'anti-Edipe* är också förankrad i tiden för sin tillkomst på ett sätt som inte gäller någon annan av Deleuzes böcker. Detta gör den till ett historiskt dokument, ett tidsvitne, i en annan bemärkelse än hans övriga verk – men samtidigt också mer daterad. Som den första volymen av projektet ”Kapitalism och schizofreni”, och kanske den enda av de två volymerna att göra skäl för denna undertitel, markeras tydligt att den situerar sig i förhållande till två diskurser: den politiska eller ekonomiska (marxismen) och den psykologiska eller psykoanalytiska (freudianismen). Men den är inte riktad bakåt i historien som en studie i Marx och Freud utan mot samtida aktualiseringar av deras idéer (Althusser och Marcuse resp. Lacan och Reich). Mer socialt gäller detta den politiska situationen efter revolterna 1968, närmare bestämt den groende misstänksamheten mot vänsterns revolutionära ideal och dess totalitära realitet som under 1970-talet banade väg för *les nouveaux philosophes* och för 80-talets högervändning till kantiansk liberalism – en utveckling Deleuze själv, trots att han stod utanför kommunistpartiet och den kommunistiska dogmen överhuvudtaget, var snabb att kritisera.<sup>1905</sup>

Trots att *Logique du sens* och redan *Différence et répétition* hade sysselsatt sig med psykoanalytisk teori samt med lingvistiska frågor som har sin grund i semiotik och strukturalism, är förändringen stor i *L'anti-Edipe* genom den centrala roll den lacanianska ”psykolingvistik” spelar. Detsamma gäller i själva stilen. Det är uppenbart att Guattari, en stilist av ett helt annat slag än Deleuze, bidrar med en vildvuxen, köttslig, ibland

förhållande till freudiansk och lacaniansk psykoanalys, se Monique David-Ménard, *Deleuze et la psychanalyse: l'altercation* (Paris: PUF, 2005).

1904 Universitetet grundades som ett svar på studentrevolterna 1968; avsikten var att skapa ett modernt universitet av öppenhet och interdisciplinärt samarbete, med inriktning på strukturalistisk teori och socialistisk politik (främst maoism). Foucault förestod under den här tiden filosofiavdelningen. Till övriga anställda under de första åren hörde Jean-François Lyotard, Michel Serres, François Châtelet, Étienne Balibar, Jacques Rancière, Alain Badiou och Antonio Negri. Universitetet revs och återuppbyggdes 1979 i St. Denis under namnet Université Paris VIII Vincennes-St. Denis. Deleuze var verksam som professor där fram till pensioneringen 1987. För en närmare presentation av Vincennes tidiga historia, se François Dosse, *The History of Structuralism II: The Sign Sets, 1967–Present* [1995], övers. Deborah Glassman (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), s. 141–53.

1905 Deleuze, ”À propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général”, i *Deux régimes de fous*, s. 127–134. Jfr Deleuze & Parnet, *L'abécédaire*, ”G comme Gauche”.

skabrös experimentlust som Deleuze bara kunnat teoretisera tidigare på ett språk av finmejslad marmor. Jämfört med de propra fraserna i tidigare verk låter texten i *L'anti-Edipe* som en hetsigt frustande maskin av blod och ben, denna "kropp utan organ" vars språk han beskrivit i *Logique du sens*.

Detta gemensamma författarskap till fyra böcker 1972–91 är i sig ett av de stora problemen i Deleuze-orskningen. Vem skrev vad? Vem påverkade vem? Vem bidrog med vilka referenser? Hur förhåller sig Deleuze resp. Guattari till kosignaturen "Gilles Deleuze, Félix Guattari"? Det finns en tendens att betrakta Deleuze och Guattari som en enhet, separat i förhållande till resp. självständiga verk. Ett talande exempel är François Dosses "sammanflätade biografi" *Gilles Deleuze & Félix Guattari* (2007); ett annat är de tre volymerna i Routledges serie *Critical Assessments of Leading Philosophers* (2001)<sup>1906</sup> som ägnas *Deleuze and Guattari*, uppdelade i ett första band om "Deleuze", ett andra om "Guattari" och ett tredje om "Deleuze and Guattari". Förhållandet blir särskilt komplicerat, för att inte säga schizofrent, genom de beskrivningar de själva gav av samarbetet. *Mille plateaux* inleds med orden: "Vi var två som skrev *L'anti-Edipe*. Eftersom var och en av oss var flera, var det redan många."<sup>1907</sup> De må ha varit många, men de var tillsammans knappast ett skrivande subjekt, eller ens två. De var snarare en mångfald i Deleuzes kvalitativa mening och, som producenter av text, ett slags skrivmaskin; i en intervju med Claire Parnet åtta år senare kunde Deleuze ta samarbetet med Guattari som ett exempel på deras begrepp anordning (*agencement*).<sup>1908</sup>

Det finns idag vad vi kan kalla en antiguattariansk falang inom deleuzianismen<sup>1909</sup> – de mer renläriga ontologer, epistemologer, estetiker, etiker som vill skilja Deleuze från Guattaris inflytande, särskilt som deras gemensamma filosofi kommit att stå för Deleuzes egen i många populära framställningar.<sup>1910</sup> Misstänksamheten går egentligen tillbaka på tiden för utgivningen av *L'anti-Edipe* – minns bara Michel Cressole. För äldre bekanta fanns det något oroväckande i detta inflytande från en psykoanalytiskt skolad radikal på Deleuzes filosofi, som hittills följt i den klassiska traditionens spår, om än på originella avvägar. Maurice de Gandillac, som Deleuze känt sedan studietiden under kriget och som varit hans handledare på doktorsavhandlingen, vittnar för egen del i sin självbiografi om att han efter bokens utkomst över en lunch med Deleuze "bekände" hur mycket *L'anti-Edipe* och dess terminologi bekymrade honom,<sup>1911</sup> och att han så sent som 1983, dvs. efter

1906 Gary Genosko (red.), *Deleuze and Guattari: Critical Assessments of Leading Philosophers* (London/ New York: Routledge, 2001).

1907 Deleuze & Guattari, *Mille plateaux*, s. 9: "Nous avons écrit *L'Anti-Edipe* à deux. Comme chacun de nous était plusieurs, ça faisait déjà beaucoup de monde."

1908 Deleuze & Parnet, *L'abécédaire*, "D comme Désir".

1909 I många avseenden sällar jag mig till denna skara, vilket sannolikt kommer framgå i det följande.

1910 Ett försök att undvika denna sammanblandning syns ofta i åtskiljandet mellan en deleuzianism som sådan och en "deleuzio-guattarianism" för de teorier som kan tillskrivas deras samarbete. Som en motvikt har Guattari också börjat uppmärksammas som en tänkare av egen kraft, inte längre bunden vid deleuzianismen. Svårigheterna att i deras samskrivna verk skilja de två åt på ett klart och konsekvent vis är naturligtvis närmast oöverstigliga.

1911 Gandillac, *Le siècle traversé*, s. 424. Gandillac räknar upp ett antal av de begrepp som han ställer sig frågande till, bland dem kroppen utan organ och själva shizoanalysen, vars semantik han invänder mot. Genom hela framställningen märks ett missnöje med såväl de psykoanalytiska som de politiska implikationerna i boken, liksom mot själva det lingvistiska språkbruk som är knutet

*Mille plateaux*, förundrades över att Deleuze gjort Guattari till en nära medarbetare.<sup>1912</sup>

Deleuzes samarbete med Guattari var emellertid inte bara en flyktväg för honom från den filosofiska huvudfåran han föraktade sedan skoltiden eller en väg till den ”icke-filosofi”, ett verkligt tänkande av immanensen, som deras sista gemensamt signerade verk, *Qu'est-ce que la philosophie?*, tycks skissera. Den innebär också en omförhandling av filosofins position efter det strukturalistiska 60-talet, som dominerats av gestalter utanför den filosofiska disciplinen, som Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes och Jacques Lacan. Dosse har påpekat, ang. ”mästarnas död” kring 1980, att medan Lacans betydelse vilat på en psykoanalytisk teori om subjektet (baserat på idéer om det omedvetnas spåklighet, om begäret som brist, om den andre som subjektkonstituerande och därmed om jagets inre splittring) vilken kunnat utmana filosofins, återerövrades denna diskussion av filosofin själv under 1970-talet, i det att Lacans teoretiska grunder utmanades på samma territorium, av *L'anti-Cedipe* och senare under decenniet av Foucaults *Histoire de la sexualité* (1976–84).<sup>1913</sup> (Man kan däremellan tillägga, dock med mindre betydelse, den av *L'anti-Cedipe* påverkade *Économie libidinale* av Lyotard, från 1975.) Vad gäller denna kontrovers är det då också med viss historiskt-ironisk konsekvens som Deleuze efter sin död utsatts för kritik främst av nylacanianer som Alain Badiou och Slavoj Žižek, även om polemiken oftast utspelas på en ontologisk eller politisk arena, inte på det psykoanalytiska fältet. Båda dessa författare är f.ö. fientligt inställda till Guattari eller rättare sagt de guattarianska inslagen hos Deleuze.

Det är förvisso sant att *L'anti-Cedipe* markerar en brytpunkt, både en förändring i stil och tematik, och därtill en uppkomst av en ny terminologi som utvecklas och utvidgas i de efterföljande tre samarbetena med Guattari. Jag skulle vilja påstå att de begrepp som här skapas kan, med visst reduktionistiskt våld, sägas tillhöra fyra huvudsakliga register<sup>1914</sup>: ett maskinellt, som utnyttjar termer hämtade från industri och teknologi, vilka syftar till att beskriva produktiva relationer (exempelvis abstrakt maskin, begärande maskin, krigsmaskin, fångstapparat, anordning, maskiniskt fylum); ett semiotiskt, där språkliga system betraktas inte som meningsbärande mänsklig kommunikation utan som en icke-mänsklig fördelning av tecken i ett meningsskapande rum (kod, orderord, biunivocitet, asignifierande tecken, refräng); ett politiskt, som beskriver sociala formationer med termer hämtade från etologi, etnologi och sociologi och som visar mångfaldens verkan i alla nivåer, även de förment subjektiva (*socius*, blivanden, mikropolitik, det molära/det molekylära, majoritet/minoritet); slutligen ett geologiskt eller topologiskt, i vilket identitetskapande strukturer relateras till spatials och dynamiska begrepp (flöde, strata, segment, territorium, deterritorialisering, plåtå, immanensplan, geofilosofi).

I samtliga fall kan man skönja en tendens till inte bara avindividualisering och avsubjektivering utan också till avhumanisering. I och med dessa verk förtydligas det icke-mänskliga som ett tema hos Deleuze, vare sig man därmed närmar sig maskiner,

till semiotik och strukturalism; alla dessa aspekter av Deleuzes tänkande förstärks i och med mötet med Guattari.

1912 Ibid., s. 467. Även här röjer Gandillac sitt ointresse för strukturalismen.

1913 Dosse, *History of Structuralism* II, s. 378 f.

1914 Psykoanalysen utgör inte ett sådant register utan är ett problemområde bland flera (även ekonomi, konst, liksom självklart filosofi) mot vilket begreppen skapas och utvecklas.

djur, mineraler och kristaller eller jorden själv. Vad som hos andra antihumanister under efterkrigstiden, kanske främst bland dem Lacan och Foucault, uppträder som ett ifrågasättande av en viss föreställning om människan, typisk för moderniteten, förorsakar hos Deleuze (alltid den mer klassiske systematikern än sina samtida) ansatser till en posthumanistisk naturalhistoria och naturfilosofi. Identiteterna bryts upp – både de sociala och de psykiska strukturer som understödjer identiteter, men även själva föreställningen om enhet, likhet och upprepbarhet som är inherent i begreppet identitet. I detta avseende följer verken i samma spår som Deleuzes tidigare, inte minst *Nietzsche et la philosophie*, *Le bergsonisme* och *Différence et répétition*, vilka hade mångfald, skillnad och singularitet som sina övergripande temata. Identitet ersätts av intensitet, ett spel av krafter som kommer samman, verkar på varandra eller tillsammans, för att generera något nytt, något anmärkningsvärt, något med förmågan att frigöra sig från det välbekanta och förväntade, som varit hämmande och begränsande.

Dessa processer av blivanden, som är mer än process, innebär att intensiteten är sammankopplad med eller strömmar över i något annat och därmed utgör en mångfald. Blivandet är därför väsentligen en excess, något som skapas utöver de två termerna i relationen (det som är stannat i blivande och det som blir till). Samtidigt innebär detta inte någon upplösning eller förstörelse av jaget, utan tvärtom en tillökning – hela tiden en addition, en sammansättning, en syntes (eller en mängd synteser av olika typer: konnektiva, konjunktiva, disjunktiva), vars maskiniska form de kallar *agencement* (anordning). På så vis finns det alltid i blivandena en sammanhållande kraft som ger relationerna sammanhang ("konsistens") och ytterst, i excessens högsta potens, förenar dem på ett och samma plan, i en absolut immanens.

Av alla Deleuzes begrepp finns det väl inget som konnoterar monstrositet som "kroppen utan organ" (*corps sans organes*, i Guattaris akronym *CSO*). Tycks det inte beteckna den fullständiga stymningen – en deformation av materien till gestaltlöshet, en reduktion av varelsen till abjekt materia, fräntagen både form och funktion? Termen bör dock inte locka till för hastiga associationer till teratologiska fenomen. Att kroppen är utan organ betecknar inte en brist på någon specifik kroppsdel, vilket organ som helst eller alla organ. Det är tvärtom i sammanhanget av en kritik av idén om brist och om normalisering eller organisering som begreppet tar sin mest berömda form. (Vi ska emellertid se problematiken i detta.)

Men det finns också anledning att fokusera begreppet för den roll som det ofta antas spela i utvecklingen av Deleuzes filosofi. Många försök att indela hans tänkande i epoker tar, med visst stöd i filosofens egna utsagor, *L'anti-Edipe* från 1972 som en avgörande vändpunkt – punkten för ett före och efter Guattari, kan man säga. Som exempel på denna vändning tar José Gil i sin tur begreppet kropp utan organ. Visserligen uppträder det för första gången redan tre år tidigare, i Deleuzes självständiga verk *Logique du sens*, men då i en "tvetydig, vacklande, nästan oansenlig" form; tillsammans med Guattari utvecklas det sedan i *L'anti-Edipe* och *Mille plateaux*, för att åter ha försvunnit i deras sista samarbete, *Qu'est-ce que la philosophie?* från 1991, efter att ha fyllt sin funktion i formuleringen av ett nytt immanensbegrepp.<sup>1915</sup>

1915 José Gil, "Un tournant dans la pensée de Deleuze", i Alliez (red.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, s. 69.



En sådan historieskrivning, ironiskt nog organisk i sin form av en utveckling liknande en livsform (tillväxt, mognad, död), finns det anledning att ifrågasätta. Det finns överhuvudtaget en dominerande uppfattning, som Gils beskrivning bara är ett exempel på, om att begreppet genomgår en progressivistisk och teleologisk evolution. Begreppet tar form som i en ontogenetisk process; när det fullkomnats har det nått sitt mål och uppfyllt sitt syfte, varpå det övergår i ett nytt stadium, en ny utvecklingsfas i form av ett annat begrepp, nämligen immanens. Många andra skildringar ger prov på samma hållning, till den grad att den börjar likna oproblematiserad konsensus. I artikeln ”Body without Organs” i Adrian Parrs deleuzianska ordbok, sägs det att termen ursprungligen lyftes från Artaud i Deleuzes *Logique du sens* och blev ”vidare förfinad” tillsammans med Guattari i *L'anti-Édipe* och *Mille plateaux*; begreppet presenteras artikeln igenom som hörande till Deleuzes och Guattaris gemensamma teori, med betoning på psykoanalytiska och sociologiska problem (det enda undantaget, talande nog, är ett stycke som knyter termen till Weismanns evolutionära biologi).<sup>1916</sup> En något mer raffinerad version av en sådan indelning utgör också grunden för strukturen i Takashi Shiranis *Deleuze et une philosophie de l'immanence*, där Deleuzes gärning delas in i en period som fram till *Différence et répétition* och *Logique du sens* kritiserar representationen och en andra som från och med *L'anti-Édipe* och *Mille plateaux* kritiserar organismen;<sup>1917</sup> och för Shirani springer begreppet kropp utan organ ur den spinozistiska idé om ett immanensplan som utvecklas i arbetena med Guattari.<sup>1918</sup> Jean-Christophe Goddard, som också betonar begreppets rötter i Spinozas filosofi, ser ytterligare en förädling av begreppet: Artauds kropp utan organ sägs ha kommit in i filosofin redan 1965, i Derridas ”La parole soufflée” (återtryckt två år senare i *L'écriture et la différence*), innan den uppträder i Deleuzes *Logique du sens*; men det är först i *L'anti-Édipe* som termen verkligen blir ett specifikt filosofiskt begrepp.<sup>1919</sup>

Frågan är om man ska läsa *Logique du sens* som ett förstadium eller en atavism och *Mille plateaux* som en slutfas. Det tycks mig vara en infallsvinkel som bäddar för om inte missförstånd så åtminstone en bristfällig förståelse. Jag skulle snarare vilja hävda att det är i *Logique du sens* som begreppet får sina mest konkreta definitioner och sin kanske mest belysande historiska och filosofiska kontext; man kan inte förstå begreppet om det inte förstås utifrån en läsning av *Logique du sens*. Begreppets mening är här bunden till bokens centrala tema: förhållandet mellan det kroppsliga och det okroppsliga, nämligen å ena sidan varat och tingen, å andra sidan meningen och händelserna. Begreppets betydelse är här på intet vis tvetydig, dess tillämpning på intet vis vacklande, dess värde på intet vis oansenligt. ”Meningens logik” är också en fysiologi för kroppen utan organ – en beskrivning av verkningsprocesserna hos en organism som upplöst sig själv och vägrar fungera på ett normalt och välordnat vis, en kropp som inte längre är substans eller subjekt, utan en värld av affekter och accidenser. Man skulle i trefaldig bemärkelse kunna tala om en patafysiologi – med Jarry, med Spinoza och med Aristoteles.<sup>1920</sup>

1916 Kylie Message, ”Body without Organs”, i Parr (red.), *The Deleuze Dictionary*, s. 32 ff.

1917 Shirani, *Deleuze et une philosophie de l'immanence*, s. 17.

1918 Ibid., s. 361.

1919 Jean-Christophe Goddard, *Violence et subjectivité: Derrida, Deleuze, Maldiney* (Paris: Vrin, 2008), s. 63.

1920 Dels med hänvisning till Alfred Jarrys patafysik (en fiktiv vetenskap för olösliga problem), dels till det grekiska begreppet *pathê* som är Aristoteles beteckning för vad vi känner som *accidens*, dels

Vad betyder då begreppet? Vilken är dess historia? Vilka förvandlingar genomgår det och vad är dess beständiga innebörd, om någon? Man kan mycket väl göra bruk av den grundläggande tanken som ligger bakom Deleuzes filosofihistoriska metod: att allt verkligt tänkande är en ”problematik”, att skapandet av varje begrepp svarar mot ett problem som uppställts, ett hinder som påkallar ett nytt tänkande, varför förståelsen av ett begrepp handlar om ett återskapande av problemet.<sup>1921</sup> Men Deleuzes begrepp är problematiska i ett annat avseende, nämligen i deras avsiktliga motstånd mot definition. De har ingen identitet, ingen organisk enhet – så inte heller kroppen utan organ. Detta är inte bara p.g.a. en allmän dissemination eller polysemi, en ofrånkomlig produkt av textualiteten själv, utan en del av den experimenterande pragmatismen i Deleuzes och Guattaris metodologi. För deras begrepp förändrar sina betydelser och funktioner från verk till verk, ibland t.o.m. inom ett och samma verk, som om det sammanhang i vilket det aktualiseras muterar det. Och få begrepp är så undflyende som ”kropp utan organ”, särskilt som det används i en sådan mängd arbeten: *Logique du sens*, *Proust et les signes*, *L'anti-Œdipe*, *Mille plateaux*, *Francis Bacon: Logique de la sensation* och *Critique et clinique*, bara för att nämna de stora verken. De förskjutningar som begreppets betydelse och tillämpning genomgår, de begrepp det kopplas till och de discipliner det kan anses grundas i, visar en långt mer ”maskinisk” eller ”rhizomatisk” förändring, som om det vore föremål för experiment där misslyckanden och felslut är inbyggda i koncipieringen, än den organiska mognadsprocess som jag beskrev ovan. Dessutom bör man räkna med en förhistoria och ett efterspel, där begreppet växer fram och består genom andra termer och i problemområden som man kanske inte i främsta rummet associerar ”kropp utan organ” till.<sup>1922</sup>

Om man följer i forskningens utstakade spår är begreppet inte svårt att förstå; en rad försök att definiera dess innebörd har etablerat ett slags diskurs, signalerad av en rad schabloner, som kan användas i introducerande syfte. Det mest uppenbara försöket att fastslå begreppets betydelse finner man förstås i den genre av kommentarer som är utformade som ordböcker. Redan Michel Cressole varnade oss visserligen för att utarbeta någon vokabulär för *L'anti-Œdipe*,<sup>1923</sup> men liksom i fallet *Mille plateaux* har detta kommit att bli en strategi för en systematisering av Deleuzes (och Guattaris) filosofi.<sup>1924</sup>

I Adrian Parrs *The Deleuzian Dictionary* inleder Kylie Message sin artikel ”Body without Organs”: ”A phrase initially taken from Antonin Artaud, the Body without

till grekiskans *pathos* som kan översättas som affekt (med spinozistiska associationer). Kopplingen mellan patafysiken och det accidentella i form av ett epifenomen är explicit redan i Jarrys framställning, i en passage återopad av Deleuze; ”En créant la pataphysique Jarry a ouvert la voie à la phénoménologie [1964], i *L'île déserte*, s. 106.

1921 Jfr Deleuze & Parnet, *Labécédair*e, ”H comme Histoire de la philosophie” och ”I comme Idée”.

1922 Kroppen och dess disorganisering kan därför sägas ha sin motsvarighet i jorden resp. deterritorialiseringen i den senare nomadologin och geofilosofin i *Mille plateaux* och *Qu'est-ce que la philosophie?*. Men vi har redan sett samma dikotomi förebådas i *Différence et répétition* i termerna *nomos* och *dispar*s.

1923 Cressole, *Deleuze*, s. 74 f. Anledningen skulle vara att begreppens betydelse ligger i hur de används, inte hur de formuleras, eftersom orden som brukas redan är välbekanta och väl använda (han menar här kanske både vardagliga ord och tekniska termer).

1924 Det var ju trots allt den form som de själva valde att ge konklusionen av *Mille plateaux*, s. 626–641.

Organs (BwO) refers to a substrate that is also identified as the plane of consistency (as a non-formed, non-organised, non-stratified or destratified body or term).<sup>1925</sup> Kroppen utan organ framställs här som en yta eller ett plan, men också som ett substratum, vilket är utan form, utan organisation, utan skikt – något som sägs gälla såväl en kropp som en term. Här glider man över i kopplingen till Lacans lingvistiska freudianism. Begreppet förbinds med en polemik mot psykoanalysen och dess betoning på ”avslut och tolkning”, så att organismen korreleras till uppkomsten av subjektet och fastställandet av betydelse; kroppen utan organ innebär tvärtom ”möjligheten till öppningar” som ger utrymme för nya sätt att vara.<sup>1926</sup> Vad som avses är m.a.o. att det även i de mest rigida strukturer finns vägar till blivanden eftersom det alltid finns något ännu inte identifierat eller definierat, som om det helt enkelt vore något annat, något ännu okänt och obestämt. Message trycker just på att kroppen utan organ således fungerar som ett de organiserade skiktens substratum – något underliggande som erbjuder alternativa varandeformer.<sup>1927</sup> Men hon betonar också att man inte bör ta orden kropp och organ för bokstavligt, dvs. fysiskt eller anatomiskt: kroppen utan organ är inte en organlös kropp och dess fiende är inte organen, utan organens organisation.<sup>1928</sup> Vad det gäller är, enkelt uttryckt, att saker inte ska passas in i någon modell, som om det inte ska ta form av att stöpas i en mall. Det finns en mångfald ”organ, erfarenheter och tillstånd” som hotar att organiseras enl. någon princip, t.ex. psykoanalysens idé om bristen som begärets princip, men denna organisering av världens mångfald avlägsnar oss från det reala och det imaginära. Outtalat men helt uppenbart är organiseringen att likna vid den symboliska ordningen i Lacans lära om jagets formering, medan kroppen utan organ är att likna vid det reala eller imaginära som består ”under” den sociala/patriarkala struktureringen av det omedvetna som ett språk (Faderns lag).<sup>1929</sup>

Message tolkar f.ö. denna organisation som en uppdelning i motsatser, en fördelning mellan poler, såsom norm och antites, medan kroppen utan organ är ett uttryck som inte har sådana principer: ”Instead of slotting everything into polarised fields of the norm and its antithesis, Deleuze and Guattari encourage us to remove the poles of organisation but maintain a mode of articulation.”<sup>1930</sup> I detta avseende blir kroppen utan organ motsatsen till själva strukturalismens binära oppositioner, men mer allmänt till dialektikens logik och den metafysiska dualismen. Med tanke på denna definition av begreppet, placerat i ett poststrukturalistiskt sammanhang, är den avslutande sammanfattande satsen något

1925 Message, ”Body without Organs”, i Parr (red.), *The Deleuzian Dictionary*, s. 32.

1926 Ibid.: ”whereas psychoanalysis proclaims closure and interpretation, their critique of the three terms (organism, significance and subjectification) that organise and bind us most effectively suggests the possibility of openings and spaces for the creation of new modes of experience”.

1927 Ibid., s. 33: ”the BwO exists within stratified fields of organisation at the same time as it offers an alternative mode of being or experience (becoming).”

1928 Ibid.: ”the BwO does not refer literally to an organ-less body. It is not produced as the enemy of the organs, but is opposed to the organisation of the organs”.

1929 Kroppen utan organ kan därmed jämföras med Julia Kristevas begrepp *khôra*, orten för de flöden av drifter, vätskor och ljud som hon kallar ”det semiotiska”, som hon beskriver i sin avhandling från 1974; Julia Kristeva, *La révolution du langage poétique* [1974] (Paris: Le Seuil, 1985), s. 23 ff. Kristeva hänvisar f.ö. till *L'anti-Edipe* mot slutet av inledningen, s. 15.

1930 Message, ”Body without Organs”, op.cit., s. 34.

märkligt konkret: "Rather than being a specific form, the body is more correctly described as uncontained matter or a collection of heterogeneous parts."<sup>1931</sup> Här har kroppen återfått sin kroppslighet, organen sin skepnad av del. Kroppen utan organ är den materia som inte har en specifik form (så den är inte heller en form i sig; det finns ingen varelse och inget ting som enl. sitt utseende kan hänföras till den såsom art, för att ta hennes formulering bokstavligen), utan som är fri och otyglad, "en samling heterogena delar". Den skulle således vara något odefinierbart vars sammansättning inte är avgjord.

François Zourabichvilis ordbok börjar sin definition av begreppet med en hänvisning till *Logique de la sensation* från 1982, i vilken Deleuze lyfter fram Antonin Artaud som dess upphov och poängterar att denne vänder sig mot "organisationen av organen till det som vi kallar organism"; istället för organ har denna kropp "trösklar och nivåer", den är en "intensiv kropp", genomkorsad av intensiteter av varierande grad. Zourabichvili knyter detta citat till introduktionen av begreppet i *Logique du sens* från 1969, där Artaud ställs emot Lewis Carroll: medan den senare gör ord och bokstäver till en uppsättning fonetiska värden som små rörliga brottstycken av ett språk (eller som en uppstyckad kropp), svarar Artaud, den schizofrene som lider av dessa fragmentariska ljud, med "flåsningsskrin" som inte kan brytas ned till mindre beståndsdelar. Kroppen utan organ är därför ett icke-signifierande försvar mot en traumatisk upplevelse av världens (och språkets) sönderfall i distinkta delar. Både ord och kroppar återfår därmed sin enhet.<sup>1932</sup>

En parentetisk kommentar är kanske befogad här. Formuleringen "kroppen utan organ" kvalificeras ofta som missvisande, eftersom vad som avses inte är någonting i brist på organ, utan någonting som undslipper organisering. Det är inte organen som är fienden, det är organismen. Begreppet borde därför, har det föreslagits, mer rätteligen från början ha benämnts "den icke-organismiska kroppen".<sup>1933</sup> Denna korrigerings av termerna är grundad i Deleuzes och Guattaris texter; men det ändrar inte det faktum att begreppet när det först presenteras i *Logique du sens*, på det ställe Zourabichvili åsyftar, kallas organism utan delar (*organisme sans parties*).<sup>1934</sup> Det viktiga för Deleuze tycks därför vara dess innebörd av en enhet som inte kan brytas ned i delar, varken genom reduktion eller analys. Märk väl att kroppen utan organ, i den psykiatriska form den senare antar, är ett psykiskt tillstånd som motstår *psykoanalys* och som inte låter sig reduceras till den oidipala triangelns struktur.

I samarbetet med Guattari förändras dock begreppet: det blir "själva begärets kropp" som den schizofrene upplever till det yttersta, eftersom hans begär inte avbryts i sina flöden. Kroppen utan organ är den upplevelse av kroppen, den yttre gränsen för den levda kroppen, som genomkorsas av affekter och blivanden och därför inte är den egna kroppen – den är det opersonliga. För Zourabichvilis del är denna föreställning huvudsakligen riktad mot den fenomenologiska beskrivningen av upplevelsen av jaget genom kroppen.<sup>1935</sup> Men kroppen utan organ är också något som i sig inte kan levas; den är en

1931 Ibid.

1932 Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, s. 15.

1933 Mark Bonta & John Protevi, *Deleuze and Geophilosophy: A Guide and Glossary* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), s. 62: "a misnomer, the BwO is responsible for much confusion; it would have been better to call it by the more accurate but less elegant term: 'a non-organismic body'".

1934 Deleuze, *Logique du sens*, s. 108.

1935 Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, s. 16.

bild av döden som man i sin renaste form bara kan uppleva i ett katatoniskt tillstånd. Den genomkorsas av intensiteter men själv är den intensitet=0.<sup>1936</sup> Dessa formuleringar vilar i stor utsträckning på ordalydelser i Deleuzes och Guattaris texter – fokus tycks vara på *L'anti-Edipe*, problemet centrerat kring skillnaden mellan schizofrenin som ett kliniskt, patologiskt tillstånd och som en frigörande, revolutionär potential. Denna balansgång eller ambiguitet är också högst närvarande i båda volymerna *Capitalisme et schizophrénie*.

Men bortsett från dessa placeringar av begreppet i kontexter av diskurser som psykoanalys och fenomenologi, har det naturligtvis en speciell betydelse för Deleuze själv utifrån hans egen filosofi och de problem som den behandlar. Texter som presenterar det i sammanhanget av hans filosofiska system ger därför en något annan bild, genom att göra det assimilerbart till problem och begrepp från tiden långt före mötet med Guattari. Jean-Clet Martin framhäver det i sin studie *Variations* (1991) mot slutet av en diskussion kring den transcendentala empirismen, som snarast placerar det i en postkantiansk miljö. Det transcendentala fältet, med dess förindividuella singulariteter svärmande över det obestämdas avgrund, kan framträda för oss som ”ett sinnenas ursprungliga sammanhang, en multisensibel figur” i vilken de mest skilda sinnliga egenskaper kan samexistera och ”koagulera”<sup>1937</sup> (den tycks m.a.o. vara ett slags synestesi). Kroppen utan organ är i denna bemärkelse den erfarenhet varigenom sinnesintrycken, istället för att inordnas i en förstälseram, sammankopplar egenskaperna till ett icke-distinkt helt som ”inte kan dela sig utan att förändra sin natur”.<sup>1938</sup> Den är således inte homogen indifferent, som Derrida tänkte sig när han i den såg ett exempel på skillnaden mellan honom och Deleuze<sup>1939</sup> – den är tvärtom den rena skillnaden, skillnaden i sig, skillnadens egen natur.

Även Anne Sauvagnargues, och på ett än mer explicit vis, läser begreppet som en omformulering av problematiken i *Différence et répétition*. Den är för henne en ”kropp med obestämda organ, en kropp på väg till differensiering”<sup>1940</sup> – vilket, som vi sett, implicerar att den gestaltar virtualitetens differentialitet, den intensiva skillnaden, mot vilken organismen är en bestämning och skiktning av dessa organ som ”fångar” livet.<sup>1941</sup> I en sådan fullt ut biologisk tolkning, rentav embryologisk, betyder kroppen utan organ att livets flöde strömmar fritt genom materien, utan att formas enl. någon yttre princip.<sup>1942</sup> Den blir således ett

1936 Ibid., s. 16 f.

1937 Martin, *Variations*, s. 49.

1938 Ibid., s. 50: ”Le corps sans organes est alors le lieu d’hystérie qui ne se divise pas sans changer de nature et où, à chaque degré de la division, les organes se recomposent selon d’autres relations de voisinage”.

1939 Derrida, i Richard Kearney & Mark Dooley (red.), *Questioning Ethics: Debates in Contemporary Philosophy* (London/New York: Routledge, 1999), s. 76.

1940 Sauvagnargues, *Deleuze. De l’animal à l’art*, i Zourabichvili et al. *La philosophie de Deleuze*, s. 181: ”Le corps sans organes n’est pas un corps dépourvu d’organes, mais un corps aux organes indéterminés, un corps en voie de différenciation”. (”Kroppen utan organ är inte en kropp berövad organ, utan en kropp med obestämda organ, en kropp på väg mot differensiering”.)

1941 Ibid.: ”Pour reprendre les catégories de *Différence et répétition*, le corps sans organes désigne ce plan virtuel de la différenciation intense, virtuel alors que l’organisme est pensé par Deleuze comme la forme qui stratifie le corps dans une organisation déterminée, dans une détermination organique qui capte la vie, et en ce sens l’emprisonne.”

1942 Ibid.: ”Le corps sans organes permet donc de penser la corporéité et la morphogenèse des corps sans les rapporter à un principe unifiant extérieur, âme, unité de un organisme, en se situant au

bergsonskt begrepp, en materialisering av *élan vital*, beskrivande den materia som inte hindrar livskraftens rörelse utan som snarare ger uttryck för dess olika intensiteter.

Dessa skilda återgivningar till trots börjar vi kanske ana en preliminär definition av begreppet, sådant det vanligen greppas i Deleuzes (och Guattaris) utformning. I en fundamental förståelse är kroppen utan organ upphävandet av en organisation eller ett motstånd mot strukturering. Detta kan fysiologiskt gälla organismen, vilket är den kanske mest bokstavliga och uppenbara innebörden – att organen inte längre sätts samman enl. en företablerad ordning, att en varelses gestalt inte är underkastad en modell. Det kan psykologiskt och sociologiskt gälla identiteten, som kan brytas ned eller avkodas för att ge rum åt ett icke-determinerat vara – den är då annanheten, främlingskapet, i det som annars är invariant och välbekant, möjligheten till att uppleva sig som annan eller att bli något annat. Den mest empiriska formen av en sådan dissociering är förstås vansinnet, närmare bestämt schizofrenin. I denna form möter man emellertid två skilda uttryck: den är ett motstånd mot ett yttre tryck, något okränkbart, otillgängligt för inflytande och påverkan, och därför en triumfatorisk gest emot omvärlden; men den är också en fullständigt tillsluten, inaktiv och icke-kommunicerande massa, en sjukling som kollapsat in i en inre värld.

Men mot bakgrund av alla dessa hermeneutiska svårigheter – och som en tillflyktsort – kan vi minnas Deleuzes egen något pragmatiska reaktion på oförståelsen hos kollegor: en bok ska man inte förstå som en behållare av betydelser, den är en ”asignifierande maskin” för vilken allt gäller huruvida den fungerar. Och kroppen utan organ, säger han, har många människor utan bildning förstått mycket väl tack vare deras egna sätt ”att göra sig en”.<sup>1943</sup>

### Kroppens mening: Artaud och avvikelens scen

Den förste att ”göra” sig en kropp utan organ – och att förstå det och uttrycka sin förståelse – var förstås författaren Antonin Artaud (1896–1948); det är som sagt från hans sista skrifter som Deleuze hämtar uttrycket. Det kan därför finnas skäl att se närmare på vad Artaud själv sade.

Även om idén om en sådan kroppslighet förekommer i åtskilliga av hans verk och brev från tiden 1946–48, och i andra former kan spåras även dessförinnan, förekommer det i sin mest explicita form mot slutet av *Pour en finir avec le jugement de dieu*, ett stycke fri vers som Artaud framförde på radio den 28 november 1947.<sup>1944</sup> Det ska dock sägas att denna artikulering inte är allt, eftersom verket i sig är ett uttryck för en sådan kropp. Den version som trycktes följande år, följd av en dikt med titeln ”Le théâtre de la cruauté”, bevarar texten och det litterära idéinnehållet men kan naturligtvis inte förmedla det framförande som ackompanjerades av tamburiner, xylofoner och andra instrument, inte heller Artauds intonation, skrin och läten. Alla dessa uttrycksmedel sätter också sin prägel på verkets mening, eftersom detta ”nonsens” är en väsentlig del av vad Deleuze betraktar som uttryck för kroppen utan organ – ett språk av oorganiserade intensiteter i ljud och

niveau de la matière elle-même, «flux hylétique, plan matériel non encore informé.»

1943 Deleuze, ”Lettre à un critique sévère”, *Pourparlers*, s. 17.

1944 Därav dateringen av kap. som bär namnet ”28 novembre 1947 – Comment se faire un corps sans organes?” i *Mille plateaux*, s. 185–204.



rytm. Vi har därför att skilja mellan den poetiska eller retoriska formen och det diskursiva innehållet vad gäller begreppet, och i det senare fallet måste man skilja mellan hur Artaud själv framställer det och hur Deleuze tolkar det. P.g.a. mitt ämne vill jag här inrikta mig på problematiken i detta andra led: vad Artaud upplever som en kropp utan organ, hur detta kan relateras till ett monstrositetsbegrepp och vilken filosofisk betydelse det har i Deleuzes uttolkning.

Deleuze citerar ofta, nästan som ett motto, en dikt av Artaud från 1948, posthumt publicerad i tidskriften *84*: "Le corps est le corps / il est seul / et n'a pas besoin d'organe / le corps n'est jamais un organisme / les organismes sont les ennemis du corps" ("Kroppen är kroppen / den är ensam / och behöver inga organ / kroppen är aldrig en organism / organismerna är kroppens fiender").<sup>1945</sup> Tagen som en programförklaring hävdas här en fysiologiskt-materialistisk monism (allt är kropp och endast kropp) och därtill en kvalificering av vad denna kroppslighet innebär: en enhet som utesluter en form eller struktur åt kroppen, nämligen de delar som i sin organisering tillåter en organism att uppstå. På så vis kan Deleuze, via Artaud, avvisa två traditionstyngda bestämningsgrunder för en varelse: form och funktion. Kroppen utan organ är precis vad som inte passar in i sådana modeller, vad som gör motstånd mot morfologiska och teleologiska metoder; den är ett formlöst ting som inte kan förstås enl. någon kausalitet eller determinism. Den är det obestämdas och det virtuellas inkarnation.

Frågan är väl hur mycket *kropp* denna kroppslighet är. Om begreppet förstås i förhållande till sitt ursprung hos Artaud tycks det rent biografiskt bära med sig en koppling till schizofreni och därmed till en psykologisk patologi. Idén om kroppen blir kopplad till en psykosomatisk problematik – hur den mentalsjuka erfar vansinnet som ett kroppsligt fenomen. Men detta innebär i sin tur flera problem. Bl.a. innebär det att Artaud själv, såsom person, görs till begreppets modell, som om kroppen utan organ vore ett uttryck för den schizofrene diktarens sinnestillstånd. En sådan biografisk diagnostik berövar begreppet dess estetiska och filosofiska betydelse, och därmed dess mer allmänna tillämpbarhet, för att istället använda det som en karakterisering eller förklaring av Artauds person (såsom schizofren). Föreställningen om kroppen måste utredas utifrån en mer nyanserad bild av Artauds författarskap under denna period, 1946–48. Ett antal temata uppträder här med flagrant frenesi. Är det därför en psykos som talar, är det schizofrenin som tagit över tänkandet, är det vansinnet som ersatt förståndets hälsa? Eller försöker Artaud verkligen säga någonting om vad eller vem han är, om ett kristillstånd för vad det är att vara människa och denne Antonin Artaud som upprepade gånger tematiserar och problematiserar sig själv? (Detta är egentligen en något tvetydig fråga, även vad gäller Deleuze. Det har med rätta påpekats att han inte reducerar Artaud till klichén om den galne diktaren,<sup>1946</sup> men å andra sidan figurerar Artaud som en gestalt kopplad till den schizoida erfarenheten, som vore han sinnebilden för dess kreativitet: "Artaud le Schizo".<sup>1947</sup>)

1945 Artaud, [84 5–6 (1948)], cit. i Deleuze & Guattari, *L'anti-Edipe*, s. 15; idem, *Mille plateaux*, s. 196; Deleuze, *Logique de la sensation*, s. 47.

1946 Jean-Philippe Cazier, "Antonin Artaud", i Leclercq (red.), *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze* I, s. 23.

1947 Jfr Anne Tomiche, "L'Artaud de Deleuze: du Schizo au Môme", i Gelas & Micolet (red.), *Deleuze et les écrivains*, s. 155–174.

Artauds skrifter under dessa sista år visar vissa skiftningar i upptagenheten vid identitet, från vägran att räknas in som en produkt i familjens treenighet (mamma–pappa–barn) och en avsmak inför rollen som producent i densamma (sädesutsöndraren, fadern), till en protest mot själva idén om att människan alls vare sig dör eller föds och att det istället för Gud är människan som är evig och odödlig, till att hylla kroppen bortom gud och djävulen: detta stycke oupphörlig kropp utan varken ande eller organ, denna strålande kroppslighet som vare sig föder eller föds, alstrar eller alstras. Kroppen som man är, klagör Artaud med anaforisk emfas (*pas de...*), är kropp och absolut inget annat, inte ens de delar som tillhör kroppen, inget samröre mellan olika kroppar, inga tillstånd kroppen genomgår, ingen tid den genomlever, inga begrepp, inga trossatser eller moraliska värden eller rasegenskaper eller klassegenskaper eller könsegenskaper eller ens känslöstämningar som kan koda dess identitet – allt sådant är ”organiska befallningar” som kommer från det yttre i all dess banalitet...<sup>1948</sup> I denna fullständiga solipsism finns inte ens något ”jag” som jaget kan ha (för något sådant vore en egenskap eller substans som vore något annat än min existens som kropp): ”det finns bara jag och ingen annan, / inget möjligt möte med den andre, / det som jag är, är utan någon möjlig urskiljning eller motsats, / det är min kropps absoluta intrång, *överallt*.”<sup>1949</sup> Detta är verkligen en full kropp utan organ, som inte ens lämnar utrymme för något annat än den egna kroppen, inte ens dess egna delar, inte ens jaget som en av dessa delar.

Vad är det då Artaud egentligen säger om denna kropp som han föreställer sig, denna mänsklighetens framtida kropp som han tycks uppleva och ge uttryck för? Genomgående beskriver de sena texterna, och i synnerhet *Pour en finir avec le jugement de dieu*, en vilja att undfly kroppen sådan den deltar i världen, att undfly dess lidanden och dess låga funktioner, något som märks tydligt i de ständiga skatologiska motiven. ”Skit” (*caca* eller *merde*) är Artauds beskrivning både av varat och av gud<sup>1950</sup>: ”Varhelst det finns skit finns stanken av vara”<sup>1951</sup> och ”Är gud ett vara? Om gud är ett, är han skit, om han inte är ett, finns han inte”<sup>1952</sup>. (En skatteologi, en skatontologi...) Hela konsumtionen och metabolismen, det kött som ätes för att sedan passera som avföring, är ett system varigenom människan deltar i varat som en animalisk organism, deltagande av andra organismer, vilka behandlas av de inre organen – och gud, en obscen form av *primus motor*, är själva tarmföringen: ”Och gud själv har klämt fram rörelsen.”<sup>1953</sup>

För Artaud gäller det för människan att göra sig av med guds organ, att gestalta en gudlös människa vars mänsklighet måste omförhandlas. Man skulle kunna kalla projektet en psykosomatisk ateism – upplevelsen av den egna kroppen som gudlös – eller så skulle

1948 Jfr Artaud, ”Interjections” [1947], *Œuvres* red., Évelyne Grossman (Paris: Gallimard, 2004), s. 1335–1340; jfr *ibid.*, s. 1581.

1949 *Ibid.*, s. 1384: ”Je n’ai pas de moi, mais il n’y a que moi et personne, / pas de rencontre possible avec l’autre, / ce que je suis est sans différenciation ni opposition possible, / c’est l’intrusion absolue de mon corps, *partout*.”

1950 Både vara (*être*) och gud (*dieu*) skrivs i dessa senare skrifter med hädiskt små bokstäver, medan desto mer allsmäktiga substansen skit kan skrivas i versaler (*LE CACA*); mot skiten och dess korresponderande kött står bara ben (*OS*); se särskilt Artaud, *Pour en finir avec le jugement de dieu*, s. 1644.

1951 *Ibid.*: ”Là où ça sent la merde / ça sent l’être.”

1952 *Ibid.*, s. 1646: ”Dieu est-il un être? / Sil en est un c’est de la merde. / Sil n’en est pas un / il n’est pas.”

1953 *Ibid.*: ”Et dieu, lui-même a pressé le mouvement.”

man kunna beskriva detta ”slut på guds dom” som en apokalyps varigenom världen renas från allt slagg, inklusive gud (en *e*-skatologi). Detta framställs som en dubbel reduktion av mänskligheten: dels reduktionen av den mänskliga anatomin till en organlös substans (bara blod och ben), dels relateringen av denna figur till en omänsklig och icke-mänsklig värld (vildens förtäring av jord).<sup>1954</sup> Därav textens lovsång till det mexikanska Tarahumarafolket som uttryck för vad Artaud med sitt mest berömda begrepp kallar grymhet: språkets kroppsliga kraft och den kroppsliga upplevelsen av konstnärliga uttryck.<sup>1955</sup> Tarahumarafolket och deras riter representerar för Artaud, redan i den första text av många som han ägnar dem, den naturliga människan, de ”jättar” vars verklighet följde ”övermänskliga men naturliga lagar”; hos dem finns ännu ett band mellan människan och naturens krafter som renässanshumanismen i Europa bröt, med en förminskning av människan som resultat, då människan ”upphörde att höja sig ända till naturen”.<sup>1956</sup>

Det borde vara lättare att associera en sådan konception till Georges Bataille eller Roger Caillois än till Jacques Lacan – och ändå bevara de element av primitivism som finns hos den sene Freud (*Vi vantrivs i kulturen, Totem och tabu, Moses och monoteismen*), kan man tillägga. Mer lacansk är i så fall de deklARATIONER av en ny möjlig värld, som följer mot slutet av *Pour en finir avec le jugement de dieu*, där medvetandet beskrivs som en intighet, att det kan sägas vara ett begär eller en hunger som kan kopplas till könsdrifter och överlevnadsinstinkter, men att det lika väl kan bara vara intet.<sup>1957</sup> I detta avseende är den kropp utan organ som till slut presenteras som den framtida människan, den blivande varelsen utan gud och utan vara, en varelse utan viljan att konsumera, utan begär, utan tanke – bara ett rum som ger rum åt kroppen, vilken kropp som helst, men absolut. Kroppen är inte full för att den utgörs av organ, att den är full av inälvor, säd, avföring och gaser, och inte för att den fullgör någon organisk funktion, utan bara för att den är fullt ut kropp. Som sådan är den okränkbar och evig, en absolut värld utan yttre, utan annanhet, utan början eller slut.

Det finns emellertid genom Artauds författarskap en problemfylld och traumatisk kamp mellan det psykiska och det fysiska, vars mer allmänna karaktär Deleuze knappast berör. I ett brev daterat den 8 april 1933 beskriver Artaud hur omgivningen ibland bemöter honom ”med en onormal irritation, som inför en monstrositet, ett abjekt fenomen i naturen” (”une irritation anormale, comme devant une monstrosité, un phénomène abject de la nature”), med hänvisning till hans upplevelse av analogier som den mellan teatern och pesten och dessa analogiers splittring av hans jag, hans ”subjekti-

1954 Ibid., s. 1641.

1955 Detta är det kanske mest genomgående temat i Artauds poetik, teoretiserat i *Le théâtre et son double* [1935], i *Œuvres*, s. 505–593.

1956 Idem, ”Le pays des Rois Mages” [1936], i *Œuvres*, s. 752 f: ”Mais si l’on pense en plus que la Sierra Tarahumara est le pays où l’on a trouvé les premiers squelettes d’hommes géants, et qu’à l’instant même où j’écris on ne cesse d’en retrouver encore, c’est alors que bien des légendes perdent leurs figures de légendes et deviennent réalités. – Avec une réalité qui avait ses lois surhumaines peut-être, mais naturelles, la Renaissance du XVIe siècle a rompu; et l’Humanisme de la Renaissance ne fut pas un aggrandissement mais une diminution de l’homme, puisque l’Homme a cessé de sélever jusqu’à la nature pour ramener la nature à sa taille à lui, et la considération exclusive de l’humain a fait perdre le Naturel.”

1957 Idem, *Pour en finir avec le jugement de dieu*, i *Œuvres*, s. 1647–1652.

vitets totalitet".<sup>1958</sup> Förhöjningen av upplevelsen av det psykiska, såsom av pesten som ett psykiskt fenomen, ligger dock i linje med hans kritik av materien som representant för det statiska och homogena i tänkandet. Man bör inte "förstena" anden till termer, dessa materiella fenomen, säger han, eller till former. Här är det själva den organiska kroppsligheten, vilken också angriper psyket, som är fienden: man ska inte betrakta kroppar som "ogenomträngliga och fixerade organismer", för det finns inte ens någon materia, bara "tillfälliga skiktningar av livstillstånd" ("Il n'y a pas de matière, il n'y a que des stratifications provisoires d'états de vie") i en individuell förvandling som anden, medvetandet, viljan och förnuftet ingriper i.<sup>1959</sup> Artaud gör således en distinktion mellan kroppen som full och kompakt materialitet, som då skulle vara betydelsen av "organismen", och de skiktningar av tillstånd som genomlevs och präglas av andens olika manifestationer.

Det märkliga i Artauds författarskap – och något som gör honom desto mer intressant i sammanhanget – är den roll patologiska tillstånd spelar i hans estetik. Detta gäller såväl psykologi som fysiologi. Den abnormitet och monstrositet, hans föraktlighet och främlingskap han säger sig uppleva har nämligen ett korrelerat i den upplevelse som teatern eller konsten i allmänhet hämtar sin kraft från för att förhöja verkligheten. Évelyne Grossman har sammanfattat metoden bra: skådespelaren ska förkroppsliga "kraften i den mänskliga kroppens ofullkomlighet". I detta avseende sammanstrålar schizofrenin och teratologin: den vansinniga människan samlar i sig den "förmåga till upplösning, oformlighet och monstrositet" som leder till "autentisk alienation", "den vanställande kraften [*la force défigurante*] hos det andra i mig"; subjektet och dess identitet hindras att ta form av dessas våld, för att ge plats åt en ny konstnärlig representation, "det ogestaltbara" (*l'infigurable*).<sup>1960</sup> Vad Grossman beskriver här är i närmast allt väsentligt vad Deleuze kallar kroppen utan organ med avseende på Artaud. Den estetiska diskussionen fråntar ingenting av detta. Anne Sauvagnargues har rätt när hon lägger vikt vid att begreppet kropp utan organ introduceras i *Logique du sens* i ett sammanhang som etablerar ett förhållande mellan tanke och kropp, mellan litteratur och vasinne. Detta visar konstens betydelse för Deleuzes filosofi om livet – i konsten finns "en kroppslig verklighet mer levande än hos organiserade kroppar", som hon säger.<sup>1961</sup>

Det är tämligen välkänt att *Logique du sens* nästan konsekvent arbetar med motsatspar. Detta kan tas som ett tecken i tiden; sättet på vilka dessa dualiteter, dikotomier och

1958 Idem, brev till André Rolland de Renéville, 8 april 1933, i *Ceuvres*, s. 398.

1959 Ibid., s. 398 f.

1960 Jfr Évelyne Grossman, "L'homme acteur", introduktion till *Europe* (2002): "L'homme acteur incarne cette puissance d'inachèvement du corps humain. 'Ceci amène à rejeter les limitations habituelles de l'homme et des pouvoirs de l'homme, et à rendre infinies les frontières de ce qu'on appelle la réalité', écrivait Artaud en 1936. C'est ainsi qu'il faut entendre son plaidoyer pour une 'authentique aliénation', celle du poète, de l'artiste, de l'acteur, celle de 'l'homme dément' accueillant le pouvoir de désintégration de l'informe et du monstrueux, en inventant la nouvelle représentation littéraire et plastique. La psychanalyse, dit-il en substance, a eu peur de l'inconscient et de la folie qu'il révèle; elle s'est employée à en canaliser la violence désubjectivante. Or, l'aliénation est la force défigurante de l'autre en moi, ce mouvement qui m'agite et m'empêche de me stabiliser en 'être', sujet d'une identité, maître de ma pensée. Elle est ouverture à l'infigurable: un voir traversé par de la lettre, une écriture trouée par de l'inaudible, de l'invisible."

1961 Sauvagnargues, *De l'animal à l'art* i Zourabichvili et al. *La philosophie de Deleuze*, s. 180 ff.

oppositioner framställs, särskilt i sin anslutning till språkliga problem, har ofta tolkats som uttryck för en strukturalistisk tendens hos Deleuze i just detta verk, utgivet 1969, precis i brytningsskedet mellan strukturalism och poststrukturalism (exempelvis två år efter Derridas *L'écriture et la différence* och *De la grammatologie*, ett år före Barthes *S/Z* och samma år som Kristevas *Semeiotikè* och Foucaults *L'archéologie du savoir*). De återkommande hänvisningarna till Sigmund Freuds, Melanie Kleins och Jacques Lacans psykoanalytiska teorier placerar den också i sin tid – och får den oundvikligen att peka framåt mot *L'anti-Œdipe*.

Ur denna studies perspektiv kan man emellertid säga att boken i sin tematik går tillbaka på två antika traditioner: å ena sidan den materialistiska eller naturalistiska beskrivningen av formers uppkomst genom sammansättningen och blandningen av heterogena element (Empedokles, Anaxagoras, atomisterna, stoikerna), å andra sidan kopplingen av världsliga och sinnliga fenomen till övernaturliga och översinnliga betydelser där tingen i vissa saklägen är tecken för kommande händelser eller för eviga sanningar (divination, naturteologi). Varje sådan tradition har, som vi har sett, inte bara sina egna problemområden, utan bär med sig en uppsättning problem som ibland korsar varandra. Likaså kan man säga att Deleuze bär med sin en ontologisk problematik, som jag behandlat i det förra avsnittet: att en verklig ontologi bör, för att inte reduceras till antropologi, sysselsätta sig inte med varat och väsenden, utan med händelser och meningar.

Med ögonen på denna antika bakgrund sammanför Deleuze tre breda problemområden knutna till mäktiga traditioner: Platon och blivandens förhållande till vara och väsen, atomismen (i synnerhet Lucretius) och simulacra som en materialistisk beskrivning av sinnlighet och sken, stoicismen (i synnerhet Chrysippos) och en beskrivning av händelser och meningar som okroppsliga. (Det bör anmärkas att ordet *sens* i titeln kan översättas inte bara som mening utan också som sinne eller sinnesorgan samt som förnuft; Deleuze tycks leka med denna mångtydighet.) Samtliga dessa filosofiska traditioner låter han sedan genom ”serierna”, som kapitlen kallas, upprepas och varieras i mer moderna teorier inom psykoanalys och praktiker inom litteratur, främst Lewis Carroll och Antonin Artaud.

Den mest avgörande referensen är förmodligen stoicismen, som här får en plats mer framskjuten än i andra verk av Deleuze och som är anledningen till att han ofta omtalas som en arvtagare till stoikerna.<sup>1962</sup> Men som alltid finns det snarare vissa specifika problem som i detta verk påkallar aktualisering av en historisk filosofis idéer. Att stoicismen fungerar som en genomgående klangbotten för verkets serier beror på att den utgör ett filosofiskt system, utarbetat av ett flertal tänkare, som kombinerar den ovan beskrivna dualiteten i två grundteser: allt som är, är kropp; allt som sker, är okroppsligt. Detta är detsamma som att säga att varat till sitt väsen och i sin kausalitet är materiellt, medan blivanden, händelser, betydelser och effekter är immateriella. Men det finns också ett annat sätt att uttrycka dualiteten, nämligen genom en topologisk distinktion mellan djup och yta, där det förra är rummet för kropparnas blandningar som utgör varat, medan den andra är platsen för skeendenas och meningarnas spel. Detta är en mer atomistisk bild,

1962 Jfr ex. Alain Beaulieu, ”Deleuze et les Stoïciens”, i id. (red.), *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, s. 45–72; Tiziana Vallani, ”Les stoïciens”, i Leclercq (red.), *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze* I, s. 209–217.

bekant redan från Empedokles men utvecklad av Demokritos och Epikuros, av hur små avbilder (*eidōla, simulacra*) frigör sig från atomerna, både från djupet av dem och som skal från deras yta, och transporterar bilden av tingen till receptiva sinnesorgan. I en sådan föreställning är sinneserfarenheten och inbillningsförmågan resultatet av semimateriella enheters utsöndring, utspridning, mottagning och sammansättning. Vi står således inför både en meningens logik och en sinneserfarenhetens fysik – men den vändning Deleuze gör i problemställningen driver honom snarare att undersöka den kroppsliga upplevelsen av icke-meningens och oförnuftets uttryck.

Redan tidigt i *Logique du sens* prolifererar dualiteterna (vara–blivande, kropp–okroppslighet, djup–yta m.fl.), och i den serie som bär rubriken ”dualiteter” (nr 4) tillkommer ytterligare en av sällan uppmärksammas betydelse: genomtränglighet och ogenomtränglighet. Detta är en fråga om attribut att lägga till de andra serierna av motsatser, för världen av ting är en där allting konsumeras (därav det av Deleuze betonade temat föda och dryck hos Lewis Carroll) och där allting är i ett tillstånd av ömsesidigt genomträngande av olika substanser, såsom hos atomisterna, medan händelser och blivanden, som är stoikernas supplement, är okroppsliga och kan inte blandas.<sup>1963</sup> Hos Carroll skildras det lekfulla förhållandet mellan dessa två sidor av världen, som två sidor av en spegel, där det fullödiga uttrycket för en meningens logik (som vi tidigare, ang. Hyppolite och Hegel, såg var ett komplement till skillnadens ontologi), är ett språk som presenterar själva världen som uttryck.

Deleuze kontrasterar stoikernas originella föreställning om en värld av okroppsliga yteffekter mot atomisternas ännu kroppsliga förklaringar av dessa effekters orsaker i djupet genom att ta fasta på den lucretianska betydelsen av simulacra som små avbilder av tingen vilka lösgör sig från atomerna, antingen från djupet eller som skal från ytan.<sup>1964</sup> Poängen är emellertid att sinnesintrycken uppkommer genom att världen genomsyras av dessa utsöndrade spår av tingen, som tas upp genom perceptionen och ”konsumeras” av sinnesorganen. Atomisternas värld är således en värld av kroppar i blandning, en gigantisk organisk struktur av utsöndring, förtäring och ny utsöndring – en cyklisk metabolism. Detta är världen som fragmenterad kropp, den som upplösts i sina organ, där kroppsdelar, in i de minsta delarna (atomerna) och delar av dessa delar (simulacra), kretsar i ett kaotiskt system av ömsesidig genomträngning, en ”nomadisk distribution”. Motsatt denna värld är kroppen utan organ, den vars organ upplösts, vars delar inte kan urskiljas och där ingen indelning eller uppdelning finns, bara en absolut avgrund som inte ens kan skiljas från yta – den avgrundade grund vi är bekanta med från *Différence et répétition*.

Deleuze bäddar för introduktionen av begreppet kropp utan organ i den tolfte serien, ”Om paradoxen”. Detta kapitel utreder egentligen den distinktion som han uppställt redan från början av boken mellan å ena sidan den ”goda meningen” (*bon sens*, sunt förnuft), dvs. *doxa* som säger att det i allting finns en bestämbar mening, och å andra sidan paradoxen som bejakar två skilda meningar på samma gång. Dessa två sätt att tänka motsvarar Platons två olika typer av blivanden: det som stannar upp i ett slags vila, då ting blir uppmätta och begränsas för att därmed etablera ett här och nu, en subjektivitet,

<sup>1963</sup> Deleuze, *Logique du sens*, s. 38.

<sup>1964</sup> Ibid., s. 115.



och det som aldrig slutar röra sig, som förblir måttlöst blivande och som omfattar alla motsatser. Mot det sunda förnuftet står här ett ”vansinnesblivande”.<sup>1965</sup> I den allmänna meningen, eller den ”gemensamma meningen” (*sens commun*), betyder ”mening” (*sens*) inte någon riktning, dvs. inte en referens till något ting eller till ett sakläge, utan en inordning i ett större helt som uppslukar den. Detta innebär att meningen inte tillåts vara singular och sägas om singulariteter, den passas in i en totalitär eller universalistisk struktur. Sinnena (*sens*) är organ vars funktioner är att identifiera och under identitetens princip förena kroppsdelarna och själsförmågorna till en organism eller ett subjekt, ett jag.<sup>1966</sup>

I kapitlet om paradoxen tar dessa blivanden formen av en riktning – både tidsförloppens och meningens riktning såsom referens. I kontrast till den allmänna eller goda uppfattningen att en utsaga har en riktning i det avseende att den leder tillbaka till en fast och unik punkt av betydelse är det här fråga om riktningar eller rörelser som upphäver denna fixering. Paradoxen är just det som visar att meningen har två betydelser på samma gång, dvs. att meningen har två riktningar.<sup>1967</sup> Detta innebär samtidigt att meningen har en temporalitet – att den är en typ av syntes.

Deleuze återvänder i detta sammanhang till distinktionen mellan *Chronos* och *Aiôn* som tidens två figurer och presenterar dem som exempel på tidens riktning: den förra är en rörelse från det förflutna i riktning mot framtiden, men bara i den mening att punkter av nutid följer på varandra, medan den andra är ett komplex av det förflutna och framtiden som i oändlighet delar upp ett ”abstrakt ögonblick”, i en ”nomadisk distribution där varje händelse är redan förfluten och ännu framtida”.<sup>1968</sup>

Dessa två olika typer av tid fördelar sig också på den kroppsliga världen resp. den okroppsliga. *Chronos* är själva kroppslighetens tid, den som beskriver kroppsliga handlingar i termer av kausalitet och tillstånd som ”blandningar i djupet”, medan *Aiôn* beskriver de okroppsliga händelserna som yteffekter.<sup>1969</sup> *Chronos* är med andra, mer bergsonska ord tidens kontraktion, i vilken händelser ”komponeras” till enheter, medan *Aiôn* är en oändlig avslappning, i en linje som sträcker sig in i det förflutna och in i framtiden på samma gång. Det är en grundläggande skillnad mellan det definitiva och det infinitiva, materiens form (tiden som sakläge: Tillståndet) och det immateriellas tomma form (tiden i sig: Händelsen).<sup>1970</sup> Tiden har således två figurer: den ena en gestalt som samlar och inkorporerar allt i sin enhet, den andra en gestalt som är upphävd i sin vändning åt mångfalden. Med mytologisk metaforik är *Chronos* att identifiera med Kronos, nuet som ett vidunder vilket förtär framtiden till ett förintat förflutet.<sup>1971</sup> *Aiôn* är

1965 Ibid., s. 9.

1966 Ibid., s. 95 f: ”Dans le sens commun, «sens» ne se dit plus d’une direction, mais d’un organe. On le dit commun, parce que c’est un organe, une fonction, une faculté d’identification, qui rapporte une diversité quelconque à la forme du Même. [...] Subjectivement, le sens commun subsume des facultés diverses de l’âme, ou des organes différenciés du corps, et le rapporte à une unité capable de dire Moi”.

1967 Ibid., s. 94. Jfr s. 12.

1968 Ibid., s. 95.

1969 Ibid., s. 77; jfr s. 190–197.

1970 Ibid., s. 78 f.

1971 Foucault anspelar på en sådan identifiering i ”Theatrum philosophicum”, *Dits et écrits* I, s. 964:

istället jämförbar med Janus, ett dubbelt ansikte vänt åt framtiden och det förflutna, två blickar mellan vilka inget nu kan lokaliseras.<sup>1972</sup> Medan *Chronos* är tiden som aktualitet, nödvändighetens lag och beständighetens tyranni är *Aiôn* tiden som virtualitet, slumpens spel och skillnadens grymhet.

Den mest utförliga redogörelsen för kroppen utan organ i *Logique du sens* finns i den trettonde serien, "du schizophrénie et de la petite fille", egentligen en jämförelse mellan Antonin Artaud och Lewis Carroll som representanter för den schizofrenes resp. "småflickans" språk. Kapitlet både börjar och slutar med hänvisning till de "monster" som befolkar nonsensens yta och som Lewis Carroll ger språklig form i sina berättelser. Eftersom Carroll har fragmentiserat språket till fonetiska element, kan han sedan sätta samman dessa i olika kombinationer utan hänsyn till någon "naturlig" betydelse, ungefär som han kan skilja ett leende från katten själv (en händelse från kroppen). Han skapar genom sina *portmanteau words* (sammansättningar av existerande ordelement till en term som frammanar två egenskaper samtidigt) en språklig värld som tycks existera bortom kropparna, som en "alltid rörlig icke-mening" vilken skapas av att meningen fördelar sig i dubbla riktningar – som en "spegeleffekt".<sup>1973</sup>

Detta är emellertid något Artaud förebrår Carroll när han ska översätta dennes dikter. Han tycker inte att Carroll tar kroppen på allvar – han bara leker, han är ytlig, han är en småflicka, han simulerar perversitet. Deleuze menar att Artauds reaktion på detta språk är symptomatiskt för den schizofrena upplevelsen av stoikernas absoluta materialism: allt är kropp – även orden. Orden och deras mening spelar inte längre på ytan, de öppnar upp sig i avgrunder av kroppslighet. Schizofrenins kropp är därför som en sprucken eller perforerad yta – en "silkkropp" (*corps-passoir*) – så att allting kan genomtränga kroppen och blandas samman med den; allt som skulle vara det yttre blir nu del av organismen.<sup>1974</sup> Det är detta som är faran, hotet i varje materialism som vill dela upp materien i små stycken. (Vi såg samma reaktion hos Lucretius, den beryktade galningen, i antiken: atomismen bär med sig risken av en paranoid patologi eftersom vi ständigt är utsatta för intrång av skadliga partiklar.) Detta är en kropp *med för många* organ – varelsen är i djupet av sin kroppslighet varje annan sak den kommer i kontakt med, inkl. ljus och ljud. Deleuze kommenterar det som att den schizofrene "lever motsägelsen", eftersom det kroppsliga tinget inte kan skiljas från den okroppsliga betydelsen eller händelsen, utan allt sker kroppsligen och varje mening är sinnlig. Kroppen kan därför lida under språkets makt.<sup>1975</sup>

Det är som ett värn mot denna patologi som kroppen *utan* organ tar form. Detta är ett sätt att ta affekterna i besittning och omvandla lidandet till "triumfatorisk handling". Därför är denna "ärorika kropp", schizofrenins andra kroppsliga typ, en organism utan

"la dévoration de chaque instant, l'engloutissement de toute vie" etc. Det finns även hos Deleuze sådana anspelningar, exempelvis serie 23 ("De l'Aiôn") i *Logique du sens*, s. 192: "Saturne gronde au fond de Zeus." ("Saturnus knorrar i djupet av Zeus" eller "Saturnus mullrar i bakgrunden av Zeus" – notera i den senare övers. associationen till åskvädrets trop från *Différence et répétition*: blixten som inte kan skiljas från mörka skyar.)

1972 Deleuze, *Logique du sens*, 81.

1973 Ibid., s. 106.

1974 Ibid.

1975 Ibid., s. 107.

organ som istället verkar genom variationer i andningen, i en ”flödande förmedling”.<sup>1976</sup> Denna kropp följer ”Havets princip”<sup>1977</sup> – den består av en väldig sammanhängande rörelse, en massa komponerad av vind och vätska. Eller, mer anatomiskt uttryckt, den är reducerad till ben och blod.<sup>1978</sup> Språkligt sett yttrar sig denna kropp utan organ som ett vokalitet utan mening, i skrin, läten och flämtningar – dock även i skrift – som inte kan brytas ned i några beståndsdelar, utan som i en ”fullständig blandning” bär fram sin egen levande kropp.<sup>1979</sup> Om den styckade kroppen är vad som representeras i ”skräckens teater”, är det kroppen utan organ som vi ser i ”grymhetens teater”.<sup>1980</sup>

Skillnaden mellan Carroll och Artaud är som en beskrivning av meningens topologi, var och en med en monstrens typologi. Carroll skriver ytans språk, som är orten för en meningens logik, men ändå befolkat av monster (såsom Jabberwocken) vilka hotar att störta oss ned i avgrunden av nonsens. Artaud lodar kroppens hela djup, själva det djup som är kroppen – han upptäckte ”en vital kropp och denna kroppens vidunderliga språk” (”un corps vital et le langage prodigieux de ce corps”) – som varken är mening eller nonsens, utan ”undermening” (*infra-sens*).<sup>1981</sup>

Carrolls figurer, ”Snark” exempelvis, är monstruösa gestalter skapade genom en disjunktiv syntes, två heterogena element (*snake, shark*) sammanförda så att en nonsensvarelse tar form – men därmed fortfarande inom meningen. Det är annorlunda med vad Deleuze kallar den sekundära organisationen, där ”ett monster lika mäktigt som Jabberwock” hotar, nämligen ”en oformlig icke-mening utan grund”.<sup>1982</sup> Vi ser att distinktionen från det första kapitlet i *Différence et répétition* kvarstår: en monstrositet som fortfarande grundar sin relativa skillnad på primära identiteter, om än heterogena, och en andra monstrositet som uttrycker varats absoluta och rena skillnad, en skillnad i djupet som tycks homogen. Ytans monster och avgrundens monster. Men det är också, som vi ska se tydligare senare, fortfarande fråga om Empedokles två kronologiska typer: de varelser som är sammansatta av kringirrande lemmar utan företablerad ordning men med etablerad natur (dvs. de identifierbara kroppsdelar eller organ som rör sig på jordens yta i väntan på att strukturera en organism) men först den ursprungliga världens ofantliga kroppsmassa utan urskiljbara delar, den organlösa gudssfären. Och det är också, med långt mindre tydlighet i texten, fråga om den mer bergsonska skillnaden mellan de varelser som börjat aktualisera en form i naturen genom att differensieras och den ursprungliga kraft som först, om än bara logiskt först (som Plotinos Ena), är den obestämbara grunden för skillnaden, den virtualitet och differentialitet som är livet självt. Det är genom att försöka ge uttryck för denna ursprungliga kroppslighet, själva världskroppens inre skillnad, som man närmar sig det djupaste ontologiska delirium som är vad Deleuze menar med ”schizofreni”. Liksom Empedokles sfär skakar för att lösgöra

1976 Ibid., s. 108: ”un corps glorieux comme nouvelle dimension du corps schizophrénique, un organisme sans parties qui fait tout par insufflation, inspiration, évaporation, transmission fluïdique (le corps supérieur ou corps sans organes d’Antonin Artaud).”

1977 Ibid., s. 109.

1978 Ibid., s. 108 n.: ”Le corps sans organes est seulement fait d’os et de sang.”

1979 Ibid., s. 109.

1980 Ibid., s. 110.

1981 Ibid., s. 114.

1982 Ibid., s. 101.

sina lemmar, är detta tillstånd av intensivt blivande ett ”konvulsivt liv”, en ”patologisk skapelse”.<sup>1983</sup>

Det är viktigt att minnas denna föreställning hos Deleuze – oavsett om idén hänvisas till Empedokles, Plotinos, Böhme, Schelling, Bergson eller någon annan – som är en av de mest fundamentala för hans filosofiska system: bakom fenomenens värld, bakom den empiriska världen av bestämningar och identiteter, finns en ursprunglig värld (*monde originaire*) där inget är bestämt men allt är möjligt, och denna värld är villkoret för varje vara. Varje aktualitet åtföljs av en svärm av virtualiteter, varje ordning åtföljs av ett kaos, varje varelse åtföljs av själva monstrositeten. Det är denna absoluta immanens, hemsökt av transcendenta objekt, som den transcendentala empirismen beskriver.

Skiktningen av världen i mikro- och makrokosmos, det lilla och det stora, det enskilda och det allmänna, djup och höjd, hör naturligtvis till de mest klassiska modellerna för tänkandet. Som en sådan (en bild för tanken) är den föga förvånande föremål för Deleuzes kritik. Men den antar en speciell form här eftersom den tredje termen yta förs in – den ort för händelser och meningar som tycks kommunicera tillstånd varats djupare eller högre domäner. En sådan tredelad modell är vi förstås bekanta med från humanismens historia: kroppen (det djuriska varat) som djup, anden (det gudomliga varat) som höjd – och människan som en mellanvarelse. T.o.m. Heidegger (som också beskriver en varats topologi) skriver in sig i denna tradition i sin förmenta antihumanism.

I *Brev om humanismen* från 1946 lyfter Heidegger fram det klassiska humanistiska dilemmat, bekant från Sokrates, Pico och Sartre: människan, som den till sitt väsen obestämda varelsen, står mellan det gudomliga och det djuriska. En avgrund, säger Heidegger, skiljer människan från andra levande väsenden, till den grad att hon kan lockas att identifiera sig med det gudomliga – men samtidigt har hon en ”knappt begriplig avgrundsdjup kroppslig släktskap med djuret”.<sup>1984</sup> Människan är emellertid ensam att ”stå ut” i sin värld (det är således inte fråga om att, som hos Pico, välja att höja eller sänka sig). Människans väsen är denna ”ek-sistens” som genom språket ger tillgång till varats sanning. Språket uttrycker inte det levande väsendet, inte organismen, utan själva varat. Denna språkligt uppenbarade värld är särskiljande för människan eftersom det ger henne frihet i varat; ”ek-sistensen” utgör ett annat sätt att vara än distinktionen mellan existens som aktualitet eller verklighet och idén som potentialitet eller möjlighet. På så vis kan människan sägas vara skild från å ena sidan det djuriska (kroppen) och det gudomliga (förnuftet); hon är på intet vis en blandform: ett förnuftigt djur.<sup>1985</sup>

Deleuze spelar på samma klassiska, treskiktade världsbild: höjd (himlen), djup (underjorden) och mellan dem ytan (jorden). Men den kosmiska skiktningen mellan gud, djur och människa ger vika för ett enhetligt plan – denna avgrundade grund som vi känner från *Différence et répétition* – där alla varandeformer sammanstrålar som obestämda singulariteter, vilka är både monstrosösa och övermänskliga. Den femtonde serien, ”des singularités”, ägnas en sådan filosofis uppkomst.

1983 Ibid. ”on est déjà dans les débats d’une vie convulsive, dans la nuit d’une création pathologique concernant le corps”.

1984 Martin Heidegger, *Brief über den »Humanismus«* [1946], i *Wegmarken* [1967] (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996), s. 326: ”die kaum auszudenkende abgründige leibliche Verwandtschaft mit dem Tier.”

1985 Jfr *ibid.*, s. 322–330.

Nietzsche presenterade tidigt, redan i *Tragedins födelse* (1872), Dionysos som det grundlösa figur, i kontrast till Apollon som den gudomliga individualiseringens och Sokrates som den mänskliga personlighetens. När Nietzsche efter brytningen med Schopenhauer beskriver viljan till makt, är det för att beskriva en ny dionysisk värld av förindividuella, opersonliga och nomadiska singulariteter, som varken kan återföras på det gudomliga (det oföränderliga och gränslösa varat) eller på det mänskliga (det begränsade medvetandet, det ändliga subjektet) men som ändå inte kastas ned i en avgrund av indifferens och icke-distinktion; dessa singulariteter spelar snarare på en yta där de slumpmässigt fördelas (i en liknelse med tärningskast). Denna värld är en ”dionysisk maskin för att producera mening”, men i vilken mening och icke-mening (nonsens) inte är motsatser utan samexisterande ”i en ny diskurs” – inte en formens diskurs men inte heller det oformliga (*celui de l'informe*), utan ett språk som är den rena oformligheten (*l'informel pur*) – vars talande subjekt, den som talar i filosofin, inte är vare sig gud eller människa, utan på samma gång monster och kaos: en ”fri, anonym och nomadisk singularitet som genomkorsar likaväl människorna som växterna och djuren oberoende av deras individuationers materia och deras personlighetens former”, för Deleuzes del, detsamma som övermänniskan, ”den suveräna typen för *allt det som är*”.<sup>1986</sup> Därmed har en ny upplösning beskrivits, som inte riskerar förlusten av något i en nihilismens intighet eller meningslöshet och inte heller offerar någon del för att höja en annans värde, utan tvärtom omfattar allt, även motsatserna, i en identifiering av det omänskliga och det gudomliga i övermänniskans glädjefyllda värld. Nietzsches vision, säger Deleuze, var att få underjordiska monster och himmelska gestalter att ”dansa” tillsammans på jordens fruktbara yta.<sup>1987</sup>

Den nietzscheanska filosofin som den avgrundade ytans tänkande – på samma gång monstrets och övermänniskans, det obestämdas och det överbestämdas, kaosets och alltets – har emellertid en annan genealogi, som går tillbaka på grekiska filosofiska traditioner, inte bara på mytologiska arketyper. Denna bakgrund utvecklas i den artonde

<sup>1986</sup> Deleuze, *Logique du sens*, s. 130 f: ”[Nietzsche] explore un monde de singularités impersonnelles et pré-individuelles, monde qu'il appelle maintenant dionysiaque ou de la volonté de la puissance, énergie libre et non liée. Des singularités nomades qui ne sont plus emprisonnées dans l'individualité fixe de l'Être infini (la fameuse immuabilité de Dieu) ni dans les bornes sédentaires du sujet fini (les fameuses limites de la connaissance). Quelque chose qui n'est ni individuel ni personnel, et pourtant qui est singulier, pas du tout abîme indifférencié, mais sautant d'une singularité à une autre, toujours émettant un coup de dès qui fait partie d'un même lancer toujours fragmenté et reformé dans chaque coup. Machine dionysiaque à produire sens, et où le non-sens et le sens ne sont plus dans une opposition simple, mais co-présents l'un à l'autre dans un nouveau discours. Ce nouveau discours n'est plus celui de la forme, mais pas davantage celui de l'informe: il est plutôt l'informel pur. «Vous serez un monstre et un chaos» ... Nietzsche répond: «Nous avons réalisé cette prophétie». Et le sujet de ce nouveau discours, mais il n'y a plus de sujet, n'est pas l'homme ou Dieu, encore l'homme à la place de Dieu. C'est cette singularité libre, anonyme et nomade qui parcourt aussi bien les hommes, les plantes et les animaux indépendamment des matières de leur individuation et des formes de leur personnalité: surhomme ne veut pas dire autre chose, le type supérieur de tout ce qui est.”

<sup>1987</sup> Ibid., s. 131: ”Dans sa propre découverte, Nietzsche a entrevu comme dans un rêve le moyen de fouler la terre, de l'effleurer, de danser et de ramener à la surface ce qui restait des monstres du fond et des figures du ciel.”

serien, "des trois images de philosophes" ("om de tre bilderna av filosofer"), där topologin höjd–djup–yta också får tjäna som kriterier för en tänkarnas typologi.

Som ännu ett led i bokens serier av dualiteter tecknar Deleuze något karikatyrmässigt porträtten av två sorters filosofer, med antika anor. Platon är urtypen för en höjdens filosof, den som vill stiga till skyarna för att där finna de högsta värdena och sanningarna, den som vill stiga ut och grottan och fly jorden till idéernas värld. Försokratikerna däremot söker sig ned i jorden, ned i djupet, in i grottan, för att finna sanningen i materien och elementen – urtypen för detta nedstigandets filosofi är Empedokles som störtar sig ned i vulkanen. Tänkandet får därmed två konkreta metaforer: själens vingar hos Platon, sandalen av brons hos Empedokles.<sup>1988</sup>

Men kopplingen är inte bara biografiskt anekdotisk; han hänvisar naturligtvis också till den filosofiska lärans innehåll. I Empedokles fall är det i teorin om en kosmologisk växlan mellan hatets och kärlekens princip (den ena fränstötande, den andra tilldragande) som Deleuze ser föreningen till sina distinktioner mellan de två kropparna: de kroppar som skapas under påverkan av hatets princip, dvs. sönderdelningens eller upplösningens kraft, är den uppstyckade kroppen (hans "huvuden utan hals, armar utan axlar, ögon utan panna"), medan kärlekens kropp, dvs. den sammanhållande principens produkt, är "den strålände kroppen [...] utan organ" (ytterst den ursprungliga, sfäriska enheten, utan varken lemmar eller kön).<sup>1989</sup> Att försöka återknyta Empedokles hat och kärlek till den tidigare diskuterade bergsonska distinktionen mellan sammandragningen av tiden till ett aktuellt nu och avslappningen av tiden till ett virtuellt förflutet kan vara lockande, särskilt som tiden spelar en så stor roll i *Logique du sens*. Jag är emellertid osäker angående riktigheten i en sådan korrespondens, eftersom både den uppstyckade kroppen och den fullständiga organlösa massan är två olika typer av virtuella figurer, båda ställda i kontrast till den välskapta fungerande organismen, dvs. den normalitet som utgör aktualiteten även i Empedokles egen kronologi.

Så långt schizofrenin i Deleuzes framställning är associerad till djupet och kroppen, blir det försokratiska tänkandet, med Empedokles som dess främste representant, sinnebilden för en specifikt filosofisk schizofreni, såsom tänkandet av "det absoluta djupet veckat i kroppen och i tanken".<sup>1990</sup> (Den platoniska, idealistiska filosofin beskrivs istället som "manisk", eftersom den söker höjder och toppar, endast för att i besvikelse falla tillbaka till jorden eller till grottan; man skulle, utan att Deleuze gör det, kunna tala om Ikaros som platonismens och idélärans konceptuella karaktär – i synnerhet med anspelning på solens roll i Platons myter.)

Men antiken uppvisar slutligen en tredje typ: de filosofer som finner djupet i ytan, som är djupa i sin ytlighet – ett "lateralt" tänkande under senklassisk tid och under hellenismen, hos kynikerna, megarikerna och stoikerna.<sup>1991</sup> Vad som beskrivs här är en värld

1988 Ibid., s. 152 f.

1989 Ibid., s. 154: "Dans la célèbre alternance empédocléenne, dans la complémentarité de la haine et de l'amour, nous rencontrons d'une part le corps de la haine, le corps-passoire et morcelé, «têtes sans cou, bras sans épaules, yeux sans front», d'autre part le corps glorieux et sans organes, «forme tout d'une pièce», sans membres, sans voix ni sexe."

1990 Ibid., s. 154: "le présocratisme est la schizophrénie proprement philosophique, la profondeur absolue creusée dans les corps et la pensée".

1991 Ibid., s. 154 f.



av utslätning och utplaning, där varats skiktning upphör eftersom alla skikt kollapsar; höjden och djupen, högt och lågt, förs samman på samma vidsträckta yta. Resultatet är förstås risken för alla världens kollaps inför visionen av alltings sammanblandning; det är en världsbild av en sublim ytlighet som påkallar Deleuzes avslutande karakterisering av detta tänkande som ”perversion”.<sup>1992</sup> Det är på intet vis fråga om relativism utan om en radikal absolutism: allt är likvärdigt såtillvida det är sammanblandat. För Deleuze innebär detta en väg ut hur de skiktningar och hierarkiseringar av varat som är centrala problem i *Différence et répétition* och *Mille plateaux*, men formuleringarna är specifika för *Logique du sens*. De lagar som uppställts av ”god smak”, ”god sed” och ”gott förnuft” kan brytas eftersom de arbetar utifrån en falsk hierarki. Det finns inte högt och lågt i en värld där allt är blandning, där allt är i allt – detta är kynikernas och kanske också stoikernas motiv för deras försvar av incest och kannibalism.<sup>1993</sup> Släktskapen är oväsentlig för regler för sexuell umgänge, eftersom alla människor redan är kroppsligen sammanblandade och del av varandra, liksom människan redan är kroppsligen sammanblandad med de djur och växter man äter. All sexualitet är därför delvis incest, all förtäring delvis kannibalism.<sup>1994</sup> En liknande logik gäller också stoikernas förnekande av monsters existens: alla livsformer, alla varelsers skepnader, följer en och samma naturliga lag, samma principer av blandning och sammanhållning.

Men detta är för att det inte finns någon grund för en ”dom”, vare sig ”höjdens mått” som hos Platon eller ett ”immanent mått” som hos försokratikerna, vilket avgör vilka blandningar som är goda och dåliga eller som bestämmer blandningarnas ordning i naturen. Däremot kan man skilja mellan blandningarna i termer av deras yteffekter – deras föränderlighet: den fullständiga blandningen är den som inte kan genomgå förändringar medan den ofullständiga är den som förändrar kropparnas uppbyggnad. Distinktionen mellan blandningarna är därför egentligen ett sätt att beskriva en skillnad mellan de enskilda tingen och världen i sin helhet. Alla tings mått skiljer sig från alltets mått. Individuella kroppar är ofullständigt blandade och är därför utgjorda av delar som kan lösgöras och sättas samman på nya sätt i mötet med andra kroppar, men själva naturen är perfekt sammanhållen och homogen och därför rätt (*juste*).<sup>1995</sup> I Senecas dramatik skildras just denna de enskilda tingens perversitet, individernas ondska, som kommer av att de är ofullständiga blandningar, eftersom de i djupet av kroppen är genomtrngda av element som upplöser eller sönderdelar dem.<sup>1996</sup>

Denna perversionens teater har emellertid sin egen hjälte, den kanske mest heroiske av alla – för *Herakles* (Deleuze säger Hercules) är typen för detta tredje tänkande, som förenar höjden och djupet på ett jordiskt plan. Herakles är nämligen den gestalt som genomkorsar tre riken: ”den helvetiska avgrunden, den himmelska höjden och jordens yta”; i sina äventyr finner han i djupet ”förskräckliga blandningar”, i skyn antingen ”himmelska monster som dubblar de helvetiska” eller bara en tomhet (som outsagt dubblerar avgrunden), men mellan dem finns jordens yta, där han är fredsstiftaren, tämjaren

1992 Ibid., s. 158.

1993 Ibid., s. 155 f.

1994 Jfr *ibid.*

1995 Ibid., s. 156.

1996 Ibid., s. 156 f.

av vilddjur, dit han för monstren för att bemästra dem.<sup>1997</sup> Det ytliga tänkandets bragd är således att stifta fred i schismen mellan de himmelska värdena och de underjordiska hemligheterna och därmed tämja eller förinta de "monster" som föds i höjdens eller djupets filosofier, vare sig immanenta eller transcendentia.

### Begär utan brist: Oidipus och normalitetens drama

Såsom bekant är Deleuzes och Guattaris *L'anti-Œdipe: capitalisme et schizophrénie 1* en samtidig kritik av det kapitalistiska systemet, men också av en viss marxistisk analys av det, samt av psykoanalysen, särskilt Lacans tolkning av den. Men i båda fallen är det också en bok som skriver in sig i en marxistisk och psykoanalytisk diskurs. Dessa ständigt korsande linjer – den politiska och den psykologiska, den kritiska och den inskriptiva – kan förstås leda problematiken i riktningar perifera för denna studie, men jag ska ändå i korthet beskriva några av de grundläggande teserna, såtillvida de kan relateras till den ontologiska och biologiska tematik som är mitt ämne. Boken handlar nämligen, allmänt uttryckt, om hur avvikande varandeformer kan uppstå eller bestå i processer (främst sociala och psykiska) som subsumerar dem under en norm, bl.a. genom att göra begäret, bristen och annanheten (negativiteten) till nödvändiga moment i upprätthållandet av denna ordning och etableringen av identiteter. Det hör till de vanligaste kontextualiseringarna av verket att ställa dess begärsbegrepp och dess idé om det omedvetna i opposition till Jacques Lacans psykoanalytiska teorier. Lacan omtolkade Freuds Oidipuskomplex i termer av alteritet: subjektet uppstår som en brist på vara, riktad som begär mot den andre (modern, "objekt lilla a"), vilket hämmas av tillvarons symboliska strukturer av den Andre (Fadern, som instiftar incestförbudet) och skenbart tillfredsställs genom identifikation med denne.

Deleuze och Guattari tycker sig istället finna en annan möjlig väg hos Freud själv, närmare bestämt hos den tidige Freud, innan psykoanalysen funnit ett centrum i teorin om Oidipus-komplexet (som för med sig idéer om Faderns auktoritet, familjen som helig treenighet och om regleringen av tillåtna sexuella aktiviteter och relationer, främst incestförbudet) och fallosen (grunden för formativa psykiska fenomen som kastrationsångest och penisavund, två typer av en bristens terror). I kontrast till dessa senare teorier, som kommit att utgöra psykoanalysens dramatiska kärna – allt det som gör den till teater, ett rum för representation –, vill Deleuze och Guattari återinrätta idén om psyket som en fabrik, ett rum för produktion.<sup>1998</sup>

Man kan säga att Freud förvandlar den grekiska tragedin från sin nietzscheanskt dionysiska form till ett borgerligt drama: berättelsen om den patriarkala familjen som den kapitalistiska statens mikrokosmos. Medan deras *Kafka* från 1975 kan läsas som en subversiv parodi på denna dramatiska form, är den värld som Deleuze och Guattari beskriver i *L'anti-Œdipe* en naturens teater av renässanssnitt: ett väldigt "maskineri" av sammanhang och samverkan, av meningsbärande tecken i intrakata relationer, sammankopplade enl. den märkligaste försyn. Den väsentliga skillnaden är förstås att Guds outgrundliga men absoluta förnuft, som avspeglades i världens ordning, bevarar sin absolutism endast genom att bli en immanent kraft (därav den fundamentala deleuzianska spinozismen i alla deras gemensamma arbeten) och sin mystik genom att bli delirium,

1997 Ibid., s. 157.

1998 Deleuze, *Pourparlers*, s. 28 ff; Deleuze & Parnet, *Labécédinaire*, "D comme Désir".

vansinne (vilket innebär att alla patologiska undantagstillstånd ersätts av ett absolut och universellt vansinne, som Deleuze finner spår av hos Hume, Nietzsche och Artaud, inte minst).

Detta gäller på sätt och vis även myten om Oidipus, som en ger mångfaldig och problematisk bild – ett ”komplex”. Vem är den Oidipus Deleuze och Guattari motsätter sig? Kinaithons, Sophokles, Senecas, Voltaires, Freuds, Lacans? (Eller Velikovskys:<sup>1999</sup> Oidipus monoteisten, Oidipus den androgyna soldyrkaren, Oidipus den ”anarkistiske” tyrannen – en Oidipus i Artauds smak...) Den mångfaldiga bilden har sin grund i berättelsen själv. Vi vet från myterna att Oidipus är en motsatsernas figur;<sup>2000</sup> rollbytena inom familjen och städerna säger detta, hans rotlöshet, hans kringirrande liv, hans flykt. Och den tragiska ironin i hans öde säger oss att han kommer som en frälsare (han befriar staden Thebe från Sfinxen), men hans brott, fadermordet som rubbar naturens ordning, för med sig en pest till staden – denna pest som i sin tur bär med sig uppträckten av hans eget brott och hans perversion (dråpet av fadern, äktenskapet med modern).

Men Oidipus bör inte bara ses som en figur, en individ som representerar ett syndrom som upprepar sig genom alla individer, för detta vore att falla i samma fälla som Deleuze och Guattari konsekvent klandrar Freud och psykoanalysen för. Det omedvetna har inte Oidipus som förebild. Istället är det omedvetna i sin maskiniska funktion (kreativ, konjunktiv, konnektiv) den deliriska föreställningen om en värld (”on délire le monde”<sup>2001</sup>) och kanske är Oidipus själv anfadern till denna sammanblandande inbillningskraft: ”Varje delirium har ett världshistoriskt, politiskt, rasmässigt innehåll; det för med sig och omfattar raser, kulturer, kontinenter, riken: man undrar om denna långa avdrift inte härrör från Oidipus.”<sup>2002</sup> De incestuösa förhållandenas figur förvirrar släktskaperna och möjliggör omorganiseringen av dem, snarare än att stå som organisk princip för deras ordning. Myten om Oidipus är ju också legenden om en stad, dvs. en stat, en polis, nämligen Thebe. Som Henri Bianchi har beskrivit det är Thebe ursprungligen monstruöst, och så i en evig återkomst: ”Före Sfinxen, före Oidipus, som i en glömd första tid som aldrig upphör att återvända, är Thebes ursprung monstruöst. Ett monsters död och metamorfos.”<sup>2003</sup> Vad han syftar på är heron Kadmos, som efter grundandet av

1999 Immanuel Velikovsky, *Oedipus and Akhnaton: Myth and History* (Garden City: Doubleday, 1960), drev i sedvanligt stridbar stil tesen att den egyptiske faraon Amenhotep III, sedermera kallad Akhenaten, den förste monoteisten (tillbedjare av solskivan Aten), är ursprunget till den grekiska myten om kung Oidipus. Boken, ska vi i sammanhanget minnas, var influerad av Freuds *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939; *Moses och monoteismen*). Det finns dock ingen hänvisning till Velikovsky i *L'anti-Œdipe*.

2000 Motsägelsen märks redan i den konstitutiva kontrasten i hans fysik: han har sitt namn efter sina vanskapta fötter (*oidipous*, ”klumpfot”) men är ändå i sin ungdom en framstående atlet och i sin ålderdom den landflyktige vandraren.

2001 Jfr Deleuze & Parnet, *Labécédinaire*, ”D comme Désir”. Jfr Deleuze, *Pourparlers*, s. 33, samt *Critique et clinique*, s. 15.

2002 Deleuze & Guattari, *L'anti-Œdipe*, s. 106: ”Tout délire a un contenu historico-mondial, politique, racial; il entraîne et brasse des races, cultures, continents, royaumes: on demande si cette longue dérive ne constitue qu'un dérivé d'Œdipe.”

2003 Henri Bianchi, *D'Œdipe à Faust: le désir et le temps* (Paris: Aubier, 1987), s. 11: ”Avant le Sphinx, avant Œdipe, comme en un premier temps oublié qui ne cesse de faire retour, l'origine de Thèbes est monstrueuse. Mort et métamorphose d'un monstre.”

Thebe dräper en drake vars tänder hans strödde på marken; likt frön växte ur dem ett folk av jättelika kämpar som hjälpte honom att befästa staden, och deras ätt var upphov till statens förnämsta familjer. Drakmordet plågade emellertid Kadmos genom hela livet, eftersom den stått under Ares beskydd, och så småningom förvandlades han själv till en drake. Oidipus, säger Bianchi vidare, är både kulminationen och förvandlingen av denna monstruösa historia. När han begravs i Kolonos, i exil, har han lösgjort sig från sin egen historia, från sin släkt och härkomst, men han har också brutit det monstruöst kreativa kretsloppet – ur hans grav växer inga jättar, men därmed heller inga stadsbyggare.<sup>2004</sup>

Utan att Deleuze och Guattari återberättar detta mer utförliga innehåll i myten, har det vissa likheter med deras egen tillämpning av kroppen utan organ på politiska frågor. Här beskriver begreppet ett specifikt tillstånd för eller en instans inom samhällskroppen i vilken produktionen ger vika för repression. På så vis är inte kroppen utan organ ett tillstånd av maktlöshet och svaghet, utan tvärtom uttryck för den inproduktiva men repressiva/reaktiva makt (*pouvoir*) som står i kontrast till de produktiva, kreativa och aktiva krafter som utgör den mer genuina formen av makt (*puissance*) i Deleuzes nietscheanska konception.<sup>2005</sup> Inom kapitalismen har denna icke-produktion fått en ny form, inte längre som ett despotiskt förtryck, utan som ett immanent villkor för själva produktionen: "Staten, dess polis och dess armé" (och senare noteras "marknaden" som kapitalismens verkliga polis) är sådana element av antiproduktion i "produktionens hjärta", och deras funktioner är att överallt skapa brist i vad som annars är produktivt överflöd, och sålunda alstra mervärde, samt att överallt generera en motsats till kunskapsflöden, nämligen en dumhet (*bêtise*) som knyter individer och grupper till systemet.<sup>2006</sup> Allt detta innebär att sätta igång schizoida flöden, dvs. att generera schizofreni, överallt i systemet – att sabotera den kapitalistiska maskinen just för att få den att fungera. Schizofrenin är uttryck för ett begär som produceras och producerar, som avkodar alla flöden och därmed ger kapitalismen möjlighet att nå gränsen för alla sociala system men samtidigt tvinga alla flöden av energi att kretsa kring kapitalets kropp. Detta är den "deteritorialisering" som lämnar alla moraliska värden bakom sig, i mervärdets namn. Men vad som nås är bara en "relativ" gräns, eftersom systemet drar samman alla flöden till ett centrum, medan den rena schizofrenin är en "absolut" gräns, då flödena frigörs på en "avsocialiserad kropp utan organ".<sup>2007</sup> Det är därför flödena "reterritorialiseras" på kapitalets kropp genom "artificiella, residuala, arkaiska" kodningar, som producerar ett slags nygamla, sammanhållande värden, t.ex. tribalism, regionalism, nationalism, inom socialismen partitillhörighet.<sup>2008</sup>

Schizofrenin är på så vis å ena sidan ett immanent men transcendentalt villkor för

2004Ibid., s. 11 f.

2005Denna boskillnad mellan de två franska termerna för makt, *pouvoir* och *puissance*, är av genomgående och ofrånkomlig betydelse för Deleuzes och Guattaris arbeten; vad gäller Deleuzes mer traditionellt filosofiska bakgrund kan begreppen naturligtvis också relateras till termer som potentialitet (virtualitet) och potens, i det senare fallet även med matematisk betydelse. *Puissance*, den positivt laddade termen (konnoterande förmåga, kapacitet, kraft) är signifikativt nog den term som återfinns i översättningen av Nietzsches "vilja till makt".

2006 Deleuze & Guattari, *Lanti-Edipe*, s. 280; jfr s. 284.

2007Ibid., s. 291 ff.

2008Ibid., s. 306 f.

det kapitalistiska systemet, så länge schizoida flöden kan tämjas (eller, som offern för klinisk schizofreni, interneras), men å andra sidan en kraft som ständigt hotar systemets sammanhang, eftersom deterritorialiseringen kan gå för långt och vändas mot den statliga ordningen, konsumtionssamhället etc, genom en fullständig avkodning av flödena. Schizofrenin bidrar till instiftandet av brist i produktionen; men när schizot har skapat sig en kropp utan organ, finns inte längre bristen.

För läsaren av *Logique du sens* kan tillämpningen i *L'anti-Edipe* tre år senare verka främmande. Hur kan Artauds *corps glorieux* eller *corps supérieur* förvandlas till denna dödslika klump av begärlöshet, denna katatoniska sjukling där begärsproduktionen avstannar, denna maskin som inte fungerar?

En del av förklaringen kan ligga i Félix Guattaris inverkan på framställningen i freudiansk och marxistisk riktning. Här kan det tyckas befogat att på ett speciellt vis sälla sig till falangen som i Guattari ser ett skadligt inflytande på Deleuze, för med honom inträder en ny betoning på patologi, på det sjukliga och skadliga. Det är som om ett val måste göras i fördelningen av deras begrepp i ett dikotomiskt system, och i detta fall konfronterades Guattaris mekaniska modell med Deleuzes oorganiska vitalism. Terminologin kring begäret som en maskin tycks ha varit den förres uppfinning,<sup>2009</sup> medan bilden av kroppen utan organ den senares. Det är emellertid inte dualismen i sig som är ny. Den dikotomiska formen i framställningen kommer egentligen från *Logique du sens*, där kroppen utan organ är motsatsen till den fragmenterade kroppen, bara bestående av delar i rörelse (kringirrande lemmar, organ utan kropp), som om allt försiggick i det yttre, *partes extra partes*. Kroppen utan organ är istället, som hos Artaud, protesten mot att vara utsatt för skadliga inflytanden, att delas upp eller lösas upp, att bli del av någon övermäktig och högre enhet, ytterst sett gud. Men i arbetena med Guattari förändras begreppets innebörd samtidigt som dess motpart byts ut. Eftersom det första kapitlet i *L'anti-Edipe* kontrasterar just begreppen begärande maskin och kropp utan organ, i den ordningen, är det tydligt att en ny värdering följer med den nya dualiteten. Termerna allena är i sig talande: mot maskinen som ett fungerande system, med strävan, vilja och syfte (begär), dvs. en produktiv kraft, står kroppen som en massa utan medlen för funktion och produktion, de organ som skulle vara livsnödvändiga och livsalstrande, och sålunda principen för ”antiproduktion”.

Det är svårt att utröna vilken av de två författarna som bidrar med vilka formuleringar och vilka definitioner av begreppen – detta är förstås ett klassiskt och hittills inte fullt utrett problem, för att inte säga mysterium, i Deleuze–Guattari-forskningen – men vissa indicier kan ändå återopas.

De anteckningar Guattari bidrog med inför sammanställningen av *L'anti-Edipe*, nyligen samlade av Stéphane Nadaud till en separat bok,<sup>2010</sup> visar att han konsekvent tolkar begreppet kropp utan organ med en negativ värdering, till den grad att han associerar det till fascismen, men huvudsakligen – och föga mer uppskattande – till kapitalismen.<sup>2011</sup> Det mest väsentliga är för honom dess koppling till antiproduktionen, det tillstånd då kreativiteten och experimenten avtar, flödena stannar upp och en dödlig stabilisering,

2009Jfr Deleuze, *Pourparlers*, s. 24 f; Buchanan, *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus*, s. 38 f.

2010Félix Guattari, *Écrits pour L'anti-Edipe*, red. Stéphane Nadaud (Paris: Lignes & Manifestes, 2004).

2011Ibid., s. 251, 318 ff.

ett slags likstelhet som livsstil, inträder. Kroppen utan organ beskriver sålunda den repression som hotar den maskiniska dynamismen (i sin tur associerad till socialism och revolution). Koncipieringen av en anti-Oidipus får här en speciell innebörd som en anti-antiproduktion, för Oidipus förkroppsligar enl. Guattari bristen på organ: såsom blind och döv, tillsluten från omvärlden och omedveten om sin situation, är kung Oidipus en "ideal kropp utan organ".<sup>2012</sup> Om man skulle dra konsekvensen av detta kunde boken *L'anti-Édipe* betraktas som en diatrib mot kroppen utan organ, en *anti-CsO*.

Det ironiska är förstås att denna negativa laddning kommer av kroppens brist på brist, nämligen dess fullhet. Guattari skriver här begreppet ofta, snart sagt alltid, med kvalifikationerna *full* kropp utan organ (*corps plein sans organes*), vilket skulle tyckas innebära en emfas på avsaknaden av brist (att kroppen är full i själva sin organlöshet: ju färre kroppsdelar, desto mer kropp) men som istället blir en extra bristfällighet – fullheten är bristen på det nyas, det andras möjlighet, bristen på tillägg, tillkomst. Kroppen utan organ är en enhet stympad på det andra och därmed möjligheten till produktion, transgression, revolution – överhuvudtaget någon negering av sitt eget tillstånd. Den är sålunda motsatsen till maskinen, den verkande och produktiva sammansättningen av delar; i ett samtal med Lacan inför publiceringen av boken ansträngde sig också den forne eleven Guattari att översätta begreppen till mästarens terminologi, vari den andre, objekt lilla a, skulle motsvara den begärande maskinen.<sup>2013</sup>

Vadan denna tolkning? I sina anteckningar tycks Guattari föreställa sig denna fulla kropp utan organ inom en lacaniansk ram, förbunden med de freudianska orala, anala och falliska stadierna – vilket kan förklara hans upptagenhet av de "flöden" som relateras till kroppen utan organ: mjölk, avföring, sperma. Dessa tematiseras också på flera ställen i *L'anti-Édipe*, men deras förekomst kan i boken snarare återföras på Artauds ejakulations- och evakueringsmotiv, inte minst i *Pour en finir avec le jugement de dieu*, som uttryck för en kroppens utsatthet för yttre/högre makter. Guattaris initiala förståelse av begreppet kropp utan organ tycks däremot huvudsakligen vara freudiansk, och Lacans semiotiska tolkningar av psykoanalysen påverkar följaktligen hans tillämpning av det på något oväntade sätt. Kroppen utan organ blir paradoxalt nog ett unikt betecknande organ, fallosen (den transcendentala signifianten), det organ som producerar en "kropp utan maskin", som förtrycker de begärande maskinerna och alstrar självet genom könsskillnaden och klasskillnaden.<sup>2014</sup> Den blir således en stabil storhet som representerar motsatsen till mångfald och dynamik, och den blir i detsamma villkoret för identitet. Den fulla kroppen utan organ är ett uppstannande av flödena vari kroppen tar form, både den individuella kroppen (*corpus*) och samhällskroppen (*socius*). Den är, som Guattari säger, förkroppsligandets och individuationens princip – en antiproduktion som producerar subjektiviteten.<sup>2015</sup> Om det fortfarande finns något "gloröst" kvar i denna fullhet, är det snarast den narcissistiska glädje barnet finner i upplevelsen av en separat,

2012 Ibid., s. 194.

2013 Guattaris dagboksanteckningar från denna obekväma middag med Lacan i oktober 1971 (anteckningen daterad den 6:e) cit. i Dosse, *Gilles Deleuze & Félix Guattari*, s. 222 f.

2014 Guattari, *Écrits pour L'anti-Édipe*, s. 418ff.

2015 Ibid., s. 408: "Le corps sans organes est, dans son essence, principe de corporéisation, d'individuation: il est production de *pans* de subjectivité par la promotion d'une énonciation localisée."



full kropp, ett ”ideal-jag”, i Lacans berömda spegelstadium.<sup>2016</sup>

Detta ideala jag som Lacan beskriver är emellertid en vrånbild, eftersom det finns en asymmetri mellan barnets ”jubulatoriska antagande” om sin kroppsliga fullhet å ena sidan och dess stadigvarande motoriska oförmåga samt dess verkliga beroende av den andre (modern) för föda å den andra.<sup>2017</sup> Människan har en ”organisk otillräcklighet i sin verkliga natur”, som syns i spädbarnets brist på motorisk koordinationsförmåga, men spegelstadiet är ett tillfälle då subjektet fyller otillräckligheten genom att bilden av det egna jaget, reflekterad i det yttre, ”etablerar ett förhållande för organismen med dess verklighet – eller, som man säger [med Uexküll], för *Innenwelt* med *Umwelt*.”<sup>2018</sup> Omog-naden och underutvecklingen är central här: barnet är alltid fött i förtid, outvecklat och utan överensstämmelse mellan organism och natur.<sup>2019</sup>

Detta mer biologiska än psykologiska språkbruk är inte en tillfällig förvillelse, för Lacans framställning är kuriöst nog – kanske i ett försök att förankra sin tes i hård vetenskap<sup>2020</sup> – fylld av referenser till zoologi, etologi och embryologi, som sällan uppmärksammas i uttolkningen av honom. Man måste bejaka att nyckelbegreppen i konstitutionen av jaget är bild, gestalt, organism, omvärld; spegelstadiet är något mer än en inre, psykisk eller mental händelse, den är också upplevelsen av kropp och rum, av det yttre och andra. Är inte detta en betydelse av hans inledande påstående att denna ”jagets funktion” (såsom en funktion av *Imago*) står i motsättning till ”varje filosofi som direkt utgår från *Cogito*”?<sup>2021</sup> Medan det cartesianska subjektet etablerar sin autonoma existens utifrån intuitionen om det egna tänkandet, i ett slags sluten intellektuell krets, förstår det lacanianska subjektet formen för sin existens i den gestalt som speglas i den andre. Mot intuitionens cirkel står korrelationens kvadrater – eller, om man så vill, två olika betydelser av ordet reflektion, helt enkelt: betraktelse (meditation) för Descartes, återspeglning (mediation) för Lacan.

Dessutom tillgriper Lacan i en vidare avhumanisering exempel från biologiska

2016 Jacques Lacan, ”Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je [...]” [1949], *Écrits I* (Paris: Le Seuil, 1999), s. 92–99.

2017 Ibid., s. 93.

2018 Ibid., s. 95: ”La fonction de la stade du miroir savère pour nous dès lors comme un cas particulier de la fonction de l'*imago*, qui est d'établir une relation de l'organisme à sa réalité – ou, comme on dit, de l'*Innenwelt* à l'*Umwelt*.”

2019 Lacan hänvisar här till den embryologiska fetalisationsteorin, ursprungligen en typ av rekapitulationsteori vilken hävdade att människan som art liknar ett apfoster, vilket innebär att graden av fylogenetisk utveckling skulle vara i omvänd proportion till ontogenetisk utveckling; ju mer underutvecklad formen är, desto högre utvecklad är arten eller rasen. För en skildring av denna läras formulering av Louis Bolk (1866–1930), se Gould, *Ontogeny and Phylogeny*, s. 356–362.

2020 Som en hypotetisk förklaring kan jag tänka mig att Lacan, när han framför dessa föredrag (1936 resp. 1949), fortfarande inte har tillgång till den strukturalistisk lingvistik som vetenskaplig modell, varför han söker sig till en biologisk och embryologisk förstälseram för det psykologiska innehållet – det uttryckliga motivet för föredraget om spegelstadiet är ju formation och, som det yttrar sig, utveckling eller mognad (inte på något vis formalisering). I slutet är just strukturen – i en annan mening än den strukturalistiska men bevarande rigiditeten – något att förkasta, att bryta upp, att upplösa, eftersom dess stelnade form (identiteten) fångar subjektets föränderlighet.

2021 Lacan, *Écrits I*, s. 93: ”Expérience dont il faut dire qu'elle nous oppose à toute philosophie issue directement du *Cogito*.”

experiment med djur för att visa hur bilden eller ”gestalten” (tyskans *Gestalt*) påverkar formationen av organismen: duvhonans gonad mognar först vid åsynen av en artfrände, om så bara i den egna spegelbilden, och gräshoppan utvecklas inom en och samma generation från en solitär till en kollektiv livsform genom att utsättas för visuella intryck som imiterar den egna artens rörelsemönster.<sup>2022</sup> I dessa fall tycks det som att den fulla ontogenesen kräver imitationen av en yttre fylogenetisk bild: individen mognar genom igenkänningen av sig själv som representant för eller som del av en art. Själva Lacans metaforik tenderar att präglas av en embryologisk eller morfogenetisk modell: i kroppens helhet anar subjektet ”mognaden av sin förmåga”, dvs. i en yttre *Gestalt* ”vars pregnans måste betraktas som bunden till arten” och som är ”havande [*grosse*] med de korrespondenser som förenar *jaget*” med den yttre världen.<sup>2023</sup>

Spegelstadiet är då den dialektiska process varigenom individen tar form genom att identifiera sig med en mer enhetlig och full gestalt, en imaginär kroppslig form som övertrumfar den verkliga bristen. Lacan beskriver det som ett drama ”vars inre tryck kastar sig från otillräcklighet till föregripande [av den mogna, utvecklade formen]” och som för subjektets del ”ger upphov till [*machine* i verbform] på varandra följande fantasmer, från en bild av en fragmentiserad kropp till en form, som vi kan kalla ortopedisk, av dess helhet” – för att slutligen bepannsa sig med en ”alienerande identitet, vilken med sin ridiga struktur kommer att präglade hela dess mentala utveckling.”<sup>2024</sup> Spegelbilderna, en maskin av fantasibilder, fungerar m.a.o. som en komposition vilken på samma gång är en sammansättning av delar och en tilltäppning av luckor mellan dem, tills en kompakt och homogen form uppstår, vad vi kallar identitet. Det chimäriska i denna process blir tydlig i Lacans slutsats, där jaget beskrivs som en kvadrering av den organiska cirkeln: ”På så vis alstrar brottet i cirkeln mellan *Innenwelt* och *Umwelt* den outtömliga kvadraturen av *jagets* verifikationer.”<sup>2025</sup> Men psykoanalysen – här en bokstavlig analys, en sönderdelning av den fantasmagoriska kroppen – kan leda till en ”aggressiv desintegrering av individen”, som således i drömmar återigen uppträder som en styckad kropp (*corps morcelé*), ”i form av lösa lemmar och som organ gestaltade i exoskopi”, vilka liknar de bevingade och beväpnade kroppsdelar som skyddar kroppen mot invärtes angrepp i Hieronymos Boschs målningar, men också ”på det organiska planet” i hysterikerns fantasmatiske anatomi, med schizoida och spasmatiska symptom.<sup>2026</sup> Motsatt denna sönderdelning är mognadsprocessens vidare utveckling, från ett spegeljag till ett socialt jag, en situering av subjektet i ett sammanhang där det begär ett förlorat objekt och konkurrerar med andra om tillgången till detta<sup>2027</sup> (den senare skillnaden mellan den begärda andre, objekt

2022 Ibid., s. 94 f.

2023 Ibid., s. 94.

2024 Ibid., s. 96: ”le *stade du miroir* est un drame dans la poussée interne se précipite de l’insuffisance à l’anticipation – et qui pour le sujet, pris au leurre de l’identification spatiale, machine les fantasmes qui se succèdent d’une image morcellée du corps à une forme que nous appellerons orthopédique de sa totalité, – et à l’armure enfin assumée d’une identité aliénante, qui va marquer de sa structure rigide tout son développement mental.”

2025 Ibid.: ”Ainsi la rupture du cercle de l’*Innenwelt* à l’*Umwelt* engendre-t-elle la quadrature inépuisable des récolements du moi.”

2026 Ibid.

2027 Ibid., s. 97.

lilla a, och den befallande Andre, Fadern). Det är detta som är Oidipuskomplexet, det subjektkonstituerande begäret som brist.

Lacan jämför avslutningsvis denna brist hos subjektet med människans negativitet i Sartres existentialism, men bara för att genast förebrå denna dess tillit till medvetandet och de paradoxer som dess dialektik leder till: en idé om en frihet som är mest autentisk i fångenskap, ”en voyeuristisk-sadistisk idealisering av det sexuella förhållandet”, en medvetenhet om den andre som bara tillfredsställs som mord (à la Hegel) etc. För Lacan tycks allt detta visa att existentialismen fortsätter en destruktiv och repressiv tradition. Psykoanalysen ger istället en möjlighet att misstro jaget och det samhälle som förslavar det; vansinnet och kärleken visar kraften i ”själens passioner” som kan upplösa dessa ”koncentrationslägerliknande” band som håller människan fången.<sup>2028</sup>

Det är i denna kropp som lösgjort sig från omvärlden och blivit en värld i sig, ett jag, som Guattari på ett tidigt stadium förefaller se kroppen utan organ. Men att på så vis se den fulla kroppen utan organ som uttryck för en normaliseringsprocess, varigenom subjektet i det imaginära finner sig åtskilt för att sedan (i den symboliska fasen) finna sig inordnat i ett nytt system (Faderns lag), tycks strida mot de konnotationer av avvikelse som annars finns i begreppet. När det sedan uppträder i formen av en avvikelse i *Lanti-Cedipe*, är den inte längre den gynnsamma protest som det var i *Logique du sens* (och implicit i *Spinoza et le problème de l'expression*): vägran att låta sig invaderas, att beblanda sig med skadliga affekter, att utsättas för skadliga möten, driften att bestå i sitt vara (*conatus*). I *Lanti-Cedipe* gestaltas denna typ i schizofrenins katatoniska tillstånd, där schizot verkligen blir sjukligt, ”reducerat” till en autistisk figur på hospitalet, ”tillbakadragen till en kropp utan organ som har blivit döv, stum och blind”<sup>2029</sup> – ett offer för eller en restprodukt i normaliseringsprocessen. Lacans styckade kroppar, de kringflygande krigiska kroppsdelarna hos Bosch, är å sin sida närmast att identifiera med Guattaris maskiner som beskrivning av hur det omedvetna och dess begärsflöden utgör subjektiviteter som mångfalder i sig (vad Guattari kallade gruppuskler, *groupuscules*,<sup>2030</sup> istället för korpuskler). Dessa maskiner, i vilka brottstycken av oorganiska subjektiviteter sätts samman, har René Schérer också liknat vid Empedokles kringirrande lemmar.<sup>2031</sup>

Själva inplaceringen av begreppet i en psykoanalytisk polemik, och dess koncentring på en schizofren upplevelse, begränsar emellertid förståelsen av dess innebörd. Trots att vi har sett begreppet användas på skilda vis finns det en allmänt utbredd uppfattning att ”kroppen utan organ” är en psykisk snarare än fysisk angelägenhet. Det är signifikativt att en av de mest utförliga behandlingarna av begreppet i den nu existerande litteraturen återfinns i en studie med titeln *Deleuze et la psychanalyse*.<sup>2032</sup>

En överbetoning av det psykoanalytiska innehållet och dess kontext leder emellertid blicken bort från den marxistiska diskussion som löper som den djupare strömmen

2028 Ibid., s. 98 f.

2029 Deleuze & Guattari, *Lanti-Cedipe*, s. 105.

2030 Guattari, ”Nous sommes tous des groupuscules” [1970], *Psychanalyse et transversalité*, s. 280–286.

2031 Schérer, Regards sur Deleuze, s. 99: ”À la manière des membres éparés à la surface de la terre qu’imagina la cosmogonie d’Empédocle, multiplicités errantes à la naissance du monde, la machine guattarienne, ces fameuses machines qu’il découvrait et mettait en marche un peu partout, combine des fragments inorganiques de subjectivités errantes.”

2032 David-Ménard, *Deleuze et la psychanalyse*, s. 67–90.

genom de två volymerna "Kapitalism och schizofreni". Det finns naturligtvis en litteratur som lyfter fram denna politiska och ekonomiska sida, inte minst introduktionerna skrivna av Philip Goodchild<sup>2033</sup> och Ian Buchanan,<sup>2034</sup> men tendensen att tala om den sene, "vetenskaplige" Marx (utifrån en althusseriansk kontext) leder blicken bort från den humanistiska problematiken i den hegelska dialektiken (märkbar inte bara hos Marx och Hegel utan även hos Artaud) och dessutom från den naturfilosofiska och naturalhistoriska tematiken som finns i *L'anti-Edipe* men som görs mer explicit i *Mille plateaux* och *Qu'est-ce que la philosophie?*<sup>2035</sup>

*L'anti-Edipe* är i sin helhet något helt annat än ett stycke marxistiskt influerad kritik av den moderna, västerländska kapitalismen, liksom den på intet vis är en snävt inriktad problematisering av någon viss aspekt av Marx teorier. På så vis skiljer sig boken från andra verk som utmärker periodens marxistiska reception, som de av Marcuse, Althusser, Macherey och Balibar. *L'anti-Edipe* är en brett upplagd parallellhistoria till *Das Kapital*, som rör sig genom mänsklighetens historia längs diagnoser på de skiftande samhällssystemens psykos. Men dess struktur och dess huvudsakliga motiv (den freudianska familjekretsens förhållande till kulturformer och statsformationer) gör den kanske i än högre grad till en metatext till Engels *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (1884).<sup>2036</sup> Deleuze och Guattari är i detta avseende arvtagare till en post-hegeliensk, marxistisk-engelsk antropologi och naturalhistoria – men en universell historia skriven ur vansinnets perspektiv. Detta innebär att schizoanalysen, såsom en skildring av psyket som materiellt och produktivt, inte bara ersätter psykoanalysen utan också den dialektiska materialismen och dess beskrivning av människans förhållande till naturen. För medan den schizoanalytiska föreställningen om produktionen är konnektiv och konjunktiv, verkande genom maskiner och anordningar, är den dialektiska fortfarande grundad i en hegelsk princip om negation, antitesen som villkor för syntesen. Kroppen utan organ, däremot, är inte heller en negation, utan antiproduktionen, disjunktionen.

Likafullt vilar framställningen i stor utsträckning på de humanistiska implikatio-

2033 Goodchild, *Deleuze & Guattari*.

2034 Buchanan, *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus*.

2035 Man bör inte förbigå det faktum att *L'anti-Edipe* inleds, i det första kap. om de begärande maskinerna och kroppen utan organ, med en appell om att återge människan en plats i naturen genom att upphäva distinktionen mellan natur och kultur samt genom att visa hur allting potentiellt sett är i ett tillstånd av ömsesidigt blivande. De två begreppen kan sägas artikulera sammansättningens traditionella dikotomi: sammankoppling resp. sammansmältning; hopfogning resp. blandning (mekanik och kemi).

2036 Bokens struktur är egentligen mycket enkel. Av inalles fyra övergripande kap. är det första en presentation av författarnas projekt för en "materialistisk psykiatri", där det omedvetna beskrivs som ett producerande begär (en "begärande maskin"), vilket tas upp i det sista kap. i programmatisk form som utstakandet av en lära om det omedvetnas mångfald ("schizoanalys") i kontrast till den självets enhet som psykoanalysen söker etablera, genom att psykets komplexitet reduceras till figuren Oidipus. Mellan dessa två bokändar ryms två kap. som analyserar det freudo-marxistiska komplex som beskriver familjeenheter och kapitalflöden som uppkomsten av maktförhållanden; dessa två kap. parafaserar i sina rubriker Marx' och Engels *Das heilige Familie* (1844) resp. de mänsklighetens tre stadier (vildhet, barbari, civilisation) som Engels i *Der Ursprung der Familie* hämtar från den amerikanske etnologen Lewis H. Morgans *Ancient Society* (1877). (Märkligt nog nämns inte Morgan i *L'anti-Edipe*.)

nerna i historiematerialismen: att människan för sin överlevnad producerar medlen för upprätthållande av liv; om människan genom sitt arbete inte kunde omvandla naturens material, skulle hon inte existera som människa. Eller mer formalistiskt uttryckt: människans positivitet är villkorad av hennes negativitet. Detta betyder att verksamheten, arbetet, produktionen är hominiserande faktorer. Människan är den varelse som producerar, som bearbetar naturen, och hon ”skiljer sig” därigenom från resten av naturen. Hon är det arbetande djuret, och i detta arbete gör hon sig fri från sin djuriskhet. Men denna humanismens antinaturalism leder till en konspiration med kapitalism och industrialism, där människans verksamhet till slut blir en produktion av hennes eget slaveri och främlingskap, i produktionen av varor för konsumtion. Negationen är inte så mycket alternation som alienation, främlingskapet i upplevelsen av alteritet som i sig är inproduktiv. Det enda arbetaren producerar genom sina artificiella varor, är sin egen ofrihet och egen onaturlighet.

Detta är egentligen ett tema som också präglar den text av Artaud som är begreppets upphov – det är den ton som slås an i den USA-fientliga och allmänt antiindustrialistiska inledningen till *Pour en finir avec le jugement de dieu*: ”Eftersom man måste producera, måste man genom alla tänkbara verksamheter ersätta naturen, varhelst den kan ersättas”, tills även den mänskliga reproduktionen mist sin naturlighet och ersatts av artificiell insemination – och detta endast i syfte att skapa en befolkning för arméerna och slag-skeppen.<sup>2037</sup> Som en slutpunkt för all mänsklig negation av naturen står således hennes reproduktion i destruktionens tjänst.

Saken framträder då i ett nytt ljus. Om människan är den negerande varelsen, den verksamma kraft som negerar naturen som rådande tillstånd, är kroppen utan organ ett upphävande av denna negation och därmed ett upphävande av själva mänskligheten (enl. den hegelska, marxistiska, sartrianska definitionen). Kroppen utan organ som beteckning för ett tillstånd av antiproduktion är då ett icke-mänskligt tillstånd. Det är som om ”organen” verkligen vore de ”verktyg” grekiskan säger, och upplösningen av organismen en vägran att reduceras till (re)produktionsmedel genom en definiering av lemmarnas utilitära funktion. Utan verktyg (organ) kan man inte arbeta (negera). Både kropp och natur förblir i full positivitet; vad som försvinner i detta immanensplan är m.a.o. transcendensen (Gud), negationen (människan) och organisationen (domen). Det fanns också bland tidiga recensenter av *L'anti-Œdipe*, inte minst bland psykologer, en kritik av den ”entropi” som präglar projektet och det ”omänskliga, icke-mänskliga, protopersonliga, biologiska begär” som hyllas av författarna, på bekostnad av det oidipala subjektet.<sup>2038</sup>

Denna positiva omvandling är än tydligare i *Mille plateaux* 1980, där begreppet för första gången ägnas ett separat kapitel, nämligen plåtå 6: ”28 novembre 1947 – Comment se faire un corps sans organes?” (”Hur kan man göra sig en kropp utan organ?”).<sup>2039</sup> I

2037Artaud, ”Pour en finir avec le jugement de dieu”, *Œuvres*, s. 1640: ”Parce qu'il faut produire, / il faut par tous les moyens de l'activité possibles remplacer la nature partout où elle peut être remplacée.”

2038Cyrille Koupernik, ”Un délire intelligent mais gratuit”, *Le Monde*, 28 april 1972; cit. efter Dosse, *Gilles Deleuze & Félix Guattari*, s. 251: ”Ce par quoi Deleuze remplace l'Œdipe, c'est-à-dire finalement par un désir biologique inhumain, anhumain, protopersonnel, me paraît à tout prendre plus redoutable. C'est l'image en miroir de l'entropie qui a hanté Freud.”

2039Deleuze & Guattari, *Mille plateaux*, s. 185–204.

kontrast till föreställningen om kroppen utan organ som antiproduktionens figur, är den nu resultatet av en kreativitet. I kontrast till att vara repressionens och reduktionens princip, är den nu den ultimata formen för syntesen. Därmed närmar den sig sin nya konfiguration: som *plan*, närmare bestämt som ”konsistensplan” (*plan de consistance*).<sup>2040</sup>

Kroppen utan organ är inte ett uttryck för brist på organ eller negation av den organiska kroppen, utan tvärtom en kroppslighet som är bristens negation (Artaud sade också: ”NEJ till negationen”<sup>2041</sup>) – eller, kanske mer korrekt, det sista motståndet mot reduktionen, subtraktionen och definitionen: ”[Kroppen utan organ] är vad som återstår när man tagit bort allt.”<sup>2042</sup> I förhållande till psykoanalysen är den de experiment i olika sätt att vara som följer av ett nedbrytande av självet, istället för ett återfinnande av det. Medan psykoanalytikern arbetar med tolkningar av fantasier för att återställa en bortglömt jag, är kroppen utan organ snarast den aldrig avslutade och färdigställda produkten av en schizoanalys, som genom aktiv glömska (à la Nietzsche) rensar undan organen (fantasi, betydelse, subjektivitet) i sökandet efter den fulla kropp som är livets mest absoluta villkor, verklighetens yttersta virtualitet, producenten av intensitet.<sup>2043</sup>

På vilket sätt är då kroppen utan organ relaterat till monstrositet? Som vi har sett är Deleuzes monstrositetsbegrepp inte baserat på kriterierna brist eller avvikelse (från ett ideal eller en norm) och inte heller på sammansättningen av heterogena lemmar (en ”överbestämning av varelsen”). Det monstruösa är istället uttrycket för den rena skillnaden, då det virtuella och det aktuella, det obestämda och det bestämda, det kaotiska och det ordnade, samtidigt framträder som verklighetens sanna natur. Tidigare har vi sett detta formuleras som en värld av simulacra, dvs. som kopior utan original. Kroppen utan organ är en ny inkarnation eller en ny manifestation av denna värld. Detta betyder inte en representation av varelserna i den, inte de enskilda kroppar som utgör naturens organismer – inte ens de mest ”onaturliga” och mest ”oordnade” av dessa – utan en värld i sig. Kroppen utan organ är inte en verklig, materiell kropp som lider under yttre påverkan, utan är självt detta yttre av krafter och av affekter, kroppens gräns, som är det oorganiska livet.<sup>2044</sup> Det är i detta avseende som den inte är en empirisk kropp utan en transcendental kropp, det fält som beskrivs av den transcendentala empirismen – beskrivningen av villkoren för den verkliga erfarenheten av en omänsklig eller icke-

2040 Det var annorlunda för Guattari inför skrivandet av *L'anti-Cedipe*. Genom en ordlek inför han i anteckningarna från 1971 (”i väntan på bättre ord”) en distinktion som inte fann sin väg in i något verk tillsammans med Deleuze: mellan *plan de consistance* (konsistensplan) och *pans de consistance* (konsistensflikar) – och i denna dikotomi placerar han kroppen utan organ i den senare kategorin, medan de begärande maskinerna i deras sammankoppling tillhör den förra; Guattari, *Écrits pour L'anti-Cedipe*, s. 408 f. (Red. Nadaud anmärker i en not att *pans*, flikar, i de tryckta verken motsvaras av *strata*, skikt, i Louis Hjelmslevs lingvistiska mening.)

2041 Artaud, ”Pour en finir avec le jugement de dieu”, *Œuvres*, s. 165f: ”il y a un point / où je me vois contraint / de dire non, // NON // alors / à la négation”.

2042 Deleuze & Guattari, *Mille plateaux*, s. 188: ”Le CsO, c'est ce qui reste quand on a tout ôté.”

2043 Jfr *ibid.*, s. 185–190.

2044 Jean-Philippe Cazier, ”Antonin Artaud”, i Leclercq (red.), *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze* I, s. 25. ”Le corps sans organes est donc un complexe de fonctions-matières et de forces: il n'est pas d'abord un corps qui serait, de manière secondaire, affecté par les forces, mais il est en lui-même le corps en tant qu'il est affecté – limite de corps, dehors non organique du corps. Par là, le corps sans organes est immédiatement défini comme vie non organique.”



mänsklig värld. Kroppen utan organ är denna erfarenhets kropp, den fulla intensiteten i en värld genomflödad av det omänskligas krafter, det oorganiska livet. Detta är den positiva monstrositetens vitalitet. Den betydelse i begreppet förstärks i verken närmast efter *L'anti-Œdipe*, då det alltmer associeras till det oorganiska livet och dess formering som skikt samt till blivanden och deras rhizomatiska struktur.

I *Mille plateaux* från 1980 presenteras begreppet kropp utan organ i sin skenbart mest systematiska skepnad, i form av ett slags program eller en pedagogisk pamflett: ”Hur kan man göra sig en Kropp utan Organ?” (”Comment se faire un Corps sans Organes?”). Det rör sig om det sjätte kapitlet, platån daterad 28 november 1947 efter radiosändningen av Artauds *Pour en finir avec le jugement de dieu*, såsom nämnts. Kroppen utan organ är likväl, rubriken till trots, inte någonting som plötsligt görs eller som mödosamt åstadkoms, utan den är oundviklig som ett slags villkor i varje begärsproduktion, på gott eller ont, ett oundvikligt experiment man aldrig lyckas fullfölja men man alltid redan lever så fort man gör ansatsen. Det är så kapitlet inleds: kroppen utan organ är inte ett begrepp, den är ”en praktik eller en mängd praktiker”; man behöver inte fråga vad den är, för ”man är redan på den, krypande som ohyra, famlande som en blind eller springande som en galning, en resande i öknen och nomad på stäppen”.<sup>2045</sup>

Redan i en sådan presentation märks en irreducibel dubbelhet i detta begrepp som inte är ett begrepp, nämligen föreställningen om att den oorganiska kroppsligheten är en mångfald rörelser eller hastigheter som med nödvändighet utspelar sig i ett rum eller på en yta. Denna dubbelhet återupprepar samma sceneri, samma scenografi eller kinematografi, som utmärker Deleuzes definition av det monstrosösa (”det obestämda består i bestämningen”), när han gällande skillnaden talade om hur djupet stiger till ytan och om hur den abstrakta linjen överkorsar avgrunden. Det är precis i sådana termer som han (och Guattari) talar i *Mille plateaux*, och likaså i ett antal andra verk från 1980-talet; topologin fortsätter omvandla sig i beskrivningar av linjer, skikt, veck, hål, släta ytor, fraktaler och ”haptiskt” rum, som visar olika förhållanden mellan individuella former, förindividuella singulariteter och den oorganiska mångfald världen är. Men presentationen vittnar också om någonting mer basalt än så, helt enkelt kontrasten mellan handlingarnas diminuerande förvandlingar (rörelserna är knutna till tillstånd av invaliditet, mani, minoritet) och kroppens allomfattande närvaro som grund eller villkor för rörelserna. Man *är* inte kropp, man *blir* någonting allteftersom man lever själva världens kroppslighet. Den stora svårigheten blir vad detta levande är, när vad vi lever – denna världens gigantiska monad, kroppen utan organ – är för stort för oss, när det oorganiska livet är så mycket mer intensivt än den organiska formen kan uttrycka eller uthärda. Topologin, och tendensen att identifiera kropp och rum, ger därför upphov till en mängd processer av transformationer, deformationer och abstraktioner. (Det sista underkapitlet i *Mille plateaux* behandlar exempelvis den abstrakta linjen inom bildkonsten som uttryck för oorganiskt liv.<sup>2046</sup>)

Dessa temata varieras på olika sätt i *Mille plateaux*, och även kapitlet om kroppen

2045Deleuze & Guattari, *Mille plateaux*, s. 186: ”Le Corps sans Organes, on n’y arrive pas, on ne peut pas y arriver, on n’a jamais fini d’y accéder, c’est une limite. On dit: qu’est-ce que c’est, le Corps sans Organes – mais on est déjà sur lui, se traînant comme une vermine, tâtonnant comme un aveugle ou courant comme un fou, voyageur du désert et nomade de la steppe.”

2046Ibid., s. 614–625.

utan organ kan sägas kretsa kring två större problemområden: dels en förståelse av kroppen utan organ som en benämning på varats immanens och univocitet, och därvidlag som ett sätt att omformulera Spinozas ontologi för ett både naturfilosofiskt och politiskt program i den moderna eller postmoderna världen; dels som en nyansering av begreppets konstitution ang. de typer av kroppar som impliceras i den sociala och psykologiska verkligheten, och ur detta perspektiv ses en mer medveten problematisering av de komplicerade meningsskiljaktigheter jag beskrivit i tidigare kapitel.

Till stora delar tycks framställningen följa i spåren av *L'anti-Œdipe*. Diskussionen kretsar fortfarande kring begär och fortsätter kritiken av idén om begäret som brist till förmån för idén om begäret som produktion genom komposition eller konnektion. De urskiljer kroppar, normalt betraktade som patologiska, som ger uttryck för begäret inte efter det som saknas utan efter frigörelsen från ett begränsande överflöd av organisation. Typerna känns igen från 1972: den hypokondriska kroppen, den paranoida kroppen, den schizoida kroppen, den drogade kroppen – alla trotsande eller experimenterande med den egna kroppsligheten.<sup>2047</sup> Därutöver iscensätter författarna en konfrontation mellan å ena sidan Freud och Lacan, å den andra Sacher-Masoch, rörande den masochistiska erotikens natur; i detta avseende går kapitlet tillbaka på Deleuzes egen *Présentation de Sacher-Masoch* från 1967. Den masochistiska kroppen blir således en femte typ, representerande inte den kropp som begär åsamkad smärta utan som uppställer ett kontrakt med en andra part för experimentet med kroppens möjligheter till omformning. Den handlar inte om smärta, utan om skapandet av en kropp utan organ – ”ett motorprogram för experimentering” (”le programme moteur d’expérimentation”) – varigenom betydelse, tolkningen och subjektivering i psykoanalysen utrotas.<sup>2048</sup> Det är på denna kropp utan organ som en specifik intensitet, nämligen smärtan, kan röra sig; den genomkorsas eller överlöps av ett slags smärtvågor, den blir ett landskap, en öken, befolkad av folkslag eller folkhopar som är ett smärtans population.<sup>2049</sup>

I detta framträder någonting väsentligt i synen på kroppen utan organ i *Mille plateaux*: den har blivit ett sätt att beskriva världen i dess fulla immanens, upplevelsen inte av den egna kroppens slutenhet och produktionens avstannande, utan av Kroppen (nu skriven med stor bokstav) som en Jord befolkad av rörliga intensiteter och affekter – det tänkande som i *Qu'est-ce que la philosophie?* kallas geofilosofi. Den schizoida erfarenheten av enhet mellan jaget och omvärlden går över i identifikationen av Kroppen med Jorden, sinnena med världen, meningen med tingen. Ett av *Mille plateaux*:s mest fundamentala temata är just det som sammanbinder dessa kategorier, och ett antal begrepp skapas och prövas i detta sökande: plan, maskin, anordning, fylum och oorganiskt liv.

2047Ibid., s. 186.

2048Ibid., s. 187 f.

2049Ibid., s. 188.

## 4. Blivandets topologi: maskinen och den animala anomalin

Vi har tidigare sett hur skiktningarna avgrund–grund och djup–höjd–yta i *Différence et répétition* och *Logique du sens* för med sig en prodigiös population. I anslutning till uppdelningen beskriver Deleuze i mytologiska termer de monster som befolkar det kroppsliga varats djup eller avgrund (underjorden) och idéernas höjd (himlen) samt utslätningen eller tygländet av dem på de okroppsliga skeendenas plan (jordytan). Försokratikerna, platonisterna och stoikerna var de antika förebilderna för dessa tre olika tänkanden, men skiktningen är ett bestående villkor som anger riktningen, som bestämmer stil och ämne, för allt tänkande och skapande.<sup>2050</sup> Det är således, i foucaultianska termer, ett slags diskursernas topologi. Vad specifikt angår monstrositetsmotivet skulle man kunna sammanfatta det som en triad av demonisering, divination och domesticering – ett sökande efter de primordiala eller fundamentala krafterna i materien (element, substanser, principer), efter de gudomligt sanktionerade tecknen (sanning, mål och mening) samt efter förmänskligade eller för mänskliga normer anpassade fenomen (vana, lag, nytta).

Denna problematik återkommer också i senare verk, där den genomgår vissa konceptuella förvandlingar, tills den når en mer systematisk utformning i Deleuzes och Guattaris sista gemensamt signerade arbete, *Qu'est-ce que la philosophie?* från 1991, särskilt vad gäller teoretiseringen av immanensplanet och geofilosofin i kapitlet med resp. titel.<sup>2051</sup> Nya begrepp skapas från *L'anti-Édipe* och framåt för uppdelningens process – termer som plan, stratifiering, sedimentering, deterritorialisering och reterritorialisering, relaterade till geologi, geografi, kartografi, diagram och rhizom. Som Deleuze säger 1990 i en programliknande uppställning av sitt filosofiska projekt: den radikala immanensen måste väsentligen tänkas i relation till jorden.<sup>2052</sup> Himlen och höjden lämnas åt sidan; han lämnar platonismen bakom sig, liksom behovet av sofisterna och deras simulacra.<sup>2053</sup> Istället blir filosofin fast förankrad i jorden, som i sig blir orten för all uppdelning och utspridning. Redan när Deleuze i mitten av 1970-talet blickar tillbaka på *Logique du sens*, är det just ett sådant skifte han ser från detta verk till samarbetet med Guattari; att uppdelningen av världen i en differentierad struktur – djup, höjd, yta – i *L'anti-Édipe* ersätts av en beskrivning av ”intensiteter, mångfald, händelser” som äger rum på ”ett slags sfärisk kropp”, en kropp utan organ.<sup>2054</sup> Samma skifte ger han uttryck för än tidigare, 1973, således året efter publiceringen av *L'anti-Édipe*, då han på en fråga frankt svarar

2050 Deleuze, ”Note pour l'édition italienne de *Logique du sens*” [1976], *Deux régimes de fous*, s. 59.

2051 Deleuze & Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, s. 38–59 samt s. 82–108.

2052 Deleuze, ”Lettre-préface” [1990], i Martin, *Variations*, s. 7: ”des opérations qui instaurent une immanence radicale, c'est un tracé d'immanence – d'où le rapport essentiel avec la Terre.”

2053 Jfr *ibid.*, s.8: ”il me semble que j'ai tout à fait abandonné la notion de simulacre, qui ne vaut pas grand-chose.” (”det tycks mig att jag helt har övergivit begreppet simulacrum, som inte är värt mycket”).

2054 Idem, ”Note pour l'édition italienne de *Logique du sens*” [1976], *Deux régimes de fous*, s. 60: ”*L'anti-Édipe* n'a plus ni hauteur ni profondeur, ni surface. Là, tout arrive, se fait, les intensités, les multiplicités, les événements, sur une sorte de corps sphérique ou de tableau cylindrique: *corps sans organes*.”

att: ”Jag har ändrat mig. Motsättningen yta–djup bekymrar mig inte alls längre. Vad som intresserar mig nu är förhållandena mellan en full kropp, en kropp utan organ, och de flöden som strömmar.”<sup>2055</sup>

I sådana uttalanden märks dels en dualitet mellan en fast enhet och en rörlig mångfald, dels ett slags identitet i denna förra enhet (som i texterna flera gånger görs explicit) mellan jorden och kroppen utan organ; man kan i de senare skrifterna snarast ana en förskjutning från det andra begreppet till det förra. Den till psykologi, fysiologi och morfologi relaterade problematiken vad gäller kroppen utan organ finner en ny spelplats i jorden och den innovativa tolkningen eller konstruktionen av ett tänkande av denna: geologi (tematiseringen av strata, segment, sediment), geografi (av territorier, landskap, kartor), geometri (av rums formella strukturer, mångfalder, ofta kaotiska eller fraktala, samt diagram) och i synnerhet geofilosofi (beskrivningen av ett immanent tänkande villkorat av jorden och dess rörelser eller rörelser på, i eller från den – en nomadism eller rhizomatik). Ett sådant geotänkande har i mindre explicit form en förhistoria i Deleuzes verk ända tillbaka i 1950-talet, som i den tidiga essän ”Causes et raisons des îles désertes”<sup>2056</sup> (om människans situation beskriven i relation till olika typer av öar), men har sitt upphov i några betraktelser över Nietzsche under efterföljande decennier gällande varje tänkares lokalisering i en plats, en tid och ett element<sup>2057</sup> samt skapandet av en kropp som undslipper tidsepokenas kodningar, en kropp kallad jorden, på vilken tänkaren är en nomad.<sup>2058</sup>

Men icke att förglömma består för Deleuze också idén om en population, någonting beskrivet som en mångfald – kvalitativ, inte kvantitativ – som befolkar denna jord, denna värld som kropp utan organ. Hans senare skrifter är därför som ett bestiarium, inte av enskilda djur och deras taxonomiska systematik, utan varelser som i sig är system, av flockar, svärmar, hopar, stammar, folkgrupper, eller av de organismer som i sitt beteende ingår ett slags parasitisk, symbiotiskt eller ”signaletiskt” förhållande med andra livsformer eller med en yttre kroppslighet, främst insekter och spindlar.<sup>2059</sup> Vad som traditionellt skulle betraktas som en organism verkande i en omvärld blir allt mer ett perceptivt eller affektivt centrum i det oorganiska livets rörelser. T.o.m. de mytiska monstrens typologi skiftar – från den antika mytologins eller Lewis Carrolls hybridartade vidunder till flockmonster eller mångfaldsmonstruositeter – zombies, varulvar och vampyrer –, populationer som befolkar populärkulturen. Detta gör att topologin och geografien kompletteras av en etologi och etnologi, som beskriver dessa mångfalders dynamik och förmåga att agera i en miljö, av vilka de själva är ett slags delmiljö. Varje individ är en mångfald, varje kropp

2055 Idem, ”Pensée nomade” [1973], *L'île déserte*, s. 364: ”J’ai changé. L’opposition surface–profondeur ne me soucie plus du tout. Ce qui m’intéresse maintenant, ce sont les rapports entre un corps plein, un corps sans organes, et des flux qui coulent.”

2056 Essän publicerades inte under Deleuzes livstid, men utgör den inledande texten i den posthuma samlingen *L'île déserte et autres textes* – till vilken den givetvis lånat namnet.

2057 Idem, *Nietzsche et la philosophie*, s. 126: ”Nietzsche dit: trois anecdotes suffisent pour définir la vie d’un penseur. Sans doute une pour le lieu, une pour l’heure, une pour l’élément.”

2058 Idem, ”Pensée nomade” [1973], *L'île déserte*, s. 351–362.

2059 Referenserna kunde vara många, men se särskilt Deleuze & Guattari, *Mille plateaux*, s. 292–310. Deleuze diskuterar mer allmänt detta ”bestiarium” och sin syn på djur, i en utläggning som till stor del tematiserar territoriets problem, i Deleuze & Parnet, *L’Abécédaire*, ”A comme Animal”.

är ett rum. Med anledning av detta finner Deleuze, självständigt eller i samarbete med Guattari, skäl att utveckla en naturalhistoria och en naturfilosofi baserade på begrepp som syntes, intensitet, affekt och rörelse – alla begrepp som kringgår traditionella utgångspunkter i organens eller organismens form och funktion för att istället tala i termer av uttryck och tecken.

Dessutom måste någonting antas som håller samman detta komplicerade system av mångfalter, denna komplikation som just är ett system av veck. Det är därför geofilosofin gestaltar världen som en uppsättning plan – natur-, immanens-, konsistens-, kompositions-, organisations-, utvecklings-, det omedvetnas plan – vilka alla beskriver olika sådana system som får mångfalden att hänga samman och som skapar enheter. Därtill räknar de i framställningen in de operativa krafter verksamma i konstruktionen av enheter, sammansättningar eller sammankopplingar, nämligen vad de kallar maskiner och anordningar. Det naturliga är därmed oskiljbart från det maskiniska.<sup>2060</sup> Geofilosofin är sammanfattningsvis vad som teoretiserar detta komplexa förhållande för att urskilja de olika rörelser och avstannanden vilka utspelas på planen och som där antingen ger form eller upplöser former.

### Jordens *topoi*: livets plan och den abstrakta maskinen

När jorden introduceras som motiv i *Lanti-Edipe* är det med samma problematik som vidhäftat koncipieringen av kroppen utan organ, eftersom de två begreppen är om inte synonyma så ekvivalenta. Liksom kroppen utan organ var en homogen substans, en klump i vilken världens mångfald slöt sig och dess rörelser stannade upp för att bli individ – normaliserad eller patologisk –, är Jordan också den absoluta orten för en territorialisering varigenom något tar form, finner sin plats, definieras i ett avgränsat utrymme (varelsen i en art, individen i en personlighet, subjektet i ett samhälle...). I geografiska termer är denna inristning av regler på kroppen (Nietzsches smärtsamma mnemoteknik), som väljer ut organ för identiteten, detsamma som utstakandet av gränser och markeringen av ett territorium (Rousseaus uppstyckning av jorden i egendomar) – kort sagt, en process av territorialisering, till vilken de två kompletterande processerna är deterritorialisering (frigörandet från ett territorium, upplösningen av gränser) och reterritorialisering (återbördandet till det, återinrättandet av dem).

En av de mest väsentliga uppgifterna i Deleuzes och Guattaris projekt är att visa vägen för sådana deterritorialiseringar, som upphäver identiteter och ordningar, utan att låta upplösningen leda till kaos, död och destruktion. Problemet för dem utgörs då av att beskriva kreativa deterritorialiseringar, vad de kallar anordningar, som verkar på det Absoluta: jorden själv. Denna strävan efter att tänka eller skapa obekanta, ostrukturerade, oorganiserade rum, öppna för rörligheter, flykt, förvandlingar och främlingskap, förklarar

<sup>2060</sup> Deleuze och Guattari använder det franska ordet *machinique* som oproblemiskt borde kunna övers. maskinell eller maskinmässig, men för att betona det neologiska i termen och undvika kopplingar till mekanism kan det vara befogat att försvenska ordet till maskinisk: det är en konkret och bokstavlig maskin som beskrivs, inte något likt en maskin (analogi), men inte heller någonting mekanistiskt (metafor). Det gäller att omvärdera vad vi anser vara en maskin för att förstå vad som verkligen är produktivt eller kreativt genom sammankopplingar – således maskin, istället för subjekt eller organism, som är slutna och självbevarande system.

också Deleuzes fascination för utopier och för det *outlandish*.<sup>2061</sup> Samtidigt är tänkandet och skapande interpunkterat av de förindividuella singulariteter som utgör en mångfald och som kan ta formen av en individuell kropp, organiseras till en organism, och alla dessa utgör tecken eller signaler som markerar territorier, liksom många djur märker ut ett revir och avgränsar en miljö genom en fördelning av tecken (dofter, läten).<sup>2062</sup>

Denna blandning av zoologi och semiologi till trots är det litteraturen som tas som modell för teoretiseringen. I inledningen till *Différence et répétition* – en bok om ett tänkande utan förebilder – skildrar Deleuze filosofin allegoriskt som ett detektivarbete i formen av teckentolkning eller lösningen av en ”lokal situation” (Conan Doyle) och som science fiction om en utopi vilken förskjuter varje här-och-nu (Samuel Butler).<sup>2063</sup> (Deleuze påpekar att anagrammet i Butlers utopiska land *Erewhon* kan utläsas som både *no-where* och *now-here*.<sup>2064</sup>) Men båda dessa författare inspirerar också till andra visioner. Analysen av teckendomänernas problematik fördjupar sig till en studie i alla domäners inre och inbördes relationer, vad avser deras uttryck och innehåll. Tänkandet av den revolutionära potentialen i världar som för alltid är att komma, har beröringspunkter med de virtuella evolutioner som försiggår överallt, i ett allomfattande system av formering och deformation, ett ”kaosmos”, utan att individuationen avslutas. Utopin är för Deleuze benämningen på den icke-plats där revolutionens blivande äger rum – således inte någonsin en fullkomnad och avslutad revolution, utan alltid ett revolutionärsblivande där utopin för alltid väntar på ett folk som ska komma för att befolka den.<sup>2065</sup> Likaså finns det i blivandet självt ett slags icke-evolution, en ”involution”, i vilken utvecklingen själv är ett oändligt komplicerat system av veck, knutar, plötsliga språng och abstrakta flyktlinjer, en oanad släktskap mellan heterogena element. Resultatet är ett våldsamt framflyttande rhizom utan fixerbar struktur, snarare än en gradvis, ordnad ramifikation från det enkla till mer komplexa former.<sup>2066</sup>

Med avseende på detta skulle man kanske kunna säga att Samuel Butlers roman *Erewhon* (landet Ingenstans/Nuhär som beskriver en alternativ utveckling för den moderna världen) har ett korrelat i Conan Doyles *The Lost World* (en svunnen tidsålder kvardröjande i vår tid på en isolerad platå, en evolution i otakt)<sup>2067</sup> – den senare en

2061 Deleuze anmärker apropå Herman Melville att den engelska termen beskriver innebörden av begreppet deterritorialisering: Deleuze & Parnet, *L'abécédaire*, ”A comme Animal”.

2062 Den kanske enskilt viktigaste texten om territoriets begrepp, ”1827 – De la ritournelle”, skildrar just detta djurens beteende i analogi med konst, i synnerhet musikalisk komposition; Deleuze & Guattari, *Mille plateaux*, s. 381–433.

2063 Deleuze, *Différence et répétition*, s. 3 f; jfr ”Philosophie de la Série Noire” [1966], *L'île déserte*, s. 115; ”Sur Nietzsche et l'image de la pensée” [1968], *L'île déserte*, s. 196.

2064 Idem, *Différence et répétition*, s. 365 n.; Deleuze & Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, s. 96.

2065 Denna föreställning om revolutionen som en potential eller virtualitet, aldrig fullkomnad men därför heller aldrig misslyckad, tycks formuleras av Deleuze i opposition mot 1970-talets ”nya filosofer” som klandrade 68-vänstern för deras reellt misslyckade eller ideologiskt korrupta revolution.

2066 Jfr i synnerhet Deleuze & Guattari, *Mille plateaux*, s. 291 f. För en utförlig studie i denna föreställning om en evolution/involution, se Ansell Pearson, *Germinal Life*, s. 139–208.

2067 Arthur Conan Doyles roman *The Lost World* (1912) beskriver den koleriske professor Edward Challengers första äventyr: en expedition till Venezuelas djungler för att bevisa att dinosaurier överlevt på en isolerad plats på jorden in i modern tid; på plats möter de också, och råkar i strid med, ett slags apliknande urmänniskor. Berättelsen är det enda av Doyles verk som i berömmelse



bok som märkligt nog inte återopas av Deleuze. Däremot har romanens excentriska hjälte, professor Challenger, huvudrollen i en av Deleuzes och Guattaris märkligaste och viktigaste skrifter: "La géologie de la morale", kap. 3 i *Mille plateaux*.<sup>2068</sup> På denna "platå", daterad 10 000 f.Kr.<sup>2069</sup> och försedd med undertiteln "vem tror jorden att den är?",<sup>2070</sup> försöker författarna beskriva varats univocitet i mer konkreta termer än de ontologiska – modellen blir istället geologin.

Formulerat i mer klassiska termer, och i enlighet med motiv som vi sett varierar under århundradena, kan man säga att Deleuze och Guattari försöker utreda förhållandet mellan kontinuitet och hierarki eller homogenitet och heterogenitet i naturen.<sup>2071</sup> Hur hör allt samman, när allt är skillnad? Hur kan skillnadens värde förstås utan att en åtskillnad görs i termer av värdering? Det är delvis p.g.a. detta problematiska förhållande mellan former/skillnader och värdering/urval som kapitlet gör skäl för titeln "moralens geologi". Vad som gör det till *geologi* är i sin tur att vad som skildras är förhållandet mellan de enheter eller storheter som på eller i Jorden är i rörelse (vind, vatten, lava) men som beroende på olika mekanismer förändras eller förändrar och därmed skapar former ur flöden, t.ex. att istidens is krossar berggrunden till småsten, att isen sedan smälter och blir vattenflöden som slipar stenarna eller eroderar berg, att dessa stenar i rörelse stannar upp, fördelas, bildar *skikt* av olika typer av bergarter etc. I avslutningen till *Mille plateaux* poängteras att denna skiktning, stratifiering, innebär ett förändrat tillstånd, nämligen en solidifiering (eller tilltjockning, *épaissement*) av vad som var flöden, exemplifierat av fyra typer: ackumulering, koagulering, sedimentering och veckning.<sup>2072</sup> På så vis utgör den geologiskt definierade processen stratifiering (avseende strukturering, organisering, formering, bestämning), av en i sig till formen obestämd jord, ledmotivet för hela kapitlet.

Geologin implicerar emellertid både en biologi och en sociologi eller etnologi. Stratifieringen är inte bara en fördelning av sten, naturligtvis, utan det väsentliga ligger i hur alla typer av material organiseras och former uppstår under olika krafters verkningar. Det

kan mäta sig med de tidigare Sherlock Holmes-historierna. Challenger var efterhand protagonist i fyra andra äventyr där han bättre än privatdetektiven spelade i händerna på Doyles intresse för det övernaturliga: *The Poisonous Belt* (1913), *The Land of Mist* (1926), "When the World Screamed" (1928) samt "The Disintegration Machine" (1929). För en samlingsvolym, se Arthur Conan Doyle, *The Lost World & Other Stories* (Hertfordshire: Wordsworth, 1995).

2068 Deleuze & Guattari, *Mille plateaux*, s. 53–94. Titeln, "Moralens geologi", är förstås en parafraas på Nietzsches *Till moralens genealogi*, en av nyckeltexterna för Deleuzes Nietzscheläsning, men också en hänvisning till Foucault – för vilken skriften sannolikt haft än större betydelse – och dennes bruk av begreppen genealogi och arkeologi i beskrivningen av diskurs och praktik.

2069 Dateringen kommer av den senaste istiden, åsyftande de stora geologiska förändringar som då skedde på norra halvklotet.

2070 I orig., inom parentes: "pour qui elle se prend, la terre?"; mer bokstavligt övers: "vem tar den sig för, jorden?". Kap. inledande sida pryds i sin tur av ett foto av en hummer med bildtexten: "dubbel artikulering". Det problematiska förhållandet mellan jorden som det oorganiska livets och det immanenta varats univocitet å ena sidan och Gud som organiserings princip och den dubbla artikuleringen som "Guds dom" å den andra, är kap. mest fundamentala konflikt.

2071 Med grov förenkling kan man, trots de många hänvisningarna till Spinozas monism, se en variation på det leibnizianska temat "enhet i mångfalden"; man kan t.o.m. ana spår av Leibniz *aggrégat* i Deleuzes och Guattaris *agencement*.

2072 Ibid., s. 627.

är därför moralens geologi egentligen fortsätter diskussionen kring kroppen utan organ och om oorganiskt liv. Stratifiering sägs vara skapandet av en värld ur kaos, och därtill en kontinuerlig skapelse, där ett skikt är "Gud dom" – en organisering av former och substanser, koder och miljöer samt av flöden.<sup>2073</sup> Detta skapande av världen är därmed ett ointetgörande av kroppen utan organ, av jordens kropp, som är frånvaron av den gudomliga domen. "Domen" är en artikulering, närmare bestämt en "dubbel artikulering", både av innehåll och uttryck. Gud skapar genom att fånga in alla oorganiserade singulariteter i ett kaos och ge dem en organisk struktur; detta är den "Guds dom" Artaud och Deleuze protesterar mot genom skapandet av en kropp utan organ, i den fullständigt icke-repressiva meningen av detta begrepp.

Resultatet av organiseringen är vad som kallas skikt, *strata*, vilka är uttrycket för ett sammantvingande av obestämda singulariteter till först molekyler och sedan till molära aggregat, i en process av veck som läggs ovanpå varandra eller vikts in i varandra, för att slutligen skapa ett system tillräckligt stabilt för att utgöra en organism. Men detta är inte bara naturliga processer, vad som beskrivs är inte bara naturlagarnas verkningar inom geologi eller biologi, för vad som verkar är på den fundamentala nivån krafter, och andra eller nya krafter ska träda till, t.ex. ekonomiska intressen som utvinnet material, och dessa omorganiserar därmed skikten.<sup>2074</sup> Stratifieringen angår såväl jorden i stort som tingen, varelsen och folken; det är således ett begrepp som beroende på disciplin avser uppdelningen i segment eller klasser. Begreppet *strata* kommer därför att i *Mille plateaux* inta en position motsvarande den som hierarki hade i *Différence et répétition*, och stratifiering en motsvarande begreppet uppdelning eller fördelning. Kopplingen märks inte minst i att begreppet *nomos* från avhandlingen 1968, avseende ett rum för fri fördelning eller obestämd distribution, tolv år senare tilldelas en egen lära: nomadologin.

Varför använder sig Deleuze av denne professor Challenger som konceptuell karaktär för tänkandet av jorden? För att det var han som i en novell av Conan Doyle uppfann maskinen som fick Jorden att skrika.<sup>2075</sup> (Det är just så han presenteras i kapitlets första mening: "Professor Challenger, han som fick jorden att skrika med en smärtbringande maskin".<sup>2076</sup>) I novellen ifråga avslöjas planeten vara ett gigantiskt djur, vars yta är likt ett skal eller en tjock hud som professorn genomborrar tills han når djurets känsliga delar och det reagerar med ett ofantligt skrik. Författarnas dragning till karaktären tycks uppenbar: professorn är den som bringar själva planeten i affekt; han bevisar att världen i sin grund är vid liv (i den klassiska vitalistiska meningen: den har sensibilitet), att den bär i sig – i en absolut eller radikal immanens – livets innehåll och att detta kan komma till icke-språkligt uttryck. Vrålet är inte någon kommunikation och således inte kodat, det är inte riktat till någon och därför utan mål, det är oartikulerat och icke-antropomorfiskt och kan därför inte inordnas i en mänsklig lingvistisk modell – det är ett rent uttryck för en förnimmelse eller en affekt, helt enkelt ett livstecken. Professor Challengers maskin är då fortfarande ett verktyg för sökandet efter tecken, ett geologiskt detektivarbete.

Doyles fiktion ger därvidlag en än mer drastisk bild av världens monstrositet än de

2073Ibid.

2074Jfr Olkowski, *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*, s. 100.

2075Arthur Conan Doyle, "When the World Screamed" (1928), urspr. publ. i *Literary Magazine*.

2076Deleuze & Guattari, *Mille plateaux*, s. 53: "Le professeur Challenger, celui-là qui fit hurler la Terre avec une machine dolifère".

som skådats genom Goya, Redon, Artaud, Lewis Carroll och andra. Det är inte bara så att världen är befolkad av monster, höga, låga eller platta; det är inte bara så att en simulakral värld låter demoniska och monstrosösa skillnader stiga upp ur avgrunden eller hoppa i mellanrummen av det sunda förnuftets ordning, ointetgörande idealen. Nej, mer än så: själva jorden, själva den materiella grunden i den homogena och immanenta världen, är ett monster (i Doyles novell kallas företaget Echidnaprojektet, åsyftande ett av den grekiska mytologins mest spektakulära vidunder), den mest oorganiska av alla kroppar men ändå livets högsta intensitet och expressivitet. Skiktningar sker på den, på ytan där skiktningen bara skapar ett skenbart djup. Men i det verkliga djupet av Jorden – och Jordens fulla kropp är just djup – finns däremot det intensiva eller konvulsiva liv som aldrig kan organiseras. I djupet av sin immanens är jorden en kropp utan organ. Materien är vid liv, jorden är ett djur, varat är ett monster. Inget enskilt monster kan någonsin överträffa världens immanenta grund. Ingen organisk levande varelse kan någonsin överträffa detta absoluta varas oorganiska liv. Det är därför man kan hålla fast vid tesen i *Différence et répétition*: monstrositeten är vitalitetens transcendent objekt, även i ett vara definierat som absolut immanens.

Men Deleuze och Guattari använder sig av andra fiktiva omständigheter än de som vi är bekanta med från Doyles äventyr. Utläggningen är iscensatt i en berättelse som synliggör sin egen fiktivitet: professor Challenger föreläser inför en publik som i omgångar av misstro, förakt och avsky lämnar lokalen, tills professorn står ensam kvar. Allteftersom han talar, i stigande grader av frenesi, genomgår hans från början apliknande gestalt en regrediering, en degenerering, tills han blir en hummer (den dubbla artikulationens totemdjur), för att slutligen upplösas i sin form som om han bars iväg av sitt ämne; materiens icke-stratifierade flöden, det oorganiska livets formlöshet övertar hans organlösa kropp.

Denna moralens geologi är samtidigt en biologi, en paleontologi, en teratologi och en semiologi. (Blandningen av discipliner hör just till textens huvudsakliga temata.) Man kan inte tala om jorden utan att också tala om djuren; jorden själv är ju ett väldigt djur. Samtidigt som Deleuze och Guattari beskriver hur materiens flöden saktas ned, stelnar, formas, ordnas och skiktas, finns det en motsatt ström i problematiken: Hur mycket kan man deformera materien och ändå bibehålla livsuppehållande former? Vilka strukturer kan en levande varelse transformeras till och ändå ses som uttryck för liv? Det är av den anledningen som en parafra på Étienne Geoffroy Saint-Hilaires beskrivning av anatomi och embryologi, med monstren som modell, utgör föredragets huvudnummer. Men allt förhåller sig egentligen tvärtom: livet är deformationens oanade potentialitet, det är transformationen själv som är livets egentliga uttryck (en skapande utveckling). I den mån professorn i Deleuzes konception är en anhängare till Geoffroy, är han det också genom implikation till Spinoza och Bergson.

Vem är då Deleuzes och Guattaris professor Challenger? Vilket förhållande har karaktären till de två författarna? De problematiserar själva hans personlighet i ett tidigt skede. Professorns pronomen skrivs vid ett tillfälle följt av ett frågetecken: ”Han (?)” (*Il (?)*). Edward Challenger är mer än en individ, han är själv en mångfald, en anordning, som är sammankopplad med en teater av vetenskapsmän, filosofer och verkliga eller fantastiska djur. I det att han kallas dubbel kan han med lätthet ses som ett alias för

författarnamnet Deleuze-Guattari – särskilt som han beskrivs som uppfinnaren av en vetenskap vilken han ömsom kallar ”rhizomatik, stratoanalys, schizoanalys, nomadologi, mikropolitik, pragmatik, mångfaldslära”. Men han är i samma stycke ett alter ego för Deleuze själv, den monsteralstrande filosofen, eftersom det om Challenger sägs att han å ena sidan åberopade auktoriteter som sina vänner och å andra sidan ”smickrade sig med att alstra barn bakom ryggen på andra”, men att dessa avkommor oftast blev aborterade foster.<sup>2077</sup>

”La géologie de la morale” innehåller en av de två mest omfattande explicita tematiseringarna av monstrositetsbegreppet, i biologisk mening, i alla Deleuzes verk. Vad som kanske förtar något av dess signifikans är möjligen att behandlingen tar formen av en fiktiv och anakronistisk debatt mellan Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, Georges Cuvier, Karl Ernst von Baër, Louis-Marius Vialleton och Edmond Perrier, som sedan spiller över i en konfrontation med Charles Darwin och nydarwinisterna.<sup>2078</sup> Det originella i Deleuzes monstrositetsbegrepp måste därför filtreras via hans tolkning av deras teorier om anatomi, embryologi och evolution.

På vilken sida författarna står i denna debatt är klart från början; de uppstämmer en ”sång till Geoffroys ära” med anledning av hans idé om ett enhetligt kompositionsplan och hans ”grandiosa konception av stratifieringen”.<sup>2079</sup> De rekonstruerar fortsättningsvis denna utifrån Geoffroys föreställning om en materia bestående av partiklar i flöde som strålar ut i rummet men konvergerar i en process av ”elektrifiering”, varigenom de grupperar sig i atomer och molekyler enl. affinitetsprincipen (lika till lika), tills molära strukturer skapas för att slutligen bilda ett plan som utgörs av en enda specifik komposition: ett enda abstrakt djur (”un seul et même Animal abstrait”), eller, tillägger de, en enda abstrakt maskin (”une seule et même machine abstraite”).<sup>2080</sup> De abstrakta maskinerna, vilka enl. Geoffroys modell verkar genom att utstråla och kombinera partiklar, har enl. Deleuze och Guattari två existensformer: *ekumenon* (kompositionsplan, populationens enhet) och *planomenon* (konsistensplan, planens sammanhang). Varje stratum har ett kompositionsplan definierat av de abstrakta maskinerna: det abstrakta djuret, den abstrakta kemiska kroppen, energin i sig. Men dessutom korsar den abstrakta maskinen alla strata och utvecklar sitt eget konsistensplan som innefattar alla ytterligheter och motsatser, såväl makrokosmos som mikrokosmos, såväl det naturliga som det artificiella. I kontrast till stratifieringens och organiseringens territorialisering, fastställandet av former, är denna transversala rörelse en deterritorialisering, den oformade materiens flöde.<sup>2081</sup>

M.a.o. är den elementära eller rudimentära materien i sig densamma på alla strata. Däremot skiljer den sig åt i sin komposition – atomistiskt, molekylärt, molärt, organiskt. På ett enskilt stratum, på ett kompositionsplan, är emellertid dessa i sin tur desamma: samma molekyler, samma organiska element, samma formella förbindelser. Geoffroy representerar därför ett slags anatomisk monism; i grund och botten är materien och därmed kroppen en och densamma. Och eftersom materien är densamma för alla strata finns det ingen skillnad mellan organisk och oorganisk materia, dvs. levande och död

2077Ibid., s. 57.

2078Ibid., s. 60–64.

2079Ibid., s. 60. Något begrepp om stratifiering förekommer emellertid inte hos Geoffroy.

2080Ibid., s. 61.

2081Ibid., s. 73.

materia.<sup>2082</sup> Det verkar snarare som att materien själv är vid liv, detta ”konvulsiva” liv som viker, vrider och kränger sig i djuren och som strålar ut, flödar runt och klänger samman i tingen.

Den andra aspekten av Geoffroys storhet är nämligen den som förorsakar introduktionen av monster i debatten: att skillnaderna mellan alla djur, t.o.m. mellan ryggradsdjur och ryggradslösa djur, är resultatet av *veck* eller vridningar av ett och samma morfologiska grundplan, som bara omfördelar abstrakta element. Detta innebär att kroppen förstås som ett rum, och Deleuze och Guattari skiljer därvidlag mellan Geoffroys topologiska uppfattning om kroppens plastiska plan med sina ”avvikande kommunikationer” (*communications aberrantes*) å ena sidan och Cuviers euklidiska föreställning om separata, diskontinuerliga plan som förgenar sig å den andra.<sup>2083</sup>

Så långt visar Geoffroy två typer av spatialitet för naturen – dels för planets enhet, dels för veckens mångfald. Den tredje aspekten av Geoffroys betydelse för Deleuzes naturfilosofi är dynamiken, temporaliteten, nämligen att vecken är effekten av *rörelser* med olika hastigheter. Varje konkret djur eller individ är ett tidligt mått på när vecken görs på den abstrakta kroppen. Denna temporala differentialitet anges i Geoffroys begrepp heterokroni för monstrets utvecklingsstörningar.<sup>2084</sup> missbildningar visar just att en etapp i den embryonala utvecklingen är fördröjd eller möjligen förhastad. Embryot är också namnet på de tidsperioder då plasticiteten är som mest verklig, eftersom fostrets kropp är den som kan genomleva veck och vridningar, alla möjliga deformationer av kompositionsplanet, vilka inte kan uthärdas av en född individ. Monstruositeter i den teratologiska definition är ju de vanskapligheter som hämmar livet, som ofta t.o.m. är dödliga utanför livmodern. Geoffroys abstrakta djur, den virtuella kropp som i tankeexperimentet reduceras till teratiskt embryo, tycks uppfylla Artauds anatomi för kroppen utan organ: endast gjord av blod och ben, inte begränsad av muskler, sensor, organ som inte utstår dessa experimentella, deformerande vridningar.<sup>2085</sup> Det krävs en varelse som kan genomleva våldet varieteten kräver. Den abstrakta kroppen är tömd på organicitet för att kunna fyllas av liv: en kropp utan organ, intensiv och affektiv.

Som sagt finns i Deleuzes tolkning av Geoffroy en djupgående koppling till Spinozas filosofi, åtminstone i den skepnad Deleuze i sin tur tolkar denna med betoning på naturen som en ontologiska immanens och kroppen som förmågan till affektivitet.<sup>2086</sup> Deleuze

2082 Jfr *ibid.*, s. 61.

2083 *Ibid.*, s. 63.

2084 Jfr Chomsarat, ”Geoffroy Saint-Hilaire”, i Leclercq, *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze* I, s. 180.

2085 Jfr *ibid.*, s. 178: ”L’œuvre de Geoffroy permet de penser un *anorganisme* des corps, désormais appréhendés comme des connexions entre éléments abstraits, d’où le concept d’un *pliage* virtuel pour passer d’un corps à un autre, même ou surtout s’il faut en passer par l’embryon – les épreuves de torsion ne pouvant être supportées par l’adulte déjà formé – pour saisir cette unité entre les corps.”

2086 Den ovan cit. François Chomsarat, som har skrivit en av få mer utförliga undersökningarna i Geoffroys betydelse för Deleuze, har som huvudlinje i framställningen denna spinozistiska tolkningsram, med ytterligare nietscheanska inslag; om förhållandet mellan kompositionsplanet som ren mångfald (*pure multiplicité*), en föregångare till det deleuzianska immanensplanet, och kroppen som en mångfald krafter (*pluralité de forces*), se särskilt *ibid.*, s. 179 f.

nämner vid flera tillfällen Geoffroy i anslutning till 1600-talsrationalisten, medan han knappt alls relaterar honom till romantiken och tysk idealism (Goethe, Schelling) – den kontext i vilken han mer historiskt borde placeras i. Det enhetliga kompositionsplanet tycks för honom bli en morfologisk eller biologisk motsvarighet till Spinozas monistiska ontologi; Geoffroy framstår som det kanske främsta exemplet på en immanent bild av kroppen, en bild som inte styrs av transcendentala förebilder eller föreställningar om form och funktion, utan som självt är ett transcendentalt fält för tankens experiment.<sup>2087</sup> Tendensen till identifiering märks inte minst vid problematiseringen av tänkandets operationer, den noologi som kompletterar biologin.

I *Différence et répétition* tas Geoffroy som exempel på att ”Idéer är mångfalder, varje Idé är en mångfald, en varietet”,<sup>2088</sup> nämligen gällande ”organismen som biologisk idé”.<sup>2089</sup> Liksom tidigare materialister, som de antika atomisterna, såg idéerna som en mångfald atomer, såg Geoffroy den levande varelsen som en mångfald abstrakta, anatomiska element, som inte är att betrakta i termer av skillnader och likheter i empiriska jämförelser, utan som differentiella och ”ideala förhållanden”. En organism är däremot ett verkligt förhållande mellan dessa element, en aktualisering i olika hastigheter (acceleration och avstannande), dvs. olika grader av utveckling, som kan bestämmas av den yttre miljön. De historiska skillnaderna till trots tycker sig Deleuze kunna se en likhet mellan dessa abstrakta, ideala och infinitesimala element och den moderna genetikens beskrivning av gener och kromosomer som mångfalder i sig, en virtuell relation som aktualiseras i organismen.<sup>2090</sup>

Även i den andra avhandlingen från 1968, *Spinoza et le problème de l'expression*, finns en betraktelse över denna djurets idé hos Geoffroy liksom hos Spinoza. Här är utgångspunkten Spinozas föreställning om ”gemensamma begrepp”, *notiones communes* (begrepp som uttrycker tings gemensamma orsak i substansen), att skilja från ”de allmänna begreppen”, *notiones universales* (”stympade och förvirrade” begrepp som jämför individuella ting, arter och släkten).<sup>2091</sup> Deleuze ägnar detta ämne ett helt kapitel<sup>2092</sup> och har en stor betydelse i hans Spinozatolkning.<sup>2093</sup> Han betraktar de gemensamma begreppen som uttryckande ”idén om en likhet i sammansättningen hos existerande modi”,<sup>2094</sup>

2087 Chomsarat liknar också Geoffroys transcendentala morfologi vid den Deleuzes transcendentala empirism: djurets idé är ett transcendentalt, oorganiskt djur som inte bara kalkulerar de verkligt förefintliga, empiriska djuren. Ibid., s. 182: ”On a là l’Idée d’Animal, une Idée non organique, un transcendental de l’animal qui n’est pas calqué sur les animaux empiriques par le biais du jeu de leurs différences et ressemblances sensibles.”

2088 Deleuze, *Différence et répétition*, s. 236: ”Les Idées sont des multiplicités, chaque Idée est une multiplicité, une variété.”

2089 Ibid., s. 239: ”l’organisme comme Idée biologique.”

2090 Ibid., s. 240.

2091 Nyckelpassagen hos Spinoza är i *Ethica*, II.40, 2. *Notiones communes* presenteras här som en underkategori av allmänbegrepp som är ett uttryck för *ratio* (förnuftet), i motsats till lägre förståndsformågor: *experientia* (sinnena) och *imaginatio* (föreställning, ”tecken”). Jag fördjupar mig inte här i den textanalytiska historien vad gäller dessa begrepp.

2092 Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, s. 252–267.

2093 Han kallar dem ”en av de fundamentala upptäckterna i *Etiken*”; ibid., s. 271.

2094 Ibid., s. 254: ”La notion commune est toujours l’idée d’une similitude de composition dans les modes existants.” Jfr ibid., s. 270.



men de säger vad som är gemensamt för saker i olika grader av allmängiltighet, vilket innebär att de också kan användas för att förstå olikheter och motsättningar – t.o.m. det som är mot en saks natur –, inte bara likheter och sammansättningar. Det finns då två olika poler för sådana relationer: det som är gemensamt för en mänsklig kropp och vissa yttre kroppar, dvs. ett sammanhang i likheten mellan två separata, individuella kompositioner, men också ett mer universellt sammanhang som gäller alla saker i naturen, t.ex. utsträckning, rörelse eller vila.<sup>2095</sup>

Vidare tolkar han dessa gemensamma begrepp som ”biologiska idéer, i högre grad än fysiska eller matematiska”, och han menar att ingår i en antiteleologisk, dvs. antiaristotelisk, naturfilosofi.<sup>2096</sup> Ur erkänt skralt material utviner han en spinozistisk biologi som han anser förebåda det tidiga 1800-talets morfologi och transcendentala anatomi: Spinoza, säger han, går emot den aristoteliska tendensen att bestämma arter och släkten utifrån skillnader genom att se till strukturen, inte till de förnimbara formerna och funktionerna. Struktur definieras här som ”ett system av förhållanden mellan kroppsdelar”, men dessa delar är inte organ själva utan ”organens anatomiska element” som form och funktion är underkastade, och biologin beskriver hur dessa förhållanden – intelligibla, inte sensibla, dvs. föremål för förnuftet och inte sinnena – skiftar mellan olika kroppar. Det är likheterna, inte skillnaderna, som efterforskas, och eftersom likheter kan återfinnas över de största avstånd i naturen, blir Naturen ytterst sett ett enda Djur vars kroppslika förhållanden varierar.<sup>2097</sup> Efter sådana formuleringar kommer det knappast som en överraskning att Deleuze hävdar att Spinoza är en förelöpare till Étienne Geoffroy Saint-Hilaires princip om enheten i komposition, och att det är hos Spinoza, inte (som han gjorde) i Leibniz princip om enhet i mångfalden, som Geoffroy borde söka stöd för sin antiaristoteliska naturfilosofi.<sup>2098</sup>

Det är då inte heller helt förvånande att Geoffroy gör ännu ett framträdande i *Mille plateaux* i ett underkapitel med rubriken ”Souvenirs à un spinoziste, I” i platån ”Devenir-intense [...]”.<sup>2099</sup> Det är här, efter en typiskt deleuziansk resumé av den spinozistiska immanensfilosofin, med bäring på ”Naturens konsistensplan” och ”den abstrakta maskinen”, Deleuze och Guattari åter iscensätter den anakronistiska debatten om jämförande anatomi och embryologi från ”La géologie de la morale”. För Cuvier och Baër, säger de, är ett plans enhet utgjort av analogier mellan organens form, proportion och funktion,

<sup>2095</sup>Ibid., s. 254 f.

<sup>2096</sup>Ibid., s. 257: ”Les notions communes chez Spinoza sont des idées biologiques, plus encore que des idées physiques ou mathématiques. Elles jouent véritablement le rôle d’Idées dans une philosophie de la Nature dont toute finalité se trouve exclue.”

<sup>2097</sup>Ibid: ”Mais que signifie «structure»? C’est un système de rapports entre les parties d’un corps (ces parties n’étant pas des organes, mais les éléments anatomiques de ces organes). On cherchera comment les rapports varient dans tel ou tel autre corps; on aura le moyen de déterminer directement les ressemblances entre deux corps, si éloignés soient-ils. La forme et la fonction d’un organe, dans un animal déterminé, dépendent uniquement des rapports entre parties organiques, c’est-à-dire entre éléments anatomiques constants. A la limite, la Nature tout entière est un même Animal où, seuls, varient les rapports entre les parties. A l’examen des différences sensibles, sont substitués un examen des similitudes intelligibles, apte à nous faire comprendre «de l’intérieur» les ressemblances, et aussi les différences entre les corps.”

<sup>2098</sup>Ibid. Se särskilt n. 15 som preciserar likheterna mellan Spinoza och Geoffroy.

<sup>2099</sup>Deleuze & Guattari, *Mille plateaux*, s. 310–313.

vilka realiserar sig endast i förgreningar av organisation och utvecklingslinjer utan inbördes kommunikation. En sådan bild av planet kan beskrivas som transcendent, medan Geoffroys och Perriers istället är immanent; kroppsdelarnas form och funktion har hos dem abstraherats till anatomiska element eller partiklar av ren materia (eller "anonym materia") som kombinerar sig på skiftande sätt och först då antar egenskaper som form och funktion, beroende på deras rörelser och hastigheter. Artbestämningen är därför bara en tillfällig effekt av en dynamik i en obestämd materia. I denna föreställningsvärld, menar författarna, är arter "kinematiska entiteter, för tidiga eller fördröjda",<sup>2100</sup> m.a.o. resultatet av olika typer av utvecklingsstörningar, störningar som har att göra med själva den formerande veckningen. Planet tillåter nämligen alla möjliga sorters rörelser som innebär omformningar av ett enda abstrakt djur, beroende på vridningar och veckningar av den rena materien – för fort, för sent eller i rätt tid. Och vad som gäller i fylogenesen gäller också i ontogenesen, för även embryologin är en sådan variabilitet av hastigheter, t.ex. huruvida faderns kromosomer anländer tillräckligt snabbt för att kunna inlemmas i cellkärnorna.<sup>2101</sup> Planet är denna rörlighet, böjlighet, vikbarhet, denna *Plicature*, och även de skenbara brotten och sprången är del av immanensplanet; allt, t.o.m. misslyckandena (dvs. anomalierna), är del av planet ("Même les ratés font partie du plan").<sup>2102</sup>

Medan det är planets enhet som betonas i *Mille plateaux*, är det dessa veckningar som fokuseras i Geoffroy Saint-Hilaires nästa betydande framträdande i Deleuzes verk, nämligen i avslutningen av *Foucault* från 1986. Nu blir kontexten en annan. Problematiken emanerar här från Foucaults tes om "människans död",<sup>2103</sup> vilket Deleuze läser nietscheanskt dels som en proklamation om en förestående övermänniska, dels som en upplösningen av subjektet eller individen till en mångfald av krafter i relation. Han utgår från att detta är Foucaults egna "allmänna princip", nämligen att "varje form är en sammansättning av kraftförhållanden".<sup>2104</sup> Krafterna förutsätter inte någon form (funktioner eller förmågor förutsätter inte en organism), utan är tvärtom konstitutiva, formerande, och varje form är ett tillfälligt tillstånd bestämt av en tillfällig relation. Därför, menar han, är "Människo-formen" (*la forme-Homme*)<sup>2105</sup> inte evigt existerande eller ens bestående, den är inte ens en nödvändig produkt av människans krafter, eftersom dessa kan ingå i relationer med andra krafter som skapar andra former.<sup>2106</sup> Därav kommer en historisk variabilitet och relativitet, som gör att en idé om Människan kan konsolideras under en period men inte en annan, trots att människor, som konkreta mångfalder, verkligen finns under dem båda. (Andra perioder kan, implicit, exempelvis ge upphov till Gud-former, Djur-former, Maskin-former etc., men alla kan vara resultatet av relationer mellan mänskliga förmågor och icke-mänskliga krafter.) Uppkomsten av Människo-formen,

2100Ibid., s. 311 f: "les espèces comme entités cinématiques, précoces ou retardées."

2101 Ibid., s. 312.

2102 Ibid.

2103 Den berömda, för att inte säga famösa avslutningen av Foucaults *Les mots et les choses* hade som bekant spekulerat just i ett sådant slut på den moderna erans privilegiering av människan och subjektet.

2104 Deleuze, *Foucault*, s. 131: "Le principe général de Foucault est: toute forme est un composé de rapports de forces."

2105 Detta är Deleuzes term, inte Foucaults.

2106Ibid.

enl. Foucault inträffande under slutet av 1700-talet, är en övergång – en ”mutation”, säger Deleuze – från en relation med oändliga makter till en relation med de ändliga: Livet, Arbetet och Språket.<sup>2107</sup>

Denna mutation beskriver han i det följande som en förändrad topologi: någonting får ett kontinuum, såsom enhetligheten i ett epistem, att spricka och nya dimensioner öppnar sig därmed för kunskapen, mer specifikt en djupdimension.<sup>2108</sup> (Man bör i sammanhanget minnas att debatten mellan Cuvier och Geoffroy presenteras som en epistemologisk konflikt.<sup>2109</sup>) Bestämningarna faller ned i djupen av dessa sprickor. Klyftor eller vertikala veck delar upp världen, och djupet ses som en tidsligt fördelad åtskillnad. Deleuze nämner Jussieu, Vicq d’Azyr och Lamarck som instiftare av sådana uppdelningar, där växter och djur inte längre håller samman på ett plan av korrespondenser mellan egenskaper, utan tillmäts skilda egenskaper med skilda utvecklingslinjer; även den patologiska anatomin tycker sig finna sådana ”organiska djup”.<sup>2110</sup> Cuvier är den som inom biologin rätar leden i denna djupdimension: han finner i tid och rum skilda organisationsplan, vilka blir föremål för jämförelse men aldrig sammanjämkning; adjektivet ”komparativ” ersätter tidigare seklers ”generell”.<sup>2111</sup> Utvecklingen i biologin är också vad som bevisar att Foucaults teori är korrekt, menar Deleuze – och med denna utveckling avser han debatten mellan Cuvier och Geoffroy: båda har de vecket som bild för naturen, den förre som någonting inbördes åtskiljande (veckan ses som förgreningar från djupet till ytan, där de framträder som klart distinkta linjer), den andre som förmedlaren av ”passager i djupet” (veckan är det sätt varigenom en form övergår i en annan, och arter och släkten tar form genom en sådan kontinuerlig deformation av det abstrakta djuret).<sup>2112</sup> Darwins evolutionslära, som varken Cuvier eller Geoffroy skulle bistå, innebär i sin tur föreställningen om en utveckling baserad på hur en uppsättning varelsers egenskaper ”kröker sig” för att anpassa sig till en och samma miljö, varför ett släktes karaktär divergerar och ger upphov till arternas varietet.<sup>2113</sup>

Deleuze hade några år tillgripit vad han kallar ”den mänskliga evolutionens topoi”: ”människan, *det deterritorialiserade djuret*”, vilket innebär att djuriska organ mister sin ursprungliga funktion och ”deterritorialiserar” men att kroppsdelar via funktionen reterritorialiseras på redskap; tassen blir en hand som reterritorialiseras på grenar för att förflytta sig i träden eller på redskap som den svingar eller kastar.<sup>2114</sup> (Vi kan jämföra med

2107 Ibid., s. 134: ”La mutation consiste en ceci: les forces dans l’homme entrent en rapport avec de nouvelles forces de dehors, qui sont des forces de finitude. Ces forces, c’est la Vie, c’est le Travail et c’est le Langage: triple racine de la finitude, qui va faire naître la biologie, l’économie politique et la linguistique.”

2108 Ibid., s. 134 f.

2109 Deleuze & Guattari, *Mille plateaux*, s. 61: ”un dialogue des morts, particulièrement épistémologique”.

2110 Deleuze, *Foucault*, s. 135.

2111 Ibid., s. 135 f.

2112 Ibid., s. 136 f.

2113 Ibid., s. 137.

2114 Deleuze & Parnet, *Dialogues*, s. 161 f: ”On pourrait reprendre les lieux communs de l’évolution de l’humanité: l’homme, *animal deterritorialisé*. Quand on nous dit que l’hominién dégage de la terre ses pattes antérieures, et que la main est d’abord locomotrice, puis préhensive, ce sont des seuils ou des quanta de deterritorialisation, mais chaque fois avec re-territorialisation complémentaire: la main locomotrice comme patte deterritorialisée se reterritorialise sur les branches dont elle se

Butlers evolutioner av organismen till tilläggnelsen av redskap och maskiner: spadlemmen, paraplylemmen, tåglemmen etc.)

Människans framtid, slutligen, skildras sedan med utgångspunkt i Nietzsches evolutionslära, av Deleuze uppfattad som uttryckande en vitalism vilken Foucault delar: att livet och erfarenheten av liv är det grundläggande, medan formen bara är tillfällig eller, med Foucaults citerade term, ”prekär”.<sup>2115</sup> Människoformen kommer i framtiden upplösas och ge plats åt det som Nietzsche kallar övermänniskan, den som bejaktar de krafter som frigör livet och tillåter en annan form än den gudomliga och den mänskliga. Vi kan ännu inte se annat än relativa misslyckanden, ”utkast”, i den embryologiska meningen;<sup>2116</sup> detta förklarar den ständiga diagnosen på vad som är fel i samtiden, som föranleder genealogiskt studium. Den väg Deleuze kan ana är att de domäner Foucault studerar historiskt förändras – att biologin blir molekylär, att ”det utspridda livet samlar sig i den genetiska koden”, att arbetet samlar sig i cybernetiken och informatiken. Detta innebär nya relationer för människan, en ny relation med materien själv: den organiska kemins människa ersätts av en den oorganiska kemins övermänniska; kolmänniskan blir en kiselmanniska i denna informationsålder.<sup>2117</sup>

Men låt oss återvända till ”La géologie de la morale” för att se närmare vilka formationer ”stratifieringen” ger upphov till. Hur skiktas jorden? I vilka världar och varelser styckas kroppen utan organ upp? Hur kan vi trots allt leva materiens formlösa djup, det oorganiska livet?

Det finns enl. Deleuze och Guattari tre stora strata, som vart och ett innefattar en mångfald skikt – substrata, epistrata, peristrata, interstrata – som visar ett inre förhållande mellan uttryck och innehåll, deras organisation och utveckling, och varje skikt, liksom varje delskikt, har sitt eget kompositionsplan trots att de inbördes relationerna alltid potentiellt är rörliga. Dessa tre olika uppsättningar strata är: det *fysio-kemiska* skiktet, det *organiska* skiktet, det *antropomorfa* skiktet.<sup>2118</sup> Som ett slags förskjutning av de klassiska uppdelningen av naturen i tre riken (stenar, växter, djur) ser man här i mer konkreta termer ett kompositionsplan för den oorganiska världen av atomer och molekyler, ett för den organiska världen av de levande varelsena i organiserad form, slutligen ett för den mänskliga världen av en organisation av tecken och symboler till språk.

Men att på ett sådant vis fastslå resp. stratuminnehåll är att i för hög grad bejaka organiseringen, konsolideringen och homogeniteten. Enl. Deleuzes beskrivning är materien i första hand dubbelt oorganiserad: en kropp utan organ och ett flöde utan mål. Detta

sert pour passer d'arbre en arbre; la main préhensive comme locomotion déterritorialisée se reterritorialise sur des éléments arrachés, empruntés, nommés outils, qu'elle va brandir ou propulser.”

2115 Ibid.

2116 Ibid., s. 139: ”Foucault est comme Nietzsche, il ne peut indiquer que des ébauches, au sens embryologique, non encore fonctionnelles.”

2117 Ibid., s. 139 f. Jfr Deleuze & Guattari, *Mille plateaux*, s. 350, som också tar upp kiset. Här sägs det dock att medan kiset på molekylär nivå är ”teoretiskt eller logiskt” förenligt med ”den vitala anordningen, livsanordningen” (*L'agencement-vital, l'agencement-vie*), är de två inte ”maskiniskt” förenliga. M.a.o. kan vi tänka oss en livsform som är sammansatt av kiselatomer, från det molekylära till det molära, men en sådan kiselvarelse fungerar inte på ett organiskt stratum. Den är i en molär eller organisk form en chimär.

2118 Detta klargörs tydligast i konklusionen: Deleuze & Guattari, *Mille plateaux*, s. 627.

har i sin tur betydelse för hur man bör uppfatta villkoren för organiskt och antropiskt liv. I alla tre fallen finns det nämligen något som föregår eller går utanför de egenskaper och former som tillskrivs och antas definiera resp. skikt. Det fysikokemiska skiktet skulle som sagt kunna sägas bestå av materia i molekylär form, det organiska av vegetativt och animalt liv, det antropomorfa av människans värld. Men så är inte fallet, menar Deleuze och Guattari. Som de säger är inte skiktningens innehåll ”uttömmande” – det finns snarast något som spiller över. Det finns en Materia som på en submolekylär nivå saknar form, som snarast är ett flöde. Det finns ett Liv som inte är begränsat till det organiska – tvärtom är organismen livets gräns eftersom det här stannar upp stelnar (det blir form)<sup>2119</sup> – och detta oorganiska liv är desto mer intensivt och kraftfullt. Slutligen beskriver det antropomorfa skiktet inte det mänskliga varat eller de mänskliga villkoren, utan bara vissa principer för organisation som har det mänskliga som modell eller ideal; tvärtom finns icke-mänskliga Blivanden (omänskligligblivanden) som även i människan själv överskrider antropomorfismens gränser.<sup>2120</sup>

För att summera finns det en uppsättning krafter eller makter excessiva i förhållande till skikten och som därför föregår och överskrider stratifieringen; det finns alltid, springande ur den avgrundade grunden, någonting som är övermäktigt varje formering, organisering eller humanisering. Materien, livet och blivanden är som immanensplanens transcendent objekt – i negativa termer, som dock måste förstås i alla sin positivitet, det formlösa, det oorganiska och det omänskliga. Det obestämda består i bestämningen...

Denna föreställning om kraften i det som är före, det som inte är (som strukturalisterna säger) ”alltid-redan” utan tvärtom ”aldrig-ännu”, är en alltför ofta förbisedd aspekt av Deleuzes tänkande. Ändå präglar den begrepp som virtualitet och ”förindividuell singularitet” – de tillstånd som inte ännu givit upphov till åtskillnaden som differensiering, dvs. inte till aktualisering och individualisering i en substans eller ett subjekt. Man skulle kunna tala om en speciell typ av primitivism eller, låt säga, en ”preism” som uppehåller sig vid materiens potentialitet och där finner intensiteten i det som föregår konsolidering, tillstelnig, organisering i tingets form. Kreativitetens uppgift blir därmed att återfinna detta stadium, att avtemporalisera och göra det föregående oändligt – eller, i mer deleuzianska termer, att se släktskapen mellan blivandet och *Aiôn*. Detta innebär att frigöra sig från organiseringen, bryta sig ur stratifieringen, lösa upp konsolideringen, återgå till ett flödande tillstånd.

Det finns som alltid för Deleuze en okränkbar univocitet i varat – allt är i samma mening –, inte den aristoteliska ekvicitet som håller isär storheterna i en hierarki. Alla skikt, vare sig stora eller små, är på något vis förenade i en annan riktning, som om det fanns en rörelse av en helt annan natur än kompositionens och organisationens. Detta är den absoluta rörelse som kännetecknar konsistensplanet (*plan de consistence*) – ett slags absolut, vertikalt agerande kraft, motsvarande kroppen utan organ och dess oorganiska liv, som håller samman hela systemet, som helt enkelt skapar sammanhang i alla skiktningar. Konsistens betecknar ett sammanhang där det är densiteten snarare än

2119 Det är m.a.o. en stratifiering av ett formlost liv, att likna vid Bergsons vitalistiska konception av livet som ett flöde vilket formar organismer bara när det stöter på motstånd i materien, med det väsentliga undantag att det är Materien själv som är detta flöde och detta liv för Deleuze.

2120 Ibid.: ”il y a des Devenirs non humains de l'homme qui débordent de toutes parts les strates anthropomorphes.”

formen som är det karakteriserande. Därför tillåts konsistensplanet beskriva en dynamik, ett sammanhang av rörelser och hastigheter (beskrivna som språng, lopp, danser osv), medan kompositionsplanet beskriver organiseringar och strukturer. Å ena sidan en lära om affekter, krafter och förmågor; å andra sidan en lära om kroppar, organismer och former. Man kan se denna konsistens som en abstrakt linje, en virtuell linearitet vilken fungerar som om allt vore utslätat till plan, men i en annan dimension än de geologiska lagren. Den är som en världslinje som skär genom jorden, en immanensens egen flyktlinje som deterritorialiserar det mest absoluta av alla territorier: Allt-Ett. Konsistensplanet är verkligheten i sin helhet, utan distinktion, som ett kontinuum av intensiteter.<sup>2121</sup>

Konsistensen är i sin tur en produkt av den ”abstrakta maskinen”. Mot ”Guds dom”, den dubbla artikuleringen som bestämmer betydelse genom åtskiljanden, är den abstrakta maskinen Deleuzes och Guattaris benämning på det som förbinder uttryck och innehåll eller, tecken och kroppar. Man kan därför säga att ”den abstrakta maskinen” ger uttryck för den schizoida upplevelse av en identitet mellan språk och kropp som beskrevs i *Logique du sens*. Denna maskin är vad som överbryggat klyftan mellan det kroppsliga varat och de okroppsliga händelserna och meningarna. Detta klargörs i det kapitel som föregår det om kroppen utan organ, nämligen ”Om några teckenregimer” (”Sur quelques régimes des signes”), där det sägs att den abstrakta maskinen är en konjunktion av alla anordningarnas deterritorialiseringar, att den är något mer än språket, att dess ”diagram” – som är den absoluta deterritorialiseringens uppsättning tecken – är något mer än den klassiska semiotikens tre teckentyper: index, ikoner och symboler, alla alltför förankrade i territorier.<sup>2122</sup> (Man kan jämföra med sentensen att ”konsistensplanet är korsningen av alla konkreta former”.<sup>2123</sup>) Själva begreppet teckenregim (man skulle kunna säga teckenordning eller teckenfunktion, ett system vari tecken fungerar pragmatiskt<sup>2124</sup>) är f.ö. en beteckning på semiotiken såsom en formalisering av uttryck, vilken tjänar till att polemisera mot den saussureska teckenlärans dominans. Saussures semiologi och strukturalisternas teckensystem är bara en teckenregim bland många, mer specifikt den som behandlar det betecknande, och inte alls den viktigaste, säger Deleuze och Guattari.<sup>2125</sup>

Om man inom parentes sagt ville försöka förankra *Mille plateaux* i sin egen franska idéhistoriska kontext, kunde man kanske se beskrivningen av strata, diagram och abstrakta maskiner som ett senkommet svar på Foucaults *Les mots et les choses* från 1966. Även denna handlar om en organisation av ett material, det sedda och det sagda, i mer eller mindre homogena system – utsagar sammanhållna i diskurser, diskurser sammanhållna i epistem – vilka formar discipliner för att behandla naturen, ekonomin och språket. Talet om en geologi i *Mille plateaux* svarar då på Foucaults mer organiska eller antropologiska begrepp arkeologi och genealogi, liksom talet om tecken, koder och diagram blir mer

2121 Se främst *ibid.*, s. 89 f.

2122 *Ibid.*, s. 175 ff.

2123 *Ibid.*, s. 307 f. ”Le plan de consistance est l’intersection de toutes les formes concrètes.”

2124 Franskans *régime* implicerar inte bara styrelseordning utan också en organisms eller en maskinens funktion samt en varelses livshållning. Dessa konnotationer tycks sättas i spel i Deleuzes och Guattaris användning av begreppet, särskilt i det aktuella kapitlet. Kopplingen mellan biologi och sociologi (en biopolitik) blir tydlig inte minst i jämförelsen med Foucaults teori om utsagar; *ibid.*, s. 175 f. n. 36.

2125 *Ibid.*, s. 140.



neutralt formaliserade operativa enheter (eller mekanismer i den abstrakta maskinen) än Foucaults utsagor, diskurser och epistem. Ett sådant sammanhang tycks uppenbart i Deleuzes självsvåldiga tolkningar av Foucaults epistemologi i monografen *Foucault* från 1986; beröringspunkterna med "La géologie de la morale" är många i detta verk.

Man kan dock fråga sig: vad betyder det då att denna verklighet kan beskrivas ömsom som jord, ömsom som plan, ömsom som maskin? Vilken innebörd har begreppet maskin i denna geofilosofiska skildring av världen?

Den mexikansk-amerikanske filosofen Manuel De Landa har i en rad arbeten vidareutvecklat Deleuzes (och Guattaris) begrepp och teorier i en mer vetenskapligt orienterad diskurs, vilken han beskriver som en nymaterialism. Hans *A Thousand Years of Nonlinear History* (2000), exempelvis, är som en 300-sidig utveckling av motiven i "La géologie de la morale" – hur historien kan beskrivas som skiktningar av materien i tre domäner: geologin, biologin och lingvistik. Den abstrakt maskinen blir föga förvånande ett centralt begrepp i en sådan materialism, även om en viss svårighet uppstår i den skenbara immaterialiteten i detta maskinbegrepp. Betyder det faktum att maskinen inte är konkret att det är fråga om ett metaforiskt maskineri? Detta strider direkt mot Deleuzes konstanta betoning på att filosofin ska vara konkret och dess språk bokstavligt i betydelsen.

De Landa försöker klargöra vad Deleuze och Guattari menar med att maskinerna inte är metaforer (att någonting inte tar maskinen som modell i överförd mening) utan verkliga maskiner, och att detsamma gäller andra nyckelbegrepp som strata och hierarki. Det finns en skillnad, menar han, i att som marxisterna tala om klasskampen som en motor i historien (detta är en metafor) och att beskriva en orkan som en ångmotor (detta är en bokstavlighet). I det förra fallet använder man sig av en lingvistisk analogi, i det andra av ett diagram: en orkan "förkropppligar samma diagram som ingenjörer använder för att bygga ångmotorer", eftersom den såväl som en ångmotor innehåller en ansamling värme, verkar genom skillnader i grader och får energi och materia att cirkulera i en Carnotcykel.<sup>2126</sup> Detsamma gäller enl. De Landa den abstrakta maskin vars diagram delas av geologiska strata, sociala strata och biologiska strata, eftersom ett heterogent material i samtliga fall sorteras i lager som samlar likartade enheter i mer eller mindre homogena formationer (stenar av olika slag och storlek sorteras i lager som vart och ett domineras av en viss typ, människor av olika slag sorteras i skikt som vart och ett domineras av en viss typ, gener av olika slag sorteras genom anpassning och urval till arter som domineras av en viss typ), i processer som kan beskrivas som cementering och sedimentering.<sup>2127</sup>

Den abstrakta maskinen är naturligtvis också en utvidgning av den uppsättning maskiner som presenterats i *L'anti-Édipe*. I sin monografi om Deleuze och Guattari, i högsta grad präglad av den psykomarxistiska diskursen, talar således Philip Goodchild om den abstrakta maskinen som en beskrivning av det sociala omedvetna och konsistensplanet som ett sätt att tänka relationer i detta omedvetna utan att reducera dem till social och historisk miljö, dvs. att bibehålla deras exterioritet: intensiteter, koder, territorier och blivanden.<sup>2128</sup> (Det blir därför något motsägelsefullt att tänkandet inte kan skiljas från

2126 Manuel De Landa, *A Thousand Years of Nonlinear History* (New York: Swerve, 2000), s. 58.

2127 Ibid., s. 59 ff.

2128 Jfr Goodchild, *Deleuze & Guattari: An Introduction to the Politics of Desire*, s. 44 ff.

kampen i en viss social och kulturell miljö.<sup>2129</sup>) Den abstrakta maskinen skulle då helt enkelt vara ”en uppsättning fungerande komponenter”, och varje sådan uppsättning är specifik för en sorts tänkande – så även Deleuzes och Guattaris – vilken tecknar ett immanensplan, skapar begrepp och uppfinnar konceptuella karaktärer.<sup>2130</sup> I detta avseende poängterar han deras konstruktivism, i opposition mot ett representationstänkande.

Mer intressant (åtminstone potentiellt eftersom han inte drar alla konsekvenser från relationen) är emellertid Goodchilds diskussion kring denna tänkandets mekanik och Heideggers kritik av teknologin.<sup>2131</sup> Goodchild låter sin framställning kretsa kring temat makt: Heidegger, menar han, såg maskinerna som någonting som har människan i sin makt, medan Deleuze och Guattari i dem ser möjligheten till konstitutionen av ”nya former av mänskligt liv”, ”nya möjligheter för att leva”, dvs. nya relationer. Som exempel tar han hur flygplans förändringar innebär ”nya former av interaktioner mellan turist och stadsbo”. I marxistisk anda, summerar han, ser de samhället som danat av maskinernas ”begär och produktion” innan dessa stratifieras till statsmakt.<sup>2132</sup> De begärande maskinerna och den sociala, abstrakta maskinen skulle således föregå statsapparatusens maktutövning via teknik.

Utöver ett sådant konkret exempel – alltför trivialt, i mitt tycke, för att fånga detta tänkandes potential – kan något mer sägas som visar den geofilosofiska skiftningen i maskinernas betydelse. Medan Heidegger från 1930-talet och framåt kritiserade den moderna världsbilden som en teknologisk ordning, *das Gestell*, vilken ytterligare fjärrar människan från varat, såg Deleuze och i synnerhet Guattari ett system av maskiner verkande på andra maskiner som befolkar jorden, nämligen en Mekanosfär. För Heidegger innebär den moderna världen och dess samverkande teknokrati och humanism att den eviga kampen mellan jord (det dunklas och oordnades princip) och värld (det ljusa och ordnade) bringas ur balans till den senares fördel. För Deleuze och Guattari föregår det maskiniska det mänskliga; naturen är såsom konsistens- och kompositionsplan från början denna mekanosfär, denna abstrakta maskin, i förhållande till vilka konkreta maskiner och teknologi är sekundära tillämpningar, och likaså är människan bara en form av många som uppstår i stratifieringsprocesserna. Den abstrakta maskinen är därför det verkliga – och Deleuze och Guattari poängterar gärna att konsistensplanet och maskinen är inte bara abstrakta och formlösa, utan också verkliga, den absoluta verkligheten själv, jorden i dess fullaste omfattning som världen själv.

Det kan här vara lämpligt att belysa förhållandet mellan den abstrakta maskinen och ”den maskiniska anordningen” (*agencement machinique*) – det senare ett ”interstratum” eller ”metastratum” definierat som innehållets och uttryckets gemensamma anpassning. Den maskiniska anordningen krävs för att två strata ska kunna kommunicera eller samverka, exempelvis amazonen som skär av ett bröst för att ge utrymme åt pilbågen: ett organiskt stratum stympas för att anpassa sig till kraven i ett sociotekniskt stratum, men en gemensam anordning uppstår: krigarkvinnan.<sup>2133</sup> I detta fall ser vi en autoplastisk eller homoplastisk mekanism: den kvinnliga organismen stympas för att anpassa sig själv till

2129 Ibid., s. 49.

2130 Ibid., s. 46.

2131 Ibid., s. 49 f.

2132 Ibid., s. 50.

2133 Deleuze & Guattari, *Mille plateaux*, s. 91.

den krigiska funktionen; vapnet ympas in i kroppen, på bekostnad av dess organiska integritet men till förtjänst för dess effektivitet i termer av ett gemensamt begrepp (krigarkvinnan). Amazon är således en konkret konceptuell maskin (amazon=krigarkvinnna/ utan-bröst) där det inte är fråga om brist (bröstberövad), utan om ett maskiniskt blivande, en gynoteknisk anordning, där omorganiseringen av organismen (kvinnan) uttrycker en ökad kraft på ett socialt plan (krig). Detta är ett sätt på vilket människan använder sig av teknologin för att höja sin förmåga och utöka sin makt, men genom att först förändra sig själv.

Deleuze och Guattari föreställer sig därför en naturalhistoria för denna mekanosfär, omfattande både det naturliga och det artificiella, vilken skulle beskriva förhållandena mellan och inom skikten; en sådan naturalhistoria skulle gå ut på att klassificera de maskiniska anordningarna i deras sätt att effektuera den abstrakta maskinen.<sup>2134</sup>

Om man befinner sig på det tredje stratumet, det antropomorfa eller ”alloplastiska” skiktet, är situationen tillsynes väsentligen annorlunda. Detta stratum kallas alloplastiskt, dvs. annatformande, eftersom det vittnar om modifikationer av yttrevärlden, mer konkret en anpassning av omvärlden till människans normer eller behov. Även det omänskliga antar i denna mening drag av mänsklighet, därav den allmänna antropomorfism som kännetecknar denna uppsättning skikt. På detta stratum återfinns man sålunda det som anses mänskligt – språk, teknik, symboler, redskap – men, förklarar de, som inte springer ur en direkt mänsklig aktivitet utan snarare från en ny distribution av materien. En stratifiering orsakad av yttre krafter leder till nya relationer som skapar denna människoform, till vilken nya tillkommande element sedan anpassas. Den antropomorfa modellen kodar även det organiska stratumet, exempelvis i det att genetik hos François Jacob och andra liknas vid lingvistik eller informatik.<sup>2135</sup> Det tredje skiktet är en social teknisk maskin som föregår redskapen (makten) samt en semiotisk maskin som föregår språket (tecknen).<sup>2136</sup> Men det finns inget humanistiskt i författarnas värdering av detta antropocentriska förhållande. Deleuze och Guattari beskriver det inte alls som del av ett kulturellt framsteg, utan tvärtom som en utvecklingsstörning – med Geoffroy Saint-Hilaires ord för missbildningens uppkomst, sägs det vara en ”fördröjning av utvecklingen” (*retard de développement*) i ett organiskt substratum.<sup>2137</sup> Detta är upphovet till ”människans konstitutiva illusion”, vilken förorsakar den fråga som parafraaserar formuleringen i titeln: ”vem tar hon sig för, människan?”<sup>2138</sup>

Avsikten med konceptionen av ett system av stratifieringar i alla riken, regimer, discipliner som hålls samman av abstrakta maskiner är, för att sammanfatta, på ett uppenbart vis att upplösa gränsen mellan det naturliga och det artificiella, mellan vitalism och mekanism, mellan animism och materialism. Därmed upplöses också humanismen eller antropomorfismen till förmån för det oorganiska livet och den icke-mänskliga upplevelsen. Föreningen av den abstrakta maskinen och naturplanet är den oskiljaka-

2134 Ibid.

2135 Ibid., s. 81.

2136 Ibid., s. 82. Liksom det finns uttryck som inte är semiotiska och sålunda utan tecken finns icke-semiologiska tecken, icke-signifierande tecken; dessa ges också namnen från Peirces semiotik: ikon, index och symbol; ibid., s. 87 resp. s. 84. (Jfr bruket av Peirces nomenklatur i *Cinéma*.)

2137 Ibid., s. 79.

2138 Ibid., s. 82: ”pour qui il se prend, l’homme?”

tiga identiteten mellan liv och materia, naturlighet och artificialitet.<sup>2139</sup> De är den differentiella enheten, den disjunktiva syntesen, vilken håller samman alla skillnader på ett "icke-kontradiktionsplan".<sup>2140</sup> Allting ryms på konsistensplanet, i denna betydelse av differentialitet, men det fördelas och skiftas först i processer av urskiljning, utveckling, organisering, subjektivering, aktualisering, kort sagt differensiering. I detta avseende utgör geologin, liksom dualiteten mellan materiaflöde och stratifiering, ett sätt att omformulera skillnaden mellan virtualitet och aktualitet i tidigare verk som *Le bergsonisme*, *Différence et répétition* och *Logique du sens*.

Men beskrivningen pekar också fram mot Deleuzes skrifter under 1980- och 90-talen, i det att den förankrar immansens ontologi i konkreta miljöer liksom i rummets egen materialitet, nämligen i territorier och i jorden. Vad det gäller här är en förståelse av det icke-mänskliga, i eller utanför människan, den uppsättning krafter eller anordningar i världen med vilka människan kan träda i relation, men som också pekar bortom människan mot något monstruöst/övermänskligt (skulle vi kunna säga en *terratologi*?).

I följande kapitel ska jag studera dessa transgressiva möjligheter för livet att uttrycka sig i omänskliga relationer – med maskiner såväl som djur –, mer specifikt vad angår utveckling och blivanden. Frågan är: Vad ligger bortom människans organicitet eller animalitet? Vilken virtuell omänsklighet ligger invecklad i människoformen? Vad som framträder är en naturalhistoria eller en naturfilosofi som föresätter sig att innefatta och bejaka både det artificiella och det artistiska.

### Maskinisk vitalism: oorganiskt liv och anordningarnas ordning

I början av sin klassiska essä om det monstruösa sätter Georges Canguilhem en viktig begränsning för monstruositetsbegreppet: det kan endast omfatta organiska varanden; det finns inga monster bland mineraler och maskiner.<sup>2141</sup> Detta följer egentligen logiskt av teratologins klassifikatoriska kriterier. Eftersom monstruositet enl. vetenskaplig teratologi definieras som en missbildning orsakad av en rubbning i fosterutvecklingen vilken hindrar eller skadar livet, kan endast levande varelser sägas kunna drabbas av sådana anomalier, inte "död" materia. Det krävs således en organism för att organisationen ska vara monstruös, och organisationen måste vara en process i formen av en utveckling, inte vilken sammansättning som helst. Det finns därför inte monster bland andra kompositioner, varken naturliga eller artificiella.

Deleuze, elev till Canguilhem, tycks emellertid utarbeta en filosofi som på flera punkter motsäger grunderna i en sådan syn – delvis, ironiskt nog, utifrån samma utgångspunkt (far och son Geoffroy Saint-Hilaire). Bara en summering av vad som hittills sagts låter oss ana hur.

2139 Jfr *ibid.*, s. 311: "Le plan de consistance de la Nature est comme une immense Machine abstraite, pourtant réelle et individuelle, dont les pièces sont les agencements ou les individus divers qui groupent chacun une infinité de particules sous une infinité de rapports plus ou moins composés. Il y a donc une unité d'un plan de nature, qui vaut aussi bien pour les inanimés que pour les animés, pour les artificiels que pour les naturels."

2140 Jfr *ibid.*, s. 326.

2141 Canguilhem, "La monstruosité et le monstrueux", *La connaissance de la vie*, s. 220: "Il faut réserver aux seuls êtres organiques la qualification de monstres. Il n'y a pas de monstre minéral. Il n'y a pas de monstre mécanique."

Utvecklingen av ontologin till en geofilosofi beskriver hur varats univocitet eller naturens konsistensplan håller samman de element som annars delas upp i segment eller strata och konstituerar en absolut immanens utan bestämd struktur, en så kallad kropp utan organ, vilken är den yttersta tröskeln för varandets eller blivandens förmåga. Det abstrakta djur eller den abstrakta maskin som därmed beskrivs är ett tillstånd av fullständig potentialitet eller virtualitet, i vilket organisationen är obestämd, rentav är själva obestämdheten. Från detta framgår det att vi står inför dels en vitalism enl. vilken det oorganiska livet är ett liv än mäktigare, dvs. med större förmåga, än det organiska, och dels ett begrepp om maskinen som innefattar inte bara teknologiska apparater, utan beskriver en allmän princip för kreativa sammankopplingar eller anordningar av allting i naturen, en mekanosfär. Vad jag ska försöka beskriva i detta kapitel är den naturfilosofi som Deleuze (till stor del i samarbete med Guattari) utarbetar för att förena dessa livs- och maskinbegrepp, en maskinisk vitalism, som mer generellt utgör kärnan i Deleuzes försök mot slutet av sitt liv att konstruera en naturalhistoria och naturfilosofi som sätter både det naturliga och det artificiella på samma plan. Som vi ska se har detta även implikationer för monstrositetsbegreppets omfattning och funktion.

Det maskiniska som begrepp kan knappast förstås utan att hänsyn tas till de andra termer som används för att uttrycka det: maskin (*machine*), anordning (*agencement*) och apparat (*appareil*) i första hand. Ronald Bogue anmärker angående svårigheterna att översätta termerna till engelska, att *agencement* avser en kombination av element som kan liknas vid såväl *organisation* som *organism*, medan *machinique* leker både med orden för maskin och sak eller snarare ”grej” eller ”pryl” (*machine* resp. *machin*), därmed förenande ”sammanställningars både funktionella och nyckfulla natur”.<sup>2142</sup> Bagues analys kretsar kring de maskiniska anordningarna i *Kafka*, i förhållande till den ”minoritetslitteratur” som där presenteras – en språkets förmåga att deterritorialisera, att skapa rhizomer, att öppna upp för blivanden, processer som Bogue beskriver som deformation av vad som förut varit representation –, samt kritiken av lingvistik och semiotik i *Mille plateaux*.<sup>2143</sup> Det maskiniska framstår därmed som en fråga om språk, både gällande litteratur och lingvistik. Detta tycks också vara i linje med de tidiga bruken av begreppet ”maskin” hos Deleuze, som då han 1970 utvidgar sin *Proust et les signes* med en andra del, bärande rubriken ”La machine littéraire”. Ett inflytande från Guattari är tänkbart, t.o.m. sannolikt, i valet av en sådan beteckning under denna tid, ett år efter deras första möte – det talades inte om någon litterär maskin i *Logique du sens*. Likväl är bruket av begreppet maskin besläktat med den bokens tematisering av tidens former (*Chronos* och *Aiôn*) och med dess presentation av mening som struktur och serialitet: Prousts verk består av en uppsättning tidsmaskiner som alla fungerar enl. sina egna fördelningar av tecken.

Varje beaktande av de begrepp som kretsar kring det maskiniska i Deleuzes förfat-

<sup>2142</sup> Bogue, *Deleuze and Guattari*, s. 174 n. 1: ”For *agencement*, translators of Deleuze and Guattari have suggested ‘assemblage’, ‘arrangement’ and ‘organization’, but no one of these is fully satisfactory. *Agencement* denotes an arrangement resulting from a combination of elements, and may be assimilated to the concepts of both *organization* and *organism*. *Machinique* is a coinage which plays on the words *machine* (machine) and *machin* (thing, whatchamacallit), suggesting both the functional and the whimsical nature of arrangements. In Deleuze and Guattari’s later work, ‘machinic arrangement’ tends to replace ‘desiring-machines.’”

<sup>2143</sup> *Ibid.*, s. 107–149.

tarskap – begärande maskin, krigsmaskin, anordning etc – tenderar att dra i riktning mot Guattaris intresseområden och färgas av hans inflytande. Terminologin fungerar mest märkbart i en schizoanalytisk kontext, i det att det omedvetna i *L'anti-Cedipe* teoretiseras som en fabrik eller maskin istället för psykoanalysens teater eller drama. Det har också sitt upphov i Guattaris teorier och har sin mest explicita fortsättning där.<sup>2144</sup> Det är från Guattari Deleuze lånar hela denna kvasi-teknologiska terminologi, och det är i mötet med dessa begrepp för att beskriva det omedvetna som verksamt som Deleuzes kropps- och livsbegrepp träder i en problematisk men också fruktbar relation. Hur ska man egentligen kunna väga samman alla dessa olika konceptuella register – de teknologiska, ekologiska och psykologiska från Guattari, de biologiska, fysiologiska och ontologiska från Deleuze? Svaret ligger kanske just i denna märkliga skapelse, en av de i metaforisk mening mest monstruösa hybriderna i deras samarbete, denna maskiniska vitalism som utgör ett av huvudnumren i *Mille plateaux* och som omvandlas i Deleuzes egna verk under 1980-talet, särskilt i *Cinéma, Foucault* och *Le pli*. Vad vi har att beakta är denna chimär: föreningen av maskinen och vitaliteten, maskinismen och vitalismen – båda bortom tekniken, båda bortom organismen, men innefattande dem i sin problematik.

Deleuze och Guattari grundade 1987 en tidskrift med namnet *Chimères*.<sup>2145</sup> Tidskriften är uttalat interdisciplinär, och det är uppenbarligen denna diversitet som åsyftas med titeln, om man ska tro Guattaris presentation i det första numrets redaktionsartikel. Men han säger i detsamma något märkligt, nämligen att schizoanalysen är ”vetenskapen om chimärer” (”la schizoanalyse, science des chimères”), mer bestämt en ”teorichimär för metamodellisering av singulariteter och processer som egentligen inte kan modelliseras”.<sup>2146</sup> Det chimäriska i schizoanalysen är således inte bara dess mångfald eller splittring, utan dess faktiska omöjlighet – som dock samtidigt är dess utförande av det omöjliga på ett annat plan, som om schizoanalysen var en fiktiv teori upphöjt medveten om sin fiktivitet men för detsamma inte desto mindre verksam i teoretiseringen av det ”maskiniska” i som en meta-verksamhet.

I anteckningarna inför *L'anti-Cedipe*, à propos den begärande maskinens förhållande till materialismens ”maskinmänniska”, hade emellertid Guattari talat om schizot som ett slags cyborg: medan upplysningstidens maskinmänniska åtföljdes av en likhetens princip, den som gör kroppen till en identifierbar enhet (min egen kropp), är maskinen i den industriella världen någonting som kopplas till varje organ för att kunna utföra en handling, och schizofrenin är den form subjektiviteten tar i detta cybernetiska samhälle.<sup>2147</sup> Schizot ska inte återbördas till sin kropp utan producera en annan subjektivitet, som är alteriteten själv: ”det tekniska andra, den revolutionära annanheten hos tredje

2144 Särskilt i Guattaris *L'inconscient machinique: essais de skizo-analyse* (Clamecy: Encres/Recherches, 1979).

2145 Tidskriften publ. ännu.

2146 Guattari, éditorial, *Chimères* 1 (1987), s. 1: ”Théorie-chimère pour méta-modélisation de singularités et de processus foncièrement non modélisables.”

2147 Guattari, *Écrits pour L'anti-Cedipe*, s. 205: ”L'autre de l'homme machine du XVIIIe siècle (la Matière, etc.) c'est le semblable, l'unité corporéisée. On est son corps (le «propre»). L'autre de la société industrielle c'est ce qui est connecté au bout de chaque organe. Machine = pour voir ce qu'il y a voir, pour produire, pour reproduire... Le schizophrène est au bout de la chaîne, c'est la subjectivité tendanciellement inhérente à la société... cybernétique.”



världen, hos kvinnan, hos bögen, hos katangesen, hos knarkaren osv.”<sup>2148</sup> Tekniken fyller t.o.m. en speciell funktion i detta schizoanalytiska befrielseprojekt genom att kanalisera det omedvetnas kraft: ”Den tekniska maskinen frigör en schizoid användning av de begärande maskinerna.”<sup>2149</sup>

En förståelse av det oorganiska och maskiniska livet tycks därför behöva beakta dessa två mindre kända komplement till schizot: chimären och cyborgen – den som lever jagets splittring som en komposition med andra krafter, den som lever kompositionen med andra krafter som en övergång i annanheten. Dessa är anordningens figurer, utgångspunkten för en maskinisk eller monstros vitalism. Den schizoanalytiska innebörden i *Lanti-Edipe* är ett första steg, presenterat från bokens första sida, då det maskiniska är någonting som förbinder människan med det icke-mänskliga, i den mån schizofrenin innebär en upplevelse av delaktighet i de omgivande objekten. Men det är redan något omänskligt som verkar inifrån människan, nämligen, det omedvetna, den konnektiva och kreativa begärande maskinen. I senare verk, särskilt i *Mille plateaux*, går de emellertid vidare och börjar avlägsna sig från psykologin och politiken, för att istället närma sig biologin och etiken (eller snarare etologin) – från det omedvetna (Freud/Marx/Nietzsche) till medvetande och minne (Leibniz/Butler/Bergson) eller affekt och affektion (Spinoza). Det är här som det maskiniska övergår till att beskriva en ny vitalism, man kan hävda är det nya vitalism.

Den mest klassiska av de kulturteoretiska och kulturkritiska tillämpningarna av cybernetiken utgörs nog fortfarande av Donna J. Haraways ”A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century” (1984), återtryckt i *Simians, Cyborgs and Women* (1991). Som titeln säger, till synes parafraiserande *Kommunistiska manifestet*, ser essän till de specifikt feministiska implikationerna av en senkapitalistisk tid, då teknologin kommit att förändra inte bara produktionsvillkoren utan också själva relationen mellan människan och den natur som förut bearbetades maskinellt. Maskinerna har nu tagit över organismen i ett bioteknologiskt system av produktion och kommunikation. Vad, är Haraways feministiska fråga, innebär detta för reproduktionen, dvs. för förhållandet mellan man och kvinna? Är inte cyborgen bortom genus, är den inte en antioidipal figur?<sup>2150</sup>

Men Haraway är mer uttryckligt influerad av Derridas dekonstruktion och de feminister som följer i dess spår (Irigaray, Cixous, Wittig) än av Deleuze och Guattari. Den politik och det språk som uppstår i den cybernetiska ordningen uttrycker en kamp mot kommunikativa koder och mot fallogocentrismen (Derridas term för metafysikens privilegiering av det manliga förnuftet). Cyborgen är den figur av ”illegitima parbildningar/sammankopplingar” (*illegitimate couplings*) som, ”subverterande begärets struktur”, underminerar den västerländska traditionens hierarkiska motsatspar: man–kvinna, kultur–natur, herre–slav, hel–del, ande–materia, verklighet–sken, sanning–illusion.<sup>2151</sup>

2148 Ibid., s. 206: ”Il ne s'agit pas de remettre le candidat schizo dans *son corps*, mais de produire une subjectivité autre. L'autre ainsi produit n'est pas l'«Autre» linguistique mais aussi bien l'autre technique, l'altérité révolutionnaire du tiers-monde, de la femme, du pédé, du katangis, du drogué, etc.”

2149 Ibid., s. 216: ”La machine technique libère un usage schizo possible des machines désirantes.”

2150 Jfr Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women*, s. 150 f

2151 Ibid., s. 176 f.

Cyborgspråket utgör istället en ”otrogen heteroglossi”<sup>2152</sup> – och det är viktigt att det är just språket som betonas, för Haraways framställning är (i synnerhet i den senare delen av essän) i högsta grad präglad av en strukturalistisk och poststrukturalistisk modell, där det är kommunikationen som blivit ett problem. Egentligen träder cybernetiken och tekniken i bakgrunden för en mer allmän fråga om hybrida identiteter, en diskurs som känns igen från postkolonial teori hos Homi K. Bhabha och andra vilka lägger vikt vid den identitetsproblematik som framträder i sammanblandningen av kulturer. Det är t.ex. ang. en chicanapoet den språkliga blandningen av engelska och spanska beskrivs som ett *chimeric monster*.<sup>2153</sup> Det finns i texten en genomgående tendens att låta cyborg-temat glida över i ett återkommande bruk av termen monster och angränsande begrepp som hybrid, chimär och bastard, nästan som om de vore utbytbara beteckningar i subversionen av identiteter i en dekonstruktion av dualiteter.<sup>2154</sup> Haraways användning av termen cyborg är inte begränsad till det tekniska, utan avser alla förment onaturliga överskridande sammansättningar, inklusive de ständigt fördömda artblandningar som resulterar från tidelag:

The cyborg appears in myth precisely where the boundary between human and animal is transgressed. Far from signalling a walling off of people from other living beings, cyborgs signal disturbingly and pleasurably tight coupling. Bestiality has a new status in this cycle of marriage exchange.<sup>2155</sup>

Men på vilket sätt innebär cyborgens hybriditet en monstrositet? Är det en människa som blivit monstros genom att ha närmat sig det maskinella? Eller är det en maskin som blivit monstros genom att närma sig det köttliga (köttslig, alltför köttslig)? Figuren har kommit att ta sig många kulturella uttryck sedan termen myntades 1960, ofta i science fiction-filmer – *Star Wars* (1977), *Terminator* (1984), *Robocop* (1987) och *Casshern* (2004) –, och problematiken behandlas inom samma medium i många av David Cronenbergs verk, såsom *Videodrome* (1984), *Crash* (1996) och *eXistenZ* (1999) – där just maskinernas köttslighet gör dem obehagligt drabbande, alltför intimt nära, alltför penetrativt inkorporerbara. Ett av Cronenbergs bidrag är att tematisera överskridandet mellan människa och maskin eller organism och teknik i erotiska och sexuella termer, där metall och kött förenas i samma affektivitet. Medan den typiska cyborgens annars är en gestalt vars styrka och färdighet ökas maskinellt, är hans cyborger led i en teknobiologisk utveckling som bortom genetiken blir kapabel till nya njutningar – uppfinningen av en inhuman sexualitet.<sup>2156</sup>

2152 Ibid., s. 181.

2153 Ibid., s. 175.

2154 T.ex. s. 177: ”we find ourselves to be cyborgs, hybrids, mosaics, chimeras”.

2155 Ibid., s. 152.

2156 För en tolkning av Cronenbergs verk utifrån Deleuzes och Guattaris terminologi, särskilt kroppen utan organ, se Eva Jørholt, ”The Metaphor Made Flesh: A Philosophy of the Body Disguised as Biological Horror Film”, i Patricia Pisters & Catherine M. Lord (red), *Micropolitics of Media Culture: Reading the Rhizomes of Deleuze and Guattari* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2001), s. 75–100; för en mer specifik belysning av en deleuziansk ”cyborg” och dess monstrositet hos Cronenberg, se Patricia Pisters, *The Matrix of Visual Culture: Working with Deleuze in Film Theory* (Stanford: Stanford University Press), s. 169 ff; jfr även Anna Powell, *Deleuze and Horror*

Men det är begäret självt som är maskiniskt, enl. Deleuze och Guattari, det är det som gör oss till cyborger. De betonar upprepade gånger i *L'anti-Edipe* att det inte är i en överförd mening som de talar om det omedvetna eller begäret som en "maskin": det är inte en metafor, det är en verklig maskin. Begäret är den mekanism som skapar anordningar. Det (detet) skapar genom sammankopplingar med eller fria associationer till vad som helst (syntesen som en serie tillägg). Det kopplar samman det disparata, det syntetiserar, utför konjunktioner och konnektioner, differentierar och distribuerar, det tecknar landskap och miljöer ej åtskiljbara från de befolkningar som sprids ut i dem. Det är därför inte representation (det oidipala dramat), för det återskapar inte enl. en modell (familjen), utan sprider istället ut sig i en tillväxt på ett obestämt vis, utan centrum och utan mål. De liknar en sådan process vid ett rhizom (ett invecklat rotsystem, som hos ogräs), inte ett träd som förgrenar sig i rotsystem och trädkronor förbundna av stammens enhet. Rhizomet är ett horisontellt system och en icke-hierarkisk struktur, medan trädet är bilden av tänkandet som vertikalt och hierarkiserande representation, mest berömt i Descartes trädmodell för tanken med metafysiken som stam, och kan därmed försöka finna flyktvägar från den medvetandestruktur som är grundad i subjektets identitet: den ständigt upprepade likheten i ett "jag (tänker)".<sup>2157</sup>

Synteserna omtolkas också enl. denna schizoanalys. Begäret riktas aldrig mot ett saknat objekt, det markerar inte det som fattas subjektet, utan det är en tilldragande och expanderande kraft som samlar in de singulariteter som genomströmmar världen och sammansätter dem till mångfalder och utvinner meningar. Det är inte ens subjektet som begär utan ett begär som är verksamt även som skapande subjektet (därför är den begärande maskinen det omedvetna). Att begära någonting innebär inte att lida brist på något vars ägande skulle uppfylla och tillfredsställa, utan är tvärtom en kreativ excess varigenom man blir till men i detsamma blir någon annan eller något annat genom att ingå i en komposition med det begärda. Därmed fyller begäret de funktioner som i Deleuzes tidigare filosofi varit knutet till ett tidsbegrepp, i synnerhet tidens passiva synteser, förknippat med den transcendentala empirismen i lika hög grad som en konfrontation med psykoanalys.

Men det är å andra sidan uppenbart att det maskiniska inte är identiskt med begäret. Den begärande maskinen är bara en maskin bland alla andra i den universella mekanosfären redan i det första kapitlet av *L'anti-Edipe*. Detta innebär att det maskiniska inte bara

*Film* (Edinburgh: Edinburgh University Press), s. 80 ff. Deleuze nämner dock inte Cronenberg i sina verk, inte ens i filmböckerna.

2157 Jfr Robert Mugerauer, "Deleuze and Guattari's Return to Science as a Basis for Environmental Philosophy", i Bruce V. Foltz & Robert Frodean (red.), *Rethinking Nature: Essays in Environmental Philosophy* (Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2004), s. 195: "For the traditional teleological outcomes or subjects intentions, Deleuze and Guattari substitute machinic combination (the combination of what does not in any essential way belong together, and which has no special intent or end, but only the ungrounded production of some of the possibilities – with which ones depending on the various systems which become associated.) For the traditional hierarchical relationship of things that remain essentially the same over time, they substitute the rhizome (that is, the random collection or assembly of heterogeneous elements without hierarchical order – a multiplicity that is a horizontal combination of phenomena that have only a temporary character due to their changing contextual relationships)."

är sammankopplingar av enskilda element, de partiella objekten, till maskiner, utan även sammankopplingar mellan maskiner. Det omedvetna kopplas samman med det sociala, samhället kopplas samman med naturresurser och naturprocesser, dessa med tekniken etc. – t.o.m. kroppen kopplas i delar eller helhet samman med andra kroppar, med samhället, med djuren, med tekniken... För Guattari utmynnar detta i en segmentering av tre sammanvävda ekologier;<sup>2158</sup> för Deleuze leder det över i en naturfilosofi för det som sammanvecklar det naturliga och det artificiella, det organiska och det oorganiska. De geometriska begreppen för dessa olika aspekter av Deleuzes filosofiska system kollapsar: det maskiniska sfär är i allmänhet ett transcendentalt fält för själva naturens plan. Eller: Mekanosfären är en Rhizosfär.<sup>2159</sup>

Teknologins förhållande till det maskiniska i samhället och i konsten framträder kanske allra tydligast i det tillägg till *L'anti-Édipe* som görs 1973, det s.k. programbokslutet för begärande maskiner, där Deleuze och Guattari bl.a. typiserar det tidiga 1900-talets stora konstruktions syn på maskiner i förhållande till människan som politisk varelse. Modernismen kring första världskriget, säger de, erbjuder fyra olika hållningar till maskinerna: den italienska futurismen, som i en ”molär upphöjning” räknar med maskinen ”för att utveckla de nationella produktiva krafterna och skapa en ny nationell människa”; den ryska futurismen och konstruktivismen, vari maskinen ska etablera nya kollektiva produktionsförhållanden; dadaismens ”molekylära maskineri” som revolutionerar begäret genom att underkasta produktionsförhållandena den begärande maskinens delar, vilket leder till en deterritorialisering bortom nation och parti; en ”humanistisk anti-maskinism”, inom främst surrealismen, ”som vill rädda det imaginära eller symboliska begäret” och återföra det till en oidipal apparat.<sup>2160</sup>

I det andra samarbetet med Guattari, *Kafka – pour une littérature mineure* från 1975, omsätts terminologin på ett sätt som förlänger polemiken mot den lingvistiskt semiotiska psykoanalysen i *L'anti-Édipe*, i en dubbel kritik av Freuds och Lacans världar av symbolisk representation av en urscen och begär definierad som brist. Detta framgår tydligt när de beskriver en roman som en ”anordning” med två sidor: en ”kollektiv anordning av utsagor” (*agencement collectif d'énonciation*) samt en ”maskinisk anordning av begär” (*agencement machinique de désir*).<sup>2161</sup>

Detta innebär emellertid inte alls att maskinerna som här teoretiseras är något annat än tekniska maskiner. Maskinerna är inte *bara* tekniska, säger de. De kan förvisso vara tekniska, de kan vara apparater, motorer, fordon, mekaniska ting hanterade av ingenjörer – exemplen visar detta – men även då är de inte bara tekniska. Allting ingår i större maskiner av en annan ordning, t.ex. sociala maskiner (familjen, äktenskapet, byråkratin)<sup>2162</sup> eller själva den konstnärliga maskinen, ”uttrycksmaskinen”, som arbetar med uttryck och inte med intryck (och som därför är maskinisk till skillnad från estetisk).<sup>2163</sup> Varje samhälle har sina maskiner, i teknologisk mening; men denna teknik, som i någon mån

2158 Felix Guattari, *Les Trois Écologies* [1989] (Paris: Galilée, 2008).

2159 Deleuze & Guattari, *Mille plateaux*, s. 94.

2160 Deleuze & Guattari, ”Appendice: bilan-programme pour machines désirantes” [1973], i *L'anti-Édipe*, s. 486.

2161 Deleuze & Guattari, *Kafka*, s. 145.

2162 Jfr *ibid.*, s. 119.

2163 *Ibid.*, s. 128.

understödjer makten och är dess redskap, är bara en del av ett större maskineri: de ”kollektiva anordningar”, alla system av verksamma och produktiva sammankopplingar, som utgör ett samhälle.<sup>2164</sup> Den poäng de gör är att maskinerna inte på något vis står i kontrast till människorna, och definitivt inte att människorna (i egenskap av subjekt) hanterar eller utnyttjar maskinerna (som objekt) för något utilitært eller produktivt syfte. Tvärtom är människorna – eller, som de skriver det, ”män och kvinnor” – delar av ett maskineri, kuggar i en social maskin, ”inte i mindre mån än saker, strukturer, metaller, material”, och inte bara när de arbetar utan i alla aspekter av sina liv, t.o.m. när de vilar.<sup>2165</sup>

Det framgår också av kapitlet om ”krigsmaskinen” i *Mille plateaux*: att den tekniska maskinen bara är del av en mer allmän maskinmässighet, på ett sätt som man bör uppfatta enl. formen av en naturalhistorisk taxonomi. Mekanosfären är en aspekt av naturplanet som har en systematik av ordningar, släkten och arter vilka alla är besläktade i den linje som utgår från ett ”maskiniskt fylum”. Varje konkret maskin – teknologisk, social, konstnärlig, litterär eller annan – är ett utsnitt av den abstrakta maskinen, på samma sätt som varje konkret levande varelse är en form utvikt (snarare än utvecklad) ur det abstrakta djuret, enl. Geoffroy Saint-Hilaires jämförande anatomi eller transcendentala morfologi. Varje individuell form tar form som en stratifierande transformation eller deformation av en kropp utan organ, genom en fördelning av dess singulara element och dess intensiteter. Denna abstrakta maskin föregår därför varje tekniskt element, av vilken teknologins maskiner sedan är specifika konkretioner – element som är obestämda tills de ingår i en anordnings relation, bestämd av en annan anordning: samhället, kollektivet eller någon annan gemenskap som avgör vad som i det maskinisk är en teknisk maskin vid en given tidpunkt.<sup>2166</sup> För att återknyta teknologin till biologin i *Différence et répétition* kan man säga att anordningen är att betrakta som en aktualiserande differensiering av det som i den abstrakta maskinen är en virtuell mångfald av differentiella element; det är detta som kallas en uppfinning.<sup>2167</sup>

2164 Deleuze, *Pourparlers*, s. 237: ”A chaque type de société, évidemment, on peut faire correspondre un type de machine: les machines simples ou dynamiques pour les sociétés de souveraineté, les machines énergétiques pour les disciples, les cybernétiques et les ordinateurs pour les sociétés de contrôle. Mais les machines n’expliquent rien, il faut analyser les agencements collectifs dont les machines ne sont qu’une partie.”

2165 Ibid., s. 145: ”[J]amais une machine n’est simplement technique. Au contraire, elle n’est technique que comme une machine sociale, prenant des hommes et des femmes dans ses rouages, ou plutôt ayant des hommes et des femmes parmi ses rouages, non moins que des choses, des structures, des métaux, des matières. [...] [L]es hommes et les femmes font partie de la machine, non seulement dans leur travail, mais encore plus dans leurs activités adjacentes, dans leur repos, dans leurs amours, dans leurs protestations, leurs indignations, etc.”

2166 Jfr Deleuze & Guattari, *Mille plateaux*, s. 495: ”Mais le principe de toute technologie est de montrer qu’un élément technique reste abstrait, tout à fait indéterminé, tant qu’on ne le rapporte pas à un agencement qu’il suppose. Ce qui est premier par rapport à l’élément technique, c’est la machine: non pas la machine technique qui est elle-même un ensemble d’éléments, mais la machine sociale ou collective, l’agencement machinique qui va déterminer ce qui est élément technique à tel moment, quels en sont l’usage, l’extension, la compréhension..., etc.”

2167 Ibid., s. 506: ”il ne se réalise pas ici et maintenant sans se diviser, se différencier. On appellera *agencement* tout ensemble de singularités et de traits prélevés sur le flux – sélectionnés, organisés, stratifiés – de manière à converger (consistance) artificiellement et naturellement: un agencement,

Samhället är bara ännu en sådan anordning, fortfarande alltför mänskligt ordnad. Det maskiniska har en annan potential som kommer av dess relation till jorden. De maskiniska anordningarna beskriver transversala sammankopplingar där kontinuitet annars inte tycks finnas (avstratifiering), förmågan att förflytta sig till och förena sig med ett element på ett annat kompositionsplan (deterritorialisering, reterritorialisering).

Det brukar sägas – och inte utan stöd – att idén om det maskiniska upphäver den traditionella distinktionen mellan vitalism och mekanism.<sup>2168</sup> Men saken är inte så enkel. Detta upphävande tar en särskild form (sannerligen inte ett dialektiskt övervinnande av en opposition i en högre term, som om maskinismen vore deras syntes, föreningen av maskin och organism) vilken inte så mycket vänder sig mot en allmän metafysisk motsatsställning som radikalt omvärderar termernas innebörd i ljuset av ett externt förhållande. Det är således en yttre annanhet som förenar dem.

Takashi Shirani läser i denna anda maskinbegreppet som del av Deleuzes empirism och dess sats att relationerna är externa till sin termer; maskinen, säger han, är just namnet på den yttre relationen mellan människan och naturen.<sup>2169</sup> Shirani återkopplar emellertid detta maskinbegrepp till mekanismen, om än i en snävare mening, nämligen till Spinozas filosofi om ”den andliga automaten” och de mekaniska lagarna för hur modi uppkommer ur substansen och idéer sammanlänkas i relationer som är oberoende av essenserna. Anordningen är en viss sådan sammankoppling mellan människans och naturens singulariteter, deras i tillfället anmärkningsvärda punkter, som skapar en molekylär relation oberoende av de molära termerna människa och natur.<sup>2170</sup> Medan maskinen liknas vid den andliga automaten hos Spinoza, uttrycket för de lagar som sammanbinder idéer, blir anordningen således att jämföra med dennes *notiones communes*, de gemensamma begrepp som uttrycker en komposition mellan kroppar i möte.<sup>2171</sup>

Formuleringen av självet i dessa termer innebär en avsikt att tänka maskinen på ett sätt som inte är specifikt icke-mekanistiskt utan som en uppsättning mekanismer som uttrycker liv, nämligen som en komposition av affekter – ett slags affektionsaggregat som är relationen själv. Spinoza står här (i allians med Leibniz och på ett märkligt vis Hume och stoikerna<sup>2172</sup>) i kontrast till både Descartes och Freud vad gäller kropp/materia och

en ce sens, est une véritable invention.”

2168 T.ex. Deleuze & Guattari, *Lanti-Cedipe*, s. 337; jfr Marks, *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity*, s. 48 f, 98 f.

2169 Shirani, *Deleuze et une philosophie de l'immanence*, s. 71: ”Pourquoi Deleuze a-t-il introduit le mot «machine» afin d'exprimer la forme d'extériorité? C'est parce qu'il a conçu la machine comme la relation externe entre l'homme et la nature. Elle est à l'extérieur des deux termes.”

2170 Ibid., s. 72: ”L'agencement est une telle connexion des singularités de l'homme et de la Nature, dans le flux de matière en variation continue. En ce sens, il est la relation extérieure entre les deux termes molaires. [...] En tout cas, ce dont il s'agit pour l'agencement, c'est toujours la connexion des points remarquables (traits d'expression) de notre corps avec les points singuliers des autres corps ou de la nature. En ce sens, il est la relation extérieure aux deux termes molaires du corps humain et de la nature.” Shirani tar detta för att vara en medveten uppdelning av det omedvetna flödet av det materiella kontinuum som världen utgör (”L'agencement est la division consciente du flux inconscient ou du flux de matière-mouvement”), en distinktion jag ställer mig skeptisk till.

2171 Jfr *ibid.*, s. 73.

2172 Det synnerligen komplexa sambandet mellan anordningsbegreppet, Spinoza, Hume och stoikerna



själ/psyke, eftersom han sammanför dualiteterna i en "andlig automat". *L'anti-Cedipe* följer i detta avseende i spåren av Deleuzes sekundära avhandling, *Spinoza et le problème de l'expression*, som en undersökning av vad kroppen kan göra (vilka affektioner är den kapabel till) i en natur som återfått en makt och dynamik som den cartesianska mekanismen berövat den.<sup>2173</sup> Det är med visst fog man skulle kunna säga att naturplanet är detsamma som mekanosfären och att affektionerna är detsamma som anordningar.

En anordning är m.a.o. etableringen av en tillfällig och variabel relation mellan den egna kroppen och en annan eller flera andra. Man kan lätt tänka sig att en sådan relation kan vara praktisk, i den mening att den etableras för att utföra en handling (att lära sig fördela kroppsvikten och anstränga rätt muskler för att dansa, springa, utöva en sport eller liknande, att kunna greppa och hantera ett verktyg eller redskap, att spela ett instrument osv.) men även teoretisk, i den mening att den innebär ett skådande av förenande drag och samband mellan storheter i tid och rum (identifikationer med en annan, tillstånd av sympati eller empati, upptäckten av en släktskap mellan tankar eller synsätt, upplevelsen av att vara någon annan eller något annat – allt det som är det "schizofrena" i det omedvetnas begär). Och relationen kan naturligtvis lika väl vara skadlig som nyttig; den spinozistiska etiken utmynnar också just i ett föreskrivande om en fysisk komposition med de mest nyttiga och lyckobringande affekterna.

Så långt de mekanistiska kopplingarna till rationalismen. Anordningens empiristiska innebörd blir som mest tydlig i Deleuzes *Dialogues* från 1977, där den anglosaxiska litteraturens unika karakteristikum att bejaka att skrivandet är skapandet av anordningar jämförs med Humes filosofi om externa relationer skapade i den mänskliga föreställningsförmågan.<sup>2174</sup> I det här fallet lägger Deleuze vikten vid ordet sympati, förstått i en stoisk mening såsom en kraft vilken håller samman de ömsesidigt genomträngande kropparna, och dessa kroppar kan vara av många slag: fysiska, biologiska, psykiska, sociala, verbala. Sympatin är den kroppsliga blandning som ger upphov till en känsla, såväl hat som kärlek – hat till det som hotar livet, kärlek till det som gynnar det; den är inte ett omdöme utan en "chock av kärlek eller hat" i mötet med någonting. Det är prepositionen med som kännetecknar anordningens ontologi eller etologi (vara med, tala med, skriva med...) men detta "med" är en mellanposition, någonting som inte är något av de två termerna i relationen utan relationens egen "miljö", mitten (den dubbla betydelsen av *milieu*).<sup>2175</sup>

Anordningen har därför också en ekologi eller topologi (Deleuze talar även om en "geografi") – "att vara i mitten, på linjen av ett möte mellan en inre och en yttre värld".<sup>2176</sup> Det är här livet finns, i relationerna som försiggår i mitten och i vilka tingen kommer till liv.<sup>2177</sup> I denna "mycket märkliga värld" av experiment utan principer, som är den stora empiristiska läran för livet, finner vi ett fragmentariskt universum, som ett lapptäcke, utvecklat "bit för bit", av stycken och brott, konjunktioner och disjunktioner,

behandlas i Deleuze & Parnet, *Dialogues*, s. 65–91.

2173 Jfr i synnerhet Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, s. 197–213; även *Spinoza. Philosophie pratique*, s. 164–175.

2174 Deleuze & Parnet, *Dialogues*, s. 65–73.

2175 Ibid., s. 65 ff.

2176 Ibid., s. 66: "C'est cela, agencer: être au milieu, sur la ligne de rencontre d'un monde intérieur et d'un extérieur." För förhållandet mellan linjer och ekologi som element i blivandet, jfr *ibid.*, s. 88 ff.

2177 Ibid., s. 69: "Les choses ne commencent à vivre qu'au milieu."

växlingar och sammanflätningar osv.<sup>2178</sup> Det är denna teori om sammansättningarnas eller de ständiga tilläggens blivande som gör att ontologin, läran om varat, förvandlas till en filosofi om konjunktionen ”och” (”att ersätta ÄR med OCH”).<sup>2179</sup> Att bebo denna miljö innebär att ersätta varanden med ett blivande, ett blivande som sker i relationens mitt, i anordningen såsom mångfald. (Den är, kan vi säga, som ett plus oberoende av de siffror eller termer som omgärdar.)

Men om då utvecklingarna och blivandena är maskiniska och den resulterande formen är en anordning, vilken är den första avstratifiering och deterritorialisering som möjliggör denna sammankoppling av livet och maskinen, det organiska och det oorganiska? Varför är den monstruösa nivå då maskinerna blir det högsta uttrycket för liv?

Den fulla vidden av det maskiniska visar sig först i *Mille plateaux*, eftersom det här inte längre är begäret som är föremål för studium, utan livet självt, livet bortom organismen. Det är här Deleuze och Guattari börjar skissera en naturalhistoria och en naturfilosofi för vad de kallar en materiell vitalism eller maskinisk vitalism. Detta är inte hylozoism i den traditionella bemärkelsen, det är lika lite animism som panteism. Det är vare sig materien eller maskinerna som är vid liv, som om någon idé om det organiska har överförts på det oorganiska eller det tekniska, och inte heller är de besjälade av någon livsprincip av gudomligt ursprung eller genom en gudomlig närvaro i dem. För denna vitalism är det livet som är primärt, en singularitet och virtualitet före och alltid oberoende av någon aktuell form – livet självt som en immanent relation mellan materia och minne (i bergsonska termer) eller mellan kropp och händelse (i mer deleuzianska), tänkt i det transcendentala fält som är fritt från transcendent organisation. Även om det är Guattaris socialpsykologiska maskiner och territorier som utgör bakgrunden för utvecklingen av dessa begrepp är det snarast Deleuzes ontologiska system som här finner ett nytt uttrycksområde.

Mot slutet av sitt liv lyfte Deleuze fram vitalismen som ett väsentligt inslag i sin filosofi, därtill en vitalism förstådd som en beskrivning av det oorganiska liv av tecken och händelser som utspelar sig inom all kreativ verksamhet.<sup>2180</sup> Det är betecknande att hans sista publicerade skrift före hans självmord, vad vi kan betrakta som hans s.k. filosofiska testamente, har titeln ”L'immanence: une vie...” (1995). Frånsett titelns typografiska

2178 Ibid.

2179 Ibid., s. 70 f.: ”Substituer le ET au EST”.

2180 Jfr Deleuze, ”Sur la philosophie” [1988], *Pourparlers*, s. 196: ”Il y a une lien profond entre les signes, l'événement, la vie, le vitalisme. C'est la puissance d'une vie non organique, celle qu'il peut y avoir dans une ligne de dessin, d'écriture ou de musique. Ce sont les organismes qui meurent, pas la vie. Il n'y a pas d'œuvre qui n'indique une issue à la vie, qui ne trace un chemin entre les pavés. Tout ce que j'ai écrit était vitaliste, du moins je l'espère, et constituait une théorie des signes et de l'événement.” (”Det finns ett djupt band mellan tecknen, händelsen, livet, vitalismen. Det är kraften i ett icke-organiskt liv, den som kan finnas i en linje i teckning, skrift eller musik. Det är organismer som dör, inte livet. Det finns inget verk som inte pekar på en utväg till livet, som inte tecknar en väg mellan gatstenarna. Allt som har skrivit var vitalistiskt, åtminstone hoppas jag det, och utgjorde en teori om tecknen och händelsen.”) Jfr Deleuze, brev till Mireille Buydens (ej daterat), publicerat som förord i Buydens, *Sahara, l'esthétique de Gilles Deleuze*, s. 7: ”ce qui est l'essentiel pour moi, ce «vitalisme» ou une conception de la vie comme puissance non-organique.” (”[...] det som är det väsentliga för mig, denna 'vitalism' eller en föreställning om livet som icke-organisk kraft.”).

punkter – ett komplicerat hermeneutiskt problem i sig<sup>2181</sup> – sammanför Deleuze här tre begrepp som inte bara karakteriserar hans ontologi utan som i det närmaste är synonyma: immanensen, singulariteten, vitaliteten.

Denna vitalism, speciellt anpassad för det moderna samhället, utgör en av de viktigaste och mest särpräglade inslagen i Deleuzes filosofi. Ändå är det en sida som vanligen förbigås med tystnad eller som omtolkas för att passa in i en mer politisk filosofi, där begreppet begär tar livets plats, såvida det inte direkt attackeras som ett av de största problemen med hans system.<sup>2182</sup> Det finns egentligen förbluffande få ingående studier i vad som karakteriserar Deleuzes vitalism. En av få monografier som åtminstone skenbart sätter begreppet i fokus, John Marks *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity* (1997), tillhandahåller egentligen bara korta presentationer av ett livsbegrepp kopplat till kreativitet i det transcendentala fältet, dvs. till de blivanden människan erfar då hon uppper sin individualitet och subjektivitet för att uppgå i flödet av obestämda, förindividuella singulariteter. Detta, anmärker Marks, förbinder Deleuzes vitalism med hans antihumanism: sann kreativitet, verkligt blivande, möjliggörs av mötet med det som hotar individen.<sup>2183</sup> Vitalismen skär således in i en nietscheansk motivkrets av lyckans närhet till lidande, det svåravgränsade förhållandet mellan det omänskliga och det övermänskliga osv.

Om man vill följa standardporträtten kunde man att hävda att Deleuzes vitalism har två källor: Bergson och Nietzsche. Kopplingen är inte förvånande med tanke på den tidiga och formativa påverkan dessa två tänkare hade på Deleuze under 1950- och 60-talen, och idéhistoriskt sett representerar de besläktade tendenser kring sekelskiftet 1900 att framhäva livet som en kraft. Tyngdpunkten ligger i dessa avseenden på livet som en förmåga till blivande, en kraft som driver fram nyskapelser, vare sig det kan benämnas *élan vital* eller vilja till makt.<sup>2184</sup> Skillnaden i natur inbegriper för Bergson en skarp distinktion

2181 Grammatik och typografi gör den skenbart enkla dikotomin svårdefinierbar: "Immanensen: ett liv...". Båda orden är skrivna i singularis, men det första i bestämd form, det andra inte. De är skilda av ett kolon och det andra ordet är följt av tre punkter, vilket förstärker effekten av obestämdhet men också problematiserar den: "immanensen" tycks vara bestämd som "ett liv", vilket i sin tur leder över i ett intet eller i en fullständig potentialitet (om immanensen är ett liv, vad är då livet, hur mycket kan livet vara?). Betyder detta att immanensen är en bestämd storhet överordnad ett individuellt liv, som om ett liv vore ett utsnitt av det immanenta (en immanens immanent i immanensen)? Betyder det att livet är en typ av immanens, en art i släktet t.ex., som är det obestämda i det bestämda (vilket innebär att relationen sammantaget följer Deleuzes definition av det monstuösa och leder tankarna till tesen att monstuositeten är vitalitetens transcendent objekt, som om det monstuösa vore en tredje, utsagd, extern term som följer av relationen mellan dessa – att monstuositeten ligger i kolonet och de tre punkterna, som ett differentiellt och virtuellt element)?

2182 Jfr ex.vis Žižek, *Organs without Bodies*, s. 28: "Perhaps the limit of Deleuze resides in his vitalism, in his elevation of the notion of Life to a new name for Becomings as he only true encompassing Whole, the One-ness, of Being itself." Mot denna livsfilosofi, betraktad som nyplatonistisk idealism, ställer Žižek fortsättningsvis den mer matematiserande platonisten Alain Badiou; medan Deleuzes misstag sägs ligga i hans bejakande av livet som blivandets princip, ligger Badiou's förtjänst i formuleringen av en tes om fullständig negativitet: vetenskapen om det "rena Varat" beskriver en meningslöshet, ett intet, "tomrummets oändliga kyla".

2183 Marks, *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity*, s. 29–32.

2184 Med vissa intryck från Bergson använder Deleuze Nietzsches begrepp i den tyske filosofens mer

mellan den organiska och den oorganiska världen; båda utgörs visserligen av materia, att skilja från tiden, men den förra sätts i rörelse av livsimpulsen, *élan vital*, medan den andra förblir passiv och ett hinder för livets rörelse. Utvecklingen är för Bergson en kamp mellan livet (tiden) och materien (rummet), där varje form uppkommer som resultatet av ett motstånd mot den fria livskraften, och i denna kamp visar det organiska livets seger medan det oorganiska visar materiens. En liknande föreställning finns hos Deleuze i det avseende han betonar flödet, denna livets ström av virtualiteter och obestämda singulariteter som genomkorsar världen, medan formen är ett uppstannande, en glimt av döden. Men det är just detta flöde Deleuze benämner oorganiskt liv: den livsprincip som inte blivit organism, som inte organiserats till form eller struktur. Det oorganiska är inte att definiera som ett rike av död materia (mineraler, icke-kolbaserade ämnen) åtskilt från det som lever, det är en princip av obestämdhet eller virtualitet som gör motstånd mot finalitet och därmed mot döden. Därför kan man se ytterligare en källa bakom Deleuzes vitalism, kanske inte primärt som en influens men åtminstone som en affinitet.

René Schérer lyfter i detta avseende fram Samuel Butler, den engelske skriftställaren som under slutet av 1800-talet skrev en rad arbeten vilka både radikaliserade och satiriserade Darwins evolutionslära, till stöd för en idé om – som essätiteln säger – ”världsalltets stora oorganiska liv”.<sup>2185</sup> Det finns en bakgrund till denna koppling redan i verken före mötet med Guattari som sätter den maskiniska vitalismen i en bredare kontext. Deleuze ser i sina 60-talsskrifter nämligen Butler som representant för den anglosaxiska empirismens upptagenhet vid vana, konvention (*habitus*), samt till den nyplatonistiska teorin om skådandet, kontemplation (*theoria*), enl. vilken allt i naturen – t.o.m. jorden själv – blickar tillbaka mot det varur det kommer, ytterst det Ena. I *Différence et répétition* sattes den nyplatonistiska sentensen ”allt är kontemplation” i relation till empiristernas och Butlers beskrivning av vanan och upprepningen som konstitutiva för livet, i någon mening rentav skapande livet; allt, såväl organismen som vetet, liljan, träet eller klippan, är resultatet av sammandragande upprepningar av de ämnen i naturen som de är uppbyggda av.<sup>2186</sup> Detta är en uppenbar naturfilosofisk tillämpning av den transcendentala empirismen för beskrivningen av hur varje sak, och inte alls bara medvetandet och subjektet, tar form ur de passiva synteserna. Fyra år senare, i *L'anti-Cedipe*, har satsen omformulerats: ”allt är maskiner”.

Detta uppfyller villkoren för Butler dystopi/utopi (beroende på perspektiv), att maskinerna funnits med oss med en sådan naturlighet att de kunnat utvecklas till teknologi, för att från den positionen börja konkurrera ut organismerna, så att cyborgerna blir människans försök att anpassa sig till en teknisk ordning hon har drivit fram: att bli ett

livs- och naturfilosofiska mening, avseende en omänsklig kraft vilken överallt i naturen uttrycker sig som ett hävdande av existens – som framgår tydligt i hans *Nachlass*.

2185 Schérer, ”Samuel Butler: la grande vie inorganique de l'univers”, i Gelas & Micolet (red), *Deleuze et les écrivains*, op.cit., s. 209–221. Schérer tog också upp Butler, jämte Ballanche och Tarde, i kapitlet ”Deleuze et l'utopie” i sin *Regards sur Deleuze*, s. 107–127; även här skildras Butler som influens vad gäller ett livsbegrepp som omfattar det oorganiska och en evolutionär kontinuitet från människa till maskin. Även John Marks nämner Butler som en inspirationskälla för den ”maskiniska vitalism” som tänker sammansättningar bortom vitalismens organiska enhet och mekanismens strukturella enhet; Marks, *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity*, s. 48 f.

2186 Deleuze, *Différence et répétition*, s. 102. Jfr Deleuze & Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, s. 101.

monster för att passa in i ett nytt naturligt system. Butlers teknologiska evolutionslära kan till stora delar ses som en förelöpare till posthumana och transhumana visioner, särskilt florerande under 1990-tal och tidigt 2000-tal, av hur människan som art kommer förändras genom utvecklingen av mer avancerad teknologi – cybernetik, nanoteknologi, bioteknologi, genteknik etc. Även Deleuze och Guattari har kommit att skrivas in i denna diskurs, i den mån det maskiniska och det vitala uppfattas som ett tekniskt system av förhållanden för människan att höja livsförmågan eller utveckla nya livsformer.<sup>2187</sup> Och Deleuzes förutsägelse i *Foucault* av en övermänniska i formen av en kiselmanniska, i en danande datorålder, kan mycket väl användas till stöd. Det mer allmänna projektet är emellertid inte speciellt bundet vid en postindustriell, postmodern, informationsteknologisk regim, det är snarare att skissera en naturalhistoria baserad inte på karakterisering av form och funktion på kroppsdelar, utan på förmågor, affekter och hastigheter, främst inspirerad av Spinoza, Leibniz, Bergson och Geoffroy Saint-Hilaire, särskilt märkbart i *Dialogues*, i *Spinoza. Philosophie pratique* och i *Le pli. Leibniz et le baroque* – en betoning snarare på en ny förståelse av livet som försöken att leva upp till sitt transcendent objekt än på en förskjutning av organismen till det teknologiska.

Ett sådant anti-aristoteliskt projekt har sin motsvarighet i planen på en naturfilosofi som förenar det naturliga med det artificiella (såväl konsten som tekniken) i en teori om det omänskliga och övermänskliga. De skrifter som kommer närmast realiseringen av ett sådant projekt är de omfattande kapitlen ”Traité de nomadologie: la machine de guerre” och ”Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible...” i *Mille plateaux* samt de två volymerna *Cinéma: L'image-mouvement* och *L'image-temps*. Vad som är gemensamt för dem alla är Deleuzes försök att finna begrepp för detta liv som går utöver den levande varelsen, genom att beskriva en livsform som är deformerad, oformlig eller formlös. Det är här som vi är i hjärtat av det deleuzianska monstrositetsbegreppet, *in the belly of the beast*: den mest fullödiga djuriskhet som tidigare söktes i jorden och dess strata fördelar sig nu i en naturalhistoria och naturfilosofi i monstrets tecken, allt för att undslippa den antropomorfa organisationen av naturens element. Flyktlinjerna leder oss antingen till det mest kraftfulla livet eller till den utmattade döden, men ”monstret” är just – som vi minns från *Différence et répétition* – uttrycket för denna linje som blixtrar fram över avgrunden.

Kapitelrubriken ”Traktat om nomadologin: krigsmaskinen” annonserar två övergripande motiv: å ena sidan en etnologiskt baserad beskrivning av nomadlivet som en speciell ekonomi av rörelser i förhållande till ett rum öppet för utspridning och lag utanför Staten (grekiskans *nomos*, bekant från *Différence et répétition*); å andra sidan

<sup>2187</sup> Till tolkningar i detta mer teknologiska register av en sådan posthumanitet hör Jack Johnstons *The Allure of Machinic Life: Cybernetics, Artificial Life, and the New AI* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2008), vilken använder deleuzio-guattarianskt färgade begrepp som *machinic life* och *computational assemblage* (ungefär ”beräkningsanordning”) för att ge en teoretiskt systematisk ram åt forskningsfältet *ALife* (artificiellt liv, som komplement till AI, artificiell intelligens); jfr särskilt s. ix ff, för presentationen av dessa begrepp: *machinic life* avser former av liv ”som uppkommit i och genom tekniska interaktioner i människokonstruerade miljöer”, alltså inte i ”den naturliga världen”, och vilka har förmågan till förändring och anpassning av sig själva till skiftande situationer; *computational assemblage* definieras som ett förhållande mellan en konkret maskin eller apparat och den diskurs som ”förklarar och rättfärdigar” dennas syfte.

krigsmaskinens sammansättning och funktion vad gäller människans förhållande till teknik och politik. Dessa två motiv hör dock ihop, för det främsta intresset visas just det icke-statliga eller anti-statliga nomadiska krigsmaskinen, med mongolerna och särskilt Djingis khan som konceptuella karaktärer (därav dateringen av platån till 1227). Temat i kapitlet är ett slags anarkistisk revolutionär potential i en uppfattning om rum och hastighet som inte har Staten, den ”sedentära” och segmenterande formen, som modell, liksom en problematisering av vad maskiner egentligen är i människans relationer inbördes eller till det icke-mänskliga, i opposition till en humanistisk, interioriserande modell för samvaro och samhälle. Därför tenderar tolkningar av kapitlet – möjligen den viktigaste källan till en deleuziansk anarkism – att fokusera just dessa politiska aspekter, en vapnets teknologi och militärmaktens ekonomi,<sup>2188</sup> i förhållande till vilka deterritorialiseringarna och flyktlinjerna framstår som ett uppbrott från eller motstånd mot statens territorium. Krigsmaskinen ställs emot statsapparaten, och problemet blir hur krigsmaskinen – som hör till det yttre, det oorganiserade och rörliga – kan fångas in och inordnas i den statliga militärmakten.<sup>2189</sup> Detta är egentligen samma problematik, med samma förhållande, som i *Lanti-Cedipe* beskrivs mellan schizofrenin och kapitalismen; som synes har emellertid den freudo-marxistiska terminologin bytts ut mot en maskinisk som i allt väsentligt kan sägas vara butlersk-spinozistisk, även om de viktigaste referenserna i texten kanske är Simondon och Leroi-Gourhan.

Att krigsmaskinerna är nomadiska innebär att de är fria och vilda; även i detta avseende kan de jämföras med levande varelser – de motsvarar de otämjda djuren, de varelser som bevarar sin naturliga djuriskhet. Deleuze motsätter sig de domesticerade djurens förlust av sin djuriskhet när de inrättas i en mänsklig miljö,<sup>2190</sup> när de inrättas symboliskt i den oidipala ordningen, för att istället, främst i kapitlet om djurblivanden i *Mille plateaux*,<sup>2191</sup> beskriva hur människan ingår i ett hundblivande, vargblivande, råttblivande, insektblivande osv., allting ytterst sett ett molekylärt blivande: en sammankoppling, ett möte, ett mellanting som upphäver de två organismerna för en maskinisk livsform.<sup>2192</sup> Denna nomadiska deterritorialisering är en maskinisk sammansättning, driven i sin

2188 Som ett exempel kan nämnas Wallensteins svenska antologi *Nomadologin*, en av de första mer utförliga presentationerna av Deleuzes (och Guattaris) tänkande i Sverige, vilken också innehåller en övers. av kap.: ”Traktat om nomadologin: krigsmaskinen”, s. 59–176.

2189 Hela problemet med denna ”fångst”, detta inlemmande av motståndet i själva systemet, berörs vidare i det åtföljande kapitlet: ”Appareil de capture”, *Mille plateaux*, s. 528–591.

2190 Tydligast i Deleuze & Parnet, *Labécédinaire*, ”A comme Animal”.

2191 Kap. ”1730 – Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible...”, i Deleuze & Guattari, *Mille plateaux*, s. 284–380.

2192 Det bör noteras, apropå cyborgerna, att detta är den stora stridsfrågan mellan Deleuze och Haraway (utkämpad endast av den senare mot den förre): Deleuze ser kraften i blivanden ligga i rörelsen mot det icke-mänskliga, bort i flykten från den mänskliga organisationens norm (”majoriteten”); Haraway ser blivandet ligga i en ömsesidig uppmärksamhet i samspelet mellan matte/husse och husdjur vid tillfällen av träning och lek – en antropocentriskt sentimentaliserande domesticering av djuret som berövar det sin djuriskhet för Deleuze, medan Deleuzes förakt för husdjur till förmån för vilda flykter till icke-mänsklighetens ytterzoner är förhatligt för Haraway. Alternativet tycks klart: djuret på människans villkor eller (o)djuret som omänsklighetens villkor. För denna kritik av Deleuze och Guattari, se främst Donna J. Haraway, *When Species Meet* [2007] (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008), s. 27 ff.



molekylära metamorfos av en krigsmaskin som angriper den mänskliga organismen.

Utredningen av krigsmaskinens varierande gestalter tar emellertid formen av en naturalhistoria, jämförbar med den i Butlers "Book of the Machines", där maskinernas delas in i släkter, arter och varieteter och kan ses samlade på ett naturalhistoriskt museum, och dessutom tillskrivs en utvecklingshistoria efter darwinistisk modell, från en gemensam anfader.<sup>2193</sup>

Deleuze och Guattari utgår från att det finns ett maskiniskt fylum (*phylum machinique*) som sedan kan delas in i olika anordningar. Den teknologiska utvecklingslinjen ur detta fylum följs föga förvånande i uppdelningen av ett visst verktyg i två typer: redskap och vapen. Dessa kan tas för att ha olika bruksområden, produktiva resp. destruktiva, men de kan båda rent materiellt användas till det motsatta syftet; under långa tider var det samma redskap som användes både till jordbruk och strid. De kan därför sägas ingå i samma ekosystem och tillhöra samma maskiniska fylum.<sup>2194</sup> Vad som tycks definiera vapenmässigheten i ett redskap är dess förmåga till projektion: det som kastar eller kan kastas eller som stöter kan användas som vapen. Ett bruksredskap är tvärtom infångande, "introjektivt": allt som samlar in, bringar i jämvikt och införlivar är ett sådant don.<sup>2195</sup> Likaså skiljer sig vapenmässigheten och donmässigheten åt ifråga om hastighet, i det att vapnen definieras i ett system av snabbhetens och vilans växlingar (såsom jaktens differentiella tempo), medan donet genom implikation tvärtom är en strävan till stillhet eller jämn rytm som verkar på ett yttre motstånd (arbetets repetitiva moment).<sup>2196</sup>

Men det finns också en kontrast vad gäller affekterna – vilka begär, passioner eller känslor som är verksamma i maskinernas sammankopplade system, anordningarna. Dessa beskrivs av författarna som "kompositioner av begär", medan begäret självt är någonting som sätts i verket, något "monterat, maskinerat".<sup>2197</sup> Arbetet tycks förknippat med statsformationer och mellanmänskliga relationer, till "en organisering och utveckling av Formen" som motsvaras av en formering av subjektet, medan krigsmaskinen handlar om affekter och hastigheter i komposition, vilka snarare sätter människan i relation till redskap/vapen, utrustning, teknik och djur. Deleuze och Guattari talar därför om infanteriets homosexuella Eros och kavalleriets zoosexuella Eros, det förra en samhörighet mellan män i grupp som blir medborgaren i en stat, det andra en anordning

2193 Jfr Butler, *Erewhon*, s. 214: "Here followed a very long and untranslatable digression about the different races and families of the then existing machines. The writer attempted to support his theory by pointing out the similarities existing between many machines of a widely different character, which served to show descent from a common ancestor. He divided machines into their genera, subgenera, species, varieties, subvarieties, and so forth. He proved the existence of connecting links between machines that seemed to have very little in common, and showed that many more such links had existed, but had now perished. He pointed out tendencies to reversion, and the presence of rudimentary organs which existed in many machines feebly developed and perfectly useless, yet serving to mark descent from an ancestor to whom the function was actually useful."

2194 Deleuze & Guattari, *Mille plateaux*, s. 491.

2195 Ibid., s. 491 f.

2196 Jfr ibid., s. 492 ff.

2197 Ibid., s. 497: "Les agencements sont passionnels, ce sont des compositions de désir. Le désir n'a rien à voir avec une détermination naturelle ou spontanée, il n'y a de désir qu'agençant, agencé, machiné."

av typen hästmänniskosoldat<sup>2198</sup> (ett slags kentaurokrigsmaskin, kan man säga). Det finns t.o.m. skillnad i fördelningen av affekterna till vapnets och den fria handlingens sida, för affekterna är likt vapnen projektila, medan redskapen i sin ”introceptivitet” – eftersom de fångar in och förinnerligar – däremot är att likna vid känslor.<sup>2199</sup> Vapenmässigheten kan följaktligen anses affektiv, medan redskapsmässigheten är sentimental.

Dessa skillnader och sociala uppdelningar hålls emellertid samman på ett gemensamt plan. Ytterst finns det bara en enda fylogenetisk linje, ett enda maskiniskt fylum, som är ”flödet av rörelsemateria, flödet av en materia i kontinuerlig variation, bärare av singulariteter och uttrycksdrag”, på samma gång naturligt och artificiellt, ”enheten mellan människa och Natur”.<sup>2200</sup> Mekanosfären ska således inte förstås som en uppsättning teknologiska apparater men inte heller en sociokulturell värld i vilken människor agerar och skapar teknik för sina egna syften (samhället är en maskin bland många andra). Den är inte skapad av människan eller ens för människan, den är ett eget kompositionsplan som håller samman teknik och natur. Det maskiniska fylumet följer sina egna selektiva principer, det verkar bokstavligen autonomt och automatiskt. Detta tillåter en föreställning om en maskinernas evolution med biologin som modell, i den teknologiska vitalism – här tillsynes utgående från Bergsons begrepp *élan vital* – som de ser teoretiserad av André Leroi-Gourhan,<sup>2201</sup> men som de i sin tur utarbetar på ett mer allmänt plan: utvecklingen av teknik inom denna maskinism sker genom att anordningar ”väljs ut” av fylumet,<sup>2202</sup> att en anordning ”uppfins” genom att vissa drag väljs ut, organiseras och ”skiktas”.<sup>2203</sup> ”Krigsmaskinen” är därför inte en samling vapen utnyttjade i krigssyfte, utan tvärtom en sådan maskinisk anordning som föregår de specifika vapnen, och detsamma gäller ”arbetsmaskinen” för arbetsredskapen.<sup>2204</sup>

2198 Ibid., s. 496 f.

2199 Ibid., s. 498: ”Les affects sont des projectiles autant que les armes, tandis que les sentiments sont introceptifs comme les outils.” (”Affekterna är projektiler likaväl som vapnen, medan känslorna är introceptiva liksom redskapen.”)

2200 Ibid., s. 506: ”A la limite, il n’y a qu’une seule et même lignée phylogénétique, un seul et même phylum machinique, idéellement continu: le flux de matière-mouvement, flux de matière en variation continue, porteur de singularités et de traits d’expression. Ce flux opératoire et expressif est aussi bien naturel qu’artificiel: il est comme l’unité de l’homme et de la Nature.” Jfr s. 509: ”le *phylum machinique*, c’est la matérialité, naturelle ou artificielle, et les deux à la fois, la matière en mouvement, en flux, en variation, en tant que porteuse de singularités et de traits d’expression.”

2201 Ibid., s. 507: ”Leroi-Gourhan est allé le plus loin dans un vitalisme technologique qui modèle l’évolution technique sur l’évolution biologique au général: une *Tendance universelle*, chargée de toutes les singularités et traits d’expression, traverse des milieux intérieurs et techniques qui la réfractent ou la différencient, d’après les singularités et traits retenus, sélectionnés, réunis, rendus convergents, inventés par chacun. Il y a bien un phylum machinique en variation qui crée les agencements techniques, tandis que les agencements inventent les phylums variables.”

2202 Ibid., s. 495: ”C’est par l’intermédiaire des agencements que le phylum sélectionne, qualifie et même invente des éléments techniques.”

2203 Ibid., s. 506: ”Mais, en même temps, il ne se réalise pas ici et maintenant sans se diviser, se différencier. On appellera *agencement* tout ensemble de singularités et de traits prélevés sur le flux – sélectionnés, organisés, stratifiés – de manière à converger (consistance) artificiellement et naturellement: un agencement, en ce sens, est une véritable invention.”

2204 Jfr *ibid.*, s. 495.

Men detta ”ytterst sett”, som är själva materien i rörelse och variabilitet, finner sig manifesterad i ett speciellt ämne: *metallen*. Metallerna, en oorganisk materia, uttrycker den ”vidunderliga idén om ett *icke-organiska Liv*”; metallen är ”vare sig ett ting eller en organism, utan en kropp utan organ”.<sup>2205</sup> Deleuze och Guattari kan därför, som ett komplement till mekanosfären, tala om en panmetallism, en metallurgisk monism: allt är materia, och all materia är till någon del metallisk; metallurgin är materiefördets medvetande,<sup>2206</sup> den är, kan de säga, materiens fenomenologi.<sup>2207</sup>

De abstrakta linjer som metallernas flöde tecknar kan emellertid antingen kopplas samman i det nomadiska rummet, och via konnektioner skapa ett rhizom av hopp eller hål, eller förenas i det sedentära rummet, och via konjunktioner skapa former och koder i en trädliknande struktur.<sup>2208</sup> Ett just fenomenologiskt exempel: metaller kan smältas och därmed avslöja materiens flödande natur, icke organiserad och formlös, materien i sitt mest rena, vilda och nomadiska tillstånd. Men den kan också fås att stelna, så att flödet stannar upp och antingen anta spontana former eller aktivt formas genom en fördelning av singulariteterna och uttrycksdragen, så att en viss typ av redskap anpassas till ett ändamål – i så fall stöpt i den sociala maskinens form – eller formas för att bli ett konstföremål i en konstnärlig maskin, med sina egna utvalda uttrycksdrag. Det oorganiska livet har därför en egen dynamik som gör det maskiniska fylumet varierbart och gör att det kan förgrena sig i släkten, arter och varieteter av maskiner och anordningar, varav vissa är i konkret mening tekniska.

I detta maskiniska fylum finns ett slags metalliska folkslag; det finns en anordningarnas antropologi eller etnologi. De som hanterar metallen är invecklad i relationer med de som hör till andra element – de andra som hör till marken, jorden eller himlen.<sup>2209</sup> Metallurgen är en hybrid som framställer både redskap och vapen, och hans ”maskiniska fylum eller metalliska linje passerar genom alla anordningar” – ”ingenting är mer deterritorialisat än rörelsematerien”. Smeden bebor varken ett räfflat eller slätt rum, som statsbon eller nomaden, utan ett håligt rum (*espace troué*) – han är en ”troglodyt”; likt metallerna själva befolkar de en mineralisk värld ur vilken de alstrar ”fantastiska former [...], det oorganiska livets vitala former”.<sup>2210</sup> Stäppfolkens krigsstrategier karaktäriseras av kompositioner mellan teknologiska element, knutna till ryttaren: vad de uppfinner är anordningar av typen ”människa-djur-vapen, människa-häst-båge”.<sup>2211</sup> Dessa folks organ

2205 Ibid., s. 512: ”La prodigieuse idée d’une *Vie non organique* [...] est l’invention, l’intuition de la métallurgie. Le métal n’est ni une chose ni un organisme, mais un *corps sans organes*.”

2206 Ibid.: ”La métallurgie est la conscience ou la pensée de la matière-flux, et le métal le corrélat de cette conscience. Comme l’exprime le panmétallisme, il y a coextensivité du métal à toute la matière, et de toute matière à la métallurgie. Même les eaux, les herbes et les bois, les bêtes sont peuplés de sels ou d’éléments minéraux. Tout n’est pas métal, mais il y a du métal partout. Le métal est le conducteur de toute la matière.”

2207 Ibid., s. 512: ”la métallurgie, c’est [...] la phénoménologie de la matière”.

2208 Jfr *ibid.*, s. 517.

2209 Ibid., s. 513: ”Certes, le métallurgiste est en rapport avec «des autres», ceux du sol, de la terre ou du ciel.”

2210 Ibid., s. 514 f.

2211 Ibid., s. 503: ”la composition ou de la stratégie, du point de vue des éléments technologiques (selle, étrier, ferrure, harnais...) [...]” ”Ce que les nomades inventent, c’est l’agencement homme-animal-arme, homme-cheval-arc.”

är m.a.o. inte begränsade till den fysiologiska organismen, lika lite som till den politiska organisationen, utan en protetisk anordning av teknologiska element som skapar en oorganisk kropp. Amazonen stympar sin kvinnlighet för att höja sin krigiska förmåga, ersätter sitt ena bröst för att göra rum åt pilbågen. Kavalleristen blir kentaur genom att förbinda sin krigiska förmåga med en hästkraft, i ett kommunicerande system av metall (hästskor, sporrar, stigbyglar, pilar, sabel etc) och läder (stövlar, sadel, remmar, piska, koger). Vad som åvägbringar dessa kompositioner är affekter och begär – det är egentligen samma begärets maskiniska estetik som i masochismens fetischistiska apparat.

Ett märkligt inslag i Deleuzes vitalism är att den beskriver livet som en kraft som inte kan levas till fullo. Livet är övermäktigt den levande varelsen.<sup>2212</sup> Det är därför han kan säga att kroppen utan organ har ett mer intensivt liv än organismen. Organismen är begränsad i sin form, sin struktur, sin organisation av materia; delarna bringas samman i en form som understödjer funktion. Men kroppen utan organ och dess oorganiska liv har ingen gräns – den är gränsen själv, men en gräns som aldrig nås, utan omfördelar sig i ett slätt, nomadiskt rum som en ständigt tänjd horisont av förmågornas yttersta. Minns satsen för den transcendentala empirismen i *Différence et répétition*: det finns en maktlös-  
het i varje förmåga, någonting som är utöver förmågans gränser men därför tvingar den till aktivitet, ett transcendent objekt som därmed gör skillnaden; liksom anarkin och revolutionen är politikens transcendent objekt, är monstrositeten vitalitetens.<sup>2213</sup>

Om organismen eller livsformen representationen av livet i en möjlig form, förmågan att leva underkastad en specifik norm, är monstrositeten vitalitetens transcendent objekt, dvs. livets virtualitet som det oformligas verklighet. Monstrositeten är detta liv över alla liv, det oorganiska liv som övergår alla organismer, virtualitetens mest intensiva verklighet. Det individuella livet och den individuella döden är inte anmärkningsvärda eftersom de kan reduceras till en individ eller ett subjekts biografi. Livet eller döden i sig kan inte reduceras till något, de är den absoluta immanens vars erfarenhet den transcendentala empirismen beskriver och som konsten försöker uttrycka.

Deleuze formulerar i detta sammanhang, i en intervju från 1988, den ofta citerade sentensen: "Det är bara organismer som dör, inte livet." ("Ce sont les organismes qui meurent, pas la vie.")<sup>2214</sup> Detta betyder att livet, i den vitalism som avses, inte kan reduceras till ett individuellt liv eller till ett organiskt liv. Döden är inte dess gräns, den har ingen transcendens; den är den absoluta immanens som innefattar sitt transcendent objekt som en utmaning av individen eller organismen att vara mer än den är.

Temat berörs också i följande års intervju med Claire Parnet, *L'abécédaire*, under rubriken "R comme Résistance". Skapandet, och i synnerhet det konstnärliga skapandet, är ett *motstånd* – ett motstånd *mot döden*. Det går inte ut på att överleva, utan att befria

2212 Jfr Goodchild, *Deleuze & Guattari: An Introduction to the Politics of Desire*, s. 206: "Deleuze's vitalism struggles with an intense, unbearable, unliveable life surging in the chaos that lies between thoughts and things. A Deleuzean maintains struggles on two sides at once [...]: against a death that is the completion of living, the grasping of which shelters us from access to vital forces – perhaps an opinion, a cliché, a product, a feeling, a perception; and against a too-vital life that overwhelms, scattering singularities and unbearable intensities all around – perhaps the chaos of science, with its unpredictable events, or else the chaos of thought encountered in psychosis."

2213 Jfr Deleuze, *Différence et répétition*, s. 186 f, 192, 250, 269.

2214 Idem "Sur la philosophie" [1988], *Pourparlers*, s. 196.

livet, att frigöra livet från det som fångar det i en form, i det mänskliga (alltid alltför mänskliga), att befria såväl människan som djuret som vadsomhelst från en mänsklig ordning. Att göra motstånd mot döden är därför att genom skapandet bli något annat, ett omänskligblivande. Det finns förstås i sådana tankegångar en bakgrund i Xavier Bichats fysiologiska vitalism, i satsen att livet är det som gör motstånd mot döden, men detta nämns inte eller ens antyds, för det är inte organismen som gör motstånd mot en död som verkar på dess delar i hela dess livsförlopp utan en idé om livet som måste befrias från den mänskliga organisation som håller den fången.

Det finns istället här en mer konkret bakgrund till Deleuzes resonemang: den italienske förintelseöverlevaren Primo Levi's "skam över att vara människa", säger han, är en skam över att ha överlevt, en precis skam över det som man gjorde i en situation – under ockupationen, i fånglägret, i koncentrationslägret – för att leva igenom den, det som man gjorde mot de andra (och som man därför gjorde mot sig själv: att rädda sin mänsklighet är att mista livets värde). Men – i enlighet med hans händelsefilosofi – det krävs ingen så stor händelse, inga extraordinära omständigheter, för att vi ska erfara denna skam; den finns överallt omkring oss i vårt mänskliga och mellanmänskliga liv, varhelst vi upprätthåller ordningen. Skammen finns implicit i själva sociabiliteten, i alla de små genanser, förlägenheter och förödmjukelser som uppstår i de mest triviala situationer.<sup>2215</sup> Eller inför en alltför stor vulgaritet i tanken, inför en politikers tal, medial underhållning, den kapitalistiska marknaden; skammen är att vi inte pressas i våra förmågor, att vi hindras från våra potentiella blivanden.<sup>2216</sup>

I en manöver som ofrånkomligen påkallar jämförelser med Theodor W. Adorno har Gregg Lambert betonat den avgörande betydelsen av Auschwitz och Hiroshima för Deleuzes konstteori<sup>2217</sup> – den destruktiva krigsapparaten, den politiserade krigsindustrin måste därför räknas in som en historisk faktor i tematiseringen av krigsmaskinen. Denna historiska problematik accentuerar två motiv i Deleuzes estetiska arbeten: *skammen över att vara människa* och *förlusten av en tro på världen*. Men medan Adorno betvivlade möjligheten för konst att göra rättvisa åt andra världskrigets barbari ("det är omöjligt att skriva poesi efter Auschwitz"), är dessa två negativa reaktioner för Deleuze inte orsak till nihilism och defaitism, utan tvärtom skäl för en dynamisk kreativitet inom filosofi och konst. De är en dubbel problematik som framtvingar tänkandet av andra världar och uttryck för omänskligblivanden, och i denna bemärkelse utgör de en positiv kraft. Det är bara genom att överge den mänskliga, alltför mänskliga bilden av tänkandet som vi kan återfå en tro på världen. Detta måste nämligen ske genom den transcendentala empirismens övergivande av varje subjektcentrerad, humanistisk antropomorfism som utgångspunkt för erfarenheten och hela den estetik om det sköna och goda som motsvarar den, för att istället kunna uppleva den inhumana verklighet som immanensplanet breder ut för oss, det nomadiska rummet för nya världar, nya utopier att uppfinna och befolka.

Vi kan då vända på Lévinas etik (Deleuze hänvisar inte till honom, dock) och säga att skammen inte ligger vare sig i att respektera ansiktet eller i att förlora ansiktet, utan just i

2215 Deleuze & Parnet, *Labécédinaire*, "R comme Résistance".

2216 Deleuze, *Pourparlers*, s. 233 f.

2217 Gregg Lambert, *The Non-Philosophy of Gilles Deleuze* (London/New York: Continuum, 2002), s.

11–18, 90–113.

att försöka rädda det. Livet måste istället befrias från ansiktligheten, som innehåller sina egna fångstmekanismer: ögonen som subjektivitetens svarta hål.<sup>2218</sup> Men man befriar sig från ansiktet genom ansiktet självt, genom att ”deterritorialisera” det, att frigöra det från en individualitet, en subjektivitet eller en personlighet, och göra det till landskap, ett slätt rum av affekter, där det inte längre är ett organ som tillhör en organism utan blir i sig en kropp utan organ. Eller genom att sammankoppla ansiktet, såsom en abstrakt maskin som har sina egna element (drag), med andra maskiner (landskap, målningar, musikstycken) via de singulariteter eller molekyler – deterritorialiseringens kvanta – som de innehåller kan man skapa ett rhizomatiskt system i kompositionen som frigör ansiktets virtualitet.<sup>2219</sup>

Att deterritorialisera ansiktet på detta vis är egentligen bara att se det utifrån den transcendentala empirismen – att se bortom det mänskliga för att se just ansiktligheten. Ansiktet är från början omänskligt, monstruöst, det är uttrycket för alla de omänskliga krafter som verkar på konsistensplanet, den abstrakta maskinen:

man behöver inte göra en närbild av det [ansiktet] för att göra det omänskligt, det är naturligen en närbild, och naturligen omänskligt, en monstruös kåpa. [---] Egentligen finns det bara omänskligheter, människan utgörs bara av omänskligheter, men mycket olika sådana och följande mycket olika naturer och hastigheter. Den primitiva omänskligheten, för-ansiktets, är hela polyvociteten i en semiotik som gör ett ansikte till en kropps tillhörighet [eller en kropps bihang], en kropp som redan är relativt deterritorialiserad, i förgrening med andligt-djuriska blivanden. Bortom ansiktet är det en helt annan omänsklighet: inte längre den av ”sökande huvuden” vari deterritorialiseringens uddar blir verksamma, deterritorialiseringens linjer blir positivt absoluta, formande nya, märkliga blivanden, nya polyvociteter. Bli hemlig [hemligblivande], att överallt göra rhizom, för undret i ett icke-mänskligt liv som ska skapas.<sup>2220</sup>

Vi kunde i samma mening, med begrepp hämtade från *Mille plateaux*, säga att monstret är en krigsmaskin som i en deterritorialisering (av kroppen och dess delar) frigör livet från den fångstapparat som organismen, enkannerligen människan, representerar.

2218 Jfr kap. om ”ansiktighet” (med Kristus som bild för mänskligheten) i Deleuze & Guattari, *Mille plateaux*, s. 205–234.

2219 Ibid., s. 233: ”Quanta qui marquent autant de mutations de machines abstraites, les unes en fonction des autres. Souvre un possible rhizomatique, opérant une potentialisation du possible, contre le possible arborescent qui marquait une fermeture, une impuissance.” (”Kvanta som markerar så många abstrakta maskiners mutationer, de ena i funktion med andra. Så öppnar sig en möjlig rhizomatik som utför en potentialisering av det möjliga, mot den trädliknande möjlighet som markerade en stängning, en maktlöshet.”)

2220 Ibid., s. 233 f: ”il n’y en a pas besoin d’en faire un gros plan pour le rendre inhumain, il est gros plan naturellement, et naturellement inhumain, monstrueuse cagoule. [---] En vérité, il n’y a que des inhumanités, l’homme est seulement faits des inhumanités, mais très différentes, et suivant des natures et à des vitesses très différentes. L’inhumanité primitive, celle du pré-visage, c’est toute la polyvocité d’une sémiotique qui fait de la tête une appartenance au corps, à un corps déjà relativement déterritorialisé, en branchement avec des devenirs spirituels-animaux. Au-delà du visage, une toute autre inhumanité encore: non plus celle des «têtes chercheuses» où les pointes de déterritorialisation deviennent opératoires, les lignes de déterritorialisation deviennent positives absolues, formant d’étranges devenirs nouveaux, de nouvelles polyvocités. Devenir-clandestin, partout faire rhizome, pour la merveille d’une vie non humaine à créer.”



Denna krigiskhet och denna makt eller kraft betyder emellertid inte en hyllning till styrka, bemästrande eller liknande, för det är snarare en utsatthet som avses – att leva en makt som är större än en själv, att svepas med av våldsamma känslor, att bli uppfylld av en mäktig tanke. Deterritorialiseringen är otrygg (*unheimlich*), för den får oss att lämna hemhörigheten och allt som ger oss identitet till förmån för en flyktlinje som kanske likaväl leder till döden som ett intensivare liv.

En av de historiska gestalter Deleuze väljer ut för att exemplifiera konstens krigsmaskin, konstens deterritorialisering genom blivanden, är den romantiske diktaren Heinrich von Kleist, som andra romantiker – Goethe och Hegel, ”statens tänkare” – betraktade som ett monster. Men detta kommer sig av att det finns något märkligt modernt i hans verk, säger han, nämligen elementen hemlighet, hastighet och affekt, de som är krigarens kvinnoblivanden och djurblivanden, vilka genomkorsar kroppen med hastigheten i affektens deterritorialisering (Achilles kvinnoblivande, Penthesileias hundblivande i samma övermäktiga, våldsamma och dödsbringande passion).<sup>2221</sup>

Krigstematiken, och det därmed implicita våldet mot kroppen, föranleder Deleuze och Guattari att problematisera förekomsten av stympningen som ett element i anslutning till krigsmaskinens anordningar. (Vi börjar komma in på Ambroise Parés territorium: slagfältet befolkat av stympade soldater i behov av suturer eller proteser, mot vilka står de mest klandervärda monstren, nämligen de ”artificiella”, de simulerande tiggarna med sina sjukdomsmaskiner.) Det finns här en skillnad mellan den krigsmaskin som hör till det yttre (det nomadiska rummet, den fria handlingen) och den som fångats in av statsapparaten. Den förra må vara grym, men den är mildare än den senare, eftersom den inte har kriget som mål; staten förutsätter stympningen och döden, den får medborgarna att födas som redan invalida eller levande döda – zombies, menar de, hör till statens och arbetets mytologi.<sup>2222</sup>

Förhållandet mellan krigsmaskinen och stympning eller deformation är det bärande motivet i Deleuzes text ”Un manifeste de moins”, ang. dramatikern Carmelo Bene, i *Superpositions* (1979). Trots boktiteln *Superpositions* handlar Deleuzes text, som essätiteln antyder, om subtraktioner – eller, i mer anatomiska termer, om amputationer – för att beskriva kritiken av makten som en stympning av dess representation: ”ce qui est soustrait, amputé ou neutralisé, ce sont les éléments de Pouvoir, les éléments qui font ou représentent un système de Pouvoir”.<sup>2223</sup> Som Deleuze ofta säger är en konstnär ett slags läkare som upptäcker och beskriver en sjukdom.<sup>2224</sup> Detta innebär dock inte en respekt för en organismens morfologi, utan för sjukdomarna som en kraft. Liksom medeltidens

2221 Ibid., s. 440: ”Goethe et Hegel, penseurs d’Etat, voient un monstre en Kleist” [---] ”Pourquoi cependant la plus étrange modernité est-elle de son côté? C’est que les éléments de son œuvre sont le secret, la vitesse et l’affect. [...] Et ces affects sont autant de devenir-femme, de devenir-animal du guerrier (l’ours, les chiennes). Les affects traversent le corps comme des flèches, ce sont des armes de guerre. Vitesse de déterritorialisation de l’affect.”

2222 Deleuze & Guattari, s. *Mille plateaux*, s. 530.

2223 Deleuze, ”Un manifeste de moins”, i Gilles Deleuze & Carmelo Bene, *Superpositions* [1979] (Paris: Minuit, 2004), s. 93: ”det som subtraheras, amputeras eller neutraliseras är Maktens element, de element som skapar eller representerar ett Maktsystem”.

2224 Hela hans litteraturkritiska *Critique et clinique* (1993) utgår ifrån detta antagande; jfr *Pourparlers*, s. 195 f.

läkare kan (eller snarare bör) konstnären beakta de oformliga rörelser och egenskaper som fördelar sig med olika hastigheter mellan olika punkter i en rörlig kropp, fördelningen av intensiteter mellan skilda punkter i ett subjekt; detta innebär att inte uppehålla sig vid formen hos en individ utan vid de hastigheter och intensiteter med vilka affekterna kan variera sig hos en levande varelse.<sup>2225</sup> Den yttersta deformationen är upphävandet av själva formen till förmån för hastigheter, liksom subjektet (jaget och ämnet) upphävs till förmån för affekter: "Rien que des affects et pas de sujet, rien que des vitesses et pas de forme."<sup>2226</sup>

Den store konstnären är den som säger: "Det är för mycket för mig!" Konst åtföljs därför ofta av en fysisk eller psykisk sjukdom eller ett nervöst sammanbrott – Artaud, Kafka, Fitzgerald, Lowry...<sup>2227</sup> Skrivandet är ett skapande som för människan bortom sin mänsklighet, individen bortom sin individualitet: det är att "bringa livet till stadiet av en icke-personlig makt" ("le but de l'écriture, c'est porter la vie à l'état d'une puissance non personnelle"); författaren är försvagad av detta stora opersonliga, oorganiska liv och dess affekter som genomkorsar honom ("trop faible pour la vie qui le traverse ou les affects qui passent en lui").<sup>2228</sup> Detta "för mycket" är vad som kan ges namnet blivande. Konsten är det skapande som pekar på den kreativa evolutionens fulla potential, nämligen rhizomatiska förbund eller föreningar på en deterritorialiserad jord. Det oorganiska livet är förhållandet mellan kroppen och dessa oförnimbara krafter eller makter som åstadkommer blivanden,<sup>2229</sup> korsande alla gränser och utplanande alla hierarkier – könsliga, artmässiga, vegetala, minerala, metalliska. Alltid maskiniska, det är den enda fylogenetiska linjen.

### Affekternas estetik: molekylära strukturer och amorfa figurer

Det borde redan ha framgått att skönlitterära författare utgör en viktig referensram i Deleuzes (och Guattaris) verk: Carroll, Artaud, Doyle, Butler, Proust, Kafka, Kleist säger någonting vid sidan av eller utöver filosoferna, och detsamma gäller konstnärer inom alla områden. I sitt skapande gestaltar de blivanden. I sina verk skapar de sig kroppar utan organ. Litteraturen är, liksom all konst, den kreation som filosofin bör vara men som den traditionellt ofta ger upp för etablera sig som meditation, reflektion, kommunikation eller diskussion, enl. en rationalistisk modell. Konsten är på ett mer uppenbart vis det drama vilket Deleuze redan tidigt föreställde sig filosofin som – ett drama fyllt av karaktärer, vars motparter begreppen är inom filosofin.<sup>2230</sup> Det är därför inte märkligt att Deleuze komma att beskriva en "dramatiseringsmetod" för filosofin<sup>2231</sup> eller att se

2225 Deleuze, *Superpositions*, s. 114: "Les physiciens du Moyen Âge parlaient de mouvements et de qualités *difformes*, suivant la distribution des vitesses entre les différents points d'un mobile, ou la distribution des intensités entre les différents points d'un sujet. La subordination de la forme à la vitesse, à la variation intensive des affects, c'est, nous semble-t-il, deux buts essentiels à obtenir dans les arts."

2226 Ibid.

2227 Deleuze & Parnet, *Labécédinaire*, "L comme Littérature".

2228 Idem, *Dialogues*, s. 61 f.

2229 Nietzsche's begrepp vilja till makt tas för att uttrycka samma möte mellan kropp och affekt, som ger kraft åt ett blivande; Deleuze, *Critique et clinique*, s. 164.

2230 Deleuze & Parnet, *Labécédinaire*, "E comme Enfance".

2231 Deleuze, "La méthode de dramatisation", *L'île déserte*, s. 131–162.

begreppen gestaltade med hjälp av ”konceptuella karaktärer”.<sup>2232</sup>

Detta skapande och denna dramatik har emellertid en särskild karaktär, som han ofta betonar: den är grym, våldsam, kaotisk, omänsklig, monstruös. Det finns biografiska omständigheter som kan anföras. Deleuzes intresse för film och litteratur under mitten av 1950-talet tycks enl. vittnesmål från perioden ha varit knutet till en fascination för det monstruösa, något som under denna tid avspeglades i hans undervisning. Förutom att behandla Rousseau, Proust och Claudel sysselsatte han sig med Ambrose Bierces skräck- och fantasihistorier (”ses histoires monstreuoses” i Dosses formulering), som ”Oil of Dog” (1890). Från filmen uppskattade och uppmärksammade han bl.a. Erich von Stroheim och Ingmar Bergman (två aktade auteurs med dragning åt det groteska) jämte komiker som Buster Keaton och Jerry Lewis (med dragning åt det burleska), men var också högst fascinerad av filmer om monster, som han rekommenderade sina studenter att se.<sup>2233</sup>

François Dosse återoppar i sin biografi dessa omständigheter, uppenbarligen för att visa att Deleuze var en för tiden oortodox lärare som blandade högt och lågt, inte skilde mellan genrer eller discipliner etc. Vad Dosse däremot inte säger något om är varför Deleuze var intresserad av det monstruösa som motiv i litteratur och film. För honom får det helt enkelt beteckna det låga, det folkliga, det som skiljer sig från den borgerliga, intellektuella finkulturens goda smak (här representerade av Proust, Claudel, Bergman, Stroheim, jämte Mozart), som om fascinationen för det monstruösa blir ett outtalat tecken på ett slags postmodernistisk tendens hos Deleuze: nivelleringen av kulturbegreppet (att sätta alla uttryck på samma plan, kan vi säga, med hänvisning till detta begrepps senare betydelse för honom). Dessutom skrivs monstren – tillsammans med andra ”låga” figurer som Jerry Lewis och Edith Piaf – in i en diskurs av upphöjd tolerans, där Deleuzes aristokratiska, ”naturliga auktoritet” höjer honom ovan den kontrovers hans uppenbarelse kunde framkalla, t.ex. att hans långa naglar fick en elev att kalla honom bög; vad gällde sexualitet, och just homosexualitet, talade han framt om såväl Freuds psykoanalytiska teorier som pederastin hos Platon och Proust, påpekar Dosse vidare.<sup>2234</sup>

Men denna eklekticism är förstås viktig inte bara för ett personporträtt, som om denna öppenhet för populärkultur delvis skulle förklara den popularitet bland studenter som Dosse gärna påminner om, utan för Deleuzes sätt att skriva filosofi genom icke-filosofi, enl. hållningen att filosofi är ett sätt att tänka och skapa bland många andra – att konst, litteratur, film och vetenskap alla är likvärdiga områden för tänkanden och skapanden. Det viktiga är att bryta sig ut ut invanda tankemönster och representationsformer. Detta är en genomgående idé hos Deleuze: att det väsentliga och värdefulla är skapandet av någonting nytt, oberoende av vilka medel det skapas med.<sup>2235</sup> Däremot innebär medlet

2232 Deleuze & Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, s. 60–81.

2233 Dosse, *Gilles Deleuze & Félix Guattari*, s. 132; författaren anför som källa en intervju med Michel Ciment, sedermera filmkritiker, som under denna tid studerade för Deleuze.

2234 Ibid., s. 132 f.

2235 Tesen formuleras många gånger, kanske klarast i en intervju på frågan om nyhetens värde: ”La nouveauté est le seul critère de toute œuvre. Si l'on ne croit pas avoir vu quelque chose de nouveau, ou avoir quelque chose de nouveau à dire, pourquoi écrirait-on, pourquoi peindrait-on, pourquoi prendre une caméra?” Deleuze, ”Portrait du philosophe en spectateur” [1983], *Deux régimes de fous*, s. 200. (”Nyheten är varje verks enda kriterium. Om man inte tror sig ha sett något nytt, eller ha

(eller mediet) för tänkande och skapande speciella villkor för hur detta nya framträder, dvs. som vilket uttryck.

Mot slutet av sin gärning skulle han sammanfatta filosofins speciella egenskaper i förhållande till de två andra viktigaste områdena, konst och vetenskap, i *Qu'est-ce que la philosophie?*<sup>2236</sup> från 1991, på ett något schematiskt sätt. Medan filosofin skapar begrepp (*concepts*) och vetenskapen funktioner (*fonctions*) eller ”prospekt”, utmärks konsten i vid mening av att den skapar vad han kallar affekter och percept. Dessa är inte detsamma som enskilda känslor, förnimmelser eller varseblivningar (vilka skulle vara affektioner och perceptioner), utan små paket av sensationer eller relationer utgjorda av kompositioner av färger, former, fält, linjer etc, dessa ”molekyler” som är blivandets dynamiska element.<sup>2236</sup> Konstverket är aldrig ett, det är en mångfald, en sammansatt struktur – komposition är konstens och estetikens definition<sup>2237</sup> – och sensationerna som verket utgör är blivanden (animala, vegetala, minerala etc.) vilka sker i de nakna former av kropp eller kött, i en ”zon av urskiljbarhet mellan djuret och människan”.<sup>2238</sup>

Vad vi upplever, när vi upplever livet (som vi stundvis gör i konsten, när den är som mest intensivt och effektivt affektiv), är någonting som ligger i intervallet mellan livsformerna, i en tillsynes formlös materialitet som omintetgör hierarkin. Konsten uppfyller sin antiplatonska funktion även här – utspridda simulacra, demoniska hopp i mellanrummen, inkarnationen av den monstuösa skillnaden, som inte grundas i kategorier och identiteter. Upplevelsen av skillnadens natur tvingar oss att skifta natur; det är detta som är konstens mest dramatiska och mest grymma verklighet. Det finns inget behagfullt och harmoniskt kvar av det sköna som ideal i konsten, bara den våldsamma kraften som sliter oss in i affekternas problematik: vad kan din kropp göra? vilka affektioner, vilka kompositioner är du kapabel till? Det är naturligtvis utifrån dessa hänsynstaganden det monstuösa blir en angelägenhet för en deleuziansk konstteori.

För vad är egentligen estetik hos Deleuze? Det finns knappast några spår av smakomdömen, av det intresselösa betraktandet, av den normativa föreskriften av akademiska regler... Man kan fråga sig om han skriver under på den definition som han på 1950-talet utläser ur Hume: ”L'esthétique est la science qui considère les choses et les êtres sous [la] catégorie du pouvoir ou de la possibilité.” (”Estetiken är den vetenskap som beaktar saker och varelser under förmågans och möjlighetens kategori.”)<sup>2239</sup> Deleuze diskuterar

något nytt att säga, varför skulle man skriva, varför skulle man måla, varför ta upp en kamera?”)

2236 Jfr Deleuze, *Pourparlers*, s. 187: ”C'est que le concept, je crois, comporte deux autres dimensions, celles du percept et de l'affect. C'est cela qui m'intéresse, et non les images. Les percepts ne sont pas des perceptions, ce sont des paquets de sensations et de relations qui survivent à celui qui les éprouvent [*sic*]. Les affects ne sont pas des sentiments, ce sont des devenirs qui débordent celui qui passe par eux (il devient autre).”

2237 Deleuze & Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, s. 181: ”Composition, composition, c'est la seule définition de l'art. La composition est esthétique, et ce qui n'est pas composé, n'est pas une œuvre d'art.”

2238 Ibid., s. 169: ”Mais ce qui constitue la sensation, c'est le devenir-animal, végétal, etc., qui monte sous les plages d'incarnat, dans le nu le plus gracieux, le plus délicat, comme la présence d'une bête écorchée, d'un fruit pelé, Vénus au miroir; ou qui surgit dans la fusion, la cuisson, la coulée des tons rompus, comme la zone d'indiscernabilité de la bête et l'homme.”

2239 Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, s. 49 f. Notera i cit. att Deleuze talar om förmåga som *pouvoir*, inte *puissance*: den så betydelsefulla distinktionen mellan termerna för ”makt” har således ännu

här Humes uppfattning om smak som, med den förres ord, ”inbillningskraftens känsla, inte hjärtats”. Inbillningen är det som kan åtskilja passionen från dess objekt och sålunda från deras aktualitet, för att istället återföra dem till ”det möjliga” (vilket jag tror att man kan tolka som det virtuella, den senare bergonska distinktionen till trots, och därmed idén) – Deleuze exemplifierar med tragedier, där obehagliga upplevelser i stunden behagar oss eftersom de ger oss en bild av passionen. I en kärnfull formulering som kommer att eka kraftigt in i hans verk från 1980- och 90-talen, hävdar han här 1953 att estetiken som möjlighetens domän innebär att den inte skiljer sig från verkligheten i grader utan i natur: konsten har sin egen tro (”L’artifice a sa croyance”).<sup>2240</sup>

Vi kan säga att estetiken är ett kreativt komplement till den transcendentala empirismen, det som genom sitt skapande uttrycker erfarenheternas värld bortom det erfara subjektet. När vi upplever konst erfar vi denna värld av krafter och förmågor som genomkorsar oss och tvingar oss att möta livets Idé. I sensationen av en komposition blir vi del av en universell, dynamisk mångfald, genom vars rörelser vi blir andra.<sup>2241</sup>

Frågan om estetikens betydelse måste därför utvidgas till en annan: vad är ett blivande (*devenir*) i Deleuzes mening? Diskussionen kring morfogenesens problem och dikotomin virtualitet-aktualitet i *Difference et répétition* har redan sagt något principiellt om detta. Och de tidliga villkoren har redan berörts angående *Logique du sens*: tidens rena form är inte utrymme för process, utan snarare en virtuell samexistens i en dynamisk mångfald. Det är här grunden stigit till ytan och blivit avgrund. Tiden som det bestämbara hos Kant (”vem är jag?” – dvs. ”vilken syntes är mitt medvetandes identitet över tid?”) har upplöst till den direkta relationen mellan det obestämda och bestämningen hos Nietzsche och Artaud (de schizoanalytiska synteserna: ”jag är varje namn i historien” eller ”varje sak i världen är i mig”). Blivandet är egentligen inte en temporal kategori, åtminstone inte i traditionell mening. Det är inte fråga om tillblivelse eller uppkomst, inte en rörelse från ett ursprung till ett resultat, en förverkligande utveckling mot ett mål. Tvärtom är blivandet ett begrepp som utmanar teleologin, liksom virtualitetens status av verklighet utmanar hylemorfismen. Det är Bergsons *durée* och *mémoire*, jämte Nietzsches begrepp den eviga återkomsten och det otidsenliga, som påverkar en sådan temporal koncipiering av blivandet.

Men på ett annat sätt kan blivandet förstås som ett spatialt fenomen, en händelse som bör beskrivas i termer av en topologi eller en kartografi eller i formen av ett diagram, uttrycksätt Deleuze ofta återkommer till. Spatialiseringen innebär emellertid inte en

inte etablerats.

<sup>2240</sup>Ibid., s. 50.

<sup>2241</sup>I en kort studie om Deleuzes estetik, som lånar de mest centrala tankarna från boken om Bacon, har Jacques Rancière försökt skissera en syn på konsten som motsätter sig de mest normativa – Hegels andliga historicitet, Aristoteles teleologiska organicitet och Platons mimetiska idealitet – för att istället återge det moderna begreppet estetik dess rötter i en empirism som hos Hume. Konsten är för Deleuze upplevelsen av ett sjukdomstillstånd (Rancière fäster sig vid det hysteriska uttrycket) som, i en subversion av platonismen, innebär att göra rättvisa åt det sinnliga som sådant och, i en subversion av hegelianismen, i denna sinnlighet finna den verkliga andligheten. Andens verkliga kraft ligger inte i förnuftet eller i tycket (*doxa*), utan i ”dess andra”: ”naturen, det omedvetna, stumheten”; ”det otänkta immanens i tanken, det icke-individuella, icke-differensierade livets grundlöshet” etc. Jacques Rancière, ”Existe-t-il une esthétique deleuzienne?”, i Alliez (red.), *Gilles Deleuze: une vie philosophique*, s. 525–536.

återgång till föreställningen om början och slut eller om etapper som passeras i en process: blivandet, säger Deleuze, försiggår i mitten eller mitt i. Mitten (*le milieu*) är blivandets miljö, bestående av hastigheter, virvelrörelser, flöden. Den är inte orten för en passage, inte någon mellanzon, inte heller något genomsnitt mellan två former. Eller som Deleuze själv uttrycker det: mitten är inte ett medelmått, den är en excess: "Le milieu n'est pas une moyenne, mais au contraire un excès."<sup>2242</sup> Mitten är här inte ett centrum av jämvikt utan platsen för själva den decentrerande rörelsen. Blivandet har därför inte heller några stadier, det finns inga etapper i en utveckling. Blivandet försiggår i mitten, mellan två kategorier, mellan början och slutmål; de är som de oförutsedda demoniska hoppen mellan identiteter i fördelningen av varat. Denna blivandets miljö beskriver ett möte mellan två kategorier, sammankomsten av två tillstånd eller kanske snarare två kroppar i en maskinisk anordning, men just den plats där de i föreningen upplöser de tidigare formerna.

Det kan tyckas vara fråga om en dialektisk syntes, med undantag för den väsentliga omständighet att vad som skapas i sammanslagningen av enheter inte är en högre enhet utan tvärtom en lägre, m.a.o. en degenererande dialektik genom uppochnedvänd hierarki. Blivandena antas utgå från en förment privilegierad instans, nämligen majoriteten (mänsklig, manlig, vuxen, kristlig, vit etc), i riktning mot något nedvärderat eller fördömt, det som kallas minoriteten (djurisk, kvinnlig, barnslig, judisk, icke-vit). Konstens *raison d'être* är att "förråda" den eventuella majoritet man tillhör för att i "onaturliga förbund, onaturliga delaktigheter" träda in i andra riken, kön, klasser osv. – förräderier som dock kan vara destruktiva för förrädaren, de kan locka till självmord eller tystnad.<sup>2243</sup>

En sådan föreställning tycks hålla fast vid aristotelism och hegelianism, i det avseende att kategorierna fortfarande ställs i kontradiktion, så att bestämningen av termerna sker genom negation. Blivandet skulle då vara ordnat enl. en logik av "den största skillnaden" – den mellan motsatser – såsom beskrivits tidigare; i detsamma skulle blivandet inte vara annat än en typ av representation av skillnaden. Deleuze går emellertid längre än så. Skillnaden upphävs inte i föreningen som skapar en högre form av identitet. Tvärtom når skillnaden en renare form, närmare vad Deleuze under 1960-talet benämner simulacrumet och senare mångfalden.

Blivanden är alltid *molekylära*: de är inte transformationer i en stor ordning, i det molära – att en sak förvandlas till en annan, en gestalt byter skepnad – utan en spridning och fördelning/delning av partiklar, små paket av singulariteter;<sup>2244</sup> de är någonting som sker obemärkt, hur märkvärdigt blivandet än är, i ett uttryck eller i en erfarenhet.<sup>2245</sup> Ett

2242 Deleuze, *Superpositions*, s. 95.

2243 Deleuze & Parnet, *Dialogues*, 56: "Tant de silences et tant de suicides d'écrivains doivent expliquer par ces noces contre nature, ces participations contre nature. Etre traître à son propre règne, être traître à son sexe, à sa classe, à sa majorité – quelle autre raison d'écrire?" ("Så många tystnader och så många självmord måste förklaras av dessa förbund som är mot naturen [eg. bröllop mot naturen], dessa delaktigheter som är mot naturen. Att vara förrädare mot sitt eget rike [i natural-historisk mening], att vara förrädare mot sitt kön, mot sin klass, mot sin majoritet – vilket annat skäl finns det att skriva?")

2244 Deleuze & Guattari, *Mille plateaux*, s. 333-340.

2245 Jfr Deleuze & Parnet, *Dialogues*, s. 56: "Bien au-delà encore d'un devenir-femme, d'un devenir-nègre, animal, etc., au delà d'un devenir-minoritaire, il y a l'entreprise finale de devenir-imper-



blivande är att undfly inte bara sin identitet utan varje identitet, även varje dualitet, för att hänge sig åt de små dynamiska skillnader som utspelar sig mellan alla ting, vilka emellertid har vara i samma mening. Ytterst leder blivanden till att bli det som inte kan representeras utan som närmar sig det kaotiska grunden för varje skillnad, att bli ”ingen” – molekylärlivanden, omärkligblivanden (*devenirs-imperceptible*), som ligger bakom alla omänskligblivanden, vägen till det opersonliga, ourskiljbara och oorganiska, är ”blivandets immanenta mål”.<sup>2246</sup>

Det är just p.g.a. att denna varats univocitet håller samman allt som variationerna får kontinuitet. Varje blivande förutsätter därför ett molekylblivande. Valet av ordet ”molekyl” för att beskriva blivandet betecknar i främsta rummet en terminologisk distinktion från det molarä varat, som motsvarar minoritetens förhållande till majoriteten. Det är således själva litenheten och egenskapen av *del* som impliceras. Men det är inte fråga om att vara *del av* något annat, dvs. en enhet i en transcendent struktur, en kugge i maskineriet, och inte heller om en platonsk participation av fenomenet i idén, att *delvis* vara... Molekylen är en immanent delaktighet, en struktur som är sin egen delmässighet, aktiviteten av sitt eget blivande: en mångfald i sig. Anledningen till att det inte talas om ett ”atomblivande” är att molekylen är något annat än ett litet *moles*, en enhetlig massa; molekylen är redan en sammansättning, en komposition av atomer, differentiella singulariteter (kvaliteter) som sprider sig och fördelar sig i aktuella egenskaper.

Det är därför fråga om komposition, inte imitation – vilket givetvis hänger samman med Deleuzes kritik av analogi, metafor, representation. Det är inte fråga om att bli lik någonting annat, att vara ”som”, i synnerhet inte i några termer av mer eller mindre, en bättre eller sämre kopia av något annat. Molekyl bör ses som en motsvarighet till det som Deleuze under 1960-talet kallade simulacrum. Simulacra har ju en fysisk innebörd hos atomisterna: bilder som utstrålas från tingens yta och djup, som fördelas i rummet och tas upp av sinnesorganen. Molekylära blivanden är en sådan utstrålning av signaler eller av tecken. Ett hundblivande innebär därför ”inte att imitera hunden, utan att komponera sin organism med *något annat*, på så sätt att man från den mängd som därmed komponeras kan utstråla partiklar som kommer vara hundlika i termer av förhållanden mellan rörelse och vila, eller av molekylära grannskaper i vilka de inträder.”<sup>2247</sup>

Vi är här inte riktigt i en värld av ovidianska metamorfoser, men förvisso närmare begreppet transformation som får aktualitet i modern molekylärbiologisk terminologi. Det finns också en biologisk bakgrund till detta, som lyfts fram av Deleuze och Guat-

ceptible. [...] L'imperceptible, caractère commun de la plus grande vitesse et de la plus grande lenteur.”

2246 Jfr Deleuze & Guattari, *Mille plateaux*, s. 342.

2247 Deleuze & Guattari, *Mille plateaux*, s. 335 f: ”non pas imiter le chien, mais composer som organisme avec *autre chose*, de telle manière qu'on fasse sortir, de l'ensemble ainsi composé, des particules qui seront canines en fonction du rapport de mouvement et de repos, ou du voisinage moléculaire dans lequel elles entrent.” François Zourabichvili inför ett visst mått av numerisk schematisering när han beskriver det deleuzo-guattarianska blivandet som ett förhållande som rör sig mellan fyra termer, inte två: det är inte så att  $x$  blir  $y$ , utan  $x$  innefattar  $y$  när det blir  $x'$ , medan  $y$  i denna innefattning blir  $y'$ ; Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, s. 30. Varje blivande är således en mångfald, ett dubbelt blivande av sammanflätade termer. För att formalisera hans eget ex.: människan ( $x$ ) blir något annat ( $x'$ ) genom att innefatta djuret ( $y$ ) som i sin tur uppträder som skrift eller musik ( $y$ ).

tari, nämligen upptäckten under 1940-talet av hoppande gener, de fall då virus sprider genetiskt material från en värd till en annan och därför kan skapa genetiska koder som korsar art- och släktgränser via smitta. Det är i detta avseende virusen och de gener som bärs från en värd till en annan ger upphov till en maskinisk eller rhizomatisk evolution: virusen väljer ut uttrycksdrag ur ett maskiniskt fylum för att skapa anordningar som sammankopplar arter på molekylär nivå; virusen är farkoster som experimenterar med livsformer i sin egen autonoma genteknik.<sup>2248</sup> Redan i inledningen till *Mille plateaux* har de, citerande François Jacob, sett hur en sådan viral överförelse av genetiskt material genererar (åtminstone i tanken) samma resultat som ”de vederstyggliga kärlekar” som man fascinerades av under antiken och medeltiden.<sup>2249</sup>

Vad som är tilltalande i detta för Deleuze och Guattari är tämligen uppenbart: en sådan reproduktion är antioidipal eller, som de här säger, antigenealogisk. Avkomman är inte bestämd som den tredje termen av familjetriangeln eller som en förgrening i ett familjetråd, vars egenskaper eller sjukdomar den representerar. Om egenskaper istället sprids som sjukdomar, enl. rhizomens icke-determinerade och acentriska struktur, utan varken början eller slut, är det inte fråga om släktskaper som bevarar karaktärsdrag (ett bevarande av vara) utan snarare allianser som driver fram förändringar genom konjunktioner (blivanden).<sup>2250</sup> (Detta är på franska distinktionen mellan *filiation* och *alliance*.) Rhizomet följer de begärande maskinernas funktion i det att de gör att vi kopplas samman med andra saker i mekanosfären (härmed en rhizofär): ”med djur, växter, världen, politiken, boken, med alla naturens och artificialitetens ting”.<sup>2251</sup> Viruset etablerar och sprider denna rhizomatik, den tvingar oss att skapa rhizomatiska relationer med andra djurarter. Man ska därför inte fråga efter organismer som parar sig, bildar familj osv, utan efter molekylerna eller de submolekylära partiklar som vi allieras med i denna antigenealogi: ”Vi utvecklas och dör av våra polymorfa och rhizomatiska influensor”.<sup>2252</sup>

Gränsen är här inte ett absolut yttre, utan ett mellanrum. Denna gränsens funktion, att vara linjen mellan två mångfalder (t.ex. mellan sjukdom och hälsa), benämns inte

2248 Ansell Pearson beskriver därför virus som ett slags evolutionsdrivande ingenjörer; Ansell Pearson, *Virroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition* (London: Routledge, 1997), s. 132 ff.

2249 Deleuze & Guattari, *Mille plateaux*, s. 18; efter Jacob, *Logique du vivant*, s. 333: ”les effets des «amours abominables» chères à l’antiquité et au moyen âge.”

2250 Deleuze & Guattari, *Mille plateaux*, s. 36: ”Un rhizome ne commence et n’aboutit pas, il est toujours au milieu, entre les choses, inter-être, *intermezzo*. L’arbre et filiation, mais le rhizome est alliance, uniquement alliance. L’arbre impose le verbe «être», mais le rhizome a pour tissu la conjonction «et... et... et...».”

2251 Ibid., s. 32: ”Ce qui est en question dans le rhizome, c’est un rapport avec la sexualité, mais aussi avec l’animal, avec le végétal, avec le monde, avec la politique, avec le livre, avec toutes les choses de la nature et de l’artifice, tout différent du rapport arborescent: toutes sortes de «devenirs».” (”Vad det är fråga om i rhizomet är ett förhållande till sexualiteten, men även med djuret, med växten, med världen, med politiken, med boken, med alla saker i naturen och i konstverket [det konstgjorda, artificialiteten], helt annorlunda än trädförhållandet: alla slags «blivanden».”)

2252 Jfr ibid., s. 18: ”Nous faisons rhizome avec nos virus, ou plutôt nos virus nous font faire rhizome avec d’autres bêtes. [...] Chercher toujours le moléculaire, ou même le particule submoléculaire avec lequel nous faisons alliance. Nous évoluons et nous mourons de nos gripes polymorphes et rhizomatiques, plus que de nos maladies de descendance ou qui ont elles-mêmes leur descendance. Le rhizome est une antigénéalogie.”

monstruositet, utan anomali – eller, snarare, ”det Anomala” (kap. *l’Anomal*).<sup>2253</sup> Anne Sauvagnargues har i sin utmärkta studie om djuret hos Deleuze tagit fasta på begreppet anomali (”L’animal anomal”) som en förberedelse för att förstå dennes idéer om blivanden, och hon gör det genom att som få andra erkänna Deleuzes påverkan från Canguilhem, Geoffroy Saint-Hilaire och teratologin.<sup>2254</sup> I sökandet efter den naturenliga lagbundenheten i deformationer ser Geoffroy en ständig materiell variation i naturen som genererar mångfald och utveckling: ”Teratologin erbjuder exakt samma forskningsfält: en kontinuerlig variation av likartade material. Anomalin får samma epistemologiska status som formernas synkrona diversitet eller den diakrona embryogenesen.”<sup>2255</sup> Det är denna idé om naturen som en kontinuerlig materiell variation (som jag emellertid skulle vilja se förebådad av Diderot) som Deleuze, enl. Sauvagnargues, tillämpar på konsten genom begreppet minoritet och manierism (ett slags stilistisk variation, en variation av uttrycksformer).<sup>2256</sup> Men om man håller fast vid att tala om monstruositeter bland dessa anomalier, är det för att ”[m]onstruositeten är den mest intressanta variationen, i så måtto att dess mer iögonenfallande singularitet erbjuder en utmaning för komparatisten [den jämförande anatomen], men dess natur är också helt normal, i den bemärkelse att det handlar om en produktion av livet.”<sup>2257</sup>

Deleuze återoppar Canguilhems etymologiska distinktion (hämtad från Boisse) mellan adjektivet det onormala eller abnorma (*l’anormal*) och substantivet anomali (*l’anomalie*) som brottet mot en regel resp. det olika eller ojämlika, ”deterritorialiseringens udd”. Denna senare beteckning är avgörande. Deleuze uttolkar distinktionen som en mellan egenskaper och lägen, vi kunde säga mellan typo- och topologi. Det onormala eller abnorma definieras av artmässiga eller släktmässiga egenskaper, det anomala är bara en position eller en mängd positioner i förhållande till en mångfald.<sup>2258</sup> Det anomala är vare sig en individ eller en art, det är fenomen, närmare bestämt ett gränshenomen<sup>2259</sup> – det finns på gränsen, mellan två mångfalder. Det är därför man ”blir” via anomalier.

2253 Deleuze & Parnet, *Dialogues*, s. 54: ”Il faudrait définir une fonction spéciale, qui ne se confond ni avec la santé ni avec la maladie: la fonction de *l’Anomal*. L’Anomal est toujours à la frontière, sur la bordure d’une bande ou d’une multiplicité; il en fait partie, mais la fait déjà passer dans une autre multiplicité, il la fait devenir, il trace une ligne-entre.” (”Man måste definiera en speciell funktion, som inte sammanblandas med varken hälsan eller med sjukdomen: det *Anomalias* funktion. Det Anomala befinner sig alltid på gränsen, på kanten av ett band eller en mångfald; den är en del därav, men får den genast att gå över i en annan mångfald, den får den att bliva, den tecknar en mellanlinje.”)

2254 Se Sauvagnargues, *Deleuze: de l’animal à l’art*, i Zourabichvili et al. *La philosophie de Deleuze*, s. 125–162.

2255 Ibid., s. 151.

2256 Ibid., s. 153.

2257 Ibid.: ”la monstruosité est une variation plus intéressante qu’une autre, dans la mesure où sa singularité plus voyante offre un défi au comparatiste, mais sa nature est tout aussi normale, au sens où il sagit d’une production de la vie.”

2258 Deleuze & Guattari, *Mille plateaux*, s. 298: ”L’anormal ne peut se définir qu’en fonction de caractères, spécifiques ou génériques; mais l’anomal est une position ou un ensemble de positions par rapport à une multiplicité.”

2259 Ibid., s. 299: ”Ni individu ni espèce, qu’est-ce que l’anomal? C’est un phénomène, mais une phénomène de bordure.”

Varje djur har egentligen, i sin hop eller sin mångfald, sin egen anomali.<sup>2260</sup> Och det är dessa anomala djur som är vägen till den monstruösa allians ("une alliance monstrueuse") och den pakt med en demon ("pacte avec un démon") som ingås med det Unika, det singulara, inom en mångfald. "Det är alltid med det Anomala" – och hans exempel från litteraturen är Melvilles val Moby Dick och Kafkas mus Josefine – "som man slår en allians för att bliva-djur".<sup>2261</sup>

Bodelningen i *Qu'est-ce que la philosophie?* mellan filosofi, vetenskap och konst, vad gäller deras former av skapande, utgör möjligen en teoretisk tillbakablick på ett decennium som Deleuze nästan helt (dvs. med undantag för monografierna om Spinoza och Foucault) ägnat estetiska frågor. I en serie verk hade han sedan sent 1970-tal, efter de tidiga böckerna om Proust, Sacher-Masoch och Kafka, skrivit om teater angående Bene i "Un manifeste de moins" i *Superpositions* (1979), om måleri i *Francis Bacon: Logique de la sensation* (1982), om film i *Cinéma 1: l'image-mouvement* (1983) och *Cinéma 2: l'image-temps* (1985) samt om arkitektur och musik som viktiga motiv i *Le pli. Leibniz et le baroque* (1988) – och han skulle fortsätta med teater i Beckett-studien *L'épuisé* (1992)<sup>2262</sup> och litteratur i *Critique et clinique* (1993), hans två sista böcker. Även då han ägnar filosofen François Châtelet en vänskrift in memoriam, en essä utgiven i bokform, ger han den titeln *Péliclès et Verdi* (1988). Till dessa böcker kan läggas ett antal smärre texter i tidskrifter, företrädesvis om film i konferensbidraget "Qu'est-ce que l'acte de création?" (1987)<sup>2263</sup> och i en samling intervjuer i *Pourparlers* (1990).<sup>2264</sup>

Detta är inte platsen att diskutera Deleuzes konstkritiska arbeten i sin helhet eller hans konstteori som sådan. Vad som är i blickfånget är konstarnas förmåga att utgöra ett komplement till Deleuzes immanentistiska ontologi och transcendentala empirism, och därmed utgöra en del av det heterogena "system" jag vill betrakta som hans posthumanistiska naturfilosofi. Det intressanta är därför att gå från teoretiseringen av omänskligblivanden till den estetiska praktik varigenom "former" gestaltas vilka motsvarar detta liv som organismerna inte kan leva. Genom att betrakta estetiken utifrån begrepp som kropp utan organ, affekt och virtualitet, kan man börja se konsten som en monstrens miljö, dvs. estetiken som en teratologisk ekologi.

De estetiska arbetena kan delas in i två grupper vad angår detta fokus på livet. De kortare skrifterna *L'Épuisé*, *Superpositions* och essäerna i *Critique et clinique* har gemensamt att de belyser uttrycken för *oförmågan* – de gränser varelsen möter, och vars territorium konstnären finner sig kartlägga, där det vitala våldet riskerar att bryta ner organismen till de tillstånd där kraften uttömts och vitaliteten övergår i patologi, kollaps, katatoni. Det är i dessa fall konstnärens "det är för mycket för mig!" kommer till uttryck som ett sammanbrott i estetiken, en reduktion av medlen till ett minimum, en utmattning av

2260 Ibid., s. 298: "Bref, tout Animal a son Anomal. Entendons: tout animal pris dans sa meute ou sa multiplicité a son anomal."

2261 Ibid.: "C'est toujours avec l'Anomal, Moby Dick ou Joséphine, qu'on fait alliance pour devenir-animal."

2262 Deleuze, *L'Épuisé*, i Samuel Beckett, *Quad et autres pièces pour la télévision* (Paris: Minuit, 1992), s. 55–106.

2263 Deleuze, "Qu'est-ce que l'acte de création?" [1987], *Deux régimes de fous*, s. 291–302; konferensen är även inkluderad som bonusmaterial på den franska dvd-utgåvan av *L'abécédaire*.

2264 Deleuze, *Pourparlers*, s. 53–96.

verkligheten till det blott möjliga (om vi ska återknyta till Hume, således till estetikens väsen). Detta är mötet med ett transcendent objekt som språket försöker syntetisera, som individen försöker kontempera: det som inte kan sägas måste finna sitt uttryck, det som inte kan levas måste finna sin stil. Vad som framställs i dessa verk är en värld av kroppsliga konvulsioner och känsliga stamningar, av korsningar och variationer, av brottstycken och upprepningar – därav Melvilles och Fitzgeralds prosa, därav Whitmans och Péguy's poesi, därav Becketts och Benes teater... (Anknytningen till teratologi blir här som mest tydlig och konkret i analysen av Bene, med återkommande hänvisningar till stympningar och deformiteter, särskild angående karaktären Rickard III.)

De längre studierna är istället hyllningar till eskaleringen av förmågorna, experimenten att finna en mångfald sätt att gestalta de singulära livsformer som kan leva upp till jordens eller världens alla krafter (eller det liv som undflyr alla former).

*Le pli* försöker inbegripa alla världens möjligheter (och alla möjliga världar) i en tolkning av Leibniz som de oändliga veckens tänkare, på ett sätt som lyfter denna barocka föreställningsvärld in i den moderna. Den gemensamma aktualiteten är försöket att finna liv överallt, in i materiens minsta skrymslen, in i cellerna, atomerna och elementarpartiklarna. Den materiella världen är dådjupast sett den kraft som kallas liv. Här är den maskiniska vitalismen märkbar (och den kompletteras av boken om Foucault, som mer siktar in sig på människans omvandlingar i dessa veck: nya subjektiviteter, nya människoformer). Vid sidan av atomer, molekyler och simulacra uppträder här de från Leibniz bekanta monaderna. Men dessa betyder någonting annat än de minsta beståndsdelarna, de minsta enheterna, för Deleuze. Det intressanta är istället monadologins förmåga att beskriva mångfalden, relationen, kompositionen – hans monografi om "Leibniz och barocken" är motiverad av en undersökning av temat *veck*.<sup>2265</sup> Det är systemen av veck i olika former – invecklingar, utvecklingar, återveck, överveck, oändliga veck osv – som han betraktar som barockens kännemärke, även i modernismen, hos Mallarmé, Bergson, Whitehead, Heidegger, Merleau-Ponty m.fl.

Men detta gäller också i en biologisk mening i bilden av alla djur som veckningar av det abstrakta Urdjuret hos Geoffroy Saint-Hilaire, enl. tolkningen i slutet av *Foucault*, en bok svår att inte läsa som en syskonskrift till den om Leibniz. Resp. filosof's genealogi och monadologi blir som två olika sätt att beskriva krafternas och formernas relationer i samma vitalism: Vilka former tar livet i sammansättningen av naturens/kulturens krafter? Vilka mångfalder förmår relationerna att komponera? Deleuze har också, med en hänvisning till Canguilhem, visat sig medveten om att monadologin inte nödvändigtvis implicerar en naturalhistorisk fixism, utan tvärtom kom att få ett inflytande på transformistiska teorier under 1700- och tidigt 1800-tal, även i Frankrike.<sup>2266</sup>

Vi kommer emellertid närmare det monstrosa i de två mest explicit estetiska arbetena om måleriet och filmen. Här blir konsten en intensiv kropp utan organ ge-

2265 Jfr Deleuze & Parnet, *Labécédinaire*, "H comme Histoire de la philosophie", om Leibniz's filosofi: en värld där de minsta delarna uttrycker världen, allting som invikt i dessa minsta delar, allting som veck inom veck i det oändliga.

2266 Canguilhem har kort skisserat Leibniz inflytande på de tyska naturfilosofer som Schelling och Oken, på Lamarcks och Comtes cellärer samt på Maupertuis och Buffon, och knyter särskilt monadologin till den senares "organiska molekyler", Canguilhem, *La connaissance de la vie*, 240 ff. Passagen återopas med andra sidhänvisningar, till 1975 års utgåva, av Deleuze, *Le pli*, s. 149 n. 22.

nomkorsad av flöden; verket teoretiseras som en uppsättning affekterande snarare än signifierande tecken. Man skulle kunna säga att konsten framstår som fysiologi och teratologi i långt högre utsträckning än ideologi och semiologi. Böckerna om måleri och om film visar detta på två olika men besläktade vis: dels genom en radikaliserings av konstverkets kroppslighet och sinnlighet (bortom avbildningen) till en "figurens" förnimmelse, dels genom en nedmontering av dess uttryck (bortom berättandet) till en "bildernas" affektivitet som rörelse och tid – men i båda fallen som ett experiment i deformation.

*Francis Bacon: Logique de la sensation* är naturligtvis som titeln säger i första hand en studie om den irländske 1900-talskonstnärens stil, men den vidgar sig både konstteoretiskt och filosofiskt. Å ena sidan kommer den att handla om den moderna konstens olika genealogier med avseende på medlen för att gestalta form och rum genom konsthistorien. Å andra sidan är den en kritik av fenomenologiska föreställningar om kroppen och köttet som medel för en förståelse av människans levda erfarenhet av en andlig lekamen, till förmån för en rå sensibilitet som hör till "köttstycket".<sup>2267</sup> Det mest uppenbara temat, som förenar dem båda, är därför relationen mellan ögat och handen, framställningen av ett "haptiskt" rum som är det visuella frammanandet av en, låt säga, påtaglig känsla: upplevelsen av andra sinneserfarenheter än synen, särskilt känseln och hörseln (där skriet får en viktig betydelse).

Men det finns också en giltighet att i detta arbete se en ovanligt explicit tematisering av monstruositetsproblematiken i kraft av de centrala diskussionerna om förhållandet mellan form och deformation. Kopplingen är egentligen uppenbar; ingen som sett Bacons tavlor kan förvånas över att man beskriver hans förvridda gestalter i termer av deformation, t.o.m. monstrositet.<sup>2268</sup> Men Deleuze låter i vad som kanske är studiens huvudlinje denna diskussion utspelas via en konfrontation av begreppen Form och Figur angående representationens villkor inom estetiken.<sup>2269</sup> Deformationen måste därför förstås via denna senare term.

En diskussion kring begreppet Figur står inte bara i en opposition mot form i den traditionella metafysiska meningen (Platon, Aristoteles etc.), utan mot en mer samtida kontext, nämligen strukturalismen och semiotiken, där det står mot begreppen diskurs och tecken. Denna kritik har som startpunkt Jean-François Lyotards avhandling *Discours, figure* (1971), för vilken Deleuze f.ö. satt i betygsnämnden, där figur eller det figurala står för de element som undslipper diskursens ordning, det som en rationell uttydning inte kan redogöra för; detta är såväl hermeneutikens som psykoanalysens sammanbrott, i mötet med uttryckets materialitet och sinnlighet. I sin korta recension av den följande år, lyfter Deleuze fram *Discours, figure* som "den första allmänna kritiken av signifikanten [det

2267 Om denna polemik mot fenomenologerna angående kroppen, se Alain Beaulieu, "L'expérience deleuzienne du corps", *Revue internationale de philosophie*, vol. 56, n° 222 (4/2002), s. 511–522.

2268 Det finns rentav en bok om Bacon, av Christophe Domino, med titeln *Bacon: monstre de peinture* (1996).

2269 De två orden, i synnerhet *Figure*, skriver Deleuze stor begynnelsebokstav, i likhet med hur han tenderar att göra med termer som *Nature* och *Terre*, som om han därigenom kunde göra dem till sina. Detsamma gällde för en tid *Idée* då han ville erövra termen från Platon och representations-tänkandets arv. Naturligtvis bär begreppen form och figur en tung idéhistorisk last från platoniska och aristoteliska traditioner (*idea, eidos, morphè*).



betecknande]”.<sup>2270</sup> Deleuzes avsky för den saussureska semiotiken kommer till ovanligt starkt uttryck i denna lilla text, när han säger att detta begrepp, *le signifiant*, ”sedan länge utövat ett slags terrorism inom skönlitteraturen, och t.o.m. har besmittat konsten eller vår förståelse av konsten.”<sup>2271</sup>

Figuren, i denna mening, intar en framskjuten position i Deleuzes monografi om Bacon – ett slags empiristisk uppgörelse med den ännu alltför strukturalistiska *Logique du sens*, vilket antyds i boksiteln: *Logique de la sensation*. Förmimmelsens logik ersätter meningens. Detta innebär att den förra bokens dualiteter, vari meningens icke-kroppslighet ställs mot varats kroppslighet, i den senare återfaller i en mer komplex monism som utforskar olika typer av kroppslighet som alla undflyr meningen.

”Kroppen är Figur, inte struktur”, fastslår han, och omvänt är Figuren visserligen kropp men inte ansikte.<sup>2272</sup> Det finns därför en dubbel, ömsesidig avsaknad av organisation, av ett hierarkiskt centrum för betydelsen. Och det är mer specifikt en avsaknad av mänsklighet, eller åtminstone ett tvingande av formen till det omänskliga. Här, kanske mer än någon annanstans, för Deleuze in anden i diskussionen – men det är för att slita ut anden i kroppen topologi, att slita bort den från sin mänskliga interioritet och istället ut i blivandets anomala miljö: ”den är en ande som är kropp, [en] kroppslig och vital andning, en djurisk ande, det är människan djurande: en grisande, en buffelande, en Hundande, en fladdermusande...”<sup>2273</sup> Det är en totemism av huvuden, inte ansikten, lösgjorda från organismen men ännu hörande till kroppen. Det är inte en likhet med djurens delar utan en uppsättning andliga ”drag av djuriskhet” som genomför kroppens deformation. Liksom i beskrivningen av blivandets miljö är det här fråga om att finna någonting egentligen formlöst som ligger mellan de två artmässigt normala formerna. Deleuze talar här om en ”zon av ourskiljbarhet, av oavgörbarhet” (”une zone d’indiscernabilité, d’indécidabilité”) mellan människan och djuret – och han finner det helt enkelt i kroppen såsom kött, i två franska betydelser: *chair* (lekamen) och *viande* (köttstycke).<sup>2274</sup> I köttet som sådant kan man inte skilja mellan människa och djur.

Naturligtvis finns något rått i detta, någonting brutalt verkligt. Men detta är också passagen för Deleuze att bli politisk, moralisk, t.o.m. religiös. När vi väl gjort oss av med själens innerlighet, har vi återfunnit den kroppsliga affektivitet som förtjänar att kallas ande – men den förtjänar bara att göra det om vi blir djur, tycks han säga. Det handlar inte om en identifikation som leder till sentimental sympati med djuret (varigenom människan, utsagt, skulle desto mer framhäva sin mänsklighet, sin humanitet); köttet som en zon av ourskiljbarhet innebär att plötsligt känna att man är ett djur, ett stadium man når i blivandets realitet, i ett ”extremt ögonblick” som är revolutionens stund, oavsett område (”konst, politik, religion eller vadsomhelst”). Köttet är orten för en våldsam

2270 Deleuze, ”Appréciation” [1972], *L’île déserte*, s. 299: ”L’importance de ce livre vient de ce qu’il est la première critique généralisée du *signifiant*.”

2271 Ibid.: ”cette notion qui, depuis longtemps, a exercé une espèce de terrorisme dans les belles-lettres, et a même contaminé l’art ou notre compréhension de l’art.”

2272 Deleuze, *Logique de la sensation*, s. 27: ”Le corps est Figure, non structure. Inversement, la Figure, étant corps, n’est pas visage et n’a même pas de visage.” mina kurs.

2273 Ibid.: ”c’est un esprit qui est corps, souffle corporel et vital, un esprit animal, c’est l’esprit animal de l’homme: un esprit-porc, un esprit-buffle, un esprit-Chien, un esprit-chauvre-souris...”

2274 Ibid., s. 28.

affektion, inte ett medlidande, utan ett ömsesidigt lidande som åvägbringar blivandet: ”människan som lider är ett djur, djuret som lider är en människa”.<sup>2275</sup>

Men det finns ett steg till. I blivandet (djurblivandet genom kötthuvudet) flyr själva kroppen från sig själv (”tout le corps tend à s’échapper”); genom att bli Figur återansluter den sig till ”den materiella strukturen”.<sup>2276</sup> Ett gåtfullt uttalande... Figuren är inte struktur, den är ”den materiella strukturen”. Det blir något klarare när han preciserar och säger att den materiella strukturen är den molekylära textur i kosmos där de levande varelsernas former upphör, där livsformerna upplöses, i ett omärkbarblivande (*devenir-imperceptible*).<sup>2277</sup> Det är det mest extrema tillstånd Bacon försöker nå genom gestaltningen av skriet, ett synliggörande av det osynliga, att måla sensationen, vilket förstås är målet med bokens ”logik”.<sup>2278</sup>

Figur och det figurala ställs därför mot figuration och det figurativa, dvs. mot föreställande konst och hela den tradition av föreställning, representation, som detta innebär. De klassiska kraven på figurativitet och narrativitet innebär att en bild föreställer något objekt som finns i den yttre verkligheten samt att den berättar en historia som sammanlänkar subjekt med ett projekt eller ett tema. Idealet är en ”organisk representation”, representerad av organismen. Mot detta står då Figuren som gestaltningen av ett oorganiskt liv, av en kropp utan organ: ”en kropp av trösklar och nivåer”, av ”allotropiska variationer”, av ”zoner, av kinematiska rörelser och av dynamiska tendenser”, ”kroppens intensiva faktum”.<sup>2279</sup>

Märkligt nog ger dessa överväganden inte utrymme för någon explicit diskussion av det monstrosas natur och därför inte heller någon möjlighet att tydligt jämföra skildringen med de monstrositetsbegrepp jag hittills velat urskilja. En analys av det monstrosas status i denna bok stöter snarare på ett problem genom distinktionen mellan Form och Figur – för Deleuze tar i en passage *avstånd från* beskrivningen av Bacons måleri som monstros, just av den anledning att detta skulle innebära tänkandet av en form. De är, säger han, endast skenbart monstros: former och färger ger ibland Figurerna ”en skepnad av monster”, men skepnaden hör till figurationens domän; det är bara ”utifrån synvinkeln av en underliggande figuration som Figurerna tycks vara monster, men de upphör att vara det om man betraktar dem ’figuralt’, för de uppenbarar då den mest naturliga hållning i förhållande till [el. som en funktion av] den vardagliga uppgift som de uppfyller och de tillfälliga krafter som de trotsar.”<sup>2280</sup> Vad han här tycks mena, antar jag, är att Figuren fyller funktionen av att göra motstånd mot döden (och allting

2275 Ibid., s. 30 f.

2276 Ibid., s. 33.

2277 Ibid.

2278]fr *ibid.*, s. 39–46.

2279 Ibid., s. 47 f.

2280 Deleuze, *Logique de la sensation*, s. 143 f: ”Mais de même que les Figures ont parfois des formes et des couleurs qui leur donnent une apparence de monstres, les contours eux-mêmes ont parfois une apparence de «mauvais goût», comme si l’ironie de Bacon exerçait de préférence contre la décoration. [...] Toutefois, l’apparence elle-même ne renvoie qu’à la figuration. Déjà les Figures ne semblent des monstres qui du point de vue d’une figuration subsistante, mais cessent d’en être dès qu’on les considère «figurement», puisqu’elles révèlent alors la pose la plus naturelle en fonction de la tâche quotidienne qu’elles remplissent et des forces momentanées qu’elles affrontent.”

döden representerar av stagnation, dumhet osv hos Deleuze), och på så vis uppfyller den kravet på bra konst (inte god konst, i betydelsen god smak, hur relativt man än vill göra omdömet): den får oss att leva i en tro på den värld som vi lever i (den naturliga vardagligheten).

I detta stycke förefaller Deleuze emellertid använda sig av beteckningen monster i en negativ kapacitet – Ubaldo Fadini parafraserar också stycket i sin kommentar med orden "[l]a negativa qualificazione 'mostruosa'" etc.<sup>2281</sup> Fadini fångar emellertid en intressant ambiguitet när han likväl framhärdar i att använda beteckningen monster för Bacons Figurer, men termen måste då kvalificeras på ett annat sätt: det "har inget att göra med det 'klassiska' monstret", säger han (men vad han menar med det förblir något oklart), för "dess logik är framför allt den, intimt 'positiv', av gränsers sammanbrott, av gränsöverträdelser, av den hybridisering som är svår att beskriva, berätta om, avbilda..."<sup>2282</sup> Det skulle då vara som att "monstruös", i den bemärkelse ordet används, är en negativ term som endast hänskjuter vår förståelse till det figurativa, det avbildade i bilden; men "monstruös" kan bevaras som beteckning, outtalad och ännu mer underliggande än figurationens, om den gäller en positiv logik som hör det figurala till. Och medan det för Deleuze finns ett slags naturlighet i hållningarnas vardaglighet finns för Fadini en transgressiv funktion i dess hybriditet.

En sådan tolkning lämnar oss emellertid med två avsevärda svårigheter: Varför omtalar då inte Deleuze en andra typ av monstruositet, varför stannar han vid den negativa beteckningen för att istället tala om naturlighet då han vill hävda Figurens mer positiva värde? Och på vilket sätt skulle den förmenta positiva funktionen att överträda eller bryta ner gränser skilja sig ifrån den "klassiska" uppfattningen av det monstruösa, som om Deleuze därigenom hade funnit ett nytt monstruositetsbegrepp?

Nej, om vi ska följa de deleuzianska idéer om monstruositet jag hittills velat argumentera för visar *Logique de la sensation* snarast i vilken mån Deleuze egentligen är omedveten om sitt skapande av dessa begrepp, även om han är medveten om den problematik som står på spel.

Att Deleuze inte är intresserad av monster som någon viss kroppslig konstitution, i termer av brist, överflöd, sammansättning eller förskjutning, tydliggjordes redan i den estetiska diskussionen i *Différence et répétition*: det handlar inte om att överbestämma arten (vilket själva fenomenet hybriditet är en term för, även om ordet betyder just överträdelse), det handlar om relationen mellan det obestämda och det bestämda, via en problematisering av det bestämbara (tiden, synteserna). Termen Figur kan fylla denna funktion som ett deleuzianskt monster om det tas för att beteckna hur det formlösa består i en form då färger och konturer framträder inte som representationsmedel utan som "sensationsblock" av affekter. En zon av urskiljbarhet är inte en hybrid som överträder gränser, det är själva gränssnittet vari skillnadens monstruösa natur uppenbarar sig: det obestämda stiger till ytan. Och skriet, sensationen i sitt råa, köttsliga uttryck, är exempel på försöket att synliggöra de osynliga krafterna, att syntetisera de transcendent

2281 Fadini, *Figure nel tempo*, s. 64 f.

2282 Ibid., s. 65: "La Figura 'mostruosa' di Bacon non ha niente a che fare con il mostro 'classico': la sua logica è innanzitutto quella, intimamente 'positiva', del cedimento dei confini, degli sconfinamenti, della ibridazione diccibile da descrivere, raccontrare, illustrare..."

objekten, att förmå oförmågan (känslan av vad vi inte trodde oss kunna känna, sägandet av vad vi inte trodde oss kunna säga osv), som då det gäller kroppen utan organ blir intensifieringen av livet till ett tillstånd vi inte trodde oss kunna leva: monstret. Detta förblir emellertid implicit, som sagt.

Skildringen av den kropp utan organ som Figuren då ändå är i boken, denna uppsättning intensiteter, dynamiska tendenser, kinematiska rörelser och andra i sig något kryptiska karakteriseringar, ger emellertid en indikation på vart Deleuzes tankar måhända gick i början av 1980-talet. De verkliga monstren skulle han finna inte i måleriets deformationer utan i *filmen*, i alla de former av liv bestämda genom hastigheter som visas i dess "rörelsebilder" och "tidsbilder".

### Kinematisk monstrositet: från organiska till kristalliska livsformer

Filmen är inte bara den konstart Deleuze ägnade det i särklass mest omfattande arbetet om estetik, det är rentav hans enskilt mest omfattande publikation.<sup>2283</sup> Det är därför något märkligt hur de två volymerna *Cinéma* satts på undantag i många framställningar av hans samlade gärning – såväl de som försöker systematisera en deleuzianism<sup>2284</sup> som de vilka speciellt inriktar sig på hans estetik.<sup>2285</sup> Man får bilden att den är ett specialfall med en perifer tillämpning av vissa aspekter av bergsonismen men utan större bäring på deleuzianismen som sådan. Detta tycks mig vara missvisande. *Cinéma* är ett arbete som förvisso har många speciella inriktningar, inte minst terminologin från C.S. Peirces semiotik och naturligtvis alla individuella filmer och regissörer som avhandlas, men dess grundtankar låter den skrivas in i deleuzianismen som den tydligaste kopplingen mellan estetiken, den transcendentala empirismen och den maskiniska eller materiella vitalismen, bildande en naturalhistoria och naturfilosofi för något artificiellt – som dock inte reduceras till en mänsklig produkt utan snarare en produktion av det omänskliga.

Den första volymen *Cinéma* publiceras 1983, två år efter *Logique de la sensation*, varför

2283 Åtminstone om man inte räknar de två arbetena med den gemensamma undertiteln "Capitalisme et schizophrénie" som ett enhetligt verk – dessutom samskrev han dessa med Guattari. För att jämföra sidantal omfattar *Cinéma* sammanlagt 677 tryckta sidor i orig., medan *L'anti-Édipe* uppgår till 494 och *Mille plateaux* till 645 sidor.

2284 Se t.ex. den nästan totala frånvaron från Martínez Quintanars väldiga *La filosofía de Gilles Deleuze*; t.o.m. Sauvagnargues *Deleuze: l'empirisme transcendantal*, som lägger stor vikt vid de estetiska arbetena om Proust och Kafka för hans filosofiska projekt, hänvisar bara å det flyktigaste till dem om film.

2285 Det finns en tendens att fokusera samarbetena med Guattari, jämte böckerna om Proust, Bacon och Leibniz, men utelämnar *Cinéma* i studier om en deleuziansk estetik eller konstteori; se t.ex. Mireille Buydens, *Sahara: l'esthétique de Gilles Deleuze*; Anne Sauvagnargues, *Deleuze: de l'animal à l'art*; Ronald Bogue, *Deleuze on Music, Painting, and the Arts* (London: Routledge, 2003) [Bogue behandlar Deleuzes tolkning av litteratur och film i två andra böcker]; Elizabeth Grosz, *Chaos, Territory, Art, Deleuze and the Framing of the Earth* (New York: Columbia University Press, 2008). Ett undantag värt att nämna är inklusionen av ett kap. om "a Cinematic Image of Thought" i Stephen Zepke, *Art as Abstract Machine: Ontology and Aesthetics in Deleuze and Guattari* (New York: Routledge, 2005), s. 77–116, men den uppehåller sig nästan uteslutande vid den bergsonska filosofins närvaro i texten utan att ge en bredare förståelse varken av verkets andra filosofiska influenser eller dess gemensamma drag med andra deleuzianska skrifter.

det blir angeläget att fråga vad de har gemensamt – som konstkritik, som estetisk teori och som filosofi. Även om man håller fast till ett centralt motiv, sinnesförnimmelserna, är filmböckerna inte avlägsnade från Bacon-boken; ”sensationen” kan fortfarande anses vara ett betydelsefullt tema, trots att det inte framhävs i böckerna. En av de boklånga studierna om Deleuzes filmteori, Barbara M. Kennedys *Deleuze and Cinema* (2003), har undertiteln ”The Aesthetics of Sensation”; likaså kan det noteras att Martine Beugnets *Cinema and Sensation: French Film and the Art of Transgression* (2007) i hög utsträckning utgår från deleuziansk filosofi, konstkritik och filmteori.

De har också kritiken av den strukturella lingvistik och dess semiotik gemensamt, liksom av fenomenologins varseblivnings- och tolkningslära; båda strävar efter att finna ett sätt att beskriva konst som något annat än ett kodifierat språk, signifikativt och narrativt, samt som något annat än en meningsfull helhet för subjektet att nedsänka sig i, en rörelse som ger oss världen hel och betydelsefull. Film är för de lacanianska semiotikerna ett imaginärt spelrum, ett skådespel eller ett skuggspel som försiggår i ett kvasimateriell, parallell värld, där händelser blir berättelser och betydelser för ett åskådande subjekt som identifierar sig med karaktärer och ideologi. Ett sådant spektralt spektakel, som teoretiserats av lacanianska semiotiker som Christian Metz och vars bildvärld fortfarande präglade Derridas syn på filmen i början av millenniet.<sup>2286</sup> Fenomenologernas, särskilt Merleau-Pontys analys av varseblivningens fenomenologi, har en inte helt olik koppling till filmens psykologi: föreställningen om en sammanflätning med filmens värld av synlighet och sinnlighet, som i stort sett ersätter den psykoanalytiska identifikationen som ”insyning” i fiktionens symboliska och ideologiska struktur. Den kirurgiska metaforen sutur ersätts av den retoriska kiasmen – från implikation till komplikation – men frågan är hur mycket som egentligen förändras i teorin. Som subjekt ingår vi i en imaginär eller symbolisk ordning, världen får mening när vi är en del av den, när vi träder in i dess struktur och den i vårt medvetande/vårt omedvetna.

I jämförelse kan Deleuzes veck (i *Différence et répétition*, *Foucault* och *Le pli*) leda till ett ifrågasättande av hans eventuella distans från, rentav oförenlighet med, fenomenologin.<sup>2287</sup> Men Deleuze rör sig på alla väsentliga punkter bort från psykoanalysen och fenomenologin när han vill förskjuta perspektivet från subjektet och från människan till de krafter som verkar i konstverket, affekterna och percepten som finns i dess icke-signifierande tecken – de som genomkorsar oss och gör oss andra, de som inom estetiken stakar ut den värld som hör till den transcendentala empirismen. Konstupplevelsen är sålunda ett möte, i den spinozistiska betydelse Deleuze ger termen: kompositionen av affekter i en affektion. Eller mer materialistiskt, i traditionen från Protagoras och Lucretius: interpenetrationen, det ömsesidiga genomträngandet av två kroppar som utgör ett tillstånd, en tillfällig stabilitet i ett materiellt flöde (elementärt, atomistiskt, molekylärt eller simulakralt).

Konstens kreativa förmåga eller kraft, skapandet av nya världar snarare än kodningen

2286 Jacques Derrida, ”Le cinéma et ses fantômes” [intervju med Antoine de Baecque & Thierry Jousse], *Cahiers du cinéma* 556 (2001), s. 74–85.

2287 Se ex.vis diskussionen mellan i Mattson & Wallenstein (red.), *Deleuze och mångfaldens veck*, s. 180 ff, där Manuel De Landa – mot övrigas protester eller medlingar – kategoriskt avvisar varje förening av deleuzianism och fenomenologi; att attacken huvudsakligen är riktad mot Heideggers teknikfientlighet är förstås avgörande i sammanhanget.

av ett betecknande språk eller återbördandet till en livsvärld, är det tema som lyfts fram av Pierre Montebello i dennes analys av Deleuzes filmteori, det som han kallar filmarbetenas naturfilosofi.<sup>2288</sup> Det är viktigt att ta detta uttryck på allvar. Deleuzes filmteori utmynnar i en beskrivning av hur bilderna ska kunna återge oss en tro på världen och återförena människan med naturen ("den stora organiska kompositionen"), efter att moderniteten infört en kris i denna relation. Och vägen till en sådan tro är, följande Godard och nya vågens övriga auteurer, en tro på kroppen.<sup>2289</sup> Detta är också den övertygelse han ser hos Artaud: en tro på *köttet*<sup>2290</sup> – vilket naturligtvis även är temat i *Logique de la sensation*, ang. Bacon: köttet är det gemensamma materialet för sensationella blivanden. Det är en tro på kroppen utan organ som krävs för att vi ska kunna leva; det är en materialistisk vitalism och en schizoanalys som säger oss vad det är vi kan leva som.

Den dubbla kritiken av den psykoanalytiska teorin som resulterar i schizoanalysen och av strukturalistisk teori (som ersätts av den märkliga föreningen av Bergson och Peirce), leder även på monstrositetsproblematikens snävare område till en oavsedd polemik. Stora delar av den filmteori som behandlat monstruösa figurer har nämligen gjort bruk av en psykosemiotisk tolkningsram, därtill ofta förenad med feministiska förtecken, byggande på begrepp och idéer från Freud, Lacan och Kristeva. Detta är i synnerhet fallet i Barbara Creeds analyser av det "kvinnliga monstruösa" (*The Monstrous-Feminine*, 1993) – förmodligen den mest berömda behandlingen av monster på film – vilka förenar Kristevas abjektionsbegrepp, för att tematisera fasan för det kvinnliga som en uppsättning kroppsfunktioner (graviditet, menstruation), med freudianska motiv rörande kastrationsångest (kvinnan som hot om kastration, könet som ett rovdjurs käft – vamp(yr), *vagina dentata*) – som en feministisk kritik av den patriarkala, "symboliska" ordningens tendens att betrakta kvinnans sexualitet och reproduktionsförmåga som skrämmande, hotande eller äcklande.<sup>2291</sup> Samma perspektiv, om än inverterat, intas också i Creeds uppföljare, *Phallic Panic* (2005), vilken studerar representationen av manliga monster genom att se hur deras monstrositet antingen utgår från ett närmande till djuriska drag (hårväxt, könsdrift, våldsamhet, irrationalitet) eller genom ett förkvinnligande (association till blod, graviditet/födelse, kastration), två skilda sätt att göra mannen *unheimlich* som utmanar och hotar den konventionella, patriarkala bilden av mannen.<sup>2292</sup>

De filmteoretiker som angripit problemet utifrån Deleuzes idéer och begrepp har haft vissa svårigheter (eller helt enkelt en ovilja) att överge vissa grundsatser i denna

2288 Pierre Montebello, *Deleuze, philosophie et cinéma* (Paris: Vrin, 2008), s. 27: "Le cinéma est une manière de faire un univers. Si bien que les opérations du cinéma ne sont pas d'abord des fragments d'un discours signifiant mais les moments d'une philosophie de la nature." ("Filmen är ett sätt att göra ett universum. Således är filmens verkan inte främst fragment av en betecknande diskurs utan moment i en naturfilosofi.")

2289 Deleuze, *Cinéma 2*, s. 219–225.

2290 Ibid., s. 225: "Artaud ne disait pas autre chose, croire à la *chair*". ("Artaud sade inget annat, att tro på *köttet*.")

2291 Barbara Creed, *The Monstrous-Feminine: Film, Feminism, Psychoanalysis* (London/New York: Routledge, 1993); idem, "Horror and the Monstrous-Feminine: An Imaginary Abjection", i James Donald (red.), *Fantasy and the Cinema* (London: BFI Publishing, 1989).

2292 Barbara Creed, *Phallic Panic: Film, Horror and the Primal Uncanny* (Melbourne: Melbourne University Press, 2005).



psykosemiotiska feminism. Elena del Rios *Deleuze and the Cinemas of Performance: Powers of Affection* (2008), studerar i separata kapitel ett antal auteurser som utelämnas av Deleuze – Douglas Sirk, Rainer Werner Fassbinder, Sally Potter, Claire Denis – för att överväga hur kroppen kan uttrycka ”affektiva krafter” som svär mot traditionell betoning på representation. För att åstadkomma detta väver hon samman Deleuzes filmteori med nyckelbegrepp från hans samarbete med Guattari, för att genomföra vad som i grunden är en konventionell feministisk kritik av melodramen och skildringen av kvinnan som objektiverat spektakel med inslag av queerteorins betoning på performativitet. I en enda passage, som försöker klargöra de begreppsliga förutsättningarna, genomför hon en eklektisk anordning: Berättelsen, eller snarare handlingen i dubbel mening (”*narrative action*”), associeras med det molära organisationsplanet, medan ett molekylärt konsistensplan uppvisar ”a more or less abstract series of *affective-performative events*”, på ett sätt som del Rio lite förenklande identifierar som rörelsebilden resp. tidsbilden, dessutom betraktande den förra som uttryckande en manlig eller patriarkal norm medan kvinnan har en dubbel status, tillhörande det molekylära planet men fångad i den molära normen.<sup>2293</sup>

Patricia Pisters *The Matrix of Visual Culture: Working with Deleuze in Film Theory* (2003) är en av de hittills två mest explicita ansatserna till att utarbeta en deleuziansk filmteori om just det icke-mänskliga eller monstrosa utifrån hans begreppsliga verktygslåda – som hämtas inte bara från *Cinéma* utan främst från *Mille plateaux*, på många sätt signifikativt för sådana försök: filmfilosofin är inte nog, man behöver begreppen blivande, kropp utan organ, anordning, minoritet m.m. för att utarbeta en sådan filmteori. Vi skulle kunna kalla denna metod en teoretisk hybrid. Men även med den reservationen är det ett försök som på många punkter misslyckas eftersom terminologin tillämpas på externa teorier och upprepar dessas anammade sanningar – vi står också inför en teoretisk parasitering.

Idén om en universell *metacinéma* och om hjärnan som skärm eller bild, för att ta ett inledande exempel, reduceras till en metafilmisk schablon som exemplifieras av science fiction-filmen *Strange Days* (Kathryn Bigelow, 1995) i en diskussion som jämför den med Hitchcocks *Rear Window* (1954) och *Vertigo* (1958) samt med Michael Powells *Peeping Tom* (1960), dessutom spelande ut Deleuze mot Slavoj Žižek och Laura Mulvey.<sup>2294</sup> I Bigelows film återfinns Pisters föreställningen om en icke-mänsklig perception i fiktionens minnesbilder, då huvudkaraktären ser det förflutna som digitala videosekvenser förevisade inom filmen i en framtid då hjärnan själv kan sammankopplas med kameror; minnena blir m.a.o. metafilmiska fenomen som förklaras av en cyborg-liknande utveckling av videotekniken. Det *cinematic consciousness* som skulle utgöra filmens transcendentala empirism blir m.a.o. kodat som en problematisering av förhållandet mellan åskådare och fiktion förmedlat via filmteknik, interpunkterat av flera hänvisningar till manliga kritikers avfärdande av filmen och skildringen av ett mord på en prostituerad, för att i slutändan återupprepa etablerade teoretiska positioner – fenomenologisk intentionalitet, den lacanianska psykoanalysens och apparatteorins föreställning om subjektets identifi-

2293 Elena del Rio, *Deleuze and the Cinemas of Performance: Powers of Affection* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008), s. 27.

2294 Pisters, *The Matrix of Visual Culture*, s. 22–44.

kation med bilden/det imaginära samt feministiska kritiker av en patriarkal objektivering av kvinnan – vilka alla svär mot den deleuzianska ansatsen.

Vad Pisters säger om det monstruösa avlägsnar sig inte heller särskilt långt från Barbara Creeds och Carol J. Clovers teoretisering av skräckfilmer, vilka hon också rekapitulerar.<sup>2295</sup> I det andra kapitlet, ”Material Aspects of Subjectivity”, framhäver hon kroppen som en särskilt betydelsefull representant för materialitet vilken hör filmen till, snarare än den andlighet och rationalitet som kännetecknar litteraturen, alltifrån filmstjärnornas vackra, glamorösa kroppar till de skrikande, skälvande, våldsamma, plågade, könsliga, köttsliga kroppar som befolkar de populära genrerna. Medan dessa oftast studerats psykoanalytiskt, pläderar hon för behovet av ett spinozistiskt kropps-begrepp – frågan om vad en kropp kan göra – för en förståelse av Deleuzes filmteori, i synnerhet för att övervinna dualiteten ande–materia.<sup>2296</sup> För Pisters blir detta emellertid en fråga om subjektivitet, om identitet. I Clovers idé om möjligheten av identifikationer över könsgränserna (*cross-gender identification*), exempelvis inom skräckfilmen, ställs i kontrast till Creeds mer dualistiska ”det kvinnligt-monstruösa” och betraktas för sin pluralism som mer deleuzianskt och spinozistiskt. Men det är Rosi Braidotti som får bli uttolkaren av denna andra monstrositet, den filosofiska teratologi för vad hon kallar ”de virtuella möjligheterna som visar på positiva alternativ för oss alla” – alternativ, till fallogocentrismen, i linje med den psykologingvistiska, dekonstruktiva, feministiska diskursen.<sup>2297</sup> Pisters omsätter detta komplex av teorier och termer i en serie analyser av filmer i en blandning av begrepp från *Cinéma*, *L'anti-Édipe* och *Mille plateaux*: subjektets materiella och temporala territorialiseringar och deterritorialiseringar längs molära och molekylära linjer i filmer av Michael Crichton, Paul Verhoeven, Rainer Werner Fassbinder och Djibril Diop Mambety.<sup>2298</sup> I dessa olika schizoanalyser distanserar Pisters sig visserligen från skräckfilmsmiljön, men fokus ligger på sexuella identifikationer och relationer, bevarande troper som *la femme fatale* och den kastrerande kvinnan, som ger varken en bild av en ”teratologisk” kropp utan organ av oanade affekter och förmågor eller beskrivningen av det just visuella i framställningen av en filmisk kropp – denna materialitet hon talar om, den ”signaletiska materia” som Deleuze kallar den – med tanke på den starka betoningen av narration och tematisk representation.

Ytterligare en av de mest konsekventa kopplingarna till monstrositet finns i en tillämpning av Deleuzes och Guattaris teorier på skräckfilmen i Anna Powells *Deleuze and Horror Film* (2005)<sup>2299</sup> samt ”Becoming-Monster: Deleuze and the Anomalies of Horror” (2009).<sup>2300</sup> ”Monster” förstås i denna andra text som hybrider av mänskligt och icke-mänskligt material, utifrån begreppen blivande och kropp utan organ, filmiska fenomen som vi åskådare betraktar med ”a potent mix of revulsion and fascination”. Powell begränsar emellertid denna hybriditet genom att från första sidan explicit fokusera överskridandet av könsliga normer, vare sig biologiska eller kulturella; vad som ”muteras”

2295 Ibid., s. 47–55.

2296 Ibid., s. 45 f.

2297 Ibid., s. 54 f.

2298 Ibid., s. 61–76.

2299 Powell, *Deleuze and Horror Film* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005).

2300 Idem, ”Becoming-Monster: Deleuze and the Anomalies of Horror”, *Necronomicon* 5 (2009), s. 39–63.

är maskulinitet och femininitet. Intresset för monster ligger i kvinnans närhet till dem såsom en annanhet: "Essentialist associations of women with irrationality, insatiable urges and occult powers make them susceptible to monstrous transformations. Even if they are not themselves monsters, they side with the monster in its otherness to patriarchal power."<sup>2301</sup>

Powells *Deleuze and Horror Film* är en bredare upplagd analys av ett stort antal filmer som kan hänföras till skräckgenren som i fyra avsnitt går kronologiskt från schizoanalysen i *L'anti-Edipe* via begreppen blivande och kropp utan organ i *Mille plateaux* till de två volymerna *Cinéma* om rörelsebilden resp. tidsbilden. Detta är en pedagogiskt klar disposition som ger intressanta resultat i analyserna, men det finns ett bestående problem i denna genremässiga inriktning om vi ser till det deleuzianska filosofiska perspektivet. För vad som sker är att man härigenom studerar monster i en gängse mening, dvs. gestaltar definierade som skrämmande, groteska eller annat, som är förefintliga i filmerna i form av konventionella typer (varulvar, vampyrer, spöken, zombies, dubbelnaturer, mördare), genom att tillämpa Deleuzes (och Guattaris) begrepp och teorier på dem. Vad man inte gör är att se vilka monstrositetsbegrepp som emanerar ur Deleuzes filmfilosofi, vilken problematik dessa svarar mot samt vilka empiriska former man sedan kan finna i filmerna. Det är en sak att ytterligare belysa våra bekanta monster med en deleuziansk terminologi; det är en annan sak att finna nya monstrositeter genom att belysa de deleuzianska begreppen. Endast detta andra uppfyller kraven i den transcendentala empirismen, här i skepnaden av en estetik.

Jag vill hävda att det bildbegrepp (och den mångfald bildtyper som det fördelas i) som är hjärtat i *Cinéma* är knutet till den problematisering av skillnaden och bestämningen som är avgörande för Deleuzes monstrositetsbegrepp, med sina motsvarande rum och rörelser: grund/avgrund och stigande/flyende. I en analys av Deleuzes filmteori blir det därför intressant att lyfta fram denna förbisedda aspekt och i en omtolkning av Deleuzes egna termer finna en "monstrositetsbild".

Enkelt förstått är arbetet om film uppdelat i två volymer om "rörelsebilden" resp. "tidsbilden", vilka fördelar en bergsonsk filosofi om tiden på filmhistorien. Grovt sett, men med avsevärda undantag, omfattar den första delen perioden 1895–1945 och den andra delen 1945–85 (då den sista volymen publiceras); den resterande filmhistorien förblir följaktligen obearbetad, eftersom böckerna följer den existerande historien utan att föreskriva en framtida utveckling. Därmed berättas historien om filmen som en utveckling från ett klassiskt filmspråk (dock även innefattande modernismen), vilka eftersträvar narrativ och semantisk organicitet, till ett "modernt" sammanbrott i detta system under efterkrigstiden där tecknen – som Deleuze urskiljer enl. Peirces semiotik – antar en autonomi som visar tiden i sin rena form, befriad från rörelsens primat. Filmen blir för Deleuze den konstform som via Bergsons filosofi kan vederlägga dennes egen fördom mot kinematografen som den spatiala illusionen om rörelse, att den trots allt bara är stillbilder. Filmhistorien handlar istället om de kriser som kräver att filmen lever upp till sin egen djupare natur, när den väl befriats från sin narrativitet och återförts till sin bildlighet, sin asignifierande "signaletiska materia": att den i sitt bildflöde verkligen *är* rörelse och tid.

2301 Ibid., s. 40.

Det filosofiska innehållet antar en form strukturerad som en bildernas och tecknens naturalhistoria, med en komplicerad nomenklatur (som jag här lämnar åt sidan). Det kan sammanfattas som en kritik av föreställningen associerad med fenomenologin – om att film är ett medium i vilket en värld av objekt förmedlas till ett subjekt via fenomen som kallas bilder, en uppsättning meningsfulla representationer för ett varseblivande och tänkande jag. I en uttolkning av den bergsonska varseblivningsfilosofin som materialistisk betraktar Deleuze istället filmen som ett utsnitt av en rörlig materia där allt är bilder. Filmen är en ontologisk materialisering av världen, av naturen själv, uppfattad enl. kategorierna rörelse och tid. Systematiken handlar om distributionen, organisationen och disorganisationen av detta audiovisuella materiaflöde: hur tar bilderna form utifrån det som kan ses, sägas, kännas eller tänkas? För att återknyta till min tidigare analys av Deleuzes filosofi kan det formuleras som en undersökning av förhållandet mellan det obestämda, det bestämbara och det bestämda: rörelse och tid är det bestämbara, bilderna och tecknen är bestämmningar, jaget är det obestämda. *Cinéma* kan därför skrivas in i den rad transcendental-empiristiska verk i vilka Deleuze skildrar vad som rör sig, vad som händer i det splittrade jaget. Här liksom i analyserna av Nietzsche, Kant och Spinoza bryter han upp idén om människan som formen för alla förmågor, för att istället se till förmågorna själva, oberoende av människan, tvärtom tvingande henne till det omänskliga. Filmen är liksom all annan konst ytterst sett ett omänskligblivande – men den har i sin historia lastats med en fokusering av människan och subjektet som döljer dess verkliga natur, en humanisering som tyglar och tämjer bildflödet och underställer det handlingen (idealerna av figurativitet och narrativitet, som representerar varat) snarare än händelsen (filmen som en blivandeform, dvs. rörelse och tid i olika modulationer som är specifikt kinematiska).

Organisationen av bilderna i denna antropocentriska ordning är vad Deleuze kallar det sensomotoriska schemat, kännetecknande för den klassiska rörelsebilden. Det består av en rad försök att med hjälp av ett bildspråk länka samman bilderna till en berättande struktur. De bilder som typiskt hör till detta schema är de för *perception*, *affektion* och *aktion* – dvs. varseblivning, sinnesrörelse och handling. Dessa bilder kan uppträda i renodlad form, var för sig, men blandas vanligen samman i sekvenser vilka kan skildra ett subjekts upplevelse av något, reaktionen på det och den handling som verkar på situationen, oftast för att förändra den; bildernas organiseras då som olika typer av bildutsnitt och bildväxlingar lämpliga för att göra sammanlänkningen smidig och naturlig. Mellan dessa bilder, men möjligen också separat från dem, finns även bilder för *impuls* (*pulsion*, drift), *reflektion* och *relation*, vilka ofta tjänar till psykologisk karakterisering av subjekten ifråga och därför understödjer sensomotorikens kausalkedjor. Sammanlagt bygger man upp en integrerad bild av individer (ofta en huvudperson med ett antal underordnade karaktärer) som på ett begripligt vis fungerar i ett narrativt sammanhang. Men subjektet

är då konstruerat genom dessa organiseringar, medan det i sig självt, lokaliserat i hjärnan, i bergsonska termer är ”ett centrum av obestämdhet” (*centre d'indétermination*),<sup>2302</sup> en intervall mellan bilderna, en lucka mellan de sensomotoriska bestämningarna genom vilket bilderna passerar och kring vilket de fördelar sig.<sup>2303</sup>

I den andra volymen skildras effekterna av det sensomotoriska schemats sammanbrott i samband med andra världskriget, då ett nytt och mer problematiskt förhållande etableras mellan subjektet och bilderna. (Jag är lockad att beskriva det som att det obestämda inte längre skiljer sig från bestämningarna, för att tydliggöra på vilket vis tidsbilden är ett uttryck för Deleuzes monstrositetsbegrepp.) Här märker man ett mer materiellt framträdande av vad man kan kalla rörelsebildernas element: ljud, syn, kropp, hjärna. De är inte längre integrerade i en individ eller organiserade som en funktionalitet (en organism), de är bilder av förmågor eller oförmågor själva utan att kunna bestämmas i en miljö. Därtill kommer den bild i vilken tiden framträder i sig själv, dvs. tidsbilden som sådan, och dess väsentliga element är *kristallen*. I den framträder reflektionen och relationerna på ett problematiskt vis: termernas förhållanden är inte bestämbara, kausaliteten kollapsar, alterationer sker utan att alternativt avgöras. Det virtuella kan inte skiljas från det aktuella, de korsar över i varandra. Tänkandet kan inte urskilja vad som är sant eller falskt, verkligt eller imaginärt osv. Kristallen är formen för tidens acentriska dubbelhet och mångfald, dess oformliga dynamik, dess oorganiska vitalitet, kort sagt dess monstrositet.

Allt detta är något skissartat och summariskt formulerat, för att ge en uppfattning om det omfattande projektet i sin helhet. Detta är inte platsen för någon mer uttömmande utredning av filmböckernas innehåll, inte ens vad avser natur- och människosynen i allmänhet. En mer konkret analys är emellertid på sin plats vad gäller de monstrositetsbegrepp som explicit kommer till uttryck i texten samt de monstrositetsbilder som kan utläsas ur dem.

En första conceptualisering av sådana finner man i kategorin *affektionsbilder* i den första volymens sjätte och sjunde kapitel.<sup>2304</sup> Temat i dessa är affekternas uttryck i ansiktet resp. rummet, filmiskt sett en fråga om bildutsnitt och kompositioner i ljus och färg. Ansiktet, eller snarare den ansiktighet vi känner igen från *Mille plateaux*, är typiskt sett närbilden av de intensiva ”mikrorörelser” som utspelar sig i en orörlig enhet; detta är affekterna i en affektionsbild: sinnerörelserna i ett tillstånd.<sup>2305</sup> Deleuze liknar dessa bilder vid begreppet *admiration* i Descartes analys av själens passioner, ett minimum av rörelse som rymmer ett maximum av en ”reflekterande enhet”, och det är bilder som påkallar en

2302I Bergsons filosofi kan en sådan beteckning tolkas enl. en tämligen klassisk form, nämligen att subjektet såsom ett tidsligt vara är fritt och därför bryter mot den mekanistiska determinism förknippad med rummet som hans filosofi i grund och botten kritiserar. Hos Deleuze tycks det ha en mening som är långt mer avlägsen från en sådan humanistisk potential: det splittrade jaget öppnar en avgrund där empirismens mänsklighet blickar ner i det transcendentals monstrositet.

2303Jfr Seppo Luoma-Keturi, *Mellan rummen. En studie i Gilles Deleuzes kritik av filmens representations ontologi* (Stockholm: Stockholms universitet, 2003), en avhandling som belyser begreppet mellanrum för den lucka i representationen som Deleuze inför genom sitt bildbegrepp och som, i Luoma-Keturis tolkning, hjärnan är den bild som ”fyller”.

2304Deleuze, *Cinéma I*, s. 125–172.

2305Jfr *ibid.*, s. 126.

fråga om vad som kan röra sig bakom ansiktsuttrycket, i tanken: detta är därför bilden av på samma gång beundran och förundran, i den dubbla mening engelskans *wonder* bevarar.<sup>2306</sup> Men det kan också finnas en annan ansiktighet, den som sönderfaller i anletsdrag och ansiktsuttryck som är lokalt expressiva – darrande läppar, ögonkast osv, – och därmed undslipper den första typens organiska form, ansiktets kontur, för att skapa en ”autonom serie” där affektens intensitet stegas; i detta fall är det inte en undran man ser utan ett begär som förgrenar sig till krafterna Kärlek och Hat.<sup>2307</sup> (Och vi ska snart se att det är Empedokles som lurar i bakgrunden till dessa rötters förgrening.) Deleuze ser Griffith som modellen för den första typen, Eisenstein för den andra.

Men det är egentligen i den tyska expressionismen som affektionsbilden odlas i den mest oorganiska riktningen: ”det expressionistiska ansiktet koncentrerar den intensiva serien [...]. Det deltar sålunda i tingens oorganiska liv”.<sup>2308</sup> Här blir ansiktsdragen inte specifika för det mänskliga ansiktet som uttryck för det inre livet utan för yttre krafter – ljus och skugga som spelar över ansiktet med drag av eldens flammor, solen genom grenar, dagsljus genom persienner; detta ansikte bär de beslöjade dragen av ånga, rök eller moln.<sup>2309</sup> Det är alltså inte ansiktena eller kropparna som i första hand är monstruösa, även om de kan sammanfalla med sådana karaktärer (i *Golem, Nosferatu, Nibelungen*), utan gestaltningen av människorna som präglade av ett dramatiskt expressivt rum. I denna ”gotiska” värld av klärobskyr utspelas en kamp mellan motsatser, mellan ljus och mörker, som förvränger rummet i djupet och skapar ett ”deformerat perspektiv” där konturerna dränks eller bryts upp, varmed tingen får ”ett oorganiskt liv där de förlorar sin individualitet” och rummet blir en potentialitet, någonting obegränsat.<sup>2310</sup>

I jämförelse med denna expressionistiska typ, exemplifierad av Fritz Lang och F.W. Murnau, utgör den österriksk-amerikanske regissören Josef von Sternberg ett särfall genom att inrikta sig inte på kontrasterna mellan ljus och mörker, utan på själva slöjorna: genomskinliga fält eller lager av grader av vitt genom vilka ansikten framträder i en lyrisk abstraktion, i ett slags suddighet som Deleuze liknar vid en fisk i ett akvarium.<sup>2311</sup> I denna abstraktion har det vita en kyla som is, lika ”skrämmande, monstruös” som den ”cellulära och kliniska” vithet som senare skulle prägla bilderna hos Carl Theodor Dreyer och Robert Bresson.<sup>2312</sup>

Expressionismen och den lyriska abstraktionismen eller impressionismen är därför

2306 Ibid., s. 127: ”Tantôt le visage pense à quelque chose, se fixe sur un objet, et c’est bien le sens de l’admiration ou de l’étonnement, que le *wonder* anglais a conservé.”

2307 Ibid., s. 127 f.

2308 Ibid., s. 132: ”Le visage expressionniste concentre la série intensive [...]. Le visage participe ainsi de la vie non-organique des choses”.

2309]fr Ibid.

2310 Ibid., s. 157: ”les deux puissances saccouplent, s’êtreignent comme des lutteurs, et donnent à l’espace une forte profondeur, une perspective accusée et déformée, qui vont être remplies d’ombres, soit sous la forme de tout les degrés du clair-obscur, soit sous la forme des stries alternantes et contrastées. Monde «gothique», qui noie ou brise les contours, qui dote les choses d’une vie non-organique où elles perdent leur individualité, et qui potentialise l’espace, en en faisant quelque chose d’illimité.”

2311 Ibid., s. 132 f.

2312 Ibid., s. 160: ”Chez Dreyer et Bresson, le blanc cellulaire et clinique a un caractère terrifiant, monstrueux, non moins que le blanc glacé de Sternberg.”



två olika sätt att införa en omänsklighet i ansiktet eller kanske snarare att tvinga ansiktet ut i sin egen monstruositet, som Deleuze och Guattari sagt i *Mille plateaux*: en deterritorialisering vari man undflyr ansiktigheten, och därmed mänskligheten, genom ansiktet. För ytterst sett är inte ”ansiktet” ett ansikte, som en kroppsdel eller ens en del av något alls, utan själva den närbild som inför en abstraktion eller deterritorialisering – den bildtyp som skiljer ett objekt från sina spatiotemporala koordinater.<sup>2313</sup> Deleuzes tolkning kan här tyckas strida mot den mer gängse uppfattningen att närbilden av ansiktet för oss närmare individen, att den uttrycker det personliga hos subjektet. Nej, när man verkligen uttrycker affekten genom ansiktet, är det istället det opersonliga man upplever; det är ett objekt, vilket som helst (inte alls nödvändigtvis det mänskliga ansiktet), lösryckt från sitt sammanhang och framträdande som ”det möjliga”.<sup>2314</sup> Upplösningen av det personliga och upphävningen av individuationen genom närbilder på ansikten illustreras enl. Deleuze bäst av Ingmar Bergman, inte minst i de två sammansmälta ansiktshalvorna eller den sönderbrända filmen i *Persona*, där ansiktet förintas, drivs mot ett intet.<sup>2315</sup>

Därför blir det mindre märkligt att närbilderna av ansikten kompletteras av en ny uppfattning av rummet, nämligen ett rum utan koordinater och utan homogenitet. Deleuze kallar detta rum, med en lånad term vars betydelse han omvandlar, ”vilket rum som helst” (*espace quelconque*). Med detta avses ett rum utan bestämning som består av en uppsättning potentiella relationer mellan dess delar; det är denna måttlösa kapacitet att omformas genom olika sammansättningar av singulariteter som gör den till ett rum av ”virtuella konjunktioner”, inte ”reella konnektioner”, dvs. ett rum för det möjliga som sådant i ett föraktuellt och förindividuellt tillstånd. Detta är den renaste affektionsbilden, dess ”genetiska element”, eftersom affekterna då inte är begränsade till ansiktets representation utan framträder i sig själva som icke-mänskliga.<sup>2316</sup>

Bland de exempel som används för att illustrera begreppet återfinns intressant nog vissa traditionella filmmonster från skräckfilmen, däribland Terence Fishers *Dracula* (1938), Carl Theodor Dreyers *Vampyr* (1932) och Jacques Tourneurs *Cat People* (1942). Men det är inte dessa konkreta ”monster” som är det intressanta, utan det monstruösa i själva affekternas uttryck såsom virtuella och obestämda. Allt är alternativ som inte kan avgöras. Vad är det som dödar Dracula när hans kropp bränns sönder – solen eller kvarnens korslika skugga? Eller i det mer intressanta exemplet från Tourneur: Vad är det som förföljer kvinnan i badhuset – är det de två reella alternativen: den svartsjuka kvinnan eller en panter som rymt från sin bur på djurparken, eller är det den ”virtuella konjunktionen”, den serbiska panterdemon som kvinnan tror sig vara besatt av? Det är i aktualiteten bara ett spel mellan ljus och skugga, men i virtualiteten spelar möjligheterna mot varandra. Detta är det verkligt monstruösa: att bilden erövrats åt omänskliga affekter, att affektionsbilden inte längre är ett ansikte utan en heterogen ansamling expressiva

2313 Ibid., s. 136 f.

2314 Jfr ibid., s. 138–141. Deleuze använder här ordet ”le Possible” i anslutning till potentialitet och som motsats till aktualisering, dvs. som liktydigt med det virtuella (som inte nämns här), vilket på ett förvirrande vis tycks svära mot hans tidigare bergsonska distinktion mellan det möjliga och det virtuella. Att han med ”det möjliga” menar ”det virtuella” blir allt tydligare på de följande sidorna, då denna term också smyger sig in i begrepp som ”virtuell konjunktion”.

2315 Ibid., s. 141 f.

2316 Ibid., s. 154 ff.

singulariteter som inte kan reduceras till en individ, då de sprider sig i ett rum som reflektioner av ljus och skugga och som ekot av ljud mot väggarna. Detta är, för att tala i andra termer, en kropp utan organ som skapas för att låta singulariteterna uttryckas desto mer intensivt genom att inte organiseras som individ. Vi behöver inget ansikte, inte ens en kropp. Figuren ”kattkvinnan”, det konkreta vidunder som skulle vara uppenbart monstruöst om det uppenbarades, blir desto mer hotfull och skrämmande (dvs. mer affektivt monstruöst) genom att bara komma till uttryck som en oorganisk komposition: ljud, linjer, ljusskiftningar på en yta. Vi har här ännu ett exempel på Deleuzes första monstrositetsbegrepp: skillnadens natur, den abstrakta linjen över avgrunden, stämningen och inte bestämningen osv.

Analysen av affektionsbilderna låter därmed de filmiska monstren framträda i två viktiga former. Å ena sidan som en rörelse bort från den mänskliga formen, som troddes uttryckas av individens ansikte, men detta bryts snarare upp i en uppsättning drag, egenskaper, singulariteter vilka tvärtom skingrar det mänskliga i ett uttryck av det oorganiska livet i tingen själva (den materiellt-vitalistiska formen). Å andra sidan som en ny komposition, återfallande på en kropp utan organ, där själva formen upplöses i ett oändligt antal möjliga sammansättningar av affektiva element som aldrig kan slutgiltigt aktualiseras utan måste stanna i ett tillstånd av obestämdhet (den maskiniskt-virtualistiska formen). Eller mer konkret: en typ av monster som kommer av att de expressiva kroppsdelarna lösgörs från det mänskliga när de uttrycker affekterna som mest intensivt, en annan typ som kommer av att affekterna uttrycks i en värld där det mänskliga bara är en möjlighet bland många andra men där vi, hursomhelst, är överväldigade av möjligheten av det omänskliga. Affekterna som undslipper oss; affekterna som erövrar oss.

En annan typ av monster möter vi i det följande kapitlet om driftbilderna (*images-pulsion*), förknippad med en naturalistisk strömning med Erich von Stroheim, Luis Buñuel och Joseph Losey som de främsta exemplen.<sup>2317</sup> När Deleuze talar om en naturalism i filmen, är det självklart med utgångspunkt i Émile Zolas naturalistiska skönlitteratur och i någon mening en motsatsställning till såväl realism som idealism. Men Deleuze menar något helt annat än den traditionella definitionen av naturalism som en litterär tillämpning av ett positivistiskt analytiskt perspektiv på människor och miljöer, ett slags vetenskapligt förhöjd realism; i sin tonvikt vid begreppen värld och drift återvänder han inte bara till Zolastudien som inkluderades i *Logique du sens*,<sup>2318</sup> utan också till den anticartesianska idé om kroppens förmågor och naturens makt vilken betecknas som naturalism i *Spinoza et le problème de l'expression*.<sup>2319</sup>

Förhållandet till verkligheten är därför inte en fråga om representation, deskription eller ens av analys, utan ett speciellt förhållande till något än mer grundläggande, nämligen vad som kan kallas naturen. Om naturalismen driver realismen längre, är det till en surrealism, vari verkliga miljöer ”uttöms” för att visa upp en ursprunglig värld.<sup>2320</sup> Vad som kännetecknar naturalismen är att man inte kan skilja mellan den ena miljön från den andra, eller mer konkret – för att lämna Deleuzes beskrivning och övergå i

2317 Deleuze, *Cinéma 1*, s. 173–195.

2318 Deleuze, ”Introduction à la Bête humaine de Zola” [1967], återpublicerad som ”Zola et la félure”, i *Logique du sens*, s. 373–386.

2319 Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, s. 197–213.

2320 Deleuze, *Cinéma 1*, s. 174 f.

tolkning – att den sociala miljö som studeras inte kan skiljas från en natur som från djupet har människorna i sin makt. Kausaliteten till ett beteende och en händelse (vare sig alkoholism eller ett mord) står inte att finna i samhället eller i mellanmänniskliga relationer, utan i den specifika mänskliga eller snarare djuriska natur (det mänskliga djuret: *la bête humaine*), dvs. de medfödda drag eller egenskaper, som karakteriserar en viss individ genom biologisk disposition. Förklaringen ligger inte i en tillfällig situation och de omständigheter som föregår den i en kausalkedja av handlingar, utan i djupet av kroppens vara i en ogenomsådlig tid, kort sagt i en genetik.

Det är inte heller ett vetenskapligt helhetsperspektiv som denna naturalism tillhandahåller, som i den positivistiska systematik man finner avspeglad i Zolas gigantiska projekt *Les Rougon-Macquart* (1871–93), utan ett kalejdoskop eller en mosaik utgjort av fragmentariska element. Genetiken sönderfaller i gener, inte i en organism. Drifterna är elementära både i meningen grundläggande eller basala (en urdrift för den ursprungliga världen) och i betydelsen enkla delar (byggstenar för sekundära sammansättningar till former). Den filosofihistoriska bakgrunden låter sig skönjas. Den ursprungliga världen, säger Deleuze uttryckligen, är Empedokles värld: en värld av ”utkast och stycken, huvuden utan hals, ögon utan panna, armar utan axlar, gester utan skepnad.”<sup>2321</sup> Naturalismens likhet med Empedokles är egentligen tvåfaldig.

Kosmo- och kronologiskt har dess upptagenhet vid en ödesbestämmdhet antingen (som hos Stroheim) dragen av ett förfall mot entropi eller (som hos Buñuel) en släktskap med Empedokles cykliska världsbild, där Kärlek och Hat växlar i dominans, snarare än att vara en enkel nedgång, en dekadens; det är då en evig återkomst med den ursprungliga världen som både början och slut, i vilken den härledda världen är ”inrullad”.<sup>2322</sup> Förmodligen är det detta djuperspektiv på en naturens historia som gör att Deleuze finner det påkallat att beskriva det ganska banala förhållandet, att Stroheim visar hur personerna danas psykologiskt och att Buñuel ställer historiska epoker mot varandra, i termer av en karaktärernas ontogenes resp. en mänsklighetens fylogenes.<sup>2323</sup>

Fysio- och typologiskt är de båda berättelsen om uppkomsten av monster i dessa växlingar, och om kampen om överlevnad i en våldsamt, grym natur.<sup>2324</sup> När människor ”degraderas” som de gör i denna värld, är det p.g.a. att de antar rollerna av rovdjur, byten och parasiter.<sup>2325</sup> De djuriska drifterna som hämtar sin energi från den ursprungliga världen går egentligen bortom djuren som naturliga varelser till det mest ”elementära”, för att istället bli ett slags odjur, monstrosösa figurer. Drifterna kan i sig vara enkla, t.ex. hunger eller könsdrift, men de kan aktualiseras i ”komplexa, bisarra och udda figurer” som kan-

2321 Ibid., s. 174: ”C’est d’abord le monde d’Empédocle, fait d’ébauches et de morceaux, têtes sans cou, yeux sans front, bras sans épaules, gestes sans forme.”

2322 Ibid., s. 178 f: ”Il est vrai qu’un cycle, contrairement à une descente, ne peut être entièrement «mauvais»: comme chez Empédocle, il fait alterner le Bien et le Mal, l’Amour et la Haine [---]. Temps de l’entropie, ou temps de l’éternel retour, le temps dans les deux cas trouve sa source dans le monde originnaire qui lui confère le rôle d’un destin inexpiable. Enroulé dans le monde originnaire qui est comme le début et la fin du temps, le temps se déroule dans les milieux dérivés.”

2323 Ibid., s. 177 f.

2324 Jfr ibid., s. 174.

2325 Ibid., s. 180, 182.

nibalism och nekrofil.<sup>2326</sup> Detta präglar också det mänskliga typgalleriet. När drifterna aktualiseras i en given miljö genom en handling, får de kropp som ett vanställt objekt och ett vanskapt subjekt, vilket förklarar varför naturalistisk konst är full av monstruösa karaktärer: ”Vad som ger en sådan närvaro åt sjuklingen eller åt monstret i naturalismen är att denne på samma gång är det deformerade objekt som impulshandlingen bemäktigar sig och det malformerade utkast vilket tjänar som subjekt i denna handling.”<sup>2327</sup> Drifterna kommer av naturen själv, i den primordialitet som är alltings grund, men som en bråddjup avgrund. De människor som agerar på sina drifter i deras mest ursprungliga form – något annat än att drifterna är en handlings ursprung – antar i detsamma dragen av dessa uråldriga monster. Att följa sina instinkter är inte att harmoniseras med sin natur, att bli som ett djur, utan att uppslukas av det urtida odjur som är Naturen själv. Detta är naturalismen.

Realismen står mot naturalismen som ett mänskligt värn. Här skyddas organismen i sitt förhållande till en miljö genom att kunna verka på den. De två kapitlen om aktionsbilden, i vilken subjektet verkar på en situation i de två formerna att handlingen förändrar situationen (den stora formen) eller förändras av situationen (den lilla formen),<sup>2328</sup> är beskrivningen av hur människan representeras som mer eller mindre duglig. Man påträffar knappast några monster här, de är logiskt sett de odugliga, de förlorar i förändringen. Antingen ser vi hjältar svara på en utmaning, reda ut en situation, bevara lag och ordning (dvs. bekämpa ”monstret”: brott, kaos) eller så ser vi antihjältar tvingas inordna sig i situationer som tillhör ett större maskineri (dvs. vara ädla i sitt saktmod, som de komiska figurerna hos Charlie Chaplin och Buster Keaton).

Däremot kan dessa två former tvingas till ytterligheter, till en ren metafysisk form, där de blir det Storas och det Lillas Idé (med hänvisning till Platon).<sup>2329</sup> Handlingsbilden tänjs då sönder i tron på den största förmågan och vantron i den största oförmågan. Werner Herzog exemplifierar denna metafysiska extremism: antingen storvulna karaktärer som drömmer ihop vansinnesprojekt som motsvarar en sublim miljö eller karaktärer som förfaller i en dvärgs, krymplings eller galnings trista lilla värld av vanmakt.<sup>2330</sup> Den stora övermänniskan och det lilla monstret... Men det finns också strategier som för samman de två formerna – genom en transformation, deformation, mutation i intervallen (ett blivandes miljö). Kanske mer än någon annanstans är det i detta sammanhang aktuellt att tala om de hastigheter som skulle markera rytmen i en spinozistisk, biosemiotisk naturalhistoria. Akira Kurosawa representerar en typ av (libidinal) ekonomi: krafterna samlas i anspänning, att göra sig redo, att vänta på rätt tillfälle för att agera – sedan en

2326 Ibid., s. 179.

2327 Ibid., s. 180: ”Ce qui donne tant de présence à l’infirmes ou au monstre dans le naturalisme, c’est qu’il est à la fois l’objet déformé dont separe l’acte de la pulsion, et l’ébauche malformée qui sert de sujet à cet acte.”

2328 Ibid., s. 196–242.

2329 Ibid., s. 243.

2330 Ibid., s. 251: ”Les paysages samenuisent, ou s’aplatissent, deviennent tristes et mornes, tendent même à disparaître. Les êtres qui les hantent ne disposent plus de Visions, mais semblent réduits à un tact élémentaire, comme les sourds-muets de *«Pays du silence et des ténèbres»*, et marchent à ras de terre, suivant une ligne incertaine qui ne leur ménage une pause, un reste de vision, qu’entre deux souffrances, au rythme de leurs pas ou de leurs pieds monstrueux.”

explosion av handlingskraft, kreativ eller destruktiv; allt handlar om problemet att förstå den situation som uppställs innan steget kan tas till den stora formen.<sup>2331</sup> Mot detta står en annan japansk regissör, Kenji Mizoguchi, vars transformationer istället tenderar mot den lilla formen. Mizoguchi finner linjer som löper från bakgrunden (kvinns miljö) i en kosmisk förlängning – genom kameraåkningar och övertoningar, genom en sammankoppling av små stycken av rummet – som för varje karaktär eller händelse till toppen av sin ”autonomi” och intensitet, tills ”det lilla” blir för stort för människan: en universell linje som kopplar samman allt.<sup>2332</sup> Man kan säga att Kurosawas filmer handlar om att samla kraft, Mizoguchis om att mattas ut. I det förra fallet gäller problemet att intensifiera en fråga till en avgörande, explosiv grad av aktivitet, i det andra att i stegringen av förmågan nå intensitetens nollpunkt,<sup>2333</sup> kroppen utan organ (jorden), att falla tillbaka på livets plan som en dödens form. (Därav det återkommande motivet hos Mizoguchi: karaktären som i höjden av en känslsamhet faller utmattad eller svimmande till marken. När denna karaktär inte är en kvinna som inte förmår leva i den patriarkala världens grymma struktur<sup>2334</sup> är det en manlig konstnär som, för att tala med Deleuze, säger: det är för mycket för mig!)

Transformationen av former innebär således ett sökande efter de mest extrema formerna för mänsklig handlingskraft och duglighet (med de mest vanföra, odugliga och oformliga som sin spegelbild) eller för den omänskliga/icke-mänskliga värld som avkräver människan outhärdliga kraftansträngningar för att kunna leva (livsformer som försöker leva upp till livets form).

Det monstruösa får ännu en framträdelseform i första volymens sista kapitel, om aktionsbildens kris och därmed en begynnande övergång (eller mutation<sup>2335</sup>) till tidsbilden, genom att tanken intar en centralposition som rubbar det sensomototiska schemat. Vid sidan av affektions- och aktionsbilder finns mentala bilder av *relationer*, och dessa relationer är antingen naturliga eller abstrakta, antingen sammanbundna av givna omständigheter eller sammanförda i sinnet genom association, i en engelsk tradition som Deleuze förknippar med namn som David Hume och Lewis Carroll.<sup>2336</sup> Alfred Hitchcock står som den främste representanten inom filmen för denna empirism som lyfter in människan som en problematisk skapare av betydelse och mening genom upprättandet av relationer för att tolka världen. Relationen träder emellan termerna och skapar en

2331 Ibid., s. 256 f.

2332 Jfr *ibid.*, s. 261–265.

2333 Ibid., s. 262: ”Mais chaque scène, chaque plan doivent porter un personnage ou un événement au sommet de son autonomie, de sa présence intensive. Cette intensité doit être tenue, prolongée jusque dans sa chute = o”. (”Men varje scen, varje bild måste föra en karaktär eller en händelse till toppen av dess autonomi, av dess intensiva närvaro. Denna intensitet måste uppehållas, förlängas ända till dess fall = o”.)

2334 Jfr den feministiska analysen i Robert N. Cohen, ”Why Does Oharu Faint? Mizoguchi’s *The Life of Oharu* and Patriarchal Discourse”, i Arthur Nalletti, Jr. & David Desser (red.), *Reframing Japanese Cinema: Authorship, Genre, History* (Indianapolis: Indiana University Press, 1993), s. 33–55.

2335 Deleuze, *Cinéma 1*, s. 289: ”La nouvelle image ne serait donc pas un achèvement du cinéma, mais une mutation.” (”Den nya bilden skulle därför inte vara en fulländning av filmen, utan en mutation.”)

2336 Ibid., s. 266 f, 273.

obalans mellan dem, så att förhållandet blir problematiskt (t.ex. att den oskyldige tas för att vara skyldig), men relationernas exterioritet, deras "autonoma liv", innebär att de når en egen typ av jämvikt genom att termerna blir utbytbara i en "tröstlös, hopplös eller t.o.m. monstruös" mångfald ("jämvikten skyldig-oskyldig"); problemet löses bara genom att rubba eller upphäva denna jämvikt.<sup>2337</sup>

Att Deleuze här tillgriper adjektivet "monstruös" för att beskriva relationernas "autonoma liv" kan förstås tas för att vara ett metaforiskt förstärkningsord, men det pekar också, måhända oavsiktligt, i riktning mot en mer allmän tematik om förhållandet mellan det mänskliga och omänskliga, det naturliga och onaturliga, i själva relationens problematik. Rörelsebilden tar hos Hitchcock formen av en omvärdering av en given värld via en avvikelse som plötsligt framträder för sinnena eller för medvetandet. I en värld av konventionella tecken vilka ingår i en oproblematiserad relation, uppmärksammas ett som indikerar en ny relation, en "yttre" värld, vars problematiska position förändrar den första.<sup>2338</sup> Kort sagt framkallar anomalier en omvärdering av normerna. Omtolkningen av den naturliga världen utifrån dessa avvikande tecken är vad som plötsligt gör allting monstruöst – men monstren är då just tankefigurer (*figures de pensées*).<sup>2339</sup> Minns satsen från *Différence et répétition*: "Tanken gör skillnaden, och skillnaden är monstret." Detta är, kan man säga, anledningen till att Hitchcock förmår finna monster i vadsomhelst (som fåglarna i *The Birds*) och att hans bidrag till spänningsgenren ligger i problematiseringen av det triviala. Det är som om han sade: ingenting är naturligt om man tänker på saken.

*Cinéma 2* tar vid i denna kris som ses hos Hitchcock och de italienska neorealisterna men går "bortom rörelsebilden" till de rena tidsbilderna, de tecken som ger en direkt bild av tidens form – dvs. där tiden framträder utan att vara underkastad rörelsen, vilket sker ju mer den organiska sensomotoriken och rummets koordinatsystem bryter samman. Vad som är särskilt intressant i denna del, mot bakgrund av den naturfilosofi vi här spårar, är den viktiga roll "kristallen" spelar för gestaltningen av denna autonoma tid och hur den förhåller sig till de andra sammanbrott, i riktning mot det monstruösa, som vi har sett i den första delen.

Den korta förekomsten av Jean Renoir och Luchino Visconti i diskussionen kring naturalismens driftbilder<sup>2340</sup> understryker kopplingen mellan den "ursprungliga världen" och "tidens kristall" (liksom exemplet Losey som introduktion till kristallbilden<sup>2341</sup>). Deras misslyckande som naturalister är vad som markerar en övergång från rörelsebilder till tidsbilder hos dem. Trots dess betoning på det ursprungliga och på härledningar, på genes och evolution, kort sagt på tidens djuperspektiv, kan naturalismen enl. Deleuzes

2337 Ibid., s. 274: "Ce qui apparaît dans tous ces cas, c'est que la relation introduit entre les personnages, les rôles, les actions, le décor, une instabilité essentielle. Le modèle de cette instabilité, ce sera celle du coupable et de l'innocent. Mais, aussi, la vie autonome de la relation va la faire tendre vers une sorte d'équilibre, fût-il désolé, désespéré ou même monstrueux: l'équilibre innocent-coupable, la restitution à chacun de son rôle, la rétribution pour chacun de son action, seront atteints, mais au prix d'une limite qui risque de ronger et même d'effacer l'ensemble."

2338 Jfr *ibid.*, s. 274 f.

2339 Jfr *ibid.*, s. 268, 274, 289.

2340 Deleuze, *Cinéma 1*, s. 187.

2341 Idem, *Cinéma 2*, s. 94 f.



omdöme inte ge en direkt tidsbild eftersom den håller fast vid ett ”koordinatsystem”, nämligen förhållandet mellan en grund och ett uttryck (ursprunglig värld–härledd värld, drifter–beteende); dessutom följer den en kausalitet som leder till negativa effekter: förfall, förstörelse, förlust, förgätenhet...<sup>2342</sup> Vad som förloras i den direkta tidsbilden är just dessa koordinater som ger både kontinuitet och kausalitet.

Det som i den andra volymen kallas en kristall är bilden av en ny icke-distinktion, vilken inte består av ett förhållande av ursprung och härledning, utan av kretsgången mellan virtualitet och aktualitet, i vilken man ser tiden själv.<sup>2343</sup> Anledningen till att Deleuze använder termen ”kristall” är att denna bild är en kristallisering<sup>2344</sup> som sammanför två sidor av tre slag: av det virtuella och det aktuella, av det opaka och det limpida, av fröet och en miljö. Den avser därför en bild som alltid är fördubblad genom att stå i relation till en motsvarande bild eller till flera andra, ytterst till en hel värld som omgärdar det sinnligt erfarna nuet, men i en minsta möjlig krets. Varje bild är då också en annan bild som den inte kan skiljas ifrån. En aktuell bild och dess virtuella bild (vad man ser och vad som *också* finns i bilden: vad man tycker sig se, vad man tror det betyder, andra bilder man minns osv – dvs. drömmar, inbillningar, meningar, minnen) utgör en komplex enhet eller en problematisk mångfald vilken omintetgör distinktionen mellan det verkliga och det imaginära. Och liksom kristallen gör, mångfaldigas bilderna genom att växa åt alla håll som en självkopiering snarare än att växa organiskt enl. en genetisk kod. Kristallismen motsätter sig såväl organismen och organiciteten som varje metafysisk bild av formernas hierarki (*eidos* som bild). Man kan inte skilja de två bilderna åt, för original och kopia kan inte urskiljas; det är t.o.m. en mångfacetterad bild som sprider sig i ett oräkneligt antal kopior. Kristallbilden tycks stå som en ny term för en simulakral värld, men här sammanträngd till en fysisk punkt, en atom.<sup>2345</sup>

Det är förmodligen i kapitlet om tidens kristaller som monstren finner sin mest gynnsamma miljö i alla Deleuzes verk, kvantitativt. Här prolifererar monstren i full explicitivitet; snart sagt varje typ av kristallbild genererar en ny typ av monstrositet. Kristallens allmänna karakteristiska figur är uppenbart dubbelnaturer, dubbelgångare, siamesiska tvillingar (den första typen han nämner) – helt enkelt, teratologiskt talat, dubbla monster. I en sådan sammansatt gestalt, vem är ursprunglig, vem är den egentliga individen? Men det är bara i en form av flera som kristallen antar just denna skepnad.

Förhållandet mellan det verkliga och det imaginära angår förstås filmen direkt, genom förhållandet mellan skådespelarna och de roller de spelar. Aktören aktualiserar en virtuell bild, rollen, som därmed synliggörs och belyses. M.a.o. visar skådespelaren något – den outtalade associationen till etymologins *monstrare* tycks nog för att likna aktören vid ett monster, som också gör sin monstrositet till en roll: ”Skådespelaren är

2342 Idem, *Cinéma 1.*, s. 179.

2343 Nyckelavsnittet är kapitlet ”Les cristaux du temps” i Idem, *Cinéma 2*, s. 92–164, men begreppet präglar också de följande två kap., s. 129–202. Jfr Idem, *Pourparlers*, s. 75.

2344 Han anmärker med viss försiktighet att termen kristall används i en ”allmän estetisk mening snarare än i en vetenskaplig”; Idem, *Cinéma 2*, s. 94: ”en un sens esthétique général plutôt qu’en un sens scientifique”. Å andra sidan kan han, tillsynes tvärtemot denna avgränsning, säga att kristalliseringen är av ”fysikalisk, kemisk eller psykisk” karaktär: idem, *Pourparlers*, s. 94.

2345 Deleuze nämner här inte Lucretius och simulacrumet – de är referenser som hör till hans 60-tal – men han liknar kristallen vid Epikuros atom: en fysisk punkt som har distinkta element: ibid., s. 95.

ett ”monster”, eller snarare är monstren födda skådespelare, siamesiska tvillingar eller bystmänniskor, eftersom de finner en roll i överflödet eller bristen som drabbar dem.”<sup>2346</sup>

En sådan bild av filmen som en kristallisk *freak show* föranleder omnämmandet av den kanske största filmklassikern om teratologiska missbildningar: Tod Brownings *Freaks* (1932), som skildrar livet (inkl. romantiska förvecklingar i melodramatisk form) bland en kringresande trupp missfoster i det moderna USA, spelade av verkligt vanskapta människor.<sup>2347</sup> Det bör sägas att intrigen, som spelar på kontrasten mellan de vanskaptas relativt normala vardagsliv och deras spektakulära framträdanden i en cirkus, utmynnar i en sensmoral som förmedlas via ett hämndmotiv. En välskapt, vacker kvinna gifter sig med en av dvärgarna för att komma över hans pengar och konspirerar med en muskelman om att mörda honom; när hennes ränker uppdragas, hämnas ”missfostren” genom att stympa hennes kropp till en byst och förevisa henne som den mest monstruösa attraktionen bland dem alla. Deleuze är som vanligt mycket kortfattad i sin kommentar, men det är detta förhållande mellan verklighet och roll samt hämndens förmåga att omvandla termerna som han siktar in sig på, genom att syfta på kristallens dunkla och genomskinliga sida: ”Les monstres de «*Freaks*» ne sont des monstres que parce qu'on les a forcés à passer dans leur rôle manifeste, et c'est par une sombre vengeance qu'ils se retrouvent, regagnant une étrange clarté qui vient sous les éclairs interrompre leur rôle.” (”Monstren i *Freaks* är bara monster för att man har tvingat dem att gå in i sin manifesta roll, och det är genom en mörk hämnd som de återfinner sig, återerövrande en märklig klarhet som kommer under strålkastarna för att avbryta deras roll.”)<sup>2348</sup> Monstruositeten ligger således i att en fysisk deformation förevisas som en roll att spela; den är en konstruktion, en fiktion som de vanskapta tvingas leva upp till. Men ett sådant fastställande är något mer än ett exempel på en social konstruktivism, på interpellation och performativitet, eftersom det är just kretsen mellan det aktuella och det virtuella som är avgörande, det är den som tillåter de förbytta identiteterna och avbrottet av rollen. Det är genom en ”mörk hämnd” som monstren avbryter sin monstruositet och istället påtvingar rollen på en välskapt människa – märk väl kroppsligen genom en dramatisk stympning (vilket Deleuze i sin elliptiska stil underlåter att uppmärksamma) – eftersom människan innerst inne, själsligen, är den mest monstruösa av dem alla.<sup>2349</sup>

2346Ibid., s. 97: ”L'acteur est accolé à son rôle public: il rend actuelle l'image virtuelle du rôle, qui devient visible et lumineux. L'acteur est un «monstre», ou plutôt les monstres sont des acteurs-nés, siamois ou homme-tronc, parce qu'ils trouvent un rôle dans l'excès ou le défaut qui les frappent.”

2347Dessa två förhållanden, att det är verkliga missfoster som spelar karaktärerna och att dessa har erotiska relationer i intrigen, plus en tredje, att åskådaren förväntas sympatisera med dem, var de kanske viktigaste orsakerna till det negativa, för att inte säga fördömande mottagande som filmen fick i samtida press (den förbjöds också på många håll) – en reaktion som lanseringen kapitaliserade på; jfr Joan Hawkins, ”One of Us: Tod Browning's *Freaks*”, i Garland Thomson (red.), *Freakery*, s. 265 f.

2348Ibid., s. 97.

2349I en likaledes koncis kommentar tycks filmhistorikern Thomas Doherty i detta finna sin egen version av en kristallbild, då han talar om en ”sprucken-spegelvärld” i *Freaks*, där fysiska och etiska kvaliteter är förskjutna, vilket gör filmen på samma gång ”varmt humanistisk och fullständigt fasansfull”: ”A cracked-mirror world where the strong and the beautiful are ignoble and cruel, the deformed and repulsive honorable and kind, *Freaks* is at once warmly humanist and starkly terrifying.” Thomas Doherty, *Pre-Code Hollywood: Sex, Immorality, and Insurrection in American*

Fler exempel finns från Browning (och det är inte ens *Dracula*, hans kanske mest kända film) på gestalter som blandar samman sin spelade roll och sitt verkliga jag, t.ex. ”den falske bystmannen” (en cirkusartist som fingerar armlöshet) i *The Unknown* (1927) som ”verkligen kapar sina armar av kärlek till en kvinna som inte tål mäns händer” eller den ondsinte tjuven i *The Blackbird* (1926) som spelar en godhjärtad krympling kallad Biskopen för att konkurrera med en belevad man om en kvinnas gunst, men som i sin roll bryter ryggen i en olycka och förlamas – ”som om det monstruösa skiftet plötsligt tillfrysades”.<sup>2350</sup> Kretsen mellan det virtuella och det aktuella blir så snäv att rörelsen upphävs och transformationen stelnar till en deformitet. I denna tendens till ett uppställande, ett slags förlamning av rörelsen, en ”abnorm, kvävande långsamhet”, ser Deleuze något typiskt för Brownings kristaller.<sup>2351</sup>

Teatern och cirkusen är emellertid bara en miljö för sådana monster av aktualitet/virtualitet att uppträda. Ett annat är havet – detta klassiska topos för monstrens element – där skeppet bryter ytan och kristalliserar de två sidorna som ovansida och undersida. Skeppet, säger han, är det frö som besår havet (”Germe ensemencant la mer”).<sup>2352</sup> Som illustration hänvisar han först till Herman Melvilles roman *Moby Dick*, men den bästa motsvarigheten inom filmen sägs vara Orson Welles *The Lady From Shanghai* (1948). I den finns också ett skepp, en yacht på vilken huvudkaraktärerna planerar illdåd gentemot varandra i intrikata erotiska relationer och en sjöman luras in att agera gärningsman. Men det är inte bara yachtens sidor som är intressanta för sin kristalliska funktion, utan också hur den öppnar för nya miljöer, avgrunder som stiger till ytan och för med sig en värld av havsodjur (syftade på scenen i ett dunkelt akvarium där fiskarna upplyses som gigantiska vidunder i bakgrunden) som ”suddar ut” och bringar förvirring den klara världen ovan.<sup>2353</sup> Det behövs väl knappast påpekas att detta kan tjäna som en illustration av det första deleuzianska monstrositetsbegreppet, bilden av skillnaden som den avgrundade grunden, grunden som stiger till ytan, bakgrunden som reses till förgrunden: att det obestämda består i bestämningen. I detta fall ser man hur möjligheten till skifte som är utmärkande för kristallbilden innebär hur den dunkla världen, när den ses som nedifrån, plötsligt lyses upp och uppenbarar djupets alla monster, medan människornas värld i detsamma ”bestäms” som denna monstrosiska avgrund. (Ett återkommande motiv i filmen är just att karaktärerna liknas vid hajar.)

*Cinema 1930–1934* (New York: University of Columbia Press, 1999), s. 312.

2350 Deleuze, *Cinéma 2*, s. 97 f: ”Avec «Le corbeau», c’est dans le courant d’une transformation que «l’acteur» est frappé de paralysie, quand il allait faire servir son rôle d’évêque à une intention criminelle: comme si l’échange monstrueux se gelait tout d’un coup.”

2351 Ibid., s. 98: ”Une lenteur anormale, étouffante, pénètre en général les personnages de Browning, dans le cristal.”

2352 Ibid.

2353 Ibid., s. 99: ”le yacht nommé «le Circé» témoigne d’une face visible et d’une face invisible, d’une face limpide à laquelle se laisse prendre un instant le héros naïf, tandis que l’autre face, l’opaque, la grande scène obscure de l’aquarium aux monstres, monte en silence et grandit à mesure que la première sestombe ou se brouille.” (”yachten med namnet «Kirke» vittnar om en synlig och en osynlig sida, en limpid sida till vilken den naive hjälten för en stund låter sig tas, medan den andra sidan, den opaka, den stora dunkla scenen med monstren i akvariet, i tysthet stiger och växer i samma mått som den första suddas ut eller rörs ihop”).

Att skeppet ”besår” havet, vilket betyder att fröet befruktar det, innebär att det kristalliserar en *amorfa* miljö. Detta är en viktig aspekt, som inte är helt tydlig i Deleuzes framställning, men som tillhör det mer (pseudo)vetenskapliga draget i kristallbegreppet. Kristallens komplement är den amorfa materien. Kristallen är någonting som ger form åt det annars amorfa, men formationen skapar monster – och ju mer perfekt kristallen är, dvs. ju mer symmetriskt förhållandet är mellan de två sidorna, desto mer monstuös tycks formen som uppträder i den bli. För monstrositet betyder här, om vi ska precisera begreppet i bilderna, den obestämbara relationen mellan de två sidorna.

Kristallen har tre idealtyper, beroende på i vilken mån den förmår hålla samman de två sidorna, i vilken mån den harmonierar dubbelheten.

Max Ophüls är exemplet på den perfekta eller fulländade kristallen (”le cristal parfait, achevé”), dess ideala tillstånd, vilket innebär en så sluten krets att inget yttre finns: den fullständiga samexistensen av virtualitet och aktualitet.<sup>2354</sup> Liksom Browning och Welles finns det en dragning till det teatrala, rentav till teatern som motiv, för att åvägbringa denna kristallisering. Men Ophüls skiljer sig från dem, särskilt från Browning, i det att kristallens fulländning innebär att monstren ”inte längre behöver en monstuös skepnad” – de ”följer sin bana i frusna, isnade bilder” som visar tiden på samma gång ihoprullad och isärkliven.<sup>2355</sup> Människorna behöver således inte i sig anta monstuös gestalt, för miljön gör det åt dem. Monstrositeten ligger i perfektionen (inte alls någon brist, tvärtom), nämligen i det perfekta tillstånd då sensomotoriken kollapsar i en sluten krets som inte generar något, bara reflekterar och repeterar samman scen. Det är den som är monstuös: den mest fullständiga tragiken i den mest fullständiga skönheten, upphävningen av utvecklingen som förhärdar kristalliseringen under ytan – det som tillåter fulländningen av det monstuösa under perfektionen av en estetik, i samma krets.

Hos Jean Renoir är kristallen sprucken, den har en dimension som undflyr kretsloppet, en ”flyktpunkt”: djupet. I bilden finns ett djupperspektiv som gör att den annars slutna relationen öppnar sig till möjligheten av en frihet. T.ex. finns det (som i *La règle du jeu*, 1939) en relation mellan den aktuella bilden av människan och den virtuella bilden av djuren, den aktuella bilden av levande varelser och den virtuella bilden av automater – två former av determinism som naturalismen kunde ge oss. Men det finns också någonting eller någon som undslipper kretsgången i kristallens reflektion och har möjligheten att krossa formen. Renoirs konstnärskap tas därför att handla om övningar och experiment på den scen som för Browning och Ophüls vars slutna för monster att agera sina roller, för att ur kretsen mellan virtuellt-aktuellt finna en utväg till en ny verklighet (”un nouveau Réel”)<sup>2356</sup> –, anledningen till att Renoir avslutningsvis tas för att handla, på ett något humanistiskt manér, direkt återopande Sartre, om friheten och framtiden.<sup>2357</sup>

Kristallens tredje typ är den av formation, dess stadium av tillväxt – dvs. fångandet av kristallen i dess tillstånd av frö. Deleuze menar att detta är den egentliga kristallen: ingen kristall är egentligen fullbordad, fulländad; varje kristall är oändlig, den växer,

2354 Ibid., s. 111.

2355 Ibid., s. 112: ”Toutefois, les monstres d’Ophüls n’ont même plus besoin d’apparence monstrueuse.

Ils poursuivent leur ronde dans les images gelées, glacées. Et quoi voit-on dans le cristal parfait?

C’est le temps, mais qui sest déjà enroulé, arrondi lui-même, en même temps qu’il se scindait.”

2356 Jfr *ibid.*, s. 113 f.

2357 Ibid., s. 117.

den kristalliserar alltid en miljö. Kristallen är egentligen kompositionen såsom process (kristallisering), och dess bild handlar om att finna en väg in i processen.<sup>2358</sup> Detta är varken den perfekta men slutna kristallen eller den spruckna kristall som öppnar en väg för finnandet av livet, utan "livet som spektakel" ("la vie comme spectacle") i all sin spontanitet.<sup>2359</sup> Den auteur som prövar metoder för sådana utforskningar är Federico Fellini, varför han också är den som genom sina kameraåkningar har kunnat framställa "de mest prodigjösa gallerier av monster" ("les plus prodigieuses galeries de monstres"), som rovfåglar redo att störta ned mot kameran vid varje ögonblick.<sup>2360</sup> Det stora spektakel som i olika variationer tematiseras av Fellini är en illustration av "livets framvällande", av "tidens fördubbling eller differensiering", genom att tiden fördelar sig i ett bråddjup: nuet skjuter direkt i en linje till ett icke-tidsligt ursprung; det nya som frammanas i stunden hämtar sin kraft från detta djupa liv;<sup>2361</sup> det nya livet kommer här direkt från att "världens begynnelse" görs evig.<sup>2362</sup>

Luchino Visconti representerar slutligen den fjärde kategorin, den sönderfallande kristallen, degenereringens eller urartningens bild av tiden – en tid som lider mot sin slut och ger plats för en ny, ett frö som dör i en miljö som gynnar en ny sort... Hos Visconti tycks det inte finnas några egentliga monster (Deleuze nämner här inga, som ett undantag), bara döende raser, utdöende arter, föråldrade världar (aristokrater och skönandar som själva blivit osmakliga och odugliga i tider där de måste gå under).

*Cinéma* är Deleuzes mest utförliga och systematiska övning i en maskinisk naturalhistoria och naturfilosofi, som går bortom humanistiska och organiska paradigmer för estetiken. Istället presenterar verket filmen som ett slags experiment i livsformer som upphäver gränsen mellan artificiellt och naturligt. Privilegieringen av rörelsen och därmed av utvecklingen tenderar till etableringen av en organisk ordning och en normalitet; det krisartade skiftet till tidens primat kräver en utmaning för livet att anpassa sig till abnorma rörelser, amorfa miljöer och kristalliska former. Monster har alltid funnits som kännetecken för misslyckanden i den klassiska representationen, som effekten av en grund som inte har sin plats i en nuvarande ordning osv. Men filmen visar just i vilken mån monstren lämnar sin roll som gestalter betecknande dessa misslyckanden, för att istället avteckna de divergerande linjerna (eller snarare fraktala former) som visar vägen till tänkandet av de "monstruositeter" som ligger bortom den mänskliga normen. I den mån visar de vägen genom historien, till framtiden. Vilka monster förmår vi skapa i ett tänkesätt där förmågorna har blivit monstruösa? Tänk om allt som återstår är skapandet av monster, för att liv ska kunna uttryckas...

Men vi lämnar inte därigenom historien bakom oss för mysticerande science fiction. (Tendenserna att betona religiösa, messianska liksom politiska, utopistiska motiv är missriktade, även om de har en plats i filmböckerna.<sup>2363</sup>) Med en generaliserande gest,

2358 Ibid..

2359 Ibid., s. 119.

2360 Ibid. s. 121: "Fellini est l'auteur qui a su faire les plus prodigieuses galeries de monstres: un travelling les parcourt, s'arrêtant sur l'un ou sur l'autre, mais c'est toujours au présent qu'ils sont saisis, oiseaux de proie dérangés par la caméra, plongeant en elle un instant."

2361 Ibid., s. 121 f.

2362 Ibid., s. 124: "la ritournelle éternise un commencement de monde".

2363 Inte minst leds man i riktning till en betoning av revolutionära och katolska motiv, som uppträder

som pekar mot en avslutning av denna studie kan man säga att Deleuze i *Cinéma* sammanfattar teratologins filosofihistoriska traditioner, sådana jag har urskilt dem, i formen av en estetik.

Redan att hans filmfilosofi siktar in sig på bilder och tecken som sina analytiska element förknippar den med de hermeneutiska eller semiotiska traditionerna – de som med monster menar de anmärkningsvärda tecken som får oss att fråga efter tingens eller händelsernas mening och ur vilka vi kan få aningar om en gudomlig plan för naturen. Deleuzes mer immanentistiska lärdom är att tecknen och bilderna som filmen består av ger oss en tro på världen, *den här* världen och ingen annan, men det är en tro i en kapacitet som kan tyckas transcenderande: tecknen och bilderna måste vara singulära, anmärkningsvärda för att säga någonting om *det andra* i den här världen, de möjligheter och förmågor som ryms i dess materia. Som vi har sett tidigare, i synnerhet angående Ambroise Paré, påkallar den teratologiska sidan av naturalhistorien ett iordningsställande, en systematisering inte av fenomen i allmänhet utan av det ovanliga, det anmärkningsvärda, det minnesvärda – det hittills okända som måste inlemmas i kunskapen. Deleuzes taxonomi vilar egentligen på denna föreställning om det minnesvärda, det som avviker från den stora mängden medelmåttiga och värdelösa filmer, det i filmerna som är singulära tecken. Att han inte inkluderar illustrationer från filmerna beror förstås på att stillbilder inte kan fånga rörelsen, varken materiens eller tidens, men också på att dessa singulära bilder redan finns i varje åskådares minne som affekt eller percept.<sup>2364</sup> Det finns således en monstrositet i själva den deleuzianska angreppsvinkeln: att urskilja de bilder och tecken som bäst uttrycker avsteget från en normalitet (i rörelsen, i tiden) och gör en skillnad (i tänkandet).

Den logiska och historiska dikotomi som markerar de två volymerna kan sägas reagera på teser i den metafysiska traditionen. Deleuzes estetik riktas som sagt särskilt mot Platon, Aristoteles och Hegel, för att istället vända sig till Hume och Nietzsche. Den metafysiska uppdelningen av naturen i en formernas hierarki, arrangerad enl. kriterier av organicitet och funktionalitet, har en motsvarighet i det sensomotoriska schemat, den organiska kompositionen som binder samman varat genom de levande varelsers funktionsduglighet. Mot sådana föreställningar står skildringen av dess sammanbrott i efterkrigstiden, som är tidens epok (inte, som i den äldre moderniteten, historiens, t.ex. den progressiva eller den dialektiska rörelsen). Den tidiga filmen, enl. den klassiska bilden som finns även inom modernismen, är därför uppdelningen i kropp och ande, handling och sinnesrörelse etc. Här kan monstren fortfarande räknas in i en klassisk ordning, som de kroppar som avviker från representationens normer, de kroppar som brister i funktioner, de som i sin märklighet utmanar varseblivningen, de som frammanar starka känslor. Monstren är den svagaste länken i sensomotorikens kedja – men de är då också förebudet, låt säga järtecknen, om rörelsebildens kris och tidsbildens uppkomst. Det är därför Hitchcock plötsligt kan sägas finna ett slags potentiell monstrositet överallt, i varje ifrågasatt eller problematiserad relation, även i de mest naturliga eller triviala miljöer (som hos Hume), medan Welles, Ophüls, Fellini och andra finner monster i

i slutet av *Cinéma 2*, i Paola Marrati, *Deleuze. Cinéma et philosophie*, i Zourabichvili et al., *La philosophie de Deleuze*, s. 315–333.

<sup>2364</sup>Jfr *ibid.*, s. 8.



själva relationens problematik, som ett ifrågasättande av det erfarnas verklighet och ett frågande efter nya erfarenheter och nya verkligheter i "det falska" (som hos Nietzsche).

Det finns m.a.o. en allmän monstrositet att utläsa ur filmböckernas metodologi och struktur. Innehållsmässigt innebär dessa olika problematiseringar att två stora motiv med bäring på teratologin framträder som väsentliga i de två volymerna (utan att det tematiska innehållet på något vis uttöms).

Den naturalistiska traditionen, utlöpande från Empedokles och passerande genom materialismens historia (inte minst Diderot), utmynnar främst i *Cinéma 1* i en motivkrets utgjord av naturens rörelser, särskilt vatten och ljus, som korrelerar bildflödet. Bildmarkerna eftersträvar i denna tidiga fas, den klassiska, att skapa kompositioner som svarar mot en ordning (harmonin i organiska kompositioner och i dialektiska kompositioner), vars ideal är en representation av "den stora formen" i den mänskliga handlingsförmågan (att människan, vanligen en man, är ett subjekt som reagerar och agerar på en värld hon kan förändra). Idealet kan därför sägas vara metafysiskt-humanistiskt,<sup>2365</sup> att representera idén om människan. Men man kan också finna större, mer intensiva krafter som rubbar ordningen och öppnar mot något övermäktigt och omänskligt i naturen själv: det oorganiska livet i spelet mellan ljus och mörker i den tyska expressionismen, drifterna som leder människan tillbaka till en djurisk urtid hos Stroheim och Losey, affekterna som överväldigar bilderna till abstraktion hos Sternberg och Dreyer, den universella linjen hos Mizoguchi. Här kommer människoformen till korta – den blir "den lilla formen" eller underordnad en transformation eller deformation av formerna till Figur. Rörelsen är något som passerar genom tillstånd och formar individer; i de ständiga referenserna till Bergsons filosofi döljs dess karaktär av *élan vital*. Rörelsebilderna är blivandets grund eller avgrund, dynamiken bakom sammansättningen och upplösningen av former, och dess singulariteter (bilderna och tecknen av olika slag) skapar aktuella individer eller virtuella mångfalder – bilderna av de varelser vi är (människor, åtminstone idealt, eller snarare män) och de monster vi har varit eller kommer vara (barn, djur, galningar, maskiner och naturligtvis karaktärer som krymplingar, vampyrer, zombies etc.).

Denna typ av naturalism och materialism konfronterar följaktligen såväl metafysiska som humanistiska traditioner, men problematiken blir än tydligare i *Cinéma 2*, där rörelsens naturlighet och primat kommit att ifrågasättas. Deleuze beskriver det som ett kulturellt trauma – förlusten av en tro på världen och skammen över att vara människa under efterkrigstiden. Rörelsebilderna förmår inte som för skapa en välordnad värld och en duglig människa; sensomotoriken fungerar inte längre, schemat bryter samman. Kvar finns bara brottstycken av representationens ordning – rum, kroppar, ljud – i en ren tid utan grund. "Tiden är ur led", citerar Deleuze gärna. Utmärkande för dessa filmer är att sammanhang problematiseras, såväl situationer som identiteter, att människorna saknar förmågan att agera eller t.o.m. förstå vad man upplever. Världen är för "stor" för människan, den har blivit måttlös – eller som Deleuze uttrycker det: man har förlorat sitt koordinatsystem. Att leva i denna värld innebär antingen att irra omkring planlöst i en värld man inte kan verka i, följande rörelser utan mål och mening i en absurd existens

2365 Man kan notera den plötsliga förekomsten av beteckningarna metafysik och humanism i diskussionerna om de berörda auteurerna, såsom Chaplin, Kurosawa, Mizoguchi och Herzog, även om innebörden är en annan.

(hela det modernistiska, ångestfyllda alienationstema som de existentialistiska humanisterna anammade), eller att bejaka att man lever i tidens form, vilket innebär – och vi talar här om bilder, om än verkliga och materiella – en transformering av den mänskliga organismen till en annan livsform.

Nyckeltermen för att benämna dessa former av liv är kristallen. Kristallbilder är någonting annat än en värld av platonska speglingar (även om de kan uppträda som speglar), den hierarkiserande föreställningen om urbilder och avbilder, en världsordning av makro- och mikrokosmos. Detta är istället en värld av simulacra, en mängd bilder utan original som genomströmmar världen, och därför en lucretiansk och sofistisk värld – vilket kan förklara Deleuzes upptagenhet av drömmar, villfarelser, falskhet och språkets autonomi i denna andra volym. Men det kristalliska är mer specifikt tidens kristaller. Det är tidens form, såsom en uppsättning synteser, vilken ger oss nya bilder under 1900-talets andra hälft: en problematisering av föreställningen om att en bild är närvarande/nuvarande. Det amorfa flödet av bildmateria kristalliseras i en mångfald, vari den aktuella och den virtuella bilden inte går att skilja åt. Varje bild bär med sig en annan bild, dess alternativa verklighet, eller en mångfald bilder som växer åt alla håll. Här lämnas problematiken olöst som en paradox och synteserna öppna för ny kontemplation. Varje bild är en problematisk singularitet – ett vem?, ett vad?, ett när? – som rör sig fritt genom zoner av ourskiljbarhet (både och...), förskjutande centra av obestämdhet (jag). Denna blivandets topologi för ständigt med sig en ny teratisk typologi, beroende på hur bilderna fördelar sig och dubblar sig, i mig.

# Avslutning

Många är de myter och sagor som berättar om hjältar som dräper odjur, som renar världen från vidunder och gör den säker för människan att befolka och behärska. Även kultur- och naturvetenskaperna berättar sådana myter, i synnerhet i modern tid, med hjältar bland filosofer och vetenskapsmän. De driver ut vidskepelser, t.o.m. vidskepseln om en natur, de frälsar människan i en trygg domän av frihet och förnuft, i en humanistisk och positivistisk utopi. Historien om monstrets öde kunde skrivas som ett utrotningsprojekt, en serie försvinnanden genom rationalisering, varför vi i efterhand jagar skuggorna av ett begrepp i ljuset av förklaringar – eller bortförklaringar. Och offren i denna dunkla historia är många fler än de fysiskt vanskapta eller vanställda människor som kan inräknas i de mänskliga rättigheternas frihet och inom förnuftets förmåga att se naturens lagbundenhet (enl. devisen att vi ju trots allt alla är människor). Det är också alla de raser, etniciteter, kön, sexualiteter, kriminaliteter, trosuppfattningar, filosofier, kort sagt alla de praktiker och idéer som bekämpats med olika typer av våld under namnen monster, *freak*, styggelse osv., för att inte tala om alla djurarter som fått spela rollen av vidunder i människans kamp mot det i naturen som hon inte erkänner som naturligt.

Samtidigt överlever det monstruösa. Det anpassar och varierar sig, det upprepar och reproducerar sig, och det sprider sig in i den bildade elitens kammare och in i den kommersialiserade populärkulturens huvudfåror. Monstrens suggestiva attraktionskraft löper parallellt med den avsky som lockar till destruktivitet – detta är något av en truism. Men det är inte nog att tala om ambiguitet eller om ambivalens, och inte heller att förklara detta förhållande med en mänsklig dualitet, som i Freuds eller Jungs djuppsykologier (med det monstruösa som en representant för det bortträngda som kan återvända), eller med en historisk dialektik, som i Hegels eller Kojèves antropologier om människans hävdande av sin egen mänsklighet i en kamp mot den omänskliga naturen, en kamp för förnuftets seger i historien.<sup>2366</sup> Det går andra spår genom historien som inte reducerar problematiken till människans irrationalitet eller till den historiska logikens överordnade förnuftsmässighet, spår som både förgrenar sig och slingrar sig samman.

I denna avhandling försöker jag följaktligen skildra monstrositetens mångfaldiga historia som en uppsättning dynamiska traditioner, vilka genomkorsar olika perioder och discipliner och vilka korsas med en mängd olika problemställningar. Därmed låter sig följande historia berättas om monstrens äventyr i de västerländska human- och naturvetenskaperna:

<sup>2366</sup>I vår samtid förenas psykoanalys med dialektik i ett monstrositetsbegrepp ex. hos Slavoj Žižek, där det monstruösa förknippas med Jacques Lacans ”det Reala”.

En uppsättning grundläggande föreställningar i monstrositetens idéhistoria kan urskiljas i antiken, främst i Grekland och Rom. De naturfilosofer som kallas försokratiker, verksamma under 500- och 400-talen f.Kr., kan sägas möta monstrositetsproblematiken utifrån tre huvudsakliga idémässiga grunder: deras materialism, antingen som monism eller pluralism ang. de element som är naturens grundämnen; frågan om orsakerna till uppkomst och förändring (tillblivelse och blivande) i en värld bestående av eviga grundämnen; hypoteserna om att dessa orsaker står att finna i de materiella elementens sammansättning eller sammanblandning och upplösning (problem tillskräpta i den teoretiska konflikten mellan Herakleitos och Parmenides). Flera av försokratikerna tillskrivs verk med titeln ”Om naturen”, som antas ha givit en allomfattande beskrivning av världens uppkomst och beskaffenhet, från de allmänna principerna till de partikulära ting och varelserna. Det mest omfattande fragmentet av ett sådant verk som bevarats är det av Empedokles, verksam under tidigt 400-tal, som i sin redogörelse för världens historia räknar monstrosösa varelser som nödvändiga steg i en slumpmässig utveckling av de i naturen förefintliga livsformerna: elementen, hos honom fyra (eld, luft, vatten, jord), slås samman till kroppsdelar som irrar omkring på jorden och kombinerar sig i alla möjliga sammansättningar, varav bara vissa kan föröka sig och därmed ge upphov till livsdugliga arter. Men vissa av formerna består ändå i tillfälligtvis uppkomna, slumpmässiga avvikelser i utvecklingen av enskilda varelser, beroende på materiens fördelning i termer av motsatser (brist–överskott, höger–vänster, tillsammans–isär, dvs. i termer av kvantitet, kvalitet, position, komposition). Sådana tankar varierar också av efterföljande atomister, inte minst den romerske Lucretius, som också förklarar artblandande monster såsom satyrer och kentaurer med hjälp av en materialistisk psykologi: sinnliga avbilder, simulacra, av verkliga djurs former komponeras av hjärnan samman till sådana mentala chimärer. Denna tradition att föreställa sig monster som produkten av naturens egna lagar enl. materiella principer av komposition kallas här den empedokliska och kan karakteriseras som naturalistisk.

Sokrates antas i traditionell historieskrivning markera ett skifte, under 400-talets senare hälft, från spekulationer i naturens uppkomst och uppbyggnad, för att istället rikta in sig på människan och samhället, med etiska och politiska hänsynstaganden snarare än fysiska och medicinska. I Platons framställning står idéerna som de renaste och verkligaste formerna av de ting och värden som människan möter som begrepp, fenomen och bilder. För Sokrates utgör det monstrosösa därför inte ett föremål för kunskap (det tycks inte finnas en monstrets idé) utan representerar det som hindrar människans kunskap om sig själv, mer precis det i människan som försvårar självkänedom och kontroll (komplexitet, absurditet, djuriskhet, föränderlighet). Som en motpart till denna sokratiske humanism står den sofistiska, mest känd enl. maximen att människan är alltings mått, stammande från Protagoras. Konventionellt tolkas satsen i modern tid som en relativism förankrad i antropocentrism – att människan eller individen, såsom unikt förnuftig och talför varelse, ensam kan bestämma värden eller saklägen – medan Sokrates och Platon tenderar till teocentrisk absolutism (Gud är alltings mått). En annan, mer källtrogen läsning ger snarare bilden av Protagoras som påverkad av de försokratiska materialisternas upptagenhet vid föränderlighet, här i epistemologisk tappning. Problemet gäller hur en erfarenhet tar form och ett omdöme kan fällas i en värld av ständiga skiftningar mellan

mångfalden av ting och skeenden – där allting är vadsomhelst för vemsomhelst, samtidigt, utan motsats. Varje bestämning görs mot bakgrund av denna materiella obestämthet: allt är ett flöde där egenskaper bestäms av att ett mått tas i varje tillfälle; därför är varje erfarenhet en efemär relation mellan den erfarenandes tillstånd och det erfarnas tillstånd. Detta gäller inte enbart människan, som bara är ett sådant måtttagande tillstånd bl.a. Protagoras ger (enl. Platon) således olika erfarenhetsmässiga villkor för olika djurarter, liksom för olika individer, beroende på kroppslig konstitution. Sofisten diskuterar inte det monstruösa i de bevarade vittnesmålen, däremot förefaller en sådan beskrivning av världen som en absurd monstrositet enl. Platon och som på samma gång mänsklig och omänsklig för Aristoteles. Två traditioner löper därför från Protagoras och sofisterna: en konventionell och modernt humanistisk, antropocentrisk (ibland individualistisk) relativism eller idealism;<sup>2367</sup> en annan, på samma gång mer ”primitiv” (dvs. försokratisk) och mer postmodern antihumanistisk, decentrerad relationism.<sup>2368</sup> Från Sokrates utgår istället en mindre komplex problematik (men kanske desto mer drabbande), nämligen den humanistiska traditionen som i sin granskning av det mänskliga subjektet ser riskerna för jaget att upplösas i sin komplexitet, dvs. att bli ett monster för sig själv (med sofisten som en oroande spegelbild), och som eftersträvar att omintetgöra denna risk. Dessa olika sätt att se det monstruösa inte som ett yttre objekt, utan som en inre splittring i subjektet, åtskilt från naturen men därmed inte trygg i sin identitet, är vad jag avser med den humanistiska problematikens tradition.

Aristoteles, verksam under 300-talet f.Kr., uppfattas i historieskrivningen ofta som den viktigaste förelöparen till ett naturvetenskapligt studium av missbildningar, befriande ämnet från mytologiska och religiösa föreställningar. Särskilt betonas då hans avståndstagande från tolkningen av vanskapligheter som järtecken samt hans skepsis gentemot möjligheten av artblandningar, närmare bestämt hybridartande kompositformer (människa med tjurhuvud etc.). Tvärtom hör det till Aristoteles lära att fastställa arternas och släkternas egenskaper, att identifiera substanser, för att särskilja dem och jämföra dem i en klassificering och kategorisering som leder till uppkomsten av naturalhistoria. Till denna föreställningsvärld hör också den med platonismen besläktade fixismen, idén om väsendenas evighet och arternas beständighet, dvs. om en världens grundläggande, ideala oföränderlighet mot vilket de individuella fenomenens förändringar utspelar sig som ett förunderligt problem. Aristotelismen innebär ett försök att beskriva uppkomstens problem i mer ordnade former än de försokratiska, nämligen som en indelning i fyra olika orsaksförklaringar som alla talar till olika aspekter av den aristoteliska filosofin: de

2367 Man bör därför skilja mellan två skilda humanistiska tolkningstraditioner: a) en antropocentrism som gör just *arten människa* och ingen annan varelse till norm för upplevelse av fenomen och till en privilegierad instans för bestämning av sanningar och värden; detta leder till argument för människans världsskapande förmåga genom bemästrande av språk och förnuft, som kan användas för att kontrollera tillvaron (instrumentellt förnuft); b) en subjektivism som föreställer sig den *mänskliga individen* i artens ställe enl. ovan, med liknande konsekvenser; betoningen på det fria, aktiva, tolkande subjektet gör sig påmint inom såväl liberalism som existentialism, medan ifrågasättandet av en yttre, objektiv verklighet tenderar att leda till kunskapsidealism och solipsism.

2368 Denna typ av sofistisk konstruktivism tar i postmodernt tänkande formen av en idé om människan som involverad i och delvis styrd av en språklig värld (struktur, diskurs, textualitet, performativitet) som bestämmer henne och hennes värden snarare än tvärtom.

materiella, de formella, de verkande och de finala. Den kan därför sägas vara en etiologi (orsakslära) och en teleologi (ändamålslära), på latin uttryckt som finalism, vilken kompletteras av en funktionalism och organicism: alla ting skapas av en orsak och för ett ändamål ("naturen gör ingenting förgäves"); organen är verktyg skapade för att tjäna ett specifikt syfte för organismen som helhet. Varje helhet är också att betrakta som en sammansättning, en komposition av form och materia, där den förra förverkligas genom att aktualiseras ur den senares potentialitet – den lära som kallas hylemorfism. Missbildningar kan då förklaras enl. dessa fyra olika kausala faktorer, ibland samverkande, ibland verkande mot varandra. Den mest typiska förklaringen är att missbildningar är en olyckshändelse i denna aktualisering – ett accidentellt resultat, en bristande realisering av målet – som kan sägas vara mot naturen men inom naturens ordning. Dessa är ännu teorier som ryms inom en fysik, i aristotelisk mening, men dess grunder ligger i metafysiken. Det förutsätts här att varat kan delas in i olika varandeformer, som är hierarkiskt ordnade i förhållande till en första eller högsta princip, en norm som är det mått mot vilket annat mäts. Människan är detta mått inom naturen (den mest naturliga varelsen, dvs. den som bäst uppfyller varelsens natur, mot vilken andra varelser är mindre naturliga); den vuxne mannen är normen för människan (medan kvinnor och barn är "stympade" män, "den första monstrositeten"); men den högsta normen för all natur är ändå Gud, fulländningen själv, mot vilket allting strävar. Detta innebär att hierarkin i naturen yttrar sig som en universell avvikelse från eller brist på gudomlig perfektion, i relation till vilken alla ting, levande eller döda, är "monster". De som således i monster huvudsakligen ser ett misslyckande i förverkligandet av ett ideal (och därför något mindre verkligt), en brist i förhållande till något mer fullkomligt eller fulländat – de som ser det monstrosösa som en graderad skala av avvikelser från en norm i en hierarki, kan kort sagt ses som arvtagare till platoniska eller aristoteliska traditioner, yttrande sig delvis som naturalhistoria men framför allt som metafysik.

Den fjärde tradition som urskiljs i antiken är den äldsta och mest komplexa, men också den som mest direkt sträcker sig in i medeltid och renässans, i många avseenden byggande vidare på platonismen och aristotelismen men med en bibehållen, för att inte säga förstärkt, religiös ton. Gemensamt för denna tradition är att betrakta monstren inte som brott mot en ordning och inte som onaturliga, utan som på något vis förklarliga genom uttolkning eller uttydning. Härifrån kommer betydelsen av orden *teras* och *monstrum*: gudomliga tecken, varning eller uppvisning av gudomlig makt. Den äldsta läran är teroskopin eller teratomantin, som en underavdelning av divinationen, spådomskonsten. I denna tas vanskapliga födslar, och i vissa fall andra onormala skeenden som kan kallas monstrosösa (eller någon motsvarighet), för meningsfulla tecken från gudarna, vilka varnar för eller visar på framtida händelser, eller för straff som visar på begångna brott och varnar för deras upprepning. Här fyller monstren således religiöst sanktionerade moraliska och normativa funktioner. En motsatt aspekt kommer av sekulariseringen under senklassisk och hellenistisk tid, delvis under intryck från sofisterna. Den klassiska mytologin ifrågasätts nu för att vara orealistisk, och istället erbjuder man inom mytografen alternativa, mer rationella tolkningar av myterna. Samtidigt tar den historiska utforskningen av världen, som inlets av Herodotos, alltmer exotiserande uttryck inom paradoxografen som samlar in kunskap om märkliga fenomen eller skeenden



som tycks strida mot den rådande meningen, det som strider mot det allmänna förnuftet. Genren kom delvis via *Alexanderromanen* att förknippas med Aristoteles, och i förening med aristotelisk empiri kunde genren kulminera i de stora naturalhistoriska arbeten av vilka Plinius är den största klassikern, för en skildring av förunderliga fenomen som tecken på naturens nyckfulla makt och lek (*prodigia*), något både beundransvärt och fasonsfullt. Denna harmonisering av naturens och gudarnas makt fortsätts hos kyrkofadern Augustinus på 300-talet e. Kr. som en gudfruktig naturteologi: ingenting är mot naturen, för allt skapat av Gud är natur; det är tecken på Guds allmakt och försyn, som övergår människans förstånd, varför monstren är gudomliga för människan då de uppenbarar Guds makt i egenskap av underverk (*mirabilia*), medan ingenting är monstruöst i Guds allvetande ögon, ur perspektivet av en allomfattande ordning. De traditioner som på dessa olika vis hävdar att monstren är meningsbärande, att de är föremål inte för utforskning inom naturvetenskaper utan för uttolkning i historiska, moraliska eller religiösa avseenden, kan kallas hermeneutiska.

Detta antika arv förmedlas till viss del av medeltiden – det gäller främst den tredje och den fjärde typen – men blir som mest synliga i en samvaro inom renässanshumanismen på 1500-talet. En bidragande orsak är att reselitteraturen visar nya miljöer, med ny flora och fauna och med nya folkslag, som leder till ifrågasättanden eller omtolkningar av antika auktoriteter. Naturalhistorien måste skrivas om, dessutom på ett mer temporaliserande vis: det finns tydligen andra historier och andra framtider, om inte naturens system ska falla i kaos. Alltmer föreställer man sig samtiden som en monstruös tidsålder, vari tecknen sprider sig, och det anstår ”filosoferna” (vilken deras verksamhet än är) att dokumentera dem. Men effekten är i minst lika hög grad litterär, ett resultat av traditionernas sammanblandning i försöket att redogöra för naturens svårbegripliga komplexitet eller mångfald och människans plats i en skapelse som tycks alltmer oordnad, alltmer stadd i ständig variation, i ett svårbestämt blivande.

Divination, paradoxografi och naturalhistoria av Plinius snitt förenas under renässansen med vittnesmål om nya monstruösa födslar och nyare tillägnanden av platonistiskt tankegods inom medicinen. Detta ger upphov till den s.k. underlitteraturen, populära skrifter som blandar religiös dogm med folklig vidskepelse i en upptagenhet av *prodigia* – meningsbärande onaturligheter i naturen, ofta moraliskt fördömda – uttryckt främst i verk av Conrad Lycosthenes i Tyskland, av Girolamo Cardano i Italien och av Pierre Boaistuau i Frankrike, under 1550- och 60-talen, med vissa efterföljare under ett halvsekel därefter (Tesserant, Sorbin, Belleforest, Schenck, Liceti, Aldrovandi). Till dessa efterföljare kan också räknas hovkirurgen Ambroise Paré – den kanske viktigaste bland dem alla – som 1573 låter publicera första utgåvan av det verk som kommit att gå under titeln *Des monstres et prodiges*. Det brukar hävdas att Paré i förhållande till sina samtida representerar en ofullgången naturalisering av monstret, att han söker orsaker, att han försöker typisera och därmed ordna den mängd fenomen som framträder i en nästan kaotisk mängd. Han är därför en gestalt vars verk på samma gång samlar in det förflutna och pekar fram mot framtiden.

Från att ha varit en vitt spridd och för många ämnesområden intressant fråga under 1500-talet – om än föremål för försummelse, avlivningar, utsatthet och utnyttjanden i den sociala verkligheten – innebär 1600-talet ett motstånd mot det monstruösa i två

skilda linjer av naturalisering. Francis Bacons empiriska program för en ny naturvetenskap delar in naturen i olika regioner av normalitet och underställer forskningen erfarenheten och vanan för att avgöra fenomenens sanningshalt, medan René Descartes rationalistiska metod avgränsar det monstruösa från det naturliga och det rationella i en filosofi och en vetenskap som utgår från förnuftet, inte erfarenheten.

Hos Descartes urskiljs två problemområden, korresponderande till hans dualism mellan kropp och själ: dels naturvetenskapliga ansatser som försöker förklara fenomen och processer enl. materialistiska och mekanistiska principer, dels de metafysiska spekulatioerna kring tanke- och föreställningsförmågans kapaciteter att förstå världen och skapa inbillade former. I det första fallet ges förklaringar till fosterutvecklingen och livets uppkomst på ett sätt som kan ses som förebådande modern embryologi. Medan dessa mekanistiska förklaringar av naturlagarna gäller för materien, innebär en strävan efter reduktivistisk allmängiltighet eller universalism i dessa lagar en tendens att söka efter de normala förloppen, så även gällande alstringen och fosterutvecklingen. Hans metodologiska syften fördunklar därmed uppkomsten av avvikelser. Inte heller kan avvikelser, i det andra fallet, helt hänvisas till andens domän, den andra sidan av dualismen, som följer väsenskilda lagar, eftersom denna är förknippad med det mänskliga förnuftet och med Gud. Det monstruösa delegeras nu till den mänskliga föreställningsförmågans eller inbillningskraftens verkningar och blir en "chimär" (huvudsakligen förknippad med kvinnor, som i alstringen har en särskilt deformerande förmåga, hos Descartes och Malebranche). Problemet gäller vilken verklighet något har bara för att man kan tänka sig det som möjligt (den absoluta möjligheten hos Descartes, den absoluta omöjligheten hos Spinoza, den differentiella kompossibiliteten hos Leibniz). I detta fall försvinner monstret in i oförnuftet, i fantasin, i formen av en fantasm eller en bild; det blir en motsats till verkligheten, som uppträder i tillstånd av drömmar och vansinne. Dess motpart inom estetiken blir därför en innehållslös dekoration som vittnar om människans fantasirikedom och skaparkraft, hennes förmåga att negera naturen eller den faktiska verkligheten, varför det fyller en humanistisk funktion. Men att det är just monster som hon skapar, inte absolut nya naturliga arter, drar också en gräns mot Gud: människan kan endast negera naturen genom att omarrangera det redan givna (en uppsättning former, färger, arter, lemmar), hon kan inte tänka sig en annan värld än den av Gud skapade.

Cartesianismens mer allmänna arv är emellertid en annan sak, och gör sig märkbar på 1700-talet som en naturalisering av monstret, som fortsätter under 1800-talet. Dessa två sekel är därför nära sammanknippade, om än med viktiga skiljelinjer. Under 1700-talet präglas monstrositetsproblematiken av en uppsättning polemiker mellan vad som allmänt kan beskrivas som statiska eller dynamiska natursyner. Under seklets förra hälft studeras vanskapligheter och ovanliga naturfenomen i relation till Guds allmakt, antingen som tecken på en outgrundlig försyn eller som tecken på att naturen stundom verkar bortom Guds kontroll; hållningarna kan därför kopplas till providentialism resp. deism. Inom embryologin gäller debatten mellan preformation och epigenes huruvida individens form är preexisterande i säden eller ägget (ytterst, sedan Guds skapande av världen, vilket innebär att alla människor fanns inneslutna i Adam och Eva, även alla missbildningar, varför dessa är nödvändiga) eller om den uppkommer gradvis genom organisationen av en från början amorf materia (vilket innebär att missbildningar upp-

står under denna förändringsprocess, sannolikt genom en yttre störning eller rubbning, varför de är olyckor, accidentella och utan inverkan från Gud). Teorierna är därför teologiskt sprängstoff i en tid av begynnande sekularisering.

Detta gäller i än högre grad striden inom biologi eller zoologi (termerna finns ännu inte) mellan fixism och transformism, dvs. å ena sidan den bibliska och platonsk- aristoteliska uppfattningen att släkten och arter är ursprungligt skapade, beständiga och skarpt åtskilda, å andra sidan den empedokliska uppfattningen (men omfattad av flera försokratiker) att släkten och arter kan förändras, korsas, alstras spontant och plötsligt dö ut. Problemet blir: när skapas varelser (även monster)? Bara en gång, av Gud, vid världens skapelse? Eller gång på gång, alltid varierande formerna, genom naturens förunderliga uppfinningsrikedom? En springande punkt blir den omtolkning av kontinuitetstanken (varats kedja eller steg) som sker efter Leibniz, så att sammanhangen uppfattas mer som en smidig glidning från en form till en annan än som en skarpt indelad hierarkisk ordning. Kring mitten av seklet tar en rudimentär evolutionslära form, genom att den epigenetiska förklaringen av fosterutvecklingen kombineras med idéer om arternas föränderlighet, uppenbarligen under intryck från Lucretius, och i detta perspektiv blir monstrositeter inte avvikelser från en evig norm utan tecken på naturens dynamik. Tanken uppträder i olika former: utvecklingen förutsätter avvikelser, avvikelser är tecken på förändring, gränsvarelser visar just frånvaron av gränser; bl.a. Linné, Buffon och Maupertuis studeras i denna kontext. I den mer radikala, ateistiska materialismen hos La Mettrie, Diderot och d'Holbach, leder transformistiska tankar till beskrivningar av en fullständig relativism mellan livsformer, tills alla varelser antingen kan beskrivas som monster eller där begreppet helt har mist sin betydelse och endast kvarlever som en nominalistisk fiktion eller en retorisk trop, en metafor.

För 1800-talets och det tidiga 1900-talets del revideras transformismen till evolutionslära via Lamarck till Darwin, som en utvidgning av föränderligheten i tid: det krävs så långa tidsrymder för nya arter att uppstå, att det blir svårt att lokalisera det specifika skiftet. Inte så hos alternativa teorier som katastrofism, mutationism, saltationism och den vitalistiska "skapande utvecklingen" som begreppsliggörs i Henri Bergsons *élan vital* – här betonas snarare drastiska skiften, plötsliga brott, dramatiska variationer hos individer som leder till nyskapelser i naturen. Detta innebär att monster, om sådana anomalier överlever och förökar sig, kan uppfattas som moment i evolutionens differentiering av arter; ett särskilt pregnant begrepp är Richard Goldschmidts beskrivning av sådana reproduktiva, individuella mutationer som "hoppfulla monster".

Samtidigt binds arternas utveckling samman med synen på fostrens utveckling i en parallellism mellan ontogenes och fylogenes, den s.k. rekapituleringsloosen (stadier i fostrets utveckling upprepar arternas; högre livsformer passerar de lägre former), med konsekvenser för missbildningars plats i den naturliga ordningen. Detta är tiden för den moderna teratologins uppkomst hos Étienne Serres, Étienne och Isidore Geoffroy Saint-Hilaire och Camille Dareste (vilka i sin tur kan återkopplas till den betydelse de har för Darwin). Monstret ges här en positivitet som vetenskapligt studieobjekt, förklarbart enl. samma naturlagar som övriga varelser. Men det ges även funktionen att tala negativt om sin motsats: det finns inget som är onaturligt, det finns bara ett sätt för det abnorma att säga något om det normala. Det viktiga är hur det monstrosa inte blir en oklassificerbar

avvikelse från en beständig norm, utan hur det tvärtom föreställs dels som ett uppstannat stadium som skulle passerats (utvecklingshinder), dels som positivistiskt kategoriserbart som en typ eller en art i sig. Dessutom innebär den experimentella teratologin att missbildningar kan framställas genom manipulation med den epigenetiska processen eller, senare, med själva det genetiska materialet.

Å ena sidan "försvinner" monstret in i en naturalisering, i vilken det utgör ett utvecklingsstadium mellan normala arter (abnormitet) eller förklaras som uppkommen enl. samma naturlagar som normala individer, men med typiserbara variationer (anomali) som utgör ett slags arter vid sidan av de normala – och det yttersta försvinnandet är definitionen av monstrositet som de allvarligaste malformationerna, de som hotar livet, de livsformer som inte kan levas. Å andra sidan kan monstrositeter både framställas artificiellt och hämmas genom vetenskaplig kontroll av dessa naturliga processer (vilket också inkluderar de kulturella fantasierna i science fiction-scenarier om hur DNA-teknik kan återbörda utdöda arter och släkten); makten över formationen är också en vetenskapsens makt över liv och död, över historien och framtiden.

Vetenskapen har därmed erövat monstret, vunnit det åt sin domän, men i detsamma tämjtt det, domesticerat det, inordnat det i en naturlighet och lagbundenhet; teratologin har i bokstavlig mening disciplinerat monstret. Det är därför vetenskapsfilosofen Georges Canguilhem på 1960-talet kan skilja mellan monstrositet som ett vetenskapligt begrepp och det monstrosa som en känsloladdad vidskepelse, och se dem som ömsesidigt uteslutande. Ett "monster" får därför en ontologisk ekvivalens: antingen positivt förefintligt i naturen men negerande livets värde för människan eller en negativt värdeladdad metafor i en kulturell diskurs eller retorik för något onaturligt, omänskligt, oordnat eller ogudaktigt – negationer av samtliga fyra antika traditioner – mot vilket man kan hävda människans värde. Positivismen och humanismen är två besläktade ideologiska strategier i denna dubbla process. Försvinnandet av det monstrosa i naturens lagenlighet kompenseras i laboratoriet av ett lagbundet framställande av monstrositeter; det monstrosa återfinns inte längre i avvikelser från naturen – människans hävdade förmåga att negerar naturen gör henne till ett sådant monster – utan i avvikelser från en social eller kulturell norm som är "det mänskliga", det livets värde som det metaforiska monstret hotar. I denna mening kan man säga att monster är mördare: de negerar människans negativitet; de visar eller varnar för livets, historiens och kulturens naturliga, alltför naturliga kränkbarhet.

Dessa många försvinnanden utmynnar i mitten av 1900-talet i den situation att missbildningar kan studeras vetenskapligt, framställas och i vissa fall avvärjas med rationell kalkyl och manipulation, antingen genetiskt eller kirurgiskt, därmed upphävande deras status som monstrosa; samtidigt omsätts denna vetenskaplighet och rationalitet i "monstrosa" brott mot mänskliga värden under andra världskriget och i flera efterföljande krig och konflikter. Vi kan kalla detta en variant av upplysningens dialektik: det är inte förnuftets sömn (irrationaliteten, fantasin) som skapar monster, utan det instrumentella förnuftets ernående av det absoluta. Eller som Deleuze och Guattari formulerar det: "den vakande och sömnlösa rationaliteten".<sup>2369</sup> Det är inte så enkelt som att det finns en klar kausalitet här – att intresset för det monstrosa i modern eller post-

2369 Deleuze & Guattari, *L'anti-Édipe*, s. 133: "Ce n'est pas le sommeil de la raison qui engendre les monstres, mais plutôt la rationalité vigilante et insomniaque."

modern tid kommer som en följd av antingen upplevelsen av metaforiskt monstruösa brott mot mänskligheten eller av observationer och experiment inom genteknik som producerar hybrider och chimärer. Detta vore en alltför banal, låt säga positivistisk trohet till det empiriskt givna i historien för att förklara idéers uppkomst. Men inte heller bör vi inbilla oss att några idéer om det monstruösa eller omänskliga har drivit fram sociala förändringar i historien, så att någon given händelse kan föras tillbaka på en i allmän mening teratologisk tes. Om vi har lärt oss något av Deleuzes transcendentala empirism är det att erfarenheten har en verklighet i sig (händelse utan subjekt) och att idén har en materialitet i sig (mångfald som struktur); det är på det viset de inte återfaller på en dialektik utan snarare öppnar för en dekonstruktion. Vi måste på allvar förstå vad som händer när vi möter den bara skenbart negativa idén: det omänskliga i människan.

De olika tankegångar som vi i modern tid kallar humanism tycks inte benägna att angripa detta problem. De är snarare del av problemet. Att hävda människans värde, livets okränkbara värde, mänskliga rättigheter, friheter och hänsynstagande och försöka utvidga dem till universalitet är – har många påpekat – fruktlöst, vi kan säga ett i dubbel mening fåfångt projekt. En rest verkar alltid finns kvar, någonting som måste stötas ut och vara annat än mänskligt, så att det omänskliga är just det som motsäger och hotar dessa värden. De filosofiska reflektionerna uppställer därvidlag mer specifika problem.

De filosofiska rörelser som under 1900-talet omfattat humanistiska principer präglades i Frankrike av inflytanden från tyska gestalter: Hegel, Husserl, Heidegger (delvis också Marx) under seklets förra hälft, i samband främst med fenomenologi och existentialism (när dessa under den andra hälften kom att omtolkas i antihumanistisk riktning av strukturalister och poststrukturalister, kom Kant att inta denna ställning).

Inom dessa filosofier konfronteras människan med sina andra. Och det finns två helt olika sådana annanheter, alteritetens två skepnader: *den andre* (nästan, den andra människan, ett annat subjekt) och *det andra* (det annat än mänskliga, ett objekt). Det är skiljelinjen mellan dessa som humanismen försöker dra: hur kan man bland varelser, av vilka så många så lätt framstår som objekt, urskilja de som är potentiella subjekt, dvs. mest lika mig (ett annat jag)? Detta är den linje som dras bland fenomenologins mer existensfilosofiska representanter, som Sartre och Lévinas. Lévinas är det kanske mest extrema exemplet på ett krav på ovillkorligt, absolut respekt för den Andre – men bara för den andre såsom människa (nästan), för vars underkastande jag kan bevisa mig själv vara egentligt mänsklig; endast i en humanism för den andra människan kan jag själv vinna inträde i mänskligheten. Sartre skiljer ut människan som en varelse konstituerad i negativiteten, i en kamp för erkännande av subjektivitet såsom ett bestämmande av essens utifrån en absurd existens: jag är vad jag gör inför andra och hur jag förhåller mig till mig själv. I en sådan logik kan vissa fysiska betingelser, inkl. sjuklighet eller vanskaplighet, övervinnas av medvetandets makt i ett fritt bestämmande av hur man i sin livssituation förhåller sig till dessa villkor. Den som inte vill genomföra denna akt lever inautentiskt; det stadium då man inte kan göra det är såsom barn. Barnet är därför inom det mänskliga livet människans gräns: barnet är ett monster, bestämt av de vuxna.

Samtidigt, men i en annan filosofisk tradition, studerar Canguilhem på vilka sätt man kan skilja sig från en norm och ändå bevara en normalitet. Han gör detta genom en relativisering av alla tillstånd; vid varje tillstånd tas ett mått på världen utifrån min livs-

situation, och endast tid krävs för att en anomali eller patologi ska upplevas som normal. Att ett temporärt tillstånd blivit permanent (en klassisk definition av monstrositet) är kriterium nog för att tillskriva det normalitet. Ingenting övervinns; allting tillväxer.

1966, som ofta tas för att datera poststrukturalismens genombrott, är året för två posthumanistiska milstolpar: Foucault som i samtiden ser tecken på människans försvinnande, förebådande en tid efter humanismen; Derrida som talar om ett tänkande i antågande, dekonstruktionen, som en monstrositet. Vid denna tidpunkt är det läge att fråga: Är detta stunden för monstrets återkomst? Kan nu, i human- och naturvetenskapernas kris, monstrositeten tas för ett filosofiskt begrepp? Kan det ges en ontologisk eller epistemologisk status inom de intellektuella områden som analyserar idéer och begrepp? Och kan denna status vara positiv – kan kanske rentav värdet vara positivt? Detta är måhända en teoretisk och historisk punkt vid vilken den filosofiska antropologin kan ersättas av en filosofisk teratologi. Det är tiden för en filosofi om, att tänkande och ett begreppsliiggörande av, en positiv monstrositet.

Men om detta skifte angår människan, måste detta frågas utifrån den bredare horisont vars linjer här tecknats. Om humanismen har fått monstret att försvinna till förmån för människan, bör man fråga i vilken form monstret kan återvända efter människan – eller, rättare sagt, om historien inte snarare visar olika former för deras problematiska samvaro. Mot bakgrund av detta historiska förlopp, som i mycket tycks linjärt, kan man urskilja två gestalter som vid humanismens två ändrar – vid dess begynnelse, vid dess upphävande – har lyft fram det monstruösa som anmärkningsvärt och tänkvärt, och detta i sig på anmärkningsvärda och tänkvärda sätt.

Såsom kirurg befinner sig Ambroise Paré (1509–90) under sitt sekel på gränsen mellan den auktoritativa vetenskapen eller filosofin (i tidens allmänna mening), som nyligen trädde in i renessansen och rörde sig mot den vetenskapliga revolutionen, och de folkliga föreställningar, ännu medeltida i sin karaktär, som florerade under perioden. Detta märks i hans författarskap, som blandar åberopanden av klassiska och samtida auktoriteter med självupplevda anekdoter i verk skrivna på folkspråk, och som placerar en skrift om inte bara missbildningar utan också övernaturliga underverk och naturens under, blandande embryologi, demonologi och zoologi, i ett verk om obstetrik. Detta myller av intryck sammanträngda i en relativt kort och pregnant text, är del av den fascination Parés *Des monstres et prodiges* kan hålla för en sentida läsare och som utmärker den som periodens kanske främsta klassiker inom underlitteraturen. Samtidigt kan en selektiv läsning framhålla den som en föregångare till den moderna vetenskapliga teratologin, en början på en metodologisk etiologi och typologi av anomalier.

Utifrån författarens ryktbarhet som den moderna kirurgins fader, är emellertid detta verk både följdriktigt och besynnerligt – logiskt vad gäller ämnet, märkligt till sitt innehåll. Det är inte förvånande att en man med en sådan erfarenhet av vanställningar (och av helandet av skador i allmänhet) skulle intressera sig för vanskapligheter, och inte heller att han, då han studerar fostrens utveckling och förlossningskonsten, skulle beakta de missbildningar som kan uppkomma under havandetiden och påvisas efter födseln. Men studien vidgas till något mycket större, till en ömsom plagierande, ömsom personligt inkänd naturalhistoria och naturfilosofi. Dess vindlande historier försöker samla flera världar inom sin struktur, med många öppningar och än fler återvändsgränder, på jakt



efter en definition av monstrositeten som tycks lura överallt men ständigt undflyr att bemästras. Boken är i denna sin problematiska komplexitet, i sin intrikata men bara alltför farofylla struktur, en labyrint. Eller så är den, p.g.a. sin hybridartade, polymorfa eller formlösa skepnad, i sig en monstrositet.

Med tanke på Parés yrkestillhörighet, liksom bokens inklusion i ett verk med titeln ”två böcker om kirurgi”, är det i sig anmärkningsvärt att han inte föreskriver kirurgiska ingrepp för botandet av eller förhindrandet av malformationer. Monster ska låtas vara i sin monstrositet, för att människan – i en filosofisk kapacitet som spänner över alla verksamhetsområden – ska dra lärdom om Guds makt och om det gudomliga i naturen, uttryckt i dessa onaturligheter. Däremot fördömer han artificiella monster, för människan ska inte simulera vanskapligheter eller sjukdomar – detta förknippas i verkets upplägg med demoners bedrägerier –, och när det sker ska kunskapen om naturen, och om de naturliga onaturligheterna, tjäna till att avslöja och straffa dem.

De övernaturliga fenomenen, som till slut når himlens höjd, är emellertid inte tecken på att monstren tillhör någon annan domän, undandragna den mänskliga erfarenhetsvärlden eller ämnade att stötas ut ur den. Paré är en särling i sitt framhävande av att monster är vardagliga företeelser, allestädes närvarande, på land såväl som i haven och i luften, i Frankrike såväl som i hela den kända och i nya världen, på Paris gator och på landsbygden. De ovanliga fenomenen finns således på de vanligaste ställen, men inte desto mindre förtjänar de att uppmärksammas och studeras. Det finns därför en kunskapsmässig dialektik mellan erfarenhet eller vana och dessa rariteter, som påkallar att de bör beaktas. Parés grundsats är därför *monstrens verklighet* – och den fulla vidden av denna verklighet: från det vardagligt erfarna till det mest gudomligt sällsamma. Spännvidden i hans verk avspeglar tesen om denna verklighets omfattning; monstren må vara det rara, singulära, extraordinära, men de finns överallt i världen och i skyn, korsande alla naturalhistoriska riken och överskridande den aristoteliska gränsen mellan den terresta och den celesta världen.

Det synsätt som tycks styra utformningen av hans analys, är att det finns en *monstrens ordning* som en studie av dem kan representera, dvs. att monstrositetens komplexitet kan systematiseras genom indelningar i typer enl. orsaksförklaringar till deras uppkomst (kausalitet), emotionella och intellektuella effekter vid mötet med dem (erfarenhet eller affektivitet) samt de element i vilka de återfinns – på land, i havet, i skyn (miljö). Genom verket märks en kamp att jämka ordningen med denna komplexitet, att urskilja enheter ur mångfalden. Denna tendens till rationalitet och vetenskaplig systematik tas ofta för att förebåda teratologin i sin moderna tappning, men ställs därvid mot den motsatta tendensen: Parés godtrogenhet, hans bevarade medeltida vidskeplighet, hans osjälvtändiga beroende, t.o.m. plagiat av, äldre och samtida källor. Men den stora öppenheten för intryck, beredvilligheten att utsättas för det vidunderliga, att minnas det och införliva det i erfarenheten, vittnar också, kanske mer egentligen och väsentligen, om någonting annat. Den första viktiga punkten är att Parés redogörelse inte vilar på varken vetenskapligt objektiv granskning eller subjektiv erfarenhet som metodik, även om inslag finns av båda. Hans kritiska kriterier följer en annan typ av rationalism och empirism, som kan sägas peka fram mot inslag i kommande sekels filosofiska utveckling men som naturligtvis är förankrade i hans samtids problematik. Den huvudsakliga fokusen för Paré

står inte i kritiken av någon sanningshalt, dvs. att undersöka vad som faktiskt är fallet, utan i relationerna, t.ex. mellan orsak och verkan eller associationer mellan två ting som tas för att likna varandra. Det finns därför en relationernas ordning att undersöka.

En sådan relation är epistemologiska relationer – förhållandet mellan det kända och det okända, det förklarade och det oförklarade, det erfarna och det ovana. Detta innebär att fenomen görs relativa till kunskap, vilket i någon mening lokaliserar monstrositeten i människan eftersom fenomenen genom konventionen bokstavligen kommer samman (i människan), i synnerhet i minnet. Eftersom kravet på människan är att lägga märke till det anmärkningsvärda, minnas det minnesvärda, dvs. att inordna det okända i kunskapen, måste monstren placeras i hjärtat av ordningen. Detta är ett epistemologiskt komplement till den ontologiska idén om monstrens verklighet, som är en föraning om den empiriska hållningen hos Bacon och andra. Det kan kallas tesen om *monstrets konventionalitet* eller dess *centralitet*.

Ordningen innefattar emellertid som ett problem den mångfald som den försöker inbegripa, både i teologisk och antropologisk bemärkelse. Både Gud och människan hyllas som de mest fulländade väsendena, som två uttryck för naturen i stort, eftersom de innefattar den största mångfalden egenskaper. Detta är inte enhet i mångfalden, utan en maximering av mångfalden för att tänka den fulla vidden av naturen, gudomligheten och mänskligheten. Detta kan kallas tesen om *naturens monstrositet* – att naturen är så ordnad att den tillåter spridningen av monster utan brott mot dess lagar, att monster uppfyller världen enl. en immanent kontinuitet. Det följer av naturens ordning att monstren tar plats i den varhelst de kan; naturens eller Guds kreativa kraft varierar formerna så intrikat att det är svårt att skilja det naturliga från det konstfärdiga; det högsta uttrycket för dessa överskridna eller utsuddade gränser är människan, på samma gång den mest naturliga och mest konstfulla av alla varelser, inte minst i kraft av hennes tillgång till språket.

Mångfalden uppträder upprepade gånger, i ett flertal former, såväl hos Paré som genom större delen problematikens historia, fram till Deleuze. För att formulera komplexiteten i termer som pekar fram mot den deleuzianska filosofin: en numerisk mångfald människor, djur, växter, stenar och andra föremål uppvisar mångskiftande drag mellan enskilda fenomen och händelser i naturen; en typologisk mångfald framträder i det samma ur de mångtaliga naturliga kategorier i vilka monstrositeter kan återfinnas samt de orsaker som kan producera dem; en topologisk mångfald kan tjäna som benämning på rummets (världens, kartans, elementens) möjligheter att inrymma dessa monstrosösa fenomen och antydning om fördelningen av dem i termer av centrum och periferi, densitet och raritet; en fysiologisk mångfald låter skriva in denna topologi i individuella kroppar som anatomiska korrespondenser mellan kroppens form och vistelseort; likaså är varje kropp konstituerad som en fördelning av ett antal komponenter (lemmar, vätskor) till en organism, vars heterogenitet uppenbaras i avvikelser i termer av för mycket, för lite, för små, för stora, utanför, innanför etc; slutligen ger språket en mångfald mångfalder vid handen, en semantisk eller terminologisk mångfald – en spridning av mångfaldens begrepp i ett antal termer: diversitet, varietet, variation och de mer vardagsspråkliga flertal och skiftning.

Även enl. de mest konventionella porträtten företräder Gilles Deleuze (1925–95) två grundhållningar som kan tyckas motstridiga: å ena sidan ges bilden av en enhetlig värld

eller ett gemensamt vara där allt befinner sig på samma plan; å andra sidan skyr han det som är fixerat eller identiskt och förespråkar istället skillnad, mångfald, spridning, flykt, blivande. Vad som förenar de två hållningarna är en kontinuitetstanke som inte drar gränser mellan skillnader eller organiserar dem i fasta strukturer, såsom i dualiteter eller hierarkier, utan som beaktar skillnaden i sig innefattad i en kontinuitet av variationer, en differentialitet kallad virtuell mångfald eller konsistensplan. Detta ger vid handen en immanensfilosofisk förening av monism och pluralism, ontologiskt uttryckt som varats univocitet: allting har vara i samma mening, men att vara är att innefatta skillnad, att vara veckad i det oändliga men därmed också oändligt utvecklingsbar. De processer genom vilka skillnader realiserar kallas aktualisering och differensiering, ett skapande av distinkta skillnader som emellertid också formar individer och identiteter. Det finns därför en distinktion mellan empiriska skillnader (att saker är olika) och skillnaden i sig (skillnadens egen natur). Deleuzes filosofi, uttryckt både som ontologi och epistemologi, har som syfte att göra rättvisa åt denna skillnadens natur – att tänka och beskriva en absolut skillnad som inte reduceras till de identiteter som kan fördelas i relativa termer (opposition, negation, kontradiktion, representation, analogi osv.).

Ur denna ontologi kan man utvinna en naturfilosofi som inte separerar riken, släkten, arter etc., och inte ens skiljer det naturliga från det artificiella (samhälle, kultur, konst, teknik), utan rymmer dem alla i en gemensam vitalism, ”det stora oorganiska Livet”, som genomkorsar allt utan åtskillnad. Det finns emellertid också brott, en distinktion mellan olika kompositionsplan som organiseras i skikt, dvs. stratifieras, och kommunikationen åvägbringas i sådana fall av hopp – demonen som tar det största språnget mellan skillnader i natur, eller anordningen som kan hålla samman de mest åtskilda element i konjunktiva eller disjunktiva synteser, genom att välja ut och koppla samman element i kompositioner, eller molekylerna, t.ex. virus, som genomför dessa hopp från en organism till en annan, skapande länkar i en icke-genealogisk, icke-förgrenande struktur kallad rhizom. Som termerna anger försöker Deleuze, ofta i samarbete med Félix Guattari, skapa begrepp – vilket är filosofins unika uppgift och kännemärke – som förenar naturliga/jordiska, artificiella/tekniska och t.o.m. övernaturliga/underjordiska föreställningsvärldar.

Med hänvisning till Deleuzes skrifter kan det sägas vara obefogat att lägga någon vikt vid teratologiska motiv eller monstrositetsbegrepp. Deleuze säger sig aldrig skriva om teratologi (även om han vid några tillfällen nämner termen), han utvecklar inte någon teori om det monstrosa (även om det förekommer diskussioner kring dess problematik) och i synnerhet nämner han inte Ambroise Paré någon gång i sina tryckta texter (inte heller Boaistuau, Tesserant m.fl.). Men utifrån det teratologiska perspektiv som här spårats genom historien, är det en rad motiv som gör sig påkallade i en analys av Deleuzes verk.

Hur kan vi se deleuzianismen som ett teratologiskt projekt? Naturligtvis inte som ytterligare en teratologisk teori som förklarar eller klassificerar typer av anomalier, inte heller som en lära, vetenskap eller filosofi om teratologin, inte som något slags reflektion över det teratologiska ämnet, men däremot som ett sätt att tänka vilket i sig *teratiserar* de former som det möter. Detta är en konsekvens av det immanentistiska både i hans teori och i hans metod: att alltid befinna sig *inom*, att alltid göra saker *med*... En tro på världen, förvisso, men i dess virtualiteter, i dess potential att tänkas och göras annorlunda genom

kreativa akter (filosofiska, men också vetenskapliga, artistiska och politiska). Deleuzianismen är en process av deformation och transformation som ”gör” monster i alla dessa kreativa experiment; den är en experimentell teratologik. Filosofin skapar monster då den alstrar begrepp genom ett annat system, dvs. i en tillägnande kreativ tolkning, vare sig detta system är filosofiskt, vetenskapligt eller konstnärligt. Om filosofin är skapandet av begrepp, som Deleuze hävdar i en av sina grundsatser, bör man fråga sig dels vilket (eller vilka) monstrositetsbegrepp han kan sägas skapa inom sin filosofi, dels i vilken mån en filosofi om det monstrosa framträder i skapandet av andra begrepp.

I Deleuzes förstlingsverk från 1940-talet och tidigt 50-tal berörs frågor förknippade med humanismen i dåtidens franska tappning, mot bakgrund av den cartesianism, hegelianism och fenomenologi som representeras av hans tidiga läromästare Sartre och Hyppolite. I fokus står relationen mellan subjekt och objekt, den hierarkiska skillnaden mellan dem, en tradition som söker etableringen av identitetens grund i subjektet och sedan avgör förhållandet till objekt och andra subjekt (det andra, de andra). Temat annanhet uppträder här i tre uppsättningar: den substantiella olikheten mellan ande och materia i dualismen, andens rörelse förmedlad som en negation av naturen/materien i dialektiken, medvetandets riktade relation mellan jaget och den andre/det andra i intentionaliteten. Deleuze motsätter sig här privilegieringen av de förment mänskliga kategorierna – subjektiviteten, rationaliteten, medvetandet, andligheten, interioriteten – och den idealistiska föreställningen att det är människan som ”sätter” världen genom att ge tingen mening och värde. Man kan säga att han vill istället gå från det inre livet till det yttre livet, det liv som hör till världen själv – en omlokalisering av det immanenta från medvetandet till varat som följer honom in till den sista text han själv publicerade: ”L'immanence: une vie...” från 1995. Men redan i sin allra första text, 50 år tidigare, kritiserade han Sartre och fenomenologerna för att inte redogöra för den andre som sådan; deras humanistiska perspektiv kan inte föreställa sig den andre som något annat än som föremål för jagets verksamhet eller som ett annat jag. Mot detta säger Deleuze att det inte är annanheten i sig utan istället en värld *utan* annanhet som är monstros, i en värdeladdad mening. Den andre är en struktur som uttrycker möjliga världar, som visar att en annan verklighet finns innefattad i världen.

I studien om Hume från 1953, *Empirisme et subjectivité*, utvecklas kritiken som en beskrivning av hur erfarenheten och subjektet självt är beroende av exterioritet, enl. den empiriska satsen: relationen är extern till sina termer (vilket kan omformuleras enl. strukturalismens begrepp som att strukturen är oavhängig sina element). Subjektet är den vanemässiga passiva syntesen av relationer (associationer, idéer); inget i det individuella, i tingen eller händelserna, bestämmer de relationer som föreställningsförmågan, den aktiva syntesen, kan skapa. Senare vänder sig Deleuze till Bergson, vars begrepp *la durée* inte avser en linje av tid genom vars beständiga rörelse ett medvetandes existens kan fastställas, utan en virtuell samexistens av tidsskikt i en mångfald som varierar kontinuerligt i en skillnad i sig – ett omedvetet: ett jag som bevarar varats natur.

Deleuzes avhandling *Différence et répétition* (1968) är i en texttrogen mening en mer systematisk analys av detta splittrade jag, i form av en bergsönsk och nietzscheansk kritik av subjektbegrepp hos Descartes, Kant, Hegel, Husserl m.fl., angående en tänkandets problematik. Men den kan också, som jag här vill framhäva, läsas som ett naturfilosofiskt

verk enl. försokratiska linjer, riktat i polemik mot platonismen (liksom komplementet *Spinoza et le problème de l'expression* ställer denne mot cartesianismen). Sådillvida gäller det mer speciellt ett tänkande av naturen antingen som en uppsättning former fördelade i en organiserad struktur eller som en uppsättning förmågor vilka korsar, överlöper, bryter upp och disorganiserar sådana strukturer. Läst på detta vis beskriver verket världens uppkomst, de levande varelsernas tillkomst och utveckling samt livsfunktionernas verkningar, mot bakgrund av en kritik av idén att något av detta skulle vara bestämt av några föregående former. Dess övergripande problem kan då sägas vara hur en värld uppkommer utan grund, endast genom en inre rörelse av skillnader, dvs. en immanens utan transcendens (eller en immanens innefattande sin egen transcendens i en invecklad topologi).

Såväl antika som klassiska traditioner aktiveras i detta tänkande av naturen. Genom en tillägnelse av den Lucretius latinska term *simulacrum* ställer Deleuze sofisterna och atomisterna mot Sokrates och Platon. Medan de senare skiktat världen i en hierarki av sanning och alltmer falska avbilder, kan man med de förra tänka sig bilder utan grund som rör sig fritt och utan determinering i världen. Tänkandet som gör denna dramatiska skillnad är ett tänkande utan (före)bilder, vilket istället skapar fritt och spontant – tankens genitalitet och animalitet –, en skillnad i en ren och vild skepnad som kallas demonisk eller monstruös. Från Lucretius hämtas också Empedokles vision av världar före vår nu levda, som motsätter sig vår föreställning om en organiserad verklighet: en av den i sig slutna sfären utan lemmar, en av kringirrande lemmar och slumpmässiga sammansättningar. Dessa är av en annan verklighet, virtualiteten, det desto mer intensiva livet som är av en annan natur än de aktuella formerna.

Ur dessa föresatser kan de explicita monstrositetsbegreppen börja utvinnas hos Deleuze som en rad teser framlagda i *Différence et répétition*. De framkommer i ljuset av skillnadens uppkomst mot bakgrund av det odifferentierade, dvs. rörande frågan om hur skillnadens natur kan tänkas utan att vara grundad i termer som är annat än skillnad (t.ex. distinktionen mellan i sig självständiga termer), där varje åtskillnad är grundad endast i skillnadens egen natur. Det är tanken eller erfarenheten av denna skillnadens natur som upplevs som onaturlig av ”det sunda förnuftet”, vars normativitet Deleuze kritiserar.

Det första begreppet angår bestämningen av termer mot bakgrund av en relation till det obestämda och det bestämbara, på ett sätt som visar den problematiska sammanhållningen av dessa tre kategorier. Den första tesen: *monstrositeten är det i vilket det obestämda består i bestämningen*. Estetiskt formuleras detta som att avgrunden eller bakgrunden stiger till ytan och framstår som grund (yta, plan) samt att det abstrakta framstår som konkretiserat i själva sin abstraktion (linje, fält). Uppkomsten av det monstruösa, en upplevelse av ett fenomenens monstrositet, är inte grundad i en viss uppsättning former eller i åtskillnaden från normer; det är istället den alltför märkbara och dramatiska erfarenheten av att det grundlösa och formlösa har sin fullt verkliga existens i världen. Detta blir ett bärande tema i Deleuzes teori: att monstret inte är en varelse som kan definieras av sin kroppsliga komposition eller av orsaker till ett anatomiskt utfall, utan en grundlös effekt av ren skillnad, som visar den differentiella relationens egen struktur. Monstret är därför snarare ett begrepp för relationens eller kompositionens egen form, inte en individuell form som komponerad av andra; den är relationens exterioritet, inte

termernas inneslutna essens. Deleuze går härmed bortom en nominalism som säger att monstret bara är ett ord, bara en fiktion, för det är istället en verklighetens dramatik som visar oss en hittills oanad nivå av varat som likväl är blivandets kraft – en realism eller naturalism som är ett slags dynamism. Det är därför den klassiska tropen ”naturens teater” omvandlas till den moderna ”grymhetens teater”. Vi kan då säga att det monstruösa är mindre en bestämning än en stämning orsakad av det obestämdas framträdande.

Det andra begreppet uppträder i samband med en längre analys av världen förstådd genom tid, det sätt på vilket fenomen blir bestämbara genom synteser: att individuella upplevelser som utgör en kvantitativ mångfald hålls samman som en kvalitativ mångfald (händelser, minnen, begär). Dessa synteser är i första hand passiva och föregående subjektet, som de istället skapar, genom att sammantränga virtuella element, singulariteter, till aktuella former och tillstånd. Deleuze avser denna beskrivning av en empirism som föregår subjektet att kritisera privilegieringen av ett aktivt medvetande i mer traditionella föreställningar om det transcendentala som redan lokaliserat i ett subjekt och därmed reducerad till antropocentrism och humanism. Hans framläggande av en transcendental empirism ämnar redogöra för den verkliga erfarenheten i naturen själv, utan att förut-sätta ett mänskligt subjekt som de möjliga erfarenheternas villkor. Det kan därför ur ett antropocentriskt perspektiv sägas vara det omöjligas verklighet – inte alla människans möjliga erfarenheter, utan de verkliga omänskliga erfarenheterna. Det transcendentala, en ”vidunderlig domän”, är fältet för det oförutsedda, det otänkta, det upplevda, kort sagt det nya som ger villkoren för en förmågas höjda kraft, en affekts ökade intensitet; eftersom det överskrider förmågorna som möjliggör syntes, upplevs det som det omöjliga. Varje förmåga har därför ett yttre som mer egentligen hör till det transcendentala och vars erfarenhet avkräver problematiseringen av ett rådande tillstånd, som förmågan hittills etablerat. Man kan säga att oförmågan tvingar oss att uppleva förmågans *Idé* i dessa ”transcendentala objekt”. I den mån detta angår biologin står vi inför den andra tesen: *monstruositeten är vitalitetens transcendentala objekt* (det olevbara mötet med livets idé).

Därför utvidgas hans skildring av synteserna till en mer allomfattande beskrivning av naturens processer, särskilt alstringen av form ur materia (morfogenes), vari han möter det hylemorfiska problemet ärvt från Aristoteles – tanken att formen realiserar i materien genom en aktualisering av det potentiella i utvecklingen mot ett mål. Deleuze föreslår istället en dubbel process av skillnader kallad *differentiering*, där differentialitet är sammanhållandet av en kvalitativ mångfald och *differensiering* är urskiljningen av separata delar som kan struktureras till en gestalt; mellan dem inträder en process vari det singulara finns som sådant, singulariteter utan form, nämligen individuationen. Mellan dessa finns inte en gradvis och förutbestämd utveckling mot ett mål, utan oförutsedda hopp av skapelser som bryter mot varandras natur men som alla är lika fullt verkliga. Virtualitet (det oorganiska), individuation (organicitet) och aktualisering (organisering) är således tre separata tillstånd, inte en kausal process. Den individuella organismen kan därför inte säga någonting om Livets själva idé, det som är den problematik som finns i det oorganiska, eftersom dess individuella liv är resultatet av en organisering varigenom idén, en virtuell mångfald, bytt natur. Individens organisation, organens form och deras fördelning, är lösning på problem som ställs i världen, de villkor på vilka livet måste svara (ljus, ljud, värme etc). Kroppen tar då form för att fungera efter bästa förmåga enl. dessa



villkor, för att vara livsduglig och anpassad. Den fundamentala frågan är: vad kan en kropp göra? M.a.o.: till vilka gränser kan varelsen anpassa sig, vad kan den genomleva, med vilka affekter kan den komponera sig som gynnar eller skadar den? Men detta gäller också i en transcendental mening som angår förmågans virtualitet, då man frågar efter själva kroppslighetens förmåga att innefatta det differentiella, det problematiska: vilka skillnader kan en individ uttrycka? Det är i denna mening som man kan tala om veck, om att det omänskliga finns invikt i människan, så att utvecklingen kan innebära inte en differensiering av den mänskliga organismen som löser en specifik uppsättning problem i det aktuella, utan ett monstros uttryck av livets egen problematik, en individualitet som förkroppsligar en ourskiljbar relation mellan virtualitet och aktualitet. Därav kan vi formulera den tredje tesen: *monstruositeten är det virtuella bevarade problematik i det aktuella.* "Different/sieringen" kvarstår här som en sluten krets, i vilken den individuella formen är en zon av icke-distinktion eller av obestämdhet; ett maximum av förmågor bevaras i denna kropp, även om dess faktiska kapacitet är begränsad. En sådan monstros kropp kan sägas vara själva frågan "vad kan en kropp göra?", dvs. materialiseringen av en problematisk mångfald (idén) snarare än en urskild individ (formen).

Dessa tre teser, som utgör tre aspekter av Deleuzes komplexa monstruositetsbegrepp, kan sedan följas per implikation i hans senare gärning, med eller utan Félix Guattari eller andra samarbetspartners (men med teoretiskt och terminologiskt inflytande från dessa). Det krävs därför en viss kreativ hermeneutik, gränsande till dekonstruktion, för att explicitera på vilka sätt hans verk från 1970-, 80- och tidigt 90-tal utgör en posthumanistisk naturfilosofi utgående från monstruositetens problem. Vad som är intressant att anmärka på i detta sammanhang, är att Deleuze alltmer söker sig utanför filosofin, till konstarterna, för att där – i ett slags romantiskt drag – försöka finna uttryck för upplevelsen av denna natur och detta liv som övergår det mänskliga. Konsten är för Deleuze omänsklig, den är fältet för inhumana kompositioner, sensationer och blivanden; den är området för maskiner och djur, för diagram och territorier, och för den kontinuerliga rörelsen mellan dem. Estetiken, detta område för erfarenheternas uttryck, är därför också förbunden med teknologin, med vilken den delar en artificialitet, och med geologin, med vilken den delar en primordialitet. En deleuziansk naturalhistoria måste därför fånga in dessa domäner, där klassiska kategorier (individ, art, släkte, rike) ersätts av begrepp för erfarenhetens och skapandets dynamik – deras affekt, kraft, rörelse, hastighet. Vad det handlar om är att skapa vad Deleuze kallar konceptuella karaktärer, som kan gestalta denna speciella typ av formlöshet där materiens mest vitala förmågor får utrymme. Det är dessa livsformer vari livet frigör sig från formen som är de "monster" som befolkar hans naturalhistoria och naturfilosofi. Hans filosofiska projekt artar sig alltmer till att bli en transcendental, experimentell teratologi, som under 1980-talet i studierna om litteratur, måleri och film. I dessa skildras en väg att lösa den moderna människans "skam över att vara människa", för att istället återge henne "en tro på världen" där människan inte längre går att skilja från djur, växter, mineraler – ytterst sett naturens molekylära struktur som består av singularära materieflöden, alltid stadda i blivanden som äger rum mellan de distinkta formerna. Konsten ger enl. Deleuze möjligheten att ge uttryck för dessa "anomala" möjligheter, det omänskligas virtualitet i naturens immanens. Därigenom kan man uppleva tiden som sådan, som är livets egentliga formlösa form: "Figuren" som

gestaltar organismers urskiljbarhet i en köttlig sensibilitet och affektivitet; ”kristallen” där de organiska formerna brutit samman i en ständig växling mellan virtualitet och aktualitet.

En studie som denna implicerar frågan om huruvida monstret har en historia och vilken skepnad en sådan historia kunde ta sig – om historien därmed blir monstreuös. Genom att tala om ”traditioner” har jag försökt påvisa både det beständiga och det mångfaldiga, både det upprepade och det differentiella, som bryter sönder denna historia i konvergerande och divergerande linjer. Monstrets historia är både sammanflätande och sönderlitande, en dubbelt våldsam dramaturgi som inte leder framåt utan att något lämnas bekämpat och besegrat, så länge den berättas av Människan (och då är det fortfarande människans historia, inte monstrets).

En mer angelägen fråga är nu kanske: har monstret en framtid? Det är snarast detta som är den springande punkten i den postmoderna eller posthumanistiska teoretiseringen av det monstreuösa – som en figur för det kommande, för möjligheter, för nyskapelser – på olika vis hos Derrida, Foucault, Deleuze, Negri, Haraway m.fl. Det postmoderna kan som bekant karakteriseras som tiden för historiens slut, filosofins slut, mänsklighetens slut osv, enl. den hegelska dialektiken (i Frankrike en upphävning framhävad av Kojève). Samtidigt har monstret sedan antiken framstått som en tidens figur – för uppkomst och utveckling hos Empedokles, för tidens själva struktur hos nyplatonisterna. Och kanske är monstret under postmoderniteten en figur i tiden eftersom den är en figur *för* tiden (t.om. för tidens slut hos Bataille och Agamben), i det avseende att den förkroppsligar själva de kriser som såväl historiciteten som moderniteten hamnat i under 1900-talets andra hälft. Detta är den stora utmaningen i det posthumana: att ge tid åt det omänskliga.

Deleuze är den av alla filosofer under 1900-talet som med största konsekvens återger monstret denna tidslighet – men han gör det som figur för ”det otidsenliga tänkandet”. Hans avståndstagande från Hegel, liksom från postmodernismen, tar avstamp just i en kritik av föreställningen om ”slutet”. Mot detta ställer han, hämtande inspiration från Nietzsche och Bergson, det nya och det öppna. Även den eviga återkomsten är en ständig upprepning av skillnadens egen natur; även varaktigheten, *la durée*, är den ständiga variationen i en differentiell mångfald. För Deleuze är monstret inte en gestalt – den kan inte bestämmas av sin form, den är en oformlig figur – men däremot en ”konceptuell karaktär”, dvs. en figur nära knuten till skapandet av ett begrepp, uttrycket av en idé. Den tar därför plats bland andra sådana i filosofihistorien: sofisten och Sokrates hos Platon, *deus deceptor* och *cogito* hos Descartes, Apollon och Dionysos eller Antikrist och Zarathustra hos Nietzsche m.fl.; och monstret har förstås varit sådana karaktärer för andra filosofer i historien, för Diderot i synnerhet. Men bland dessa får det en speciell roll för Deleuze eftersom monstret här visar (därmed uppfyllande sin etymologiska funktion) själva skapandets problematik: det är begreppet för det nya begreppet, idén om den öppna idén. Monstret är mötet i denna dramatiska mening, denna grymhetens teater, där skillnaden visar sig i ett krav på allt större intensitet i tänkandet, kännandet, minnet, i livet självt. Det är först i detta möte som man tvingas till verkligt tänkande, som är det verkliga skapandet (av begrepp, av funktioner, av affekter och percept, beroende på domän), inför det som överskrider förmågorna. Deleuze gör tänkandet till ett skapande av monstrositeter, en teratogenes i den naturliga korsningen av filosofi, vetenskap och

konst; det är ett hoppfullt språng in i en obekant värld bortom det mänskliga, in i en ny natur, i en öppenhet för det Andra.

Detta är omöjligt att realisera, det är en fullständig utopi. Men som Deleuze säger (angående Samuel Butler) är utopin alltid både ingenstans och alltid redan här (*nowhere/now-here*), och det monstruösa är den omöjlighet som för detsamma är desto mer intensivt verklig. Vad som krävs är ett bejakande av det krav som monstret ställer på vårt liv, på vårt kännande och vårt tänkande.

För Paré är kravet på en vidgad kunskap om naturen, en höjd vördnad för Guds makt och ära, en ökad respekt för människans förmåga att varsebli, minnas och återge tecknen på denna makt, genom att hon känner igen detta andra i sig själv. Paré vill helt enkelt lära oss se monstret i sin fulla verklighet, vilken också är vår. För Deleuze är kravet på ett uppgivande av kunskapen som etablerats utifrån gudomliga eller mänskliga ideal, en höjning av underjordens makter och en nedsänkning av himlens principer till ett enhetligt plan där skillnaden uppenbarar sig i sin fulla monstruositet, som kontinuerlig, experimentell variation. Det är här ”skammen över att vara människa” som driver till blivanden i riktning mot det omänskliga eller det övermänskliga, för att försöka uppleva det liv som övergår organismerna och de mänskliga organisationerna. Den transcendentala empirismen ger medlen att teoretisera denna verklighet, som just inte är den möjliga erfarenheten utan den oant verkliga. I dessa fall lär vi oss inte att se monstren för att av dem lära någonting om naturen, Gud eller oss själva såsom människor, och vi lär oss inte heller att se monstren som subjekt, lika mänskliga som vi. Det monstruösa måste alltid vara den yttre gräns som pressar oss att vara annat än naturliga, gudomliga och mänskliga, det som kräver av oss inte att höja oss i progression, transcendens eller dialektiskt upphävande negation, som idealen brukar, utan det som kräver av oss att uppleva det liv vi inte trodde vi kunde leva.

Detta innebär inte att uthärda de svåraste plågor, att överleva de grymmaste omständigheter, att tappert fördrå de värsta orättvisor. Det handlar inte om att finna sig i sin olycka – det handlar inte ens om att ”finna sig”, det handlar istället om att överskrida sig, att förändra sig, att tänja gränserna för sina förmågor. Det liv vi tror oss inte kunna leva är *det andra* livet, i dess fulla annanhet, som vi så lätt misstär för livets motsats. Men monstret hör inte till dödens regim – monster dör inte, förutom som organismer (för att parafrasera Deleuze). Monstret tar oss utöver idealen till en mer farofylld transcendens, som är de ytterligheter som finns invikta i världen: det omöjliga i verkligheten, det omänskliga i människan. Taget som en idé (en problematisk mångfald) är monstret levandet av skillnadens natur, den skillnad som utmanar gränserna för förmågornas natur och naturens förmågor. Det är kanske den mest pregnanta formuleringen av ett deleuzianskt monstruositetsbegrepp.



# Referenser

## Paré, Ambroise

- Anatomie universelle du corps humain* (Paris: Jean Le Royer, 1561)  
*Briefve collection de l'administration anatomique [...]* (Paris: Guillaume Cavellat, 1549)  
*Cinq livres de chirurgie* (Paris: André Wechel, 1572)  
*Des monstres et prodiges, édition critique et commentée*, red. Jean Céard (Genève: Droz, 1971)  
*Des monstres et prodiges, précédé de Des animaux et de l'excellence de l'homme, et suivi par Discours de la licorne*, red. Jean-Luc André d'Asciano (Paris: L'Œil d'Or, 2003)  
*Deux livres de chirurgie* (Paris: André Wechel, 1573)  
*Discours [...] de la mumie, de la licorne, des venins, et de la peste* (Paris: Gabriel Buon, 1582)  
*Dix livres de chirurgie, avec le magasin des instruments nécessaires à icelle* (Paris: Jean le Royer, 1564)  
*La methode de traicter les playes faictes par hacquebutes et aultres bastons a feu [...]* (Paris: Vivant Gaulterot, 1545)  
*Œuvres complètes d'Ambroise Paré, revues et collationnées sur toutes les éditions antérieurs, I–III*, red. Jean-François Malgaigne (Paris: Baillière, 1840–41)  
*Les Œuvres d'Ambroise Paré [...]* (Paris: Gabriel Buon, 1575)  
*Om människans tillblivelse, framställd efter äldre och nyare författare*, övers. Elis Essen-Möller (Lund: Gleerup, 1944)  
*On Monsters and Marvels*, övers. Janis L. Pallister (Chicago/London: The University of Chicago Press, 1982)  
*Responce [...] aux calomnies d'aucuns medecins et chirurgiens, touchant ses œuvres* (Paris: Gabriel Buon, 1575)  
*Traicté de la peste, de la petite vérolle et rougeolle, avec une briefue description de la lèpre* (Paris: Gabriel Buon, 1580)

## Deleuze, Gilles

### Tryckta källor

- Le bergsonisme* [1966] (Paris: PUF, 1998)  
*Cinéma 1: l'image-mouvement* [1983] (Paris: Minuit, 1999)  
*Cinéma 2: l'image-temps* [1985] (Paris: Minuit, 1999)  
*Critique et clinique* (Paris: Minuit, 1993)  
"Description de la femme. Pour une philosophie d'autrui sexuée", *Poésie* 28 (1945), s. 28–39; "Description of a Woman: For a Philosophy of the Sexed Other", övers. Keith M. Faulkner, *Angelaki* 7:3 (2002), s. 17–24  
*Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975–1995* (Paris: Minuit, 2003)  
*Différence et répétition* [1968] (Paris: PUF, 2003); *Difference and Repetition*, övers. Paul Patton (London: Athlone, 1994)  
"Du Christ à la bourgeoisie", *Espace* 1 (1946), s. 93–106

- Empirisme et subjectivité: essai sur la nature humaine selon Hume* [1953] (Paris: PUF, 1998)
- "L'épuisé", i Samuel Beckett, *Quad et autres pièces pour la télévision* (Paris: Minuit, 1992), s. 55–106
- Foucault* [1986] (Paris: Minuit, 2004); *Foucault*, övers. Erik van der Heeg & Sven-Olov Wallenstein (Stockholm/Stehag: Symposium, 1990)
- Francis Bacon: logique de la sensation* [1981] (Paris: Le Seuil, 2002)
- L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953–1974* (Paris: Minuit, 2002)
- "Introduction", i Denis Diderot, *La religieuse* (Paris: L'Île Saint-Louis, 1947), s. vii–xx
- "Introduction. Mathèse, science et philosophie", i Jean Malfatti de Montereggio, *Études sur la Mathèse, ou, Anarchie et Hierarchie de la Science avec une Application spéciale de la Médecine* [1845], övers. Christien Ostrowski (Paris: Griffon d'Or, 1946), s. ix–xxiv; "Mathesis, Science and Philosophy", *Collapse* 3 (2007), s. 141–155
- Logique de la sensation*; se *Francis Bacon*
- Logique du sens* [1969] (Paris: Minuit, 1997)
- "Un manifeste de moins", i *Superpositions* [1979], s. 85–131; se Deleuze & Bene
- Nietzsche et la philosophie* [1962] (Paris: PUF, 1999); *Nietzsche och filosofin*, övers. Johannes Flink (Göteborg: Daidalos, 2003)
- Périclès et Verdi: la philosophie de François Châtelet* (Paris: Minuit, 1988)
- La philosophie critique de Kant* [1963] (Paris: PUF, 2004)
- Le pli. Leibniz et le baroque* (Paris: Minuit, 1988); *Vecket: Leibniz och barocken*, övers. Sven-Olov Wallenstein (Göteborg: Glänta, 2004)
- Pourparlers* [1990] (Paris: Minuit, 2003)
- Présentation de Sacher-Masoch: le froid et le cruel* [1967] (Paris: Minuit, 2007); *Sacher-Masoch og masocismen: det kolde og det grusomme*, övers. Antonio Mendes Lopes & Boj Bro (Århus: Skjakalen, 1981)
- Proust et les signes* [1964/70] (Paris: PUF, 1998)
- Spinoza. Philosophie pratique* [1981] (Paris: Minuit, 2003)
- Spinoza et le problème de l'expression* [1968] (Paris: Minuit, 1998)
- & Carmelo Bene, *Superpositions* [1979] (Paris: Minuit, 2004)
- & Félix Guattari, *L'anti-Edipe: capitalisme et schizophrénie* [1972/73] (Paris: Minuit, 2008)
- & Félix Guattari, *Kafka – pour une littérature mineure* [1975] (Paris: Minuit, 1996); *Kafka: for en mindre litteratur*, övers. Antonio Mendes Lopes & Boj Bro (Århus: Sjakalen, 1982)
- & Félix Guattari, *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie 2* [1980] (Paris: Minuit, 2004); *A Thousand Plateaus*, övers. Brian Massumi (London: The Athlone Press, 1988)
- & Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Minuit, 1991)
- & Claire Parnet, *Dialogues* [1977] (Paris: Flammarion, 1996)

## Multimedia & internet

- Cours*; <http://www.webdeleuze.com/php/sommaire/html>
- & Claire Parnet, *L'abécédaire de Gilles Deleuze* [1989], DVD (Paris: Éditions Montparnasse, 2004)

## Övrigt

- Adams, Rachel, *Sideshow U.S.A.: Freaks and the American Cultural Imagination* (Chicago: The University of Chicago Press, 2001)
- Aiolos* 24+Glänta 4.03–1.04 (2004)
- Aiolos* 36–37 (2009)
- Aldrovandi, Ulisse, *Monstrorum historia cum paralipomensis historiae omnium animalium* (Bologna: Nicolai Tebaldini, 1642)
- Alliez, Éric (red.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique* (Le Plessis-Robinson: Synthélabo, 1998)
- Alquié, Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* [1950] (Paris: PUF, 2000)
- *Descartes: l'homme et l'œuvre* (Paris: Hatier-Boivin, 1956)
- *Leçons sur Descartes: science et métaphysique chez Descartes* [1956] (Paris: La Table Ronde, 2005)



- Altman, Gail S., *Fatal Links: The Curious Deaths of Beethoven and the Two Napoleons* (Tallahassee: Anubian Press, 1999)
- Ancet, Pierre, *Phénoménologie des corps monstrueux* (Paris: PUF, 2006)
- Anderson, Wilda, *Diderot's Dream* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990)
- Annuaire de l'Institut des provinces, des sociétés savantes et des congrès scientifiques* (Paris: Derache-Hachette-Dentu, 1866), s. 277–282
- Ansell Pearson, Keith (red.), *Deleuze and Philosophy: The Difference Engineer* (London: Routledge, 1997)
- *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze* (London: Routledge, 1999)
- *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition* (London: Routledge, 1997)
- Apollodoros, *Bibliotheca*, i Apollodoros, *The Library of Greek Mythology*, övers. Robin Hard (Oxford: Oxford University Press, 1997)
- Appel, Toby A., "Henri de Blainville and the Animal Aeries: A Nineteenth-Century Chain of Being", *Journal of the History of Biology* 13:2 (1980), s. 291–319
- L'Arc* 49 (1972)
- Aristoteles, *Aristotle in Twenty Three Volumes* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1934–91)
- *Problemes d'Aristote et autres filozofes et medecins selon la composition du corps humain [...]* (Lyon: Jean de Tournes, 1554)
- Arnold, Michael Lynn, *Natural Hybridization and Evolution* (Oxford: Oxford University Press, 1997)
- Artaud, Antonin, *Œuvres*, red. Évelyne Grossman (Paris: Gallimard, 2004)
- Atherton, Catherine (red.), *Monsters and Monstrosity in Greek and Roman Culture* (Bari: Levante, 1998)
- Aubenque, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote* (Paris: PUF, 1962)
- Aucante, Vincent, & Jean-Luc Marion, *La philosophie médicale de Descartes* (Paris: PUF, 2006)
- Auerbach, Nina, *Our Vampires, Ourselves* (Chicago: Chicago University Press, 1995)
- Aufrère, Sydney H., et al., *Monstres et monstruosités dans le monde ancien*, i *Cahiers Cubaba* [Université Paris I, Panthéon-Sorbonne] IX (Paris: L'Harmattan, 2007)
- Augustinus, *De Civitate Dei*, i *City of God* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957–72)
- *Confessiones*, i *Confessions* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1912)
- Azar, Michael, "Människans mått", *Glänta* 1 (2007), s. 56–73
- Azouvi, François, *Descartes et la France: histoire d'une passion nationale* (Paris: Fayard, 2002)
- Bacon, Francis, *The Works of Francis Bacon*, red. Basil Montagu, XIV (London: W. Pickering, 1831)
- Badiou, Alain, *Court traité d'ontologie transitoire* (Paris: Le Seuil, 1998)
- *Deleuze: « la clâmeur de l'Être »* (Paris: Hachette, 1997)
- *L'être et l'événement* (Paris: Le Seuil, 1988)
- *Logiques des mondes: L'être et l'événement*, 2 (Paris: Le Seuil, 2006)
- "Le Pli: Leibnitz et le baroque", *Annuaire philosophique 1988–89* (Paris: Le Seuil, 1990), s. 161–184
- Bailly, Anatole, *Dictionnaire grec-français* (Paris: Hachette, 1950)
- Baine Campbell, Mary, *The Witness and the Other World: Exotic European Travel Writing, 400–1600* (Cornell University Press, 1988)
- Baker, Gordon, & Katherine J. Morris, *Descartes' Dualism* (London/New York: Routledge, 1996)
- Bakhtin, Mikhail, *Rabelais and His World* [1965], eng övers. Hélène Iswolsky (Bloomington: Indiana University Press, 1984)
- Ballantyne, J.W., *Teratogenesis: An Inquiry into the Causes of Monstrosities: A History of the Theories of the Past* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1897)
- Baltrusaitis, Jurgis, *Le Moyen Âge fantastique : antiquités et exotismes dans l'art gothique* [1955] (Paris: Flammarion, 1993)
- *Les perspectives dépravées I : aberrations. Essai sur la légende des formes* [1957/83] (Paris: Flammarion, 1995)
- *Les perspectives dépravées II : anamorphoses, ou, Thaumathurgus opticus* [1955/84] (Paris: Flammarion, 1996)

- *Revels et prodiges : le gothique fantastique* [1960] (Paris: Flammarion, 1988)
- Barbaras, Renaud, *De l'être du phénomène : l'ontologie de Merleau-Ponty* (Grenoble: Jérôme Millon, 1991)
- *Merleau-Ponty* (Paris: Ellipses, 1997)
- "Merleau-Ponty and Nature", *Research in Phenomenology* 31 (2001), s. 22–38
- *La perception : essai sur le sensible* [1994] (Paris: Vrin, 2009)
- *Le tournant de l'expérience : recherches de la philosophie de Merleau-Ponty* (Paris: Vrin, 1998)
- *Vie et intentionnalité : recherches phénoménologiques* (Paris: Vrin, 2003)
- Barkan, Leonard, *Nature's Work of Art: The Human Body as Image of the World* (New Haven/London: Yale University Press, 1975)
- Barnes, Jonathan, *The Presocratic Philosophers*, I–II (London: Routledge, 1979)
- Barroux, Gilles, "Quelle tératologie dans *Le Rêve de d'Alembert?*", *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie* 34 (2003), s. 85–98
- Barthélémy, Jean-Hugues, *Penser la connaissance et la technique après Simondon* (Paris: L'Harmattan, 2005)
- *Penser l'individuation: Simondon et la philosophie de la nature* (Paris: L'Harmattan, 2005)
- Bataille, Georges, *Œuvres complètes I* (Paris: Gallimard, 1970)
- Bates, Alan W., *Emblematic Monsters: Unnatural Conceptions and Deformed Births in Early Modern Europe* (Amsterdam/New York: Rodopi, 2005)
- Baugh, Bruce, *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism* (London/New York: Routledge, 2003)
- Beagon, Mary, *Roman Nature: The Thought of Pliny the Elder* (Oxford: Clarendon Press, 1992)
- Beaude, Joseph, "Cartésianisme et anti-cartésianisme de Desgabets", *Studia cartesiana* 1 (1979), s. 1–29
- Beaulieu, Alain, "L'expérience deleuzienne du corps", *Revue internationale de philosophie* 222:4 (2002), s. 511–522
- *Gilles Deleuze et la phénoménologie* (Mons: Sils Maria, 2004)
- (red.), *Gilles Deleuze, héritage philosophique* (Paris: PUF, 2005)
- Beauvoir, Simone de, *La deuxième sexe*, I–II [1949] (Paris: Gallimard, 1986)
- *La vieillesse* (Paris: Gallimard, 1970)
- Beck, William J., "Montaigne et Paré: leur idées sur les monstres", *Rinascimento* 30 (1990), s. 317–342
- Beistegui, Miguel de, *Truth and Genesis: Philosophy as Differential Ontology* (Bloomington: Indiana University Press, 2004)
- Bergen, Véronique, *L'ontologie de Gilles Deleuze* (Paris: L'Harmattan, 2003)
- Berger de Xivrey, Jules, *Traditions tératologiques, ou, Récits de l'antiquité et du Moyen Âge en Occident sur quelques points de la fable du merveilleux et de l'histoire naturelle* (Paris: L'Imprimerie Royale, 1836)
- Bergson, Henri, *Les données immédiates de la conscience* [1889] (Paris: PUF, 2007)
- *L'évolution créatrice* [1907] (Paris: PUF, 2001)
- Bernold, André, "Suidas", *Philosophie* 47 (1995), s. 8–9
- , & Richard Pinhas, *Deleuze épars: approches et portraits* (Paris: Hermann, 2005)
- Bhabha, Homi K., *The Location of Culture* [1994] (London: Routledge, 2004)
- Bianchi, Henri, *D'Edipe à Faust: le désir et le temps* (Paris: Aubier, 1987)
- Bibeln* (Örebro: Libris, 1999)
- Bichat, Xavier, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* [1800] (Paris: Béchét & Gabon, 1822)
- Bignone, Ernesto, *Empedocle. Studio critico* [1916] (Rom: L'Erma di Bretschneider, 1963)
- Bitbol-Hespériès, Annie, *Le principe de vie chez Descartes* (Paris: Vrin, 1990)
- Blainville, Henri de, *Cours de physiologie générale et comparée*, I–III (Paris: Baillière, 1833)
- *Introduction à Sur les principes de la zooclassie, ou de la Classification des animaux* (Paris: s.n., 1847)
- Blanchot, Maurice, *L'espace littéraire* [1955] (Paris: Gallimard, 2003)
- Boaistuau, Pierre, *Histoires prodigieuses* [1560] (Paris: Gabriel Buon, 1598)
- *Theatre du monde, où il est fait un ample discours des misères humaines* (Anvers: Christophe Plantin, 1580)

- Bodin, Jean, *De la démonomanie des sorciers* (Paris: Jacques du Puys, 1580)
- Boer, Walther, *Epistola Alexandri ad Aristotelem ad codicum fidem edita et commentario critico instructa*, diss. (Leiden/Haag: Excelsior, 1953)
- Bogdan, Robert, *Freak Show: Presenting Human Oddities for Amusement and Profit* [1988] (Chicago University Press, 1990)
- Bogue, Ronald, *Deleuze & Guattari* (London/New York: Routledge, 1989)
- *Deleuze on Cinema* (London: Routledge, 2003)
- *Deleuze on Music, Painting, and the Arts* (London: Routledge, 2003)
- Bollack, Jean, *Empédocle: les origines*, I–III (Paris: Gallimard, 1992)
- [Empédocle], *Les purifications: un projet de paix universelle* (Paris: Le Seuil, 2003)
- *La Grèce de personne. Les mots sous le mythe* (Paris: Seuil, 1997)
- Bonner, John Tyler, *The Evolution of Complexity by Means of Natural Selection* (Princeton: Princeton University Press, 1988)
- Bonnet, Charles, *Considérations sur les corps organisés*, I–II (Amsterdam: M. M. Rey, 1768)
- Bonta, Mark, & John Protevi, *Deleuze and Geophilosophy: A Guide and Glossary* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004)
- Bory de Saint-Vincent, Jean-Baptiste Geneviève Marcellin, "Homme", i *Dictionnaire classique d'histoire naturelle* VIII (Paris: Rey & Gravier/Baudouin frères, 1825), s. 269–346
- *L'homme. (Homo.) Essai zoologique sur le genre humain*, I–II (Paris: Rey & Gravier, 1827)
- Bouaniche, Arnaud, *Gilles Deleuze, une introduction* (Paris: Pocket/Univers Poche)
- Bouillier, Francisque, *Histoire de la philosophie cartésienne*, I–II (Paris: Durand, 1844)
- *Histoire et critique de la révolution cartésienne* (Lyon: Boitel, 1842)
- Boundas, Constantin, (red.), *Deleuze and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006)
- Bourgeois, Louise, *Observations diverse sur la stérilité, perté de fruit, foecundité, accouchements, et maladies des femmes, et enfants nouveaux naiz* [1609] (Paris: Melchior Mondière, 1626)
- Bowler, Peter J., *Evolution: The History of An Idea* [1983] (Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2003)
- *Fossils and Progress: Paleontology, and the Idea of Progressive Evolution in the Nineteenth Century* (New York: Science History Publications, 1976)
- Boyne, Roy, *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason* [1990] (London: Routledge, 2001)
- Braidotti, Rosi, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming* (Cambridge: Polity Press, 2002)
- *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory* (New York: Columbia University Press, 1994)
- Brandenburg, Sieghard, *Der Freundeskreis der Familie Malfatti in Wien. Gezeichnet von Ludwig Schnorr von Carolsfeld* (Bonn: Beethoven-Haus, 1985)
- Briggs, David, & Stuart Max Walters, *Plant Variation and Evolution* [1969], 3rd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1997)
- Broberg, Gunnar, *Homo sapiens L.* (Stockholm: Almquist & Wiksell, 1975)
- *Statlig rasforskning: en historik över Rasbiologiska institutet* (Lund: Avdelningen för idé- och lärdomshistoria, 1995)
- & Mattias Tydén, *Oönskade i folkhemmet: rasbygien och sterilisering i Sverige* (Stockholm: Dialogos, 2005)
- Brochard, Victor, *Étude de philosophie ancienne et philosophie moderne* (Paris: Vrin, 1926)
- Brodsky Lacour, Claudia, *Lines of Thought: Discourse, Architectonics and the Origin of Modern Philosophy* (Durham/London: Duke University Press, 1996)
- Broussais, Maxence, *Ambroise Paré, sa vie, son œuvre* (Paris: Librairie médicale et scientifique, 1900)
- Bryant, Levi R., *Difference and Givenness: Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence* (Evanston: Northwestern University Press, 2008)

- Bryden, Mary (red.), *Deleuze and Religion* (London/New York: Routledge, 2001)
- Buchanan, Ian, *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: A Reader's Guide* (London: Continuum, 2008)
- (red.), *A Deleuzian Century?* (Durham: Duke University Press, 1999)
- & Claire Colebrook (red.), *Deleuze and Feminist Theory* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000)
- Buffon, Georges-Louis Leclerc, *Histoire naturelle, générale et particulière*, I–XV (Paris: L'Imprimerie Royale, 1749–67)
- *Histoire naturelle générale et particulière : supplément*, I–VII (Paris: L'Imprimerie Royale, 1774–89)
- Burkert, Walter, *Greek Religion, Archaic and Classical* [1977] (Oxford: Basil Blackwell, 1985)
- *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influences on Greek Culture in the Early Archaic Age* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995)
- Burns, William E., *The Scientific Revolution: An Encyclopedia* (Santa Barbara, CA: ABC-Clio, 2001)
- Butler, Judith, *Gender Trouble* [1990] (London/New York: Routledge, 2007)
- *Subjects of Desire : Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (New York: Columbia University Press, 1987)
- Butler, Samuel, *Erewhon* [1872/1901] (London: Penguin, 1985)
- Buxton, Richard (red.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2001)
- Buydens, Mireille, *Sahara, l'esthétique de Gilles Deleuze* [1990] (Paris: Vrin, 2005)
- Böhler, Arno, *Unterwegs zu einer Sprache der Freundschaft. DisTanzen: Nietzsche – Deleuze – Derrida* (Wien: Passagen, 2001)
- Calixte, Edouard, *Les monstres d'Ambroise Paré et la tératologie moderne*, thèse de l'École vétérinaire (Paris: Foulon, 1946)
- Canguilhem, Georges, *La connaissance de la vie* [1965] (Paris: Vrin, 2006)
- "La monstruosité et le monstrueux", *Diogenes* 40 (1962), s. 29–43
- *Le normal et le pathologique* [1943/1966] (Paris: PUF, 1999)
- Carbonnier, Jeanne, *A Life of Ambroise Paré, Founder or Modern Surgery* (New York: Pantheon, 1965)
- Carpenter, William Benjamin, "Darwin on the Origin of Species", *National Review* 10 (1860), s. 188–214
- Carter, Richard B., *Descartes' Medical Philosophy: The Organic Solution to the Mind-Body Problem* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1983)
- Céard, Jean, "L'énigme des monstres. Aperçus sur l'histoire culturelle et scientifique de la monstruosité," *i Imaginaire & Inconscient*, 13 (2004), s. 17–26
- *La nature et les prodiges : l'insolite au XVIe siècle* [1977] (Genève: Droz, 1996)
- Celoria, Francis (red.), *The Metamorphoses of Antoninus Liberalis* (London: Routledge, 1992)
- Chabon, Pascal, *La philosophie de Simondon* (Paris: Vrin, 2003)
- Châtelet, François, *Périclès* (Paris: Le club français du livre, 1960)
- Cherni, Amor, *Buffon. La nature et son histoire* (Paris: PUF, 1998)
- Cicero, *De Natura Deorum, i On the Nature of the Gods. Academics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1933)
- Clark, Owen E., "The Contribution of J. F. Meckel, the Younger, to the Science of Teratology", *The Journal of the History of Medicine and the Allied Sciences* 24:3 (1969), s. 310–322
- Cohen, Jeffrey Jerome (red.), *Monster Theory: Reading Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996)
- *Of Giants: Sex, Monsters, and the Middle Ages* (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1999)
- Cole, Thomas, *Democritus and the Origins of Greek Anthropology* (Oxford: Oxford University Press, 1990)
- Coleman, William R., *Biology in the Nineteenth Century: Problems of Form, Function, and Transformation* [1971] (Cambridge: Cambridge University Press, 1977)

- Collins, David, *Monstrous Society: Reciprocity, Discipline, and the Political Uncanny and the End of the Early Modern England* (Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 2009)
- Comte, Auguste, *Catéchisme positiviste, ou, Sommaire exposition de la religion universelle* [1852], red. P.-F. Pécaut (Paris: Garnier, 1909)
- Cook, Monte, "Robert Desgabets's Representation Principle", *Journal of the History of Philosophy* 40:2 (2002), s. 189–200
- Cottegnies, Line, Tony Geeraert & Gisèle Venet (red.), *La beauté et ses monstres dans l'Europe baroque 16e–18e siècles* (Paris: Presses Sorbonne Nouvelle, 2003)
- Crawford, Julie, *Marvelous Protestantism: Monstrous Births in Post-Reformation England* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 2005)
- Creed, Barbara, "Becoming-Monster: Deleuze and the Anomalies of Horror", *Necronomicon* 5 (2009), s. 39–63
- "Horror and the Monstrous-Feminine: An Imaginary Abjection", i James Donald (red.), *Fantasy and the Cinema* (London: BFI Publishing, 1989)
- *The Monstrous-Feminine: Film, Feminism, Psychoanalysis* (London/New York: Routledge, 1993)
- *Phallic Panic: Film, Horror and the Primal Uncanny* (Melbourne: Melbourne University Press, 2005)
- Cressole, Michel, *Deleuze* (Paris: Éditions universitaires, 1973)
- Cuny-Le Callet, Blandine, *Rome et ses monstres: naissance d'un concept philosophique et rhétorique* (Grenoble: Jérôme Millon, 2005)
- Curran, Andrew, *Sublime Disorder: Physical Monstrosity in Diderot's Universe, SVEC 2001:01* (Oxford: The Voltaire Foundation, 2001)
- Daniel, Stephen H. (red.), *Current Continental Theory and Modern Philosophy* (Evanston: Northwestern University Press, 2005)
- Darien, Georges, *Le voleur* (Paris: Stock, 1898)
- Darwin, Charles, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, I–II (London: John Murray, 1871)
- *From So Simple a Beginning: Darwin's Four Great Books (Voyage of the Beagle, The Origin of Species, The Descent of Man, The Expression of Emotions in Man and Animals)*, red. Edmund O. Wilson (New York: W.W. Norton, 2005)
- *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (London: John Murray, 1859); 3:e uppl. (London: John Murray, 1861); 6:e uppl. (London: John Murray, 1872)
- *The Variation of Animals and Plants under Domestication*, I–II (London: John Murray, 1868); 2:e uppl. (London: John Murray, 1875)
- Daston, Lorraine, & Katharine Park, "Unnatural Conceptions: The Study of Monsters in Sixteenth- and Seventeenth-Century France and England", *Past and Present* 92 (1981), s. 20–54
- *Wonders and the Order of Nature 1150–1750* [1998] (New York: Zone Books, 2001)
- David-Ménard, Monique, *Deleuze et la psychanalyse: l'altercation* (Paris: PUF, 2005)
- Davy, Marie-Madeleine, *Traversée en solitaire* [1989] (Paris: Albin Michel, 2004)
- Dawkins, Richard, *The Blind Watchmaker* [1986] (London: Penguin, 2006)
- Dawson, Virginia P., *Nature's Enigma: The Problem of the Polyp in the Letters of Bonnet, Trembley and Réaumur* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1987)
- Day, William Patrick, *Vampire Legends in Contemporary American Culture: What Becomes a Legend Most* (Lexington: University Press of Kentucky, 2002)
- Debus, Allen G., *Man and Nature in the Renaissance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978)
- Delacomptée, Jean-Michel, *Ambroise Paré: la main savante* (Paris: Gallimard, 2007)
- De Landa, Manuel, *Intensive Science and Virtual Philosophy* (London: Continuum, 2002)
- *A Thousand Years of Nonlinear History* (New York: Swerve, 2000)
- Delaunay, Paul, *Ambroise Paré, naturaliste* (Laval: Goupil, 1926)
- *La zoologie au XVIe siècle* (Paris: Hermann, 1967)

- Del Río, Elena, *Deleuze and the Cinemas of Performance: Powers of Affection* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008)
- Derrida, Jacques, *L'animal que donc je suis* (Paris: Galilée, 2006)
- *La carte postale : de Socrate à Freud et au-delà* (Paris: Flammarion, 1980)
- "Le cinéma et ses fantômes", *Cahiers du cinéma* 556 (2001), s. 74–85
- *De la grammatologie* (Paris: Minuit, 1967)
- *L'écriture et la différence* [1967] (Paris: Le Seuil, 1979)
- "Il me faudra errer tout seul", *Libération* 7 nov. 1995, s. 37
- Des Chene, Dennis, *Physiologia: Natural Philosophy in Late Aristotelianism and Cartesian Thought* (Ithaca/London: The Cornell University Press, 1996)
- *Spirits and Clocks: Machine and Organism in Descartes* (Ithaca/London: Cornell University Press, 2001)
- Descartes, René, *L'homme [...]* (Paris: Charles Angot, 1664)
- *Cœuvres complètes de Descartes*, red. Charles Adam & Paul Tannery, I–XIII (Paris: Le Cerf, 1897–1913)
- *Cœuvres de Descartes*, red. Victor Cousin, I–XI (Paris: F.G. Levrault, 1824–26)
- *Valda skrifter*, red. & övers. Konrad Marc-Wogau [1953] (Stockholm: Natur och kultur, 1990)
- Descombes, Vincent, *Le même et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933–1978)* (Paris: Minuit, 1979)
- Desgabets, Robert, *Critique de la Critique de la Recherche de la vérité, où l'on découvre le chemin qui conduit aux connaissances solides* (Paris: Jean du Puis, 1675)
- Dictionnaire de médecine* V (Paris: Béchet jeune, 1822)
- Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales* (Paris: Masson/Asselin, 1874–89)
- Diderot, Denis, *Cœuvres complètes de Diderot*, red. Jules Assézat & Maurice Tourneur, XX vol. (Paris: Garnier, 1875–77)
- *Cœuvres philosophiques*, red. Paul Vernière (Paris: Garnier, 1998)
- Diels, Hermann, & Kranz, Walther (red.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, III vol. (Zürich: Weidmann, 1989–92)
- Dillon, John, & Tania Gergel (red.), *The Greek Sophists* (London: Penguin, 2003)
- Doherty, Thomas, *Pre-Code Hollywood: Sex, Immorality, and Insurrection in American Cinema 1930–1934* (New York: University of Columbia Press, 1999)
- Domino, Christophe, *Bacon: monstre de peinture* [1996] (Paris: Gallimard, 2004)
- Dosse, François, *Gilles Deleuze & Félix Guattari: une biographie croisée* (Paris: La Découverte, 2007)
- *The History of Structuralism II: The Sign Sets, 1967–Present* [1995], övers. Deborah Glassman (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997)
- Doyle, Arthur Conan, *The Lost World & Other Stories* (Hertfordshire: Wordsworth, 1995)
- Draaisma, Douwe, *Metaphors of Memory: A History of Ideas About the Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000)
- Duchet, Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières* [1971] (Paris: Albin Michel, 1995)
- Duhamel, Henri-Louis, "De l'importance de l'analogie, et des rapports que les arbres doivent avoir entre eux pour la réussite et la durée des greffes", *MARS* (1730), s. 102–116
- "Recherches sur la réunion des plaies des arbres, sur la façon dont la greffe s'unit au sujet sur lequel on l'applique, sur la réunion des plaies des animaux et quelques exemples de greffes appliquées sur des animaux", *MARS* (1746), s. 319–362
- "Recherches sur les causes de la multiplication des espèces de fruits", *MARS* (1728), s. 338–354
- "Suite d'un Mémoire qui a pour titre : De l'importance de l'analogie [...]. Seconde partie. Où l'on propose de greffer les uns sur les autres des arbres qui n'ont pas entre eux une analogie bien parfaite pour avoir plus tôt du fruit, et affranchir efficacement les espèces", *MARS* (1731), s. 357–369
- Dulieu, Louis, "Ambroise Paré et la chirurgie au XVIe siècle", *Faits de Civilisation* n° 7 (Paris: L'Acceuil, 1967)



- Dumâtre, Paule, *Ambroise Paré: chirurgien de quatre rois de France* (Paris: Perrin, 1986)
- "Ambroise Paré in French Literature", *Histoire des sciences médicales* 29:3 (1995), s. 253-60
- Dumont, Pascal, *Descartes et l'esthétique: l'art d'émerveiller* (Paris: PUF, 1997)
- Duport, Danièle, *Le jardin et la nature: ordre et variété dans la littérature de la Renaissance* (Genève: Droz, 2002)
- Duris, Pascal, *Linné et la France (1780-1850)* (Genève: Droz, 1993)
- Dutens, Louis, *Recherches sur l'origine des découvertes attribuées aux modernes I* (Paris: la Veuve Duchesne, 1766)
- Du Verney, Joseph-Guishard, "Observations sur deux enfants joints ensemble", *MARS* (1706), s. 418-432
- Dyson, George B., *Darwin Among the Machines: The Evolution of Global Intelligence* [1997] (London: Penguin, 1999)
- d'Echevannes, Carlos, *La vie d'Ambroise Paré* (Paris: Gallimard, 1930)
- Edenheim, Sara, "Handledning i teratologi: en dekonstruktion av bisexualitet och andra monstruösa fenomen", *Lambda nordica* 5 (2001), s. 70-83
- Efrosini Gregory, Mary, *Diderot and the Metamorphosis of Species* (New York: Routledge, 2007)
- Ehrard, Jean, *L'idée de la nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle* [1963] (Paris: Albin Michel, 1994)
- Ekenstam, Claes, *Kroppens idéhistoria: Disciplinering och karaktärsdanning i Sverige 1700-1950* (Hedemora: Gidlund, 1993)
- Eldredge, Niles; se Gould, Stephen Jay
- Encyclopédie, ou, Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers [...]*, I-XVII (Paris: Briasson et al., 1751-65)
- Eriksson, Jonnie, "Maskinisk darwinism: teknikens naturhistoria hos Samuel Butler och Gilles Deleuze", *ACSIS: Kultur-Natur: Konferens för kulturstudier i Sverige* (Linköping: Linköping University Electronic Press, 2009), s. 299-310
- "Travelling Savage Spaces: Jean de Léry and Territorializations of 'Antarctic France', Brazil 1555-60", i KG Hammarlund (red.), *Borders as Experience*, Forskning i Halmstad nr 16 (Halmstad: Högskolan i Halmstad, 2009), s. 68-91
- Estienne, Henri, [Henricus Stephanus], *Introduction au traité de la conformité des merveilles anciennes avec les modernes, ou, Traité préparatif à l'apologie d'Hérodote* [1566], red. Bénédicte Baubou (Genève: Droz, 2007)
- *Poiesis philosophica [...]* (Paris/Genève: Henr. Stephanus, 1573)
- Fadini, Ubaldo, *Figure nel tempo. A partire de Deleuze/Bacon* (Verona: Ombre corte, 2003)
- , Antonio Negri & Charles T. Wolfe (red.), *Desiderio del mostro: dal circo al laboratorio alla politica* (Rom: Manifesto, 2001)
- Fee, James, "Maupertuis and the Principle of Least Action", *The Science Monthly* 52 (1941), s. 496-503
- Fedoroff, Nina, & David Botstein (red.), *The Dynamic Genome: Barbara McClintock's Ideas in the Century of Genetics* (New York: Cold Spring Harbor Laboratory Press, 1992)
- Ferry, Luc, & Alain Renaut, *La pensée 68: essai sur l'anti-humanisme contemporain* (Paris: Gallimard, 1985)
- Fischer, Jean-Louis, "Le concept expérimental dans l'œuvre tératologique d'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire", *Revue d'Histoire des Sciences* 25 (1972), s. 347-364
- *De la genèse fabuleuse à la morphogenèse des monstres*, i *Cahiers d'histoire et de philosophie des sciences*, n° 13 (Paris: Belin, 1986)
- *Monstres: histoire du corps et de ses défauts* (Paris: Syros Alternative, 1991)
- Flaxman, Gregory, *The Brain is the Screen: Deleuze and the Philosophy of Cinema* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000)
- Flourens, Pierre, *Buffon: histoire de ses travaux et de ses idées* (Paris: Paulin, 1844)

- *De l'unité de composition et du débat entre Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire* (Paris: Garnier, 1865)
- *Éloge historique d'Étienne Geoffroy Saint-Hilaire* (Paris: Firmin Didot frères, 1852)
- Foltz, Bruce V., & Robert Frodeman (red.), *Rethinking Nature: Essays in Environmental Philosophy* (Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2004)
- Fontenay, Elisabeth de, *Diderot ou le matérialisme enchanté* (Paris: Grasset, 1981)
- Foucault, Michel, *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974–1975)* (Paris: Gallimard/Le Seuil, 1999)
- *Diskursens ordning* [1971], övers. Mats Rosengren (Stockholm/Stehag: Symposion, 1993)
- *Dits et écrits I, 1954–1975* (Paris: Gallimard, 2001)
- (red.), *Herculine Barbin, dite Alexina B.* (Paris: Gallimard, 1978)
- *Histoire de la folie à l'âge classique* [1961] (Paris: Gallimard, 2006)
- *Les mots et les choses: archéologie des sciences humaines* [1966] (Paris: Gallimard, 2002)
- *Naissance de la clinique* [1963] (Paris: PUF, 2000)
- Foucher, Simon, *Critique de la Recherche de la vérité où l'on examine en même tems une partie des principes de Mr Descartes* (Paris: Coustelier, 1675)
- Frame, Donald M., *Montaigné's Discovery of Man* (New York: Columbia University Press, 1955)
- Freeland, Cynthia A. (red.), *Feminist Interpretations of Aristotle* (University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1998)
- French, Roger, *Medicine before Science: The Business of Medicine from the Middle Ages to the Enlightenment* (Cambridge: The Cambridge University Press, 2003)
- Furley, David J., *The Greek Cosmologists I* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987)
- Gandillac, Maurice de, *Le siècle traversé. Souvenirs de neuf décennies* (Paris: Albin Michel, 1998)
- Garavini, Fausta, *Mostri e chimere. Montaigne, il testo e il fantasma* (Bologna: Il Mulino, 1991)
- Garland Thompson, Rosemarie, (red.), *Freakery: Cultural Spectacles of the Extraordinary Body* (New York: New York University Press, 1996)
- Gaukroger, Stephen, *Descartes: An Intellectual Biography* (Oxford: Clarendon Press, 1995)
- *Descartes' System of Natural Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002)
- , John Andrew Schuster & John Sutton, (red.), *Descartes' Natural Philosophy* (London: Routledge, 2000)
- Gelas, Bruno, & Hervé Micolet (red.), *Deleuze et les écrivains* (Nantes: Cécile Defaut, 2007)
- Genosko, Gary (red.), *Deleuze and Guattari: Critical Assessments of Leading Philosophers, I–III* (London/ New York: Routledge, 2001)
- Geoffroy Saint-Hilaire, Étienne, "Monstre", *Dictionnaire classique d'histoire naturelle XI* (Paris: Rey & Gravier/Baudouin frères, 1827)
- *Philosophie anatomique. I: Des organes respiratoires sous le rapport de la détermination et de l'identité de leurs pièces osseuses; II: Des monstruosités humaines* (Paris: J.B. Baillièrre, 1818–22)
- *Principes de philosophie zoologique, discutés en mars 1830, au sein de l'Académie Royale des Sciences* (Paris: Pichon & Didier, 1830)
- Geoffroy Saint-Hilaire, Isidore, *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux [...], ou, Traité de tératologie, I–III* (Paris: Baillièrre, 1832–37)
- *Histoire naturelle générale des règnes organiques* (Paris: Masson, 1854)
- *Vie, travaux et doctrine scientifique d'Étienne Geoffroy Saint-Hilaire [...]* (Paris: P. Bertrand, 1847)
- Gerson, Lloyd P. (red.), *Aristotle: Critical Assessments I–IV* (London: Routledge, 1999)
- "What Is Platonism?", *Journal of the History of Philosophy* 43:3 (2005), s. 253–276
- Gevrey, Françoise, *Écrire la nature au XVIIIème siècle: autour de l'abbé Pluche* (Paris: Presses Universitaires Paris-Sorbonne, 2006)
- Gibson, Barbara E., "Disability, Connectivity and Transgressing the Autonomous Body", *Journal of Medical Humanities* 27 (2006), s. 187–196
- Gillespie, C.M., "The Truth of Protagoras", *Mind* 19:76 (1910), s. 470–492

- Gioli, Giovanna Giorgia, *Deleuze lettore di Sartre: Dissoluzione dell'Ego ed emergenza del campo trascendentale* (Parma: Università degli Studi di Parma, 2008); <http://dSPACE.unipr.cilea.it/bitstream/1889/845/1/GGIOLITESIFINALE.pdf> (2009–11–02)
- Giovannini, Fabio, *Mostri. Protagonisti del cinema del Novecento, da Frankenstein a Godzilla, da Dracula ai cyborg* (Rom: Castelvecchi, 1999)
- Glass, Bentley, "Maupertuis and the Beginnings of Genetics", *The Quarterly Review of Biology*, 22:3 (1947), s. 196–210
- Glenister, T.W., "Fantasies, Facts and Foetuses: The Interplay of Fancy and Reason in Teratology", *Medical History* 8:1 (1964), s. 15–30
- Goddard, Jean-Christophe, *Violence et subjectivité: Derrida, Deleuze, Maldiney* (Paris: Vrin, 2008)
- Goldschmidt, Richard, *The Material Basis of Evolution* [1940] (New Haven: Yale University Press, 2002)
- Gomperz, Theodor, *Griechische Denker. Eine Geschichte der Antiken Philosophie I* [1893] (Frankfurt am Main: Eichborn, 1996)
- Goodchild, Philip K., *Deleuze & Guattari: An Introduction to the Politics of Desire* (London: SAGE, 1996)
- Goodey, C.F., "Blockheads, Roundheads, Pointy Heads: Intellectual Disability and the Brain Before Modern Medicine", *Journal of the History of Behavioral Sciences* 41:2 (2005), s. 165–183
- Gordinger, Joan, & Veronica Hollinger (red.), *Blood Read: The Vampire as Metaphor in Contemporary Culture* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997)
- Gould, George M., & Walter L. Pyle, *Anomalies and Curiosities of Medicine* [1896] (Gloucester: Dodo Press, 2008)
- Gould, Stephen Jay, *Full House: The Spread of Excellence from Plato to Darwin* [1996] (New York: Three Rivers Press, 1997)
- *Ontogeny and Phylogeny* [1977] (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990)
- "The Return of Hopeful Monsters", *Natural History* 86 (1977), s. 22–30
- *The Structure of Evolutionary Theory* (Cambridge, Mass./London: Belknap/Harvard University Press, 2002)
- , & Niles Eldredge, "Punctuated Equilibria: An Alternative to Phyletic Gradualism", i T.J.M Schopf, (ed.), *Models in Paleobiology* (San Francisco: Freeman, Cooper and co., 1972)
- & Niles Eldredge, "Punctuated Equilibria: The Tempo and Mode of Evolution Reconsidered", *Paleobiology* 3 (1977), s. 115–151
- Goyet, Francois, "La Notion éthique d'*habitude* dans les *Essais*: articuler l'art et la nature," *MLN* 118 (2003), s. 1070–1091
- Grene, Marjorie, *The Understanding of Nature: Essays in the Philosophy of Biology* (Dordrecht/Boston: Reidel, 1974)
- Grossman, Évelyne, "L'homme acteur", *Europe* 80:873–874 (2002), s. 3–13
- Grosz, Elizabeth, *Chaos, Territory, Art: Deleuze and the Framing of the Earth* (New York: Columbia University Press, 2008)
- Guattari, Félix, *Écrits pour L'anti-Œdipe*, red. Stéphane Nadaud (Paris: Lignes & Manifestes, 2004)
- "Éditorial", *Chimères* 1 (1987), s. 1
- *L'inconscient machinique : essais de schizo-analyse* (Clamecy: Encres/Recherches, 1979)
- *Psychanalyse et transversalité : essai d'analyse institutionnelle* [1974] (Paris: La Découverte, 2003)
- *Les Trois Écologies* [1989] (Paris: Galilée, 2008)
- Guérout, Martial, *Descartes' Philosophy Interpreted According to the Order of Reason, II: The Soul and the Body* [1952], övers. Roger Ariew (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985)
- Gunderson, Lloyd P., *Alexander's Letter to Aristotle about India* (Meisenheim: A. Hain, 1980)
- Gustafsson, Åke, "Linnaeus' Peloria: The History of a Monster", *Theoretical and Applied Sciences* 54:6 (1979), s. 241–248
- "Linnés peloria: ett monstrums historia", i Ragnar Granit (red.), *Utur stubbotan rot: essäer till 200-års-*

- minnet av Carl von Linnés död* (Stockholm: Norstedt, 1978), s. 81–98
- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy, I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962)
- *A History of Greek Philosophy, II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965)
- *A History of Greek Philosophy, III.1: The Sophists* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977)
- Haechler, Jean, *L'Encyclopédie de Diderot et de Jaucourt: essai biographique sur le chevalier Louis de Jaucourt* [1995] (Paris: Honoré Champion, 2000)
- Haller, Albrecht von, "De partibus corporis humanis sensibilis et irritabilibus. Die 22 April & die 6 maii 1752", *Commentarii Societatis Regiae Scientiarum Göttingensis* (Göttingen: Vandenhoeck, 1753)
- Hallward, Peter, *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation* (London/New York: Verso, 2006)
- (red.), *Think Again: Alain Badiou and the Philosophy of the Future* (London/New York: Continuum, 2004)
- Halsey, Mark, *Deleuze and Environmental Damage: Violence of the Text* (Aldershot: Ashgate, 2006)
- Hamby, Wallace B., *Ambroise Paré, Surgeon of the Renaissance* (St. Louis: Warren H. Green, 1967)
- Hamilton Grant, Iain, *Philosophies of Nature After Schelling* (London: Continuum, 2006)
- Hanafi, Zakiya, *The Monster in the Machine: Magic, Medicine, and the Marvelous in the Time of the Scientific Revolution* (Durham/London: Duke University Press, 2000)
- Haraway, Donna J., "The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others", i Lawrence Grossberg, Cary Nelson & Paula A. Treichler (red.), *Cultural Studies* (New York: Routledge, 1992), s. 295–337
- *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (London: Routledge, 1991)
- *When Species Meet* [2007] (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008)
- Hardt, Michael, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy* (Minnesota: University of Minnesota Press, 1993)
- Hassan, Ihab, *The Dismemberment of Orpheus: Towards a Postmodern Literature* [1971], 2nd ed. (Madison: The University of Wisconsin Press, 1982)
- Heidegger, Martin, *Wegmarken* [1967] (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996)
- Henricus Stephanus; se Estienne, Henri
- Henry, Michel, *Incarnation: une philosophie de la chair* (Paris: Le Seuil, 2000)
- *Phénoménologie matérielle* (Paris: PUF, 1990)
- *Philosophie et phénoménologie du corps I–II* (Paris: PUF, 1965)
- Herodotos, *Historia*, i *The Persian Wars*, I–IV (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1920–25)
- *Historia* (Stockholm: Norstedts, 2000)
- Hesiodos, *Theogonia*, i *Hesiod, the Homeric Hymns and Homericica* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1914)
- Hill, Erita B., *The Role of "le monstre" in Diderot's Thought, SVEC 197* (Oxford: The Voltaire Foundation, 1972), s. 147–261
- Hippokrates, *Corpus Hippocraticum*, i *Ceuvres complètes*, red. Littré, I–X (Paris: J.-B. Baillière, 1839–1861)
- Hock-Soon Ng, Andrew, *Dimensions of Monstrosity in Contemporary Narratives: Theory, Psychoanalysis, Postmodernism* (New York: Palgrave Macmillan, 2005)
- d'Holbach, Paul Thiry, [M. Maribaud], *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, I–II (London: s.n., 1771)
- Houdret, Jean-Claude, *Une existence médicale exemplaire: la vie courageuse, généreuse et studieuse d'Ambroise Paré*, thèse med. (Tours, 1967)
- Howie, Gillian, *Deleuze and Spinoza: Aura of Expressionism* (Basingstoke: Palgrave, 2002)
- Hubert-Richou, Gérard, *Le Chirurgien du Roi: Ambroise Paré* (Paris: Pygmalion, 2003)
- Huet, Marie-Hélène, "Living Images: Monstrosity and Representation", *Representations* 4 (1983), s. 73–87

- *Monstrous Imagination* (Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1993)
- Hultqvist, Kenneth, & Kenneth Petersson (red.), *Foucault: namnet på en modern vetenskaplig och filosofisk problematik. Texter om maktens mentaitter, pedagogik, psykologi, medicinsk sociologi, feminism och bio-politik* (Stockholm: HLS Förlag, 1995)
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature* [1739–40], red. L.A. Selby-Bigge, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1978)
- Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen* [1931] (Hamburg: Meiner, 1995)
- Hyppolite, Jean, *Figures de la pensée philosophique. Écrits 1931–1968, I–II* [1971] (Paris: PUF, 1991)
- *Logique et existence: essai sur la logique de Hegel* [1952] (Paris: PUF, 2002)
- Ibrahim, Annie (red.), *Diderot et la question de la forme* (Paris: PUF, 1999)
- (red.), *Qu'est-ce qu'un monstre?* (Paris: PUF, 2005)
- "Le statut des anomalies dans la philosophie de Diderot", *Dix-huitième siècle* 15 (1983), s. 29–44
- Ingebretsen, Edward J., *At Stake: Monsters and the Rhetoric of Fear in Public Culture* (Chicago: Chicago University Press, 2001)
- Inwood, Brian, *The Poem of Empedocles. A Text with Translation and Introduction* (Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 1992)
- Isidorus, *Etymologiae, i The Etymologies of Isidore of Seville* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006)
- Irigaray, Luce, *Amante marine. De Friedrich Nietzsche* (Paris: Minuit, 1980)
- *Ce sexe qui n'est pas un* (Paris: Minuit, 1977)
- *L'oubli de l'air – chez Martin Heidegger* (Paris: Minuit, 1983)
- *Passions élémentaires* (Paris: Minuit, 1982)
- Israel, Jonathan, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2001)
- Jacob, François, *La logique du vivant: une histoire de l'hérédité* [1970] (Paris: Gallimard, 2006)
- Jacoby, Felix, *Die Fragmente der griechischen Historiker IV* (Leiden: Brill, 1999)
- Jaedicke, Christian, *Nietzsche: figures de la monstruosité. Ténatographies* (Paris: L'Harmattan, 1998)
- Jahn, Ilse, "Das ‚Meckel–Serres-Gesetz‘, sein Ursprung und seine Beziehung zu Evolutionstheorien des 19. Jahrhunderts", *Annals of Anatomy* 184 (2002), s. 509–517
- Jastrow, Morris, *Babylonian-Asyrian Birth Omens and Their Cultural Significance* (Giessen: Alfred Töpelmann, 1914)
- Jelínek, Richard, "The Contribution of New Findings and Ideas to the Old Principles of Teratology", *Reproductive Toxicology* 20 (2005), s. 295–300.
- Johannisson, Karin, *Den mörka kontinenten: Kvinman, medicinen och fin-de-siecle* (Stockholm: Norstedts, 1994)
- *Det mätbara samhället: Statistik och samhällsdröm i 1700-talets Europa* (Stockholm: Norstedts, 1988)
- *Kroppens tunna skal: Sex essäer om kropp, historia och kultur* (Stockholm: Norstedts, 1997)
- *Medicinens öga: Sjukdom, medicin och samhälle – historiska erfarenheter* (Stockholm: Norstedts, 1990)
- *Tecknen: Läkaren och konsten att läsa kroppar* (Stockholm: Norstedts, 2004)
- "Skära, sticka, svälja: det monstruösa jaget", *90-tal* 28/29 (1998), s. 37–40
- Johansson, Anders, *Avhandling i litteraturvetenskap: Adorno, Deleuze och litteraturens möjligheter* (Göteborg: Glänta, 2004)
- Johnson, Michael, "Homosexualité Mon Amour: Derrida and the Haunting of Sodom", *Paroles Gelées* 19:2 (2001), s. 57–75
- Johnson, Scott, "Classical Sources for Early Christian Miracle Collections: The Case of the of the Fifth-Century Life and Miracles of Thecla", i Frances Young, Mark Edwards & Paul Parvis (red.), *Studia Patristica* vol. XXXIX (Leuven: Peeters, 2006), s. 399–407
- Johnston, Jack, *The Allure of Machinic Life: Cybernetics, Artificial Life, and the New AI* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2008)

- Jones-Davies, Marie-Thérèse, (red.), *Monstres et prodiges au temps de la Renaissance* (Paris: Université de Paris-Sorbonne/Jean Touzot, 1980)
- Le Journal des Sçavans* 81 (novembre 1744)
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* [1781/87] (Hamburg: Meiner, 1998)
- Kappler, Claude-Claire, *Le Monstre, pouvoirs de l'imposture. Essai sur le monstrueux au XXe siècle* (Paris: PUF, 1980)
- *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge* [1980] (Paris: Payot, 1999)
- Kearney, Richard, & Mark Dooley (red.), *Questioning Ethics: Debates in Contemporary Philosophy* (London/New York: Routledge, 1999)
- Kemp Smith, Norman, *Studies in the Cartesian Philosophy* (London: Macmillan, 1902)
- Kerslake, Christian, "The Somnambulist and the Hermaphrodite: Deleuze and Johann Malfatti di Montereccio and Occultism", <http://www.culturemachine.net/index.php/cm/article/view/243/225>
- Kingsley, Peter, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition* (New York: Clarendon Press, 1995)
- Kirk, G.S., & J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers* [1957] (Cambridge: Cambridge University Press, 1975)
- Kleinberg, Ethan, *Generation Existential: Heidegger's Philosophy in France, 1927–1961* (Ithaca: Cornell University Press, 2005)
- Klunker, Rudyard, Luminita Göbbel, Anette Musil, Holger Tönnies & Rüdiger Schultka, "Johann Friedrich Meckel d. J. (1781–1833) und die moderne Teratologie", *Annals of Anatomy* 184 (2002), s. 535–540
- Knoepfmacher, U.C., & G.B. Tennyson (red.), *Nature and the Victorian Imagination* (Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1977)
- Kojève, Alexandre, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne, I–III* [1968] (Paris: Gallimard, 1997)
- *Introduction à la lecture de Hegel* [1947] (Paris: Gallimard, 2003)
- Kors, Alan Charles, "Monsters and the Problem of Naturalism in French Thought", *Eighteenth-Century Life* 21:2 (1997), s. 23–47
- Krantz, Émile, *Essai sur l'esthétique de Descartes étudiée dans les rapports de la doctrine cartésienne avec la littérature classique française au XVIIe siècle* (Paris: Germer Baillière, 1882)
- Kristeva, Julia, *La révolution du langage poétique* [1974] (Paris: Le Seuil, 1985)
- Kuiken, Kir, "Deleuze/Derrida: Towards an Almost Imperceptible Difference", *Research in Phenomenology* 35:1 (2005), s. 290–310
- Källén, Bengt, & Ingrid Gamstorp, *Teratologi: läran om missbildningar* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1967)
- Lacan, Jacques, *Écrits I–II* [1966] (Paris: Le Seuil, 1999)
- Laks, André, *Le vide et la haine* (Paris: PUF, 2004)
- Lalande, André (red.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* [1902–23; 1926] (Paris: PUF, 2002)
- Lamarck, Jean-Baptiste de, "Caractères (classiques)", *Encyclopédie méthodique: botanique* I (Paris: Pancoucke, 1783)
- *Histoire naturelle des animaux vertèbres [...] I* (Paris: Déterville, 1815)
- *Hydrogéologie, ou Recherches sur l'influence qu'ont les eaux sur la surface du globe terrestre [...] I* (Paris: L'auteur, Agasse et Maillart, 1802)
- *Philosophie zoologique, ou Exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux [...] I* [1809] (Paris: Flammarion, 1994)
- Lambert, Gregg, *The Non-Philosophy of Gilles Deleuze* (London/New York: Continuum, 2002)
- Lambours, Xaviers, & Michel Cressole, *Ciné-Monde* (Paris: Éditions de l'Étoile, 1983)
- La Mettrie, Julien Offray de, *L'Homme-machine* [1748], i Aram Vartanian, (red.), *La Mettrie's « L'homme-*



- machine* »: *A Study in the Origins of an Idea* (Princeton: Princeton University Press, 1960)
- *L'Homme-plante* (Potsdam: Chretien Frederic Voss, 1748)
- Laporte, Jean, *Le rationalisme de Descartes* [1945] (Paris: PUF, 1950)
- Laqueur, Thomas, *Making Sex: Body and Gender From the Greeks to Freud* (Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1990)
- Lascault, Gilbert, *Le monstre dans l'art occidental: un problème esthétique* [1973] (Paris: Klincksieck, 2004)
- Laurent, Goulven, *Paléontologie et évolution en France 1800–1860 : de Cuvier-Lamarck à Darwin* (Paris: Comité des Travaux historiques et scientifiques, 1987)
- Leak, Andrew N., *Jean-Paul Sartre* (London: Reaktion Books, 2006)
- Leclecrq, Stéfán (red.), *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze I* (Mons: Sils Maria, 2005)
- Lecouteux, Claude, *Les monstres dans la pensée médiévale européenne* (Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* [1703], red. Jacques Brunshwig (Paris: Flammarion, 1990)
- *Protogaea* (Toulouse: Presses universitaires de Toulouse-Le Mirail, 1993)
- Lemaire, Paul, *Le cartésianisme chez les Bénédictins: Dom Robert Desgabets, son système, son influence et son école, d'après plusieurs manuscrits et des documents rares ou inédits* (Paris: Alcan, 1901)
- Lémery, Louis, "Quatrième Mémoire sur les monstres", *MARS* (1740), s. 433–452, 586606
- "Remarques sur un nouveau monstre dont M. Winslow a donné depuis peu la description à l'Académie", *MARS* (1740), s. 607–612
- "Second Mémoire sur les monstres", *MARS* (1738), s. 305–330
- "Sur les monstres. Premier Mémoire, dans lequel on examine quelle est la cause immédiate des monstres", *MARS* (1738), s. 260–272
- "Sur un fœtus monstrueux", *MARS* (1724), s. 44–62
- "Troisième Mémoire sur les monstres à deux têtes [...]" *MARS* (1740), s. 109–121, s. 210–234, s. 324–354
- Lendemains* 53 (1989)
- Lenoir, Timothy, *The Strategy of Life: Teleology and Mechanics in Nineteenth-Century German Biology* [1982] (Chicago: University of Chicago Press, 1989)
- Le Paulmier, Claude-Stéphen, *Ambroise Paré, d'après de nouveaux documents découverts aux Archives nationales et des papiers de famille* (Paris: Champion, 1884)
- Le Roy, Loys, *De la vicissitude ou varieté des choses en univers [...]* (Paris: Pierre l'Huilier, 1575)
- Léry, Jean de, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* [1578/80], red. Frank Lestringant (Paris: Librairie Générale Française, 1994)
- Lestringant, Frank, *André Thevet, cosmographe des derniers Valois* (Genève: Droz, 1991)
- *L'expérience huguenote au nouveau monde (XVIe siècle)* (Genève: Droz, 1996)
- *Le Huguenot et le Sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale en France, au temps des Guerres de Religion* (Paris: Klincksieck, 1990)
- Lévinas, Emmanuel, *L'humanisme de l'autre homme* (Montpellier: Fata Morgana, 1972)
- *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* [1930] (Paris: Vrin, 2000)
- *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité* [1961] (Paris: Kluwer/Livre du poche, 2001)
- Lévy, Bernard-Henri, *Le siècle de Sartre* (Paris: Grasset, 2000)
- Liceti, Fortunio, *De monstrorum natura causis et differentiis* (Padua: Caspares Crivellarium, 1616)
- Liddell, Henry George, & Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* [1843] (Oxford: Clarendon Press, 1996)
- Linné, Carl von, [Carolus Linnæus], *Animalia composita*, resp. Albrecht Bäck (Uppsala, 1759), Lidén 98
- *De peloria*, resp. Daniel Rudberg (Uppsala, 1744), Lidén 3; *Amoenitates academicae* 1
- *Plantae hybridae*, resp. Johan Johansson Haartman (Uppsala, 1751), Lidén 33; *Amoenitates academicae* 3

- *Systema naturae*, 1:a uppl. (Leiden: Theodorum Haak, 1735)
- *Systema naturae*, 10:e uppl. (Holmiæ [Stockholm]: Laurentii Salvii, 1758)
- Long, A.A., "Empedocles' Cosmic Cycle in the Sixties", i Alexander P.D. Mourelatos (red.), *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays* (Garden City/New York: Anchor Press/Doubleday, 1974), s. 397–425
- Lorraine, Tamsin, *Irigaray and Deleuze: Experiments in Visceral Philosophy* (Ithaca/London: Cornell University Press, 1999)
- Lotsy, Johannes Paulus, *Evolution by Means of Hybridization* (Haag: M. Nijhoff, 1916)
- Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* [1936] (Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1964)
- "Some Eighteenth Century Evolutionists. I.", *The Popular Science Monthly* 65 (1904), s. 238–251
- "Some Eighteenth Century Evolutionists. II.", *The Popular Science Monthly* 65 (1904), s. 323–340
- Lucretius, *De rerum natura*, Loeb Classical Library no. 181 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975)
- Lunger Knoppers, Laura, & Joan B. Landes, *Monstrous Bodies/Political Monstrosities in Early Modern Europe* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2004)
- Luoma-Keturi, Seppo, *Mellan rummen. En studie i Gilles Deleuzes kritik av filmens representations ontologi* (Stockholm: Stockholms universitet, 2003)
- Lycosthenes, Conradum, [Konrad Wolffhart], *Julii Obsequentis Prodigium liber [...] per Conradum Lycosthenum, integritati suae restitutus* (Basilae: J. Opporini, 1552)
- *Prodigiorum ac ostentum chronicon [...]* (Basileae: H. Petri, 1557)
- Liotard, Jean-François, *Le différend* (Paris: Minuit, 1983)
- *Discours, figure* [1971] (Paris: Klincksieck, 2002)
- *L'inhumain : causeries sur le temps* (Paris: Galilée, 1988)
- Lykke, Nina, & Rosi Braidotti (red.), *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs: Feminist Confrontations with Science, Medicine and Cyberspace* (London: Zed Books, 1996)
- La Magazine littéraire* 257 (1988)
- Magnard, Pierre, *Il se trouve plus de différence de tel homme à tel homme que de tel animal à tel animal. Montaigne* (Paris: Pleins Feux, 2002)
- Magner, Lois N., *A History of the Life Sciences*, 3:e uppl. (New York/Basel: Marcel Dekker, 2002)
- Mairan, Jean Jacques Dortous de, "Sur les monstres", *HARS* (1743), s. 53–68
- Malacan, André, *La sorcellerie et les sorciers dans l'oeuvre et la pensée d'Ambroise Paré*, diss. (Carcassonne, 1952)
- Malebranche, Nicolas, *De la recherche de la vérité* [1674–75], i *Œuvres complètes de Malebranche*, red. André Robinet (Paris: Vrin, 1958–84), I–III, red. Geneviève Rodis-Lewis
- Malfatti von Montereccio, Johann [Jean Malfatti de Montereccio], *Études sur la Mathèse, ou, Anarchie et Hierarchie de la Science avec une Application spéciale de la Médecine* [1848], övers. Christien Ostrowski (Paris: Griffon d'Or, 1946); *Studien über Anarchie und Hierarchie des Wissens. Mit besonderer Beziehung auf die Medicin* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1845)
- Malgaigne, Jean-François, *Surgery and Ambroise Paré*, övers. Wallace B. Hamby (Norma: University of Oklahoma Press, 1965)
- Marc-Wogau, Konrad, *Philosophical Essays* (Lund: Gleerup, 1967)
- Marchant, Jean, "Dissertation sur une Rose monstrueuse", *MARS* (1707), s. 488–491
- Marks, John, *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity* (London/Sterling: Pluto Press, 1998)
- "Molecular Biology in the Work of Deleuze and Guattari", *Paragraph* 29 (2006), s. 81–97
- Marrati, Paola; se Zourabichvili et al.
- Martin, Alain, & Oliver Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg. Introduction, édition et commentaire* (Berlin/New York: De Gruyter, 1999)
- Martin, Ernest, *Histoire des monstres depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours* [1880] (Grenoble: Jérôme Millon, 2002)

- Martin, Jean-Clet, *Variations: la philosophie de Gilles Deleuze* (Paris: Payot, 1993)
- Martin-Robine, Florence, *Histoire du principe de moindre action* (Paris: Vuibert, 2006)
- Martínez Quintanar, Miguel Ángel, *La filosofía de Gilles Deleuze: del empirismo transcendental al constructivismo pragmático* (Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2007)
- Massumi, Brian, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1992)
- Mattsson, Helena, & Sven-Olov Wallenstein (red.), *Deleuze och mångfaldens veck* (Stockholm: Axl Books, 2008)
- Maupertuis, Pierre-Louis Moreau de, "Accord des différentes loix de la nature qui avoient jusqu'ici paru incompatibles", *MARS* (1744), s. 417–426
- *Essai de cosmologie* (Amsterdam: s.n., 1750)
- "La Figure de la Terre déterminé par Messieurs de l'Académie Royale des Sciences, Qui ont mesuré le Degré du Méridien au Cercle Polaire", *MARS* (1737), s. 389–430
- *Formation des corps organisées* (Berlin: s.n., 1754)
- "Observations faites au Cercle Polaire", *MARS* (1737), s. 430–468
- *Vénus physique* (s.l., 1745)
- Meckel, Johann Friedrich, *De duplicate monstrosa commentarius* (Halle/Berlin: E Librariis Orphanotrophei, 1815)
- *Descriptio monstrorum nonnullorum cum corollariis anatomico-physiologicis* (Leipzig: Leopold Vossius, 1826)
- *Handbuch der pathologischen Anatomie I–II* (Leipzig: Reclam, 1816)
- *Tabulae anatomico-pathologicae I–IV* (Leipzig: Gleditsch, 1817–26)
- Merleau-Ponty, Maurice, *La phénoménologie de la perception* [1945] (Paris: Gallimard, 2005)
- *Résumés de cours. Collège de France 1952–1960* (Paris: Gallimard, 1968)
- *Le visible et l'invisible, suivi de, Notes de travail* [1964] (Paris: Gallimard, 2001)
- Méry, Jean, "Description d'une main devenue monstrueuse par accident", *MARS* (1720), s. 447–451
- Michelet, Léon, *La vie d'Ambroise Paré (chirurgien du roy, écrivain)* (Paris: Librairie Le François, 1930)
- Milburn, Colin Nazhone, "Monsters in Eden: Darwin and Derrida", *MLN* 118 (2003), s. 603–621
- Milhaut, Gaston, *Descartes savant* (Paris: Alcan, 1921)
- Miller, James, *The Passion of Foucault* [1993] (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000)
- Mitchell, David T., & Sharon L. Snyder (red.), *The Body and Physical Difference: Discourses of Disability* (Ann Arbor: The University of Michigan, 1997)
- Mivart, St. George Jackson, *On the Genesis of Species* (London: D. Appleton & Co, 1871)
- Montaigne, Michel de, *Les Essais* [1580–95], red. Villey-Saulnier [1924/65] (Paris: PUF, 2004)
- Montebello, Pierre, *Deleuze, philosophie et cinéma* (Paris: Vrin, 2008)
- More, Thomas, *Utopia* [1516], övers. Ralph Robinson [1551] (London: Murray & son, 1869)
- Muller, Eugène, *Ambroise Paré, ou, Le Père de la chirurgie française* (Paris: Hachette, 1882)
- Muradyan, Gohar, *Physiologus: The Greek and Armenian Versions with a Study of Translation Technique* (Leuven: Peeters, 2005)
- Myers, K. Sara, *Ovid's Causes: Cosmogony and Aetiology in the Metamorphoses* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994)
- Naville, Pierre, *Paul Thiry d'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle* (Paris: Gallimard, 1943)
- Negri, Antonio, *L'Anomalia selvaggia. Potere e potenza in Baruch Spinoza* [1981], i *Spinoza* (Rom: DeriveApprodi, 1998); *L'anomalia selvaggia* (Paris: PUF, 1982)
- Neumann, "Die Problematik des *Homo-Mensura* Satzes", *Classical Philology* 33:4 (1938), s. 368–379
- Neville Sharpe, Andrew, *Foucault's Monsters and the Challenge of Law* (London: Routledge, 2009)
- "Structured Like A Monster: Understanding Human Difference Through A Legal Category", *Law and Critique* 18:2 (2007), s. 207–228
- Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, I–XV*, red. Giorgio Colli & Mazzino Montinari [1967–77] (München/Berlin: DTV/Walter de Gruyter, 1999)

- Nigianni, Chrysanthi, & Merl Storr (red.), *Deleuze and Queer Theory* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009)
- Nitecki, Matthew H. (red.), *Evolutionary Progress* (Chicago: University of Chicago Press, 1989)
- Nolletti, Jr., Arthur, & David Desser (red.), *Reframing Japanese Cinema: Authorship, Genre, History* (Indianapolis: Indiana University Press, 1993)
- Nordin-Petterson, Brita-Stina, *Physiologus: en bok om naturens ting* (Stockholm: Bokvännerna, 1957)
- Nyhart, Lynn K., *Biology Takes Form: Animal Morphology and the German Universities, 1800–1900* (Chicago: University of Chicago Press, 1995)
- O'Brien, Denis, "Empedocles' Cosmic Cycle", *The Classical Quarterly* 17.1 (1967), s. 29–40  
— *Empedocles' Cosmic Cycle* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969)
- Olaison, Niklas, *Låt oss skapa människan! Stratifieringsprocesser i Thomas Hobbes' filosofi* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2001)
- Olkowski, Dorothea, *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation* (Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1999)
- Olsen, Karin E., & L.A.J.R. Rouwen, *Monsters and the Monstrous in Medieval Northwest Europe* (Leuven: Peeters, 2001)
- Opitz, John M., Rüdiger Schultka & Luminita Göbbel, "Meckel on Developmental Pathology", *American Journal of Medical Genetics* 140A (2005), s. 115–128
- Orchard, Andy, *Pride and Prodigies: Studies in the Monsters of the Beowulf-Manuscript* (Cambridge: Boydell & Brewer, 1995)
- Ordbok över svenska språket utgiven av Svenska Akademien [SAOB]*, bd XX (Lund, 1954)
- Ovidius [Ovid], *Metamorphoses, Books 1–8* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984)
- Pagden, Anthony, *European Encounters with the New World: from Renaissance to Romanticism* (New Haven: Yale University Press, 1994)  
— *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982)
- Palaiphatos, *Peri apistôn*, i *Die Wahrheit über die griechischen Mythen: Palaiphatos' "Unglaubliche Geschichten"*, red. Kai Brodersen (Stuttgart: Reclam, 2002)
- Palmblad, Eva, *Den disciplinerade reproduktionen: abort- och steriliseringspolitikens dolda dagordning* (Stockholm: Carlsson, 2000)
- Park, Katharine; se Daston, Lorraine
- Parr, Adrian (red.), *The Deleuze Dictionary* (New York: Columbia University Press, 2005)
- Patton, Paul, *Deleuze and the Political* (London/New York: Routledge, 2000)  
— & John Protevi (red.), *Between Deleuze and Derrida* (London/New York: Continuum, 2003)
- Perkins, Claire, "Cinephilia and Monstrosity: The Problem of Cinema in Deleuze's *Cinema Books*", *Senses of Cinema* (2000); <http://archive.sensesofcinema.com/contents/books/00/8/deleuze.html>
- Persaud, T.V.N., *Problems of Birth Defects, from Hippocrates to Thalidomide and after* (Minnesota: University Park Press, 1977)
- Pichot, André, *Histoire de la notion de vie* (Paris: Gallimard, 1993)
- Pisters, Pisters, *The Matrix of Visual Culture: Working with Deleuze in Film Theory* (Stanford: Stanford University Press, 2003)  
— & Catherine M. Lord, (red.), *Micropolitics of Media Culture: Reading the Rhizomes of Deleuze and Guattari* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2001)
- Platon, *Complete Works*, red. John M. Cooper (Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1997)  
— *Plato in Ten Volumes* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1914–89)
- Platt, Peter, *Wonders, Marvels and Monsters in Early Modern Culture* (Newark: University of Delaware Press, 2000)
- Plinius d.ä., *Historia naturalis*, i *Natural History in Ten Volumes* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983)

- Poirier, Jean-Pierre, *L'Histoire d'Ambroise Paré : un urgentiste au XVI<sup>e</sup> siècle* (Paris: Pygmalion, 2005)
- Polack, Jean-Claude, "Le corps, la carte et le monstre", *Chimères* 5–6 (1988), s. 1–32
- Pope, Alexander, *Pope's Essay on Man*, red. John Hunter (Oxford: Oxford University, 1879)
- Popper, Karl, *The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightenment*, red. Arne F. Petersen & Jørgen Mejer (London: Routledge, 1998)
- Powell, Anna, "Becoming-Monster: Deleuze and the Anomalies of Horror", *Necronomicon* 5 (2009), s. 39–63
- *Deluze and Horror Film* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005)
- *Psychoanalysis and Sovereignty in Popular Vampire Fiction* (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen, 2003)
- Protevi, John, *Political Physics: Deleuze, Derrida and the Body Politic* (London/New York: Continuum, 2001)
- Proust, Jacques, *Diderot et L'Encyclopédie* [1962] (Paris: Albin Michel, 1995)
- Pyle, Andrew, *Malebranche* (London: Routledge, 2003)
- Quick, Oliver, "Bergson's 'Creative Evolution' and the Individual", *Mind* 22:86 (1913), s. 217–230
- Rajan, Tilottama, & Michael J. O'Driscoll, (red.), *After Poststructuralism: Writing the Intellectual History of Theory* (Toronto: University of Toronto Press, 2002)
- Ransome Johnson, Monte, *Aristotle on Teleology* (Oxford: Oxford University Press, 2005)
- Reale, Giovanni, *Storia della filosofia greca e romana* I–X (Milano: Tascabili Bompiani, 2004)
- Réaumur, René-Antoine Ferchault de, "Sur les diverses reproductions qui se font dans les Écrevisses, les Omars, les Crabes, etc. Et entr'autres sur celles de leurs Jambes et de leurs Écailles", *MARS* (1712) 223–241
- Régis, Pierre-Sylvain, *Cours entier de philosophie, ou, Système général selon les principes de M. Descartes, contenant la logique, la métaphysique, la physique, et la morale* I (Amsterdam: Huguëtan, 1691)
- *Réponse au livre qui a pour titre "P. Danielis Huetii, ... Censura Philosophiæ Cartesianæ", servant d'éclaircissement à toutes les parties de la philosophie, surtout à la métaphysique* (Paris: Cusson, 1691)
- Richards, Robert J., *The Meaning of Evolution: The Morphological Construction and Ideological Reconstruction of Darwin's Theory* (Chicago: University of Chicago Press, 1992)
- Rieppel, Olivier, "The Reception of Leibniz's Philosophy in the Writings of Charles Bonnet (1720–1793)", *Journal of the History of Biology* 21:1 (1988), s. 119–145
- Riera, Gabriel (red.), *Alain Badiou: Philosophy and Its Conditions* (Albany: State University of New York Press, 2005)
- Robinet, Jean-Baptiste-René, *Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes de l'être, ou, Les essais dela nature qui apprend à faire l'homme* (Paris: Charles Saillant, 1768)
- *De la nature* (Amsterdam: E. van Harrevelt, 1761)
- Rochberg, Francesca, *The Heavenly Writing: Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004)
- Rockmore, Tom, *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism, and Being* (London/New York: Routledge, 1995)
- Rodowick, D.N., *Gilles Deleuze's Time Machine* (Durham: Duke University Press, 1997)
- Roger, Jacques, *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle: la génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie* [1963] (Paris: Albin Michel, 1993); *The Life Sciences in Eighteenth-Century French Thought*, övers. Robert Ellrich (Stanford: Stanford University Press, 1997)
- Romilly, Jacqueline de, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès* (Paris: Librairie Générale Française, 1988)
- Romm, James S., *The Edges of the Earth in Ancient Thought: Geography, Exploration, and Fiction* (Princeton: Princeton University Press, 1992)
- Rosengren, Mats, *Doxologi: en essä om kunskap* (Åstorp: Rhetor, 2002)
- Rosenthal, Laura J., & Mita Choudhury, (red.) *Monstrous Dreams of Reason: Body, Self, and Other in the Enlightenment* (Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 2002)



- Rosler, Andrés, *Political Authority and Obligation in Aristotle* (Oxford: Oxford University Press, 2005)
- Rostand, Jean, "Étienne Geoffroy Saint-Hilaire et la tératogénèse expérimental", *Revue d'Histoire des Sciences* 17 (1964), s. 41–50
- *L'évolution des espèces: histoire des idées transformistes* (Paris: Hachette, 1932)
- Roux, Olivier, *Monstres: une histoire générale de la tératologie* (Paris: CNRS, 2008)
- Runcis, Maija, *Steriliseringar i folkhemmet* (Stockholm: Ordfront, 1998)
- Ruse, Michael, *Monad to Man: The Concept of Progress in Evolutionary Biology* (Harvard University Press, 1997)
- Russell, Edward Stuart, *Form and Function: A Contribution to Animal Morphology* [1916] (Chicago: University of Chicago Press, 1982)
- Saint-Arman, Pierre, *Diderot, le labyrinthe de la relation* (Paris: Vrin, 1984)
- Salem, Jean, *L'atomisme antique: Démocrite, Épicure, Lucrèce* (Paris: Librairie Générale Française, 1997)
- Sandritter, Bettina, *Die Auseinandersetzung zwischen Louis Lémery und Jacques Benigne Winslow über die Entstehung von Missbildungen 1706-1743*, diss. (Tübingen, 1991)
- Sarkar, Husain: *Descartes' Cogito: Saved From the Great Shipwreck* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003)
- Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique* [1943] (Paris: Gallimard, 1976)
- *Existentialisme est un humanisme* [1946] (Paris: Gallimard, 1996)
- *Les mots* [1964], red. David Knott (London: Methuen & Co., 1981)
- Sasso, Robert, & Arnaud Villani (red.), *Le vocabulaire de Gilles Deleuze, Le Cahiers de Noesis*, nr 3 (Paris: CRHI/Vrin, 2003)
- Sato, Yoshiyuki, *Pouvoir et résistance: Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser* (Paris: L'Harmattan, 2007)
- Sauvages, Pierre Augustin Boissier de, "Mémoire sur différentes pétrifications tirées des animaux et des végétaux", *MARS* (1743), s. 407–418
- Sauvagnargues, Anne, *Deleuze: l'empirisme transcendantal* (Paris: PUF, 2009)
- Sbordone, Francesco, *Physiologus* [1936] (Hildesheim: Georg Olm, 1991)
- Schérer, René, *Regards sur Deleuze* (Paris: Kimé, 1998)
- Schiappa, Edward, *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric* (Columbia: University of South Carolina Press, 2003)
- Schiller, F.C.S., "The Humanism of Protagoras", *Mind* 20:78 (1911), s. 181–196
- Schmaltz, Tad M., *Radical Cartesianism: The French Reception of Descartes* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002)
- Schmidt, Friedrich W., *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel* (Stuttgart: J.B. Metzler, 1971)
- Schmitt, Charles B., *Aristotle and the Renaissance* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983)
- Schwab, Gabriele, *Derrida, Deleuze, Psychoanalysis* (New York: Columbia University Press, 2007)
- Schönberger, Otto (red.), *Physiologus* (Stuttgart: Reclam, 2005)
- Segal, Charles, *Lucretius on Death and Anxiety* (Princeton: Princeton University Press, 1990)
- Sergeant, Philippe, *Deleuze, Derrida: du danger de penser* (Paris: La Différence, 2009)
- Serres, Étienne, *Recherches d'anatomie transcendante et pathologique* (Paris: J.-B. Baillière, 1832)
- Serres, Michel, *Statues: le second livre des fondations* (Paris: Flammarion, 1989)
- *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques* (Paris: PUF, 1968)
- Sextos Empeirikos, *Esquisses pyrrhoniennes* (Paris: Le Seuil, 1997)
- Sheehan, James J., & Morton Sosna (red.), *The Boundaries of Humanity: Humans, Animals, Machines* (Berkeley: University of California Press, 1995)
- Shermer, Michael B., "This View of Science: Stephen Jay Gould as Historian of Science and Scientific Historian, Popular Scientist and Scientific Popularizer", *Social Studies of Science* 32:4 (2002), s. 489–524
- Shildrick, Margrit, *Embodying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self* (London: SAGE, 2002)
- Shirani, Takashi, *Deleuze et une philosophie de l'immanence* (Paris: L'Harmattan, 2006)



- Sim, Stuart, *Lyotard and the Inhuman* (Duxford, Cambridge: Icon Books, 2001)
- Simmons, John G., *Doctors and Discoveries: Lives that Created Today's Medicine, from Hippocrates to the Present* (Boston: Houghton Mifflin, 2002)
- Simondon, Gilbert, *L'individu et sa genèse physico-biologique* (Paris: PUF, 1964)
- *L'individuation psychique et collective* (Paris: Aubier, 1989)
- Siraisi, Nancy G., *Medieval & Early Renaissance Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice* (Chicago/London: The University of Chicago Press, 1990)
- Smith, Justin E.H., (red.), *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006)
- Sokal, Alan, "Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity", *Social Text*, 46–47 (1996), s. 217–252
- Solmsen, Friedrich, "Love and Strife in Empedocles' Cosmology", *Phronesis* 10 (1965), s. 109–48
- Spindler, Fredrika, "Att tappa ansiktet: om subjekt, individ och vänskap hos Gilles Deleuze", *Aiolos* 29 (2007)
- *Philosophie de la puissance et la détermination de l'homme chez Spinoza et Nietzsche* [1996] (Göteborg: Glänta, 2005)
- *Spinoza: multitud, affekt, kraft* (Göteborg: Glänta, 2009)
- Spinoza, Baruch, *Spinoza Opera* I–IV, red. Carl Gebhardt (Heidelberg: Carl Winters, 1925)
- Starobinski, Jean, *Montaigne en mouvement* (Paris: Gallimard, 1982); *Montaigne i rörelse*, övers. Jan Stolpe (1982; Stockholm: Atlantis, 1994)
- Stein, Heinrich, *Empedoclis Agrigentini fragmenta* (Bonn: A. Marcus, 1852)
- Steinke, Hubert, *Irritating Experiments: Haller's Concept and the European Controversy on Irritability and Sensibility, 1750–90* (Amsterdam/New York: Rodopi B.V., 2005)
- Stengers, Isabelle, *L'invention des sciences modernes* [1993] (Paris: Flammarion, 1995)
- *Penser avec Whitehead: une libre et sauvage création de concepts* (Paris: Gallimard, 2002)
- Sterelny, Kim, *Dawkins Vs. Gould: Survival of the Fittest* [2001] (Cambridge: Icon, 2007)
- Stoneman, Richard (red.), *The Greek Alexander Romance* (London: Penguin, 1991)
- Strabon, *Geographia*, i *Geography*, VI (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1929)
- Tarby, Fabien, *Matérialismes d'aujourd'hui: de Deleuze à Badiou* (Paris: L'Harmattan, 2005)
- Taruffi, Cesare, *Storia della teratologia*, I–VIII (Bologna: Regia tipografia, 1881–94)
- Teilhard de Chardin, Pierre, *Le phénomène humain* [1955] (Paris: Le Seuil, 2007)
- Terrall, Mary, *The Man Who Flattened the Earth: Maupertuis and the Sciences in the Enlightenment* (Chicago: The University of Chicago Press, 2002)
- Thevet, André, *Les singularitez de la France antarctique, autrement nommée Amérique [...]* (Paris: Maurice de la Porte, 1558)
- Thomas, Rosalind, *Herodotus in Context: Ethnography, Science, and the Art of Persuasion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000)
- Toadvine, Tod, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature* (Evanston: Northwestern University Press, 2009)
- Todorov, Tzvetan, *Le jardin imparfait: la pensée humaniste en France* (Paris: Grasset, 1998)
- Tort, Patrick, *L'ordre et les monstres: le débat sur l'origine des déviations anatomiques au XVIIIe siècle* [1980] (Paris: Syllepse, 1998)
- Toscano, Alberto, *The Theatre of Production: Philosophy and Individuation from Kant to Deleuze* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006)
- Tournier, Michel, *Le vent Paraclét* [1977] (Paris: Gallimard, 1979)
- Untersteiner, Mario, *I sofisti* [1949] (Milano: Bruno Mondadori, 1996)
- Valentin, Michel, *Maupertuis, un savant oublié* (Rennes: La Découverte, 1998)
- Valton, Edmond-Eugène, *Les monstres dans l'art: êtres humains et animaux, bas-reliefs, rinceaux, fleurons* (Paris: Flammarion, 1905)
- Vartanian, Aram, "Trembley's Polyp, La Mettrie, and Eighteenth-Century French Materialism", *Journal of the History of Ideas* 11:3 (1950), s. 259–286

- Vaysses, Jean-Marie (red.), *Technique, monde, individuation. Heidegger, Simondon, Deleuze* (Hildesheim/ Zürich: Georg Olms Verlag, 2006)
- Veith, Ilza, *Hysteria: The History of a Disease* (Chicago: The University of Chicago Press, 1965)
- Velikovskiy, Immanuel, *Oedipus and Akhmaton: Myth and History* (Garden City: Doubleday, 1960)
- Verney; se Du Verney
- Versényi, Laszlo, *Man's Measure: A Study of the Greek Image of Man from Homer to Sophocles* (New York: State University of New York Press, 1973)
- "Protagoras' Man-Measure Fragment", *The American Journal of Philology* 83:2 (1962), s. 178–184
- *Socratic Humanism* (New Haven/London: Yale University Press, 1963)
- Vialle, Louis, *Détresses de Nietzsche* (Paris: Alcan, 1932)
- Villani, Arnaud, *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze* (Paris: Belin, 1999)
- Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, i *Œuvres* (Paris: Cosse & Gaultier-Laguionie, 1838)
- Voorbij, J.B., "Medieval Dossiers and Modern Stemmas: An Exploration of the Manuscripts of the *Epistola Alexandri ad Aristotelem*", i Pieter van Reenen & Margot van Mulken (red.), *Studies in Stemmatology I* (Philadelphia: Benjamins, 1996), s. 209–232
- De Vries, Hugo, *Intracellular Pangenesis*, [1889], övers. C. Stuart Gager (Chicago: Open Court, 1910)
- *Die Mutationstheorie*, I–II (Leipzig: von Veit, 1901–03)
- *Species and Varieties: Their Origin by Mutation* [1904] (Chicago: Open Court, 1906)
- De Waal Malefijt, Annemarie, "Homo Monstrosus," *Scientific American* 219 (1968), s. 113–118
- Wallenstein, Sven-Olov (red.), *Nomadologin* (Stockholm: Raster, 1998)
- Watson, Richard A., *The Downfall of Cartesianism 1673–1712: A Study of Epistemological Issues in Late 17th Century Cartesianism* (Haag: Martinus Nijhoff, 1966)
- Werner, Arno, *Kunskapsteorins historia I* (Lund: Argos, 1984)
- West, Martin L. (red.), *Greek Epic Fragments*, Loeb Classical Library no. 497 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003)
- Westermann, Anton (red.), *Mythographoi. Scriptores poeticae historiae graeci* (Braunschweig: Georg Westermann, 1843)
- (red.) *Paradoxographoi. Scriptores rerum mirabilium graeci [...]* (Braunschweig: Vieweg & fil./London: Black & Armstrong, 1839)
- Whitehead, Alfred North, *The Concept of Nature* [1920] (New York: Cosimo, 2007)
- *Process and Reality* [1929] (New York: The Free Press, 1978)
- Wiel, Raymond van de, "Deleuze and Sartre: From Praxis to Production" (First International Deleuze Studies Conference, Cardiff, 2008); <http://www.raymondvandewiel.org/deleuze-sartre.pdf> (2009–08–29)
- Williams, David, *Deformed Discourse: The Monster in Medieval Thought* (Montréal: MacGill & Exeter University Press, 1999)
- Williams, James, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003)
- *Gilles Deleuze's Logic of Sense: A Critical Introduction and Guide* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008)
- Williamson, Mary, *The Lure of the Vampire: Gender, Fiction and Fandom from Bram Stoker to Buffy the Vampire Slayer* (London: Wallflower, 2005)
- Wilson, Timothy D., *Strangers to Ourselves: Discovering the Adaptive Unconscious* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004)
- Winkler, John J., *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece* (London/New York: Routledge, 1990)
- Winslow, Jacques-Bénigne, "Remarques sur les monstres, à l'occasion d'une fille de douze ans, au corps, au corps de laquelle était attachée la moitié inférieure d'un autre corps ; et à l'occasion d'un faon à deux têtes, disséqué par ordre du Roi. Avec des observations sur les marques de naissance", *MARS* (1733), s. 366–389

- "Remarques sur les monstres. Seconde partie", *MARS* (1734), s. 453–490
- "Remarques sur les monstres", *MARS* (1743), s. 335–358
- Wirth, Jason M. (red.), *Schelling Now: Contemporary Readings* (Bloomington: Indiana University Press, 2005)
- Wolfe, Charles T. (red.), *Monsters and Philosophy* (London: College Publications, 2005)
- "Qu'est-ce qu'un précurseur? ou, La querelle du transformisme", *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* (2001), <http://www.univ-paris-diderot.fr/diderot/travaux/revseance6.htm>
- Wolff, Caspar Friedrich, *Objecta meditationum pro theoria monstrorum* (Leningrad: Typis Nauka, 1973)
- Wolff, Étienne, *La science des monstres* (Paris: Gallimard, 1948)
- Woolhouse, R. S., *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics* (London: Routledge, 1993)
- Youngquist, Paul, *Monstrosities: Bodies and British Romanticism* (London/Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2003)
- Zaoui, Pierre, "La « grande identité » Nietzsche-Spinoza, quelle identité?", *Philosophie* 47 (1995), s. 64–83
- Zepke, Stephen, *Art as Abstract Machine: Ontology and Aesthetics in Deleuze and Guattari* (New York: Routledge, 2005)
- Žižek, Slavoj, *Organs without Bodies: Deleuze and Consequences* (London: Routledge, 2004)
- *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* [1999] (London: Verso, 2000)
- Zourabichvili, François, *Le vocabulaire de Deleuze* (Paris: Ellipses, 2003)
- , Anne Sauvagnargues & Paola Marrati, *La philosophie de Deleuze* (Paris: PUF, 2004)
- Zürchner, Urs, *Monster oder Laune der Natur: Medizin und die Lehre von den Missbildungen 1780–1914* (Frankfurt am Main: Campus, 2004)
- Åhrén Snickare, Eva, *Döden, kroppen och moderniteten* (Stockholm: Carlsson, 2002)



# Summary

This dissertation, *Monstrosity & Man: Paré, Deleuze, and Teratological Traditions in French Philosophy from Renaissance Humanism to Posthumanism*, traces lines of thought relating to the problem of the inhuman from antiquity to the present by highlighting a set of traditions which have had a persisting significance for philosophical reflection on the matter of monstrosity in France from the sixteenth century to the late twentieth century. This is done by putting the stress on the development in the modern era of philosophical concepts of monstrosity, based in these traditions, as exemplified by Ambroise Paré (1509/10–90) and Gilles Deleuze (1925–95). The author<sup>1</sup> aims to show how the emerging science of teratology (the scientific discipline of physical anomalies) provides reasons for problematizing speculations regarding human nature and man's place within nature, which have had a considerable importance for the intersection of humanist thought and natural philosophy (and philosophies of nature) in the modern period. The intent is to demonstrate how certain ideas of difference, illustrated by monstrosity, have served to separate man from nature, while the consequential relation to this inhumanity and unnaturality becomes problematic for the definition of a human nature: man is seen in the image of the monstrous body. By focusing on the history of such a 'philosophical teratology', the author distances himself from some of the dominant tendencies in recent research, particularly the positivistic history of the development of a scientific teratology, the cultural history of the fascination with the wonders of nature or of the representation of the grotesque or fantastic in art, and the social history of the treatment of deviants.

The study is divided into four parts (designated by roman numerals) which are chronologically ordered; these are then divided thematically, in a roughly chronological order, into a number of sections (marked by arabic numerals), which are in turn further divided into unnumbered chapters.

Part I, 'Antiquity and the Teratological Traditions', seeks to delineate those philosophical discourses in antiquity which have had a long-term importance for the thinking of monstrosity in the Western world. The author discerns four such traditions: the naturalist, the humanist, the metaphysical, and the hermeneutical; the four chapters which comprise this part are divided accordingly.

1 'The author' refers to Jonnie Eriksson and will do so throughout this summary.

The naturalist tradition is associated with the Presocratic philosophers of nature, so called *physikoi*, in the fifth and sixth centuries BC. Discussing the dualities of unity and diversity or being and becoming in a concept of nature (*physis*) implying birth and growth, these thinkers confront the problem of discerning the fundamental constituent materials and principles out of which natural change and multiplicity can be inferred as a result of division or composition. Among the natural phenomena treated in such considerations, monstrosities gain prominence especially with Empedocles of Acragas, who proposed that everything in nature is created by various mixtures of the four basic elements (fire, water, air, and earth), under the influence of the principles of Love and Strife, attracting and dividing forces respectively. In his cosmogony every life form is composed in a random manner, part by part, resulting in an infinite number of arbitrary forms, many of which being monstrous hybrids; most of these soon become extinct and only those capable of reproduction survive to make up the existing species, but some remain as possible malformations capable of manifesting themselves from time to time. Thereby Empedocles provides a materialist philosophy of nature which attempts to explain both the monstrous shapes in mythology and those witnessed in contemporary society, regarding monsters as necessary steps in the development of all living beings, the natural outcome of the conditions in one epoch of the ages of the world, and a precondition for unnatural outcomes of the present stage. The main tenets of this philosophy are repeated by the Roman atomist Lucretius who, however, is critical of Empedocles' view on the mythological shapes, explaining the latter to be illusions created by confusing the material of sense impressions (*simulacra*) in the mind.

The humanist tradition – or rather the problematic thereof – is instead associated in an ambiguous way with the figures of Socrates and Protagoras, and more generally with the emergence of the Sophists in the fifth century BC. While these figures are conventionally claimed to have brought about a shift in perspective from nature to man, the author argues that what they reveal is the problem of determining the nature and status of man in a way of thinking that centers on knowledge and representation. According to Socrates, the ideal would be for man to gain access to the world of pure forms or ideas, which served as the model for the creation of the phenomenal world; it is therefore futile to study the absurd monsters of mythology and imagery as if they were natural phenomena. However, attempting to know himself, Socrates finds himself to be too complicated and mutable a creature, indeed at risk of resembling those same absurd shapes that he set out to ignore. Instead, rhetoric and dialectic are approached as artifices to properly analyze and synthesize thought into well-ordered forms of knowledge. The Sophists' use of rhetoric comes under attack from Socrates for not providing such an order, owing to the fact that they follow Protagoras in purporting that 'man is the measure of all things', and not God, as Socrates would hold. This dictum is generally considered an expression of anthropocentrism, but the author, reviewing the main ancient sources, argues that it on the contrary is a way of expressing the relativism of all things, with man not as the standard but as a representative for the measure that anyone or anything can take at any instance. Protagoras seems to have been influenced by the natural philosophies of the atomist Democritus and of Anaxagoras in viewing the world as a constant material flux and intermingling of properties and qualities; the measure he



speaks of is the temporary relation between the state of the body of the perceiver and that which is perceived. This view of constant change and arbitrary judgements (by species or individuals) is what Plato and Aristotle considered monstrous and absurd, instead opting for the transcendent unity and immutability of God as the universal standard to which things in nature cannot measure up.

The metaphysical tradition, in turn, is identified as both Platonic and Aristotelian. Here the theme of measure is reworked as a systematization of forms into a hierarchy, applied to a new understanding of nature and of man as normative elements in a scheme of differentiation. This view is only ostensibly scientific. Aristotle is certainly skeptical of the hybrid shapes represented in mythology and rationalized by Empedocles, but much like Hippocrates he seems unable to thoroughly explain the actual occurrence of those grave malformations that are still called monstrous. The Aristotelian notion of monstrosity is therefore intimately tied to the concepts of nature and its deviations, viz., that which is unnatural because it departs from the natural course. In nature, a set of laws are assumed to guarantee order and continuity; everything has a nature that lies in its form, which is what natural or artificial processes strive to actualize in matter. This is the doctrine ofhylomorphism. Four distinct causes affect these changes, and in any instance they can fail to reach the proper result, failures which in the case of living organisms are capable of resulting in malformations. These theories emanate not from empirical studies but from philosophical speculations related to Platonism. Aristotle not only categorizes and classifies living beings into genera and species, he also distinguishes separate modes of being – matter, man and God thus being ontologically divided. Compared to the perfection of God to which teleology ultimately strives, all things – natural or unnatural – fall short. Man is the being closest to reaching this goal and therefore the most natural, and among mankind the adult male is the most natural. By consequence, any deviation from the adult male form is a sort of monstrosity, starting with the female sex (a monstrosity necessary for reproduction) and all children not completely identical to the father (a monstrosity necessary for differentiation); this failure of likeness extends to all malformations, which in some cases do not even resemble the human race but some lower animal, because the human form was not achieved. Logically speaking, all living beings are monstrosities to some degree. Aristotle can accordingly be said to be critical of traditional ideas of monsters by composition (i.e. hybrid forms) but instead asserts a view of nature where all things are in some measure monstrous by deficiency – a notion the author terms *panteratism*.

The hermeneutic tradition is arguably the most ancient and most diffuse, being expressed in the discourses of divination, mythography, paradoxography, natural history, and natural theology, and associated with names such as Livy, Cicero, Palæphatus, Varro, Pliny, Isidore, Augustine, and Pseudo-Dionysius. The contention is that these various discourses are held together by the idea that monsters, as wonders of nature, in some way *bear meaning*: that they are figures or phenomena to be explained or interpreted as saying something about nature or the divinities, otherwise obscure. This is tied to the etymological origin of the word *monstrum* as a sign (from the gods), as something showing or warning, a portent or an omen; consequently, monstrosities are used to make sense of history or to predict the future. In brief, they are associated with meaning and

time. Monsters, in this tradition, signify beyond the immediate. They are allegorical elements, emblems, symbols, pointing to the divine by way of the unnatural; or, as in Augustine, they are works of God leading back to the beginning of time, to the origin of humanity as one, and completing the perfection of creation. For these reasons, they serve a function quite different from that of the metaphysical hierarchies of Plato and Aristotle, being in some sense divine in origin and imbued with supreme rationality in a providential scheme of things, even though their physical manifestation may be met with indignation. This ambiguous tradition remains the most dominant feature during the Middle Ages and into the early Renaissance, when monsters in nature are used to make sense of the supernatural world of Christianity.

Part II, 'Paré and the Unnaturalness of Renaissance Humanism', examines the heritage of these ancient traditions in early modern France as new views on man and nature begin to develop, focusing on the work of the surgeon Ambroise Paré as a case in point. The classical authorities and the practice of divination are intermingled with contemporary experiences of the Orient and the New World in the age of discoveries, providing rich material for the new books of wonders published in France by Pierre Boaistuau, Claude Tesserant and others, whose compilations are used for reflections in a humanist philosophy by Michel de Montaigne and for a pioneering development in the history of scientific teratology by Paré. In four sections the author investigates the main works of Paré related to teratology and natural philosophy in order to problematize some of the conventional perceptions of his contributions and review his relationship to the philosophical – rather than scientific – traditions of teratology.

Section 1 analyzes in two chapters the structure and concepts of Paré's *Of Monsters and Marvels* (1573), and to some degree deconstructs his perceived attempt to rationalize and bring order to the monstrous phenomena of nature by way of the disposition of the treatise and the definition of the terms, thereby problematizing the relationship between a meaning in nature and a meaning in representation. The structure of Paré's book can be seen to follow the causes for or types of monstrosities, but it is unclear what the typological criteria are, and it is insufficient to rely on etiology since numerous examples provide no explanations. In the matter of conceptuality, it is found that the distinction Paré initially establishes between the terms *monstres*, *prodiges* and *les mutilez* soon disintegrates due to the overriding force of the notion of monstrosity upon empirical application. The understanding of this notion must be approached through an analysis of the concept of nature in Paré's thought, which reveals a superimposed influence from mainly Augustine, Aristotle and the Bible, viewing nature as an all-encompassing whole, an habitual causality of events, or a set of laws instituted by divine will. Monsters, being outside of nature, contrary to nature's course, or counter to nature's law, are thus the phenomena which in one way or other introduce disorder into the world.

Section 2 proceeds to study the issue of order with regard to causality. In three chapters a division between divine or supernatural causes, natural causes, and artificial causes is proposed to break down Paré's thirteen explicit categories. Divine causes are the direct result of the workings of God either to glorify his might or to warn or punish humans for their sins; natural causes are drawn from embryological complications such as the quantity or the mixing of seed, the size of the uterus, the compartment or the imagina-

tion of the mother, and various diseases; artificial causes pertain to the tricks of beggars simulating diseases and malformations, or to demons trying to deceive the righteousness of men (two forms of deception which Paré holds in deep disdain), but also the wonders of earth, sea and sky imagined to be created for no other reason than the amusement of an ingenious nature or a *deus artifex*. In this latter group, whose treatment make up the bulk of the text, causality becomes eclipsed by considerations of effect, intellectual as well as emotional – in other words, considerations on how man (the observer of nature, the reader of literature) may be affected by the experience of monstrosities pervading all regions of the world.

Section 3 begins interpreting Paré's work as a philosophy of nature and of the nature of man by putting an emphasis on relations within nature's multiplicity or the multiplicities of natures, mainly regarding difference and unity, diversity and similarity. Firstly, ideas of the body as a reproduction or composition of differing natures are examined. The Aristotelian classification of natural kinds and his theory of hylomorphism are evident in Paré's discussions about the hybridism of some monsters, despite Aristotle's own skepticism on the matter. Paré seems to view the organism as a set of autonomous parts each representing the nature of a gender, genus or species (potentially of whatever kind) rather than as an irreducible totality determined as an individual substance. The form is thus of lesser importance for Paré than the shape, the figure, conceived as a composition of forms from a matter which retains its potential. Secondly, ideas of the world as continuity and hierarchy are treated from the viewpoint of the various types of similarities seen between species, between the sexes and between mind and body. In a macro-/microcosmos image of the world, influenced by Platonism, man is seen as that creature which encompasses and unifies nature's multiformity, bringing perfection to the totality of creation by reflecting it in all its variations. The obverse of this image is that man himself is devoid of nature, composed by incorporating all the imperfect qualities in nature, glorified only by having part in the essence of God. Paré's anthropology is in this respect related to his teratological considerations of bodies assimilating strange objects, in those monstrous incorporations of stones and animals that bear witness to the continuity of being. In addition, monsters are in a Neoplatonic fashion, and with an even greater acuity, a reflection of the will of God. Thirdly, the question of the order of nature returns from the vantage point of multiplicity and monstrosity. A philosophy of nature and man must be accessed through the challenging empirical positivity of monsters, which means that order is no longer the first principle; rather monsters become central to the understanding of nature and man, not peripheral with respect to a natural order or law. For these reasons Paré, representing a shift from metaphysics to empiricism, can be said to convey an image of the monstrosity of nature. This is further enhanced by the notion of the unnaturalness of the works of nature in his marked fascination with artificial causes.

Section 4 turns more distinctly to the issue of man by looking at the importance of knowledge, habit and novelty for the conceptualization of monstrosity. It is noted that Paré is less concerned with examining the veracity of the shapes he chronicles than the relations involved, e.g. cause and effect; any relation is possible but they are not all intelligible to man, their rationality instead residing in a transcendent order, that of God.

Hence the many examples of the wonders of nature in the latter third of *Of Monsters and Marvels*, examples for which no reason could be provided but the ingenuity of nature and the wilful workings of the *deus artifex*. In nature, rationality is supplanted by habit: monsters are those phenomena that are unusual, i.e. those to which one is not yet accustomed; once they are habituated, they become naturalized. Therefore the notion of monstrosity depends upon singularity, rarity and novelty, and is consequently relativized. This prefigures modern conceptions of monstrosity in the eighteenth and nineteenth centuries. There is however a special attraction to monsters in this capacity, because they are not mere reflections of a divine will or law but spectacles demonstrating the incomprehensible, innovative power of nature and God. In the theatre of nature, man regards the spectacle of monsters to get a glimpse of the possibilities of the new. In the course of nature, on the other hand, the relativism becomes more dynamic. While a transcendent order guarantees an absolute and eternal naturality (through God), the immanence experienced by man divides into the duality of positivity and negativity essential to humanism: monsters are real in nature but they run contrary to nature's ordinary course, and they are defined as monsters due to man's lack of knowledge or accustomedness; the human subject, however, is the being most capable of variation, negating the course of nature at will despite lacking a nature himself. Such considerations, implied in Paré, is brought to the fore in the essays of Montaigne, whose attempt to gain self-knowledge and pinpoint his own nature reveals him to be the most extravagant monster of all; the only way to safeguard the humanity of the subject is to accept one's ignorance. For Paré there is a more practical side to the issue: nature generally runs its course to the best effect and the task of the man of medicine (or the surgeon) is to assist, not interrupt, its processes. However, not even the phenomena most contrary to nature's course, monsters and prodigies, are intended to be prevented by surgical treatment, they are simply studied as the works of nature, demonstrating its creativity. Monsters are only truly unnatural when they are man-made, whether as the product of the mind or the hand. But concepts and examples of monstrosity must be provided for nature to continue running its course, not in terms of the habitual and the ordinary, but in order to create the new, and the task of the naturalist is to transform novelty into memory. The final chapter therefore discusses the history of monsters and wonders as a work of literature. Metaphors in Paré's texts hint at a conflation of the soul and the body with regard to memory, returning to the idea of continuity and assimilation: phenomena are literally incorporated as sense-impressions digested by or stored in memory. The unknown, including the monstrous, is that which is yet exterior, still unincorporated and still undigested; monsters are for this reason memorable in a hunger/thirst for knowledge. Memory seems to be one of the faculties proper to man, permitting him to effect those incorporations that bring him to perfection. But in these cases the natural historian is compelled to especially incorporate monstrosities, the unnatural and the inhuman thereby becoming part of man himself. Monstrosity becomes a matter of culture, even cultivation: monstrosities are created in the text and its images. A resulting aestheticization of the monster is fortified in the seventeenth century, when they are associated with imagery/imagination and with machines/mechanism.

Part III, 'Modernity and the Normalization of Man', sketches the development through the modern era – from the early 1600's to the mid-1900's – and the dominance of naturalist notions of monstrosity, albeit intersected by humanist and metaphysical themes, as a scientific teratology begins to emerge. Key themes are the development of an idea of normality integral to the humanist world-view, and the idea of abnormalities or anomalies as integral to the development of natural species.

In section 1 Cartesian philosophy and its rationalist legacy is explored in three chapters which find the problematic of its dualism, manifested in the figure of the Chimæra, in a dual sense. On the one hand, the mechanistic natural philosophy of René Descartes reconnects to the ancient naturalist tradition but seems reluctant, in its normalist bias for universal laws, to provide an account of how anomalies can occur in the development of the foetus, except for rehashing the Lucretian imaginistic explanation of simulacra being transferred from an object to the subject as an imprint of sense data that can be confused into a composite figure. On the other hand, Descartes' metaphysical meditations return him to a hierarchical conception of the world, distinguishing between the substances of mind and matter as a division between God and nature, with man being uniquely caught in between as a hybrid substantive unity. Due to his privileging of human rationality, the most prominent features of Descartes' theory of monstrosity have to do with man's imagination and free will. In his attempt to rationally prove his own physical existence, he turns polemically to the irrational case of madness, where among his examples of the insane are included those who imagine themselves to have bodies of glass or clay. Because it is unthinkable that he could be such an extravagantly monstrous figure, he returns to ponder his existence from the point of view of normality. And in his meditations on the freedom of human creativity, he concludes that man can create any composite form, that any chimera of thought can be represented (e.g. images of satyrs and sirens), yet even in his mind he cannot create anything new – any simple idea, any shape or colour or species that does not exist in nature. Only God has this power of original creation. In these cases, Cartesian philosophy thematizes monstrosity as a problem of thought, not of matter, thereby distancing itself from naturalism and bringing it closer to humanism and metaphysics.

For subsequent Cartesian rationalists, the problem relates to the question of what can be thought – i.e. whether a thing needs real, material existence to become an object of thought. This regards monsters as well as God, both running the risk of being chimeras in a mechanistic image of nature. The philosophies of Nicolas Malebranche, Robert Desgabets, Pierre-Sylvain Régis, Baruch Spinoza, and Gottfried Wilhelm Leibniz as pertaining to the issue of monstrosity are briefly examined. Malebranche outlines a mechanistic theory of monstrous births as caused by the maternal imagination, which implies that the irrationality of women can corrupt the orderly rationality of God. Desgabets criticizes Descartes for feigning doubt about the existence of his own body, as thought truly does represent the exterior objects, which in extension means that everything that can be thought must exist, and do so with perfection and in eternity, as part of God's creation. Régis attempts to prove the existence of God as opposed to chimeras by arguing that while the latter have 'more perfection' than the qualities of which they are composed, God is not a composite being but is the quality of perfection as such. Spinoza sees neces-

sity in nature guaranteed by its identity with God; a chimera, in contrast, by its very nature cannot exist; it is impossible even for the imagination to represent; it is simply a word. Leibniz, in turn, differentiates between infinite worlds distinguished by their possibilities (which are all eternal essences), one world being the best choice among that which is 'compossible'; in the case of monsters, should their actual nature be in doubt, they may be viewed as vestiges of these virtual, eternal species that were not compossible with those finally chosen to exist in our world.

Section 2 traces the Cartesian legacy of mechanism, materialism and naturalism in the Enlightenment on order to study the origin and occurrence of physical anomalies according to the dual themes of 'Form and Transformation'. The first chapter deals with the quarrel of monsters at the French Royal Academy of Sciences in the early eighteenth century, mainly waged between Jacques-Bénigne Winslow and Louis Lémery concerning the origin of monstrosities, the former adhering to a thesis of pre-existence of germs, the latter representing the more materialist camp of accidentalism. The import of this quarrel is also followed into the *Encyclopédie* at mid-century. The second chapter retraces the issue in another context: the divergence of the thesis of preformation (evolution of an inherent form) and the emerging theory of epigenesis (development from an amorphous mass), represented by Charles Bonnet and Pierre-Louis de Maupertuis. In the first case God is presumed to have created all forms at the beginning of the world, including all monstrous germs (the problem is why he would have done so); in the second case nothing is predetermined but progresses along a course which can sometimes be interrupted or diverted.

This paves the way for the problem of the status of monsters in the history of the world, treated in the third chapter. With a return to the naturalism of Lucretius and Empedocles, reinforced by the appropriation of atomism, the most arbitrary creations gain a certain necessity: at some point in time, monsters are created as a matter of course in the development of existing species. The Swedish natural historian Carl von Linné and his French opponents Georges Buffon and Jean-Baptiste Robinet took various stances in the polemic of artificial and natural systems, which concerned the existence of species and genera as such and the place of monsters among them. At this time, Leibnizian conceptions of the continuity of beings in nature was given empirical evidence by the discovery of polyps, lithophytes, and lithozoa, which served to bridge the gap between the kingdoms of nature. Continuity was temporalized: it provided the possibility for smooth transformations, a slippery slide rather than a deep divide in nature. Linné's peloria seemed to show that new species could emerge through hybridization (or mutations), and in his system of nature he conceived of monstrosities as a variety of man (*Homo monstrosus*), often produced by artificial means in the context of culture. Buffon saw a continuity in which everything that can exist does exist, extreme forms actually being the intermediary stages between quite distinct species or even individuals; yet his anthropocentric system afforded man a unique capacity to change not only his own nature in terms of cultural development, but also the nature of individual animals (though not the species, since these are repeated according to their mould with only slight variation). Robinet believed in the eternal harmony and balance of nature, so that any variation is to be considered as accidental and monstrous, but he also proposed the idea of one original



prototype for all natural things, the individual cases being ‘degradations’ as the type realizes itself in matter, thereby creating a hierarchy of variations with man at the top: everything non-human in nature represents a failed attempt through history to realize the form of man – but even within the human race some people, indeed some peoples, are more successful than others. Monsters are but ephemeral failures in this process of variation, although necessarily expressions of the basic plan of nature.

The fourth chapter takes a closer look at the philosophies of the late-eighteenth century French materialists Julien Offray de La Mettrie, Denis Diderot and Paul Thiry d’Holbach. La Mettrie is of interest for the idea of continuity in his radicalization of materialism, leading him to speak of man as a machine or as a plant and denying the existence of a spiritual substance; and while there seems to be little place for monstrosities in the functioning of these material entities, there is an endless possibility for transformation or metamorphosis across borders, which in history may very well have been responsible for the Empedoclean primordial monsters also adduced by Maupertuis, Buffon and Diderot. With Diderot a more dramatic approach is taken as monsters become central characters in the staging of nature’s variability and the relativity of values in a worldview where God is disappearing and nature is coming into its own. Here all shapes are given credence in an aesthetic play of speculations; anything is possible and nothing is imperfect. For Diderot, every instance is temporary in the material flow which allows constant change across continuity; even the body is a hardening, a stopping of the flow, a death before death as such. The actual shape of a body, typical for the species, is an accidental formation out of heterogeneous elements that could have been composed otherwise, every possibility serving as a monstrosity in relation to the other, even among normal cases (man as a monster to woman, woman a monster to man, etc.); and since every shape is impermanent in the vast expanses of time, all species are veritable monsters. In contrast to Diderot’s frivolous affirmations, d’Holbach’s atheist materialism seems to rally against the concept of monsters: in a world in which everything is produced according to the same natural mechanical laws, ‘monster’ is reduced to a word without any real relevance. But the processes of nature show that the conditions of life are mutable, and all living beings must change and adapt accordingly in order to survive, as they have all through the ages. In these respects mankind has no privileged position: man changes; new species arise and old ones disappear; only nature itself is permanent.

Progressing into the nineteenth century, section 3 treats the continuing naturalization of monsters with regard to time and change under the heading of ‘Anomaly and Normality’. Mechanism and materialism are initially opposed to the vitalism current in late eighteenth century France and fortified by the physiology of Xavier Bichat. Continuity begins to break apart into new categories which separate organic from inorganic matter, the former imbued with a life force, the latter remaining inert. The new conception of a distinct nature of life is further brought to bear on science with the invention of biology, especially by Bichat’s contemporary Jean-Baptiste de Lamarck in the beginning of the nineteenth century. Once nature is conceived as a matter of life and death, the question becomes: Are monsters a condition of life or a principle of death? And with respect to a consolidation of transformism, extending into evolutionism, another question is: What is the status of anomalies in the development of normality? These two key problems are

dealt with by investigating the kinship between biology, morphology and teratology in the two first chapters.

The first chapter highlights the history of the recapitulation theory and the idea of a parallelism between the development of the individual and the species (ontogeny and phylogeny), where the stages of foetal development are thought to traverse and repeat the stages of lower animals (humanity being the highest stage). The concept of a general comparative anatomy comprehending all living beings is brought to an extreme in the transcendental anatomy of Étienne Serres and the philosophical anatomy of Étienne Geoffroy Saint-Hilaire in the early decades of the nineteenth century. Geoffroy, in particular, provides a universal theory of all organisms harking back to one abstract animal, a basic morphological plan from which every species is derived through deformations (stretching, folding etc.); this thought in turn leads him to consider cases of malformation in a way that will bring them into the general scheme of nature, wherein monsters are viewed as an arrested development, a temporary stage made permanent, an eternal foetus. His project is continued in the 1830s by his son Isidore, for whom monstrosities are but the gravest kind of deformity or anomaly, all of which entirely natural in their causes, and classifiable according to a Linnean natural history. In this first truly scientific teratology, monsters thus become a species of their own, gaining a categorical autonomy while being integrated into naturality itself. They are however defined by their relative fatality, i.e. their propensity for death: monstrosities are those instances where the life-function is hindered; monsters are by definition condemned to death. The positivist tendencies of the rest of the century – as opposed to the metaphysical humanism of Auguste Comte himself – leads to an experimental shift in teratology, with Camille Dareste and others producing monstrosities through a manipulation of the epigenetic process, showing man's dominion over nature even in the production of unnaturality.

The teratological links between transformist and evolutionary biologies (Lamarckism and Darwinism, respectively) are followed into the first half of the 1900s in the third chapter, moving from the gradualism of Charles Darwin to the mutationism, saltationism and new vitalism of Hugo de Vries, Richard Goldschmidt, and Henri Bergson, among others. In these cases what is of interest is the integration of monstrosities into the progress of evolution – which, according to the author, is not conceived as a progression at all, but rather various conceptions of undirected and undetermined 'leaps' taken by nature to produce something new, the results of which are 'hopeful monsters', some constituting new normal species and others being extinguished as less fit. In the theory of Samuel Butler, however, the gradualism is transposed into artificiality: evolution is a contest between organisms and technology, machines are ultimately self-propagating to the detriment of mankind.

The fourth and final chapter surveys the philosophical import of the modern sciences of biology, physiology, and especially teratology on discussions about alterity in twentieth century continental philosophy. It is argued that while it is conventional to assume that alterity and difference are central themes in French philosophy and cultural theory during this period, there is a resistance against bringing them beyond the human realm in order to seriously think the alterity of the inhuman. Humanism appropriates alterity in the guise of the other man, 'my neighbour' who is almost like me and whose difference

should be minimized and thus brought into a mutual subjectivity; this goes for all interhuman relationships in the phenomenological intentionality in the philosophies of Emmanuel Lévinas and Jean-Paul Sartre, as well as their restriction to sexual difference in the existentialist feminism of Simone de Beauvoir, for whom woman is the other to man as sex, in a secondary order. Monstrosity is here approached only indirectly as the absence of the possibility for a human negation of nature, e.g. in Sartre's contention that the child in its lack of self-determination is a 'monster', while the mature human being can, in his authenticity, choose to disregard any infirmity or deformity. In the scientific scope of Georges Canguilhem, alterity is rather transfigured into the concept of anomaly (as distinct from abnormality) in a relativism regarding states of normality and pathology, thus reconnecting to teratology proper; monstrosity is found to be the negative value of life and normality the zero degree of monstrosity. The historically minded Michel Foucault, in contrast, focuses on the concept of abnormality to study the discourses which during the nineteenth century, in particular, gave a modern view on physical and psychological deviancy, grouping malformations together with the practice of masturbation and with the criminally insane; behind all these abnormalities lurks the idea of monstrosity as the great exception to normality, the model for all deviations, making it as much a juridical as a biological concept. While Foucault's kinship with the structuralist movement and his critique of the humanism of modernity – envisioning the end of man in a specifically modern sense – have made him a key proponent for late twentieth century antihumanism, postmodernists such as Jean Baudrillard and Jean-François Lyotard have more explicitly theorized an inhuman or posthuman world created by means of technology. As opposed to these futuristic visions, where we are losing our humanity, they return to the primitivism of the 'radically other', the savages of anthropology, in order to locate the genuinely human. The author takes issue with these romantically humanistic conventions which still fail to come to grips with the alterity of the inhuman.

Finally, part IV, 'Deleuze and a Posthumanist Philosophy of Nature', analyzes the critical reshaping of the four traditions in late modern or postmodern thought through an examination of the work of the philosopher Gilles Deleuze as it pertains to the notions of monstrosity and inhumanity. While much of late-twentieth century continental (and continentally inspired) theory is found to treat the body in manners explicitly or implicitly related to the issue of monstrosity, a systematic account of sorts seems lacking, except – the author argues – in the philosophy of Deleuze. Here, a properly teratological thinking of man and nature can be excavated in a philosophy of the experiences, thoughts, affects, and becomings which are beyond man, and moving evermore beyond the human form or indeed any organism. The four sections of this part follow the chronology and thematics of this Deleuzian system of the inhuman (monstrously heterogeneous though it may be) from the 1940s to the 1990s.

Section 1 serves as a twofold introduction to the thought of Deleuze: first by examining the history of its reception and interpretation, i.e. the image of a Deleuzian thought; and second by returning chronologically to his youth and the prehistory of his philosophy, exemplified by the early essays in the 1940s, and leading up to his first book, *Empiricism and Subjectivity* (1953). In the first instance, the perceived 'monstrosity' of Deleuzian philosophy is put into focus as a question of the relationship between a

monstrous thinking and a thinking of the monstrous: Deleuze seems not to belong to any school of thought, he is a deviation, his system a labyrinth, he himself a monster etc. These portrayals are underpinned by certain pronouncements from Deleuze, notably when he describes his method of writing the history of philosophy as a sodomy producing a monstrous offspring, and his method of writing an independent philosophy as a dehumanization, a becoming-inhuman open to the forces of the world. In the second case, Deleuze is placed in the context of the humanist tendencies of phenomenology and existentialism in the 1940s. As 'the new Sartre' he turned away from phenomenology when its humanistic proclivities became apparent, opting instead to criticize its failure to think the Other as anything but another subject, in effect refusing alterity exteriority in order to save subjectivist interiority. In his earliest essays, Deleuze counters the problem by studying the special alterity of woman to man in terms of the 'sexed other' (whereas a world without sexual difference is monstrous), and the difference between the particular life led by an individual and the universal life which is Other to everyone, and yet interiorized and realized by the individual. As he turns to the empiricism of David Hume in his first book, he hones in on the question of human nature as inessential, not a matter of the spirit but of its affections (passions and social forces), so that an empiricist anthropology must take Nature as its starting point. The human subject is something that is created from without through the habitual of association of ideas; the working of the imagination is a delirium giving free play to ideas (producing the shapes of dragons, giants, and so on), while the human principle is to bring order to them through another kind of delirium which imagines the existence of natural laws (contiguity, resemblance, causality). The central thesis of Hume's empiricism is thus held to be that relations are external to their terms; nothing in nature could determine why one thing or event should be connected to another; such connections are an effect of the human mind. Ultimately, man invents an entire world for himself, one separated from nature by a set of laws which allow it to be viewed as rational and predictable; only in this strange world does man come into his own, but only as other to his natural being.

Section 2 stretches from the 1950's to the 1960's, as Deleuze begins to develop an independent philosophy – albeit through the influence of Bergson, Nietzsche and Spinoza – which will prove to culminate in his thesis *Difference and Repetition* (1968). Aside from this historical aspect, it is also the start of the examination of Deleuze's concept of monstrosity which will be expanded upon in the following sections; at this point the author aims to discern the explicit concepts found in Deleuze's analysis of the idea of difference in order to later follow their implications in his subsequent work.

Deleuze criticizes main traditions of philosophy, especially Aristotelianism and Hegelianism, for not thinking difference as such, the nature of difference, but merely as mediated by oppositions between terms that are identical to themselves. Difference is thus founded on a principle of sameness. In contrast, Deleuzianism begins asserting itself as a system of thought based on the unfounded foundation of pure difference. The author looks beyond some of the usual perspectives on this project to view it instead as a philosophy of nature (similar to its Presocratic prototypes) dealing with the origin of the world, the forming of beings within it and their development, reproduction and function of these beings as organisms. The Empedoclean/Lucretian vision of a world

emerging from an undifferentiated mass, giving rise to erring limbs that can be arbitrarily composed into whatever shape, is employed from the first sentence of the first chapter of Deleuze's book to describe two types of primordial non-difference: the body dissolved from its parts and the part autonomous from the body – i.e. the undetermined and floating determinations. Difference is then claimed to be an extreme (and not intermediary) relationship between them: a distinction without separation, a dramatic emergence of presence and precision which brings with it an abyssal chaos. When the undetermined subsists in determination, difference reveals itself to be monstrous; the monster is defined as a determination which is not opposed to and does not limit determination. This is Deleuze's first concept of monstrosity. The author then follows its applications: In artistic imagery, monstrosity is not a physical shape composed of already determined species but the effect of spatial dynamics expressing the undetermined: the ground rising to the surface, the background advancing to the foreground, the abstract line drawn across an abyss. In the case of the modern concept of the subject, the I of Descartes' *cogito ergo sum* is split into the undetermined existence of 'I am' and the determination of a *res cogitans* in 'I think', the subject as a thinking substance in whose rationality no indetermination subsists; with Kant's transcendental philosophy the split is crossed by time as a condition of the determinable; Deleuze endeavours to radicalize the transcendental split in order to integrate alterity in the differentiability of the self: the realization that 'I is another', that another thinks in me. The rest of the chapter deals with Deleuze's critique of the attempts made in the history of philosophy to limit or domesticate difference in the face of this fundamental monstrosity by posing substitute terms such as opposition, contradiction and dissimilarity in its place. Deleuze seeks terms to express difference as it is encountered in the world, proposing *simulacrum* and *le dispers* (roughly, the disparate) to show its independence from the hierarchy and stasis of Platonic ideas and forms, instead making difference undeterminedly dynamic and distributive of qualities.

The second chapter focuses on the concept of synthesis in order to explore Deleuze's doctrine of a 'transcendental empiricism', the conditions for real experiences as such, beyond the experiences possible for a human subject, contrary to the anthropocentrism of Kant and Husserl. Deleuze sets out to describe the transcendental field of singularities and multiplicities as pre-individual and impersonal – elements of inhuman experiences inherent to nature, only secondarily synthesized into subjective experience. Monstrosity is consequently not to be sought in human reactions to that which seems inhuman or unnatural; rather, it is to be found in the experience of that which is before or beyond the human faculties (sensitivity, understanding, memory, cognition, rationality, etc.), what seems impossible to realize. Whereas Deleuze's ontology is strictly one of immanence (there is no transcendent order founding or determining the world), his epistemology allows for 'transcendent objects' where the faculties posit a negativity to themselves: that which the faculty cannot synthesize, what it cannot do. This is what gives force to the faculty – when it is forced into an activity that takes it outside of its realm of possibility, instead jumping into the transcendental field as such. Deleuze adduces several examples: anarchy or liberty are the transcendent objects of sociability, phantasms those of the psyche, monsters those of vitality. This is the second Deleuzian concept of monstrosity: the experience of a life that cannot be lived.

The third chapter reinforces the biological undercurrents in the previous discussions, as Deleuze becomes more explicitly concerned with issues of development (ontogeny and phylogeny) towards the end of *Difference and Repetition*. The key concept here is 'differenc/tiation' used to account for the relationship between a virtual multiplicity and actual individuals; the problem is the reciprocal determination of world and individual preceded only by indetermination. Virtuality, Deleuze states, has its own reality, as opposed to the possible; it is real but not actual and therefore to some measure determined, but it is implicated in the structure of being as the potentiality for becomings. There is therefore a corresponding distinction between the differentiability of the virtual multiplicity (a set of formal relations and their qualitative changes, described by topology) and the differentiation of parts when an individual shape is actualized. Mediating between differentiability and differentiation is the process of individuation, the autonomous and undetermined state of singularities before the individual is formed, in a line of thinking deeply critical of hylomorphism. The virtual multiplicity is the 'Idea' as a problematic entity, which also goes for biological ideas (virtual organisms); each problem begs a question: What can the body do? Living beings are structured to solve problems posed by the elements, the environment, hereditary factors, etc., which they sometimes fail to do. This is the third instance of the Deleuzian notion of monstrosity, heavily indebted to Geoffroy Saint-Hilaire but combining the former two definitions: monstrosity is the state in which the problematic of a virtual multiplicity persists in the form of the actualized individual. The monster is the being which is caught up in becoming, bringing with it the whole domain of the virtual and the transcendental, the reality of the impossible.

Section 3 scrutinizes the concept of the 'body without organs' to understand how identity is problematized by these considerations of difference, especially how the concept affects a distinction of the body and the organism. It examines Deleuze's theoretical relationship to the psychiatrist Félix Guattari in *Anti-Oedipus* (1972) and *A Thousand Plateaus* (1980) and their diverging and varying definitions of the body without organs, and studies the origin of the concept in Deleuze's *Logic of Sense* (1969), appropriated from Antonin Artaud. In three chapters it is argued that the concept ought not be limited to a psychological register or a psychoanalytic polemic, nor should it be conceived in a sociological or economic context, but should primarily be understood as rooted concretely in physical experiences; for these reasons *Anti-Oedipus* is not the privileged source of its conception. For Artaud it is a matter of identity which is maintained through the integrity of the body. His schizophrenic experience is that of a sieve-body, constantly penetrated by external forces ultimately represented by a God who is equated with faeces; the body without organs is a resistance to these invasions, a way 'to have done with the judgement of god' and render one's own body gloriously autonomous, without filiation, ungendered and ungendering. Deleuze seizes upon this notion in *Logic of Sense* (1969) as he works through a series of dualities among which is the duality between corporeal being and the incorporeal events or meanings of the world. For a schizophrenic such as Artaud, everything is corporeal, even words; meaning itself invades the body but in a jumbled manner. The bodily response that is the body without organs serves to reduce corporeity to a compact materiality, quite different from the organism in all its varying physical and spiritual states. For Deleuze, a schism erupts between naturalism and materialism on the



one hand and a metaphysics of stratification and its hierarchies on the other (connected to issues of humanism), causing him to engage in a typology of thought that cuts through the history of philosophy: thinkers of the depths of matter (Empedocles), of the divine heights of the mind (Plato), and of the surface of events (the Stoics). Each has its own corresponding type of monsters: the monstrous mixtures of the underworld and their doubles in the heavens, beasts who may be tamed by a human heroism on the face of the earth. These are in various ways monsters of meaning or of nonsense, represented by a writer such as Lewis Carroll whose playfulness is opposed to the 'cruelty' of Artaud's suffering. The pathology implied should, however, not be taken as caused by lack. The body without organs lacks nothing; on the contrary it is the fullness of matter itself. In fact, the concept is deployed by Deleuze and Guattari to oppose the psychoanalytical theory of Jacques Lacan, which founds the subject's identity in desire marked by lack, by setting it beside the notion of the unconscious as a 'desiring-machine': a creative, productive force. Despite this, Guattari tends to conceive of the body without organs as the principle of identity in negative terms; its fullness entails that it paradoxically lacks the lack necessary for productivity – it is the machine which doesn't work, the principle of anti-production. The author finds this pathology oddly adherent to the Lacanian scheme and an organicist norm for the body, at odds with Artaud's and Deleuze's initial concerns. The materialist slant of the latter are instead brought to bear on a Marxian historical materialism at work in *Anti-Oedipus*, as a refusal to function in society (to work) marking a refusal of the capability for negation proper to man. In *A Thousand Plateaus*, conversely, the body without organs is a principle for creativity; it is a field of forces, a manifestation of the transcendental field, an inhuman world of affects and intensities (not subjects), of the power of an inorganic life: the vitality specific to monstrosity.

Section 4 conflates the explicit concepts of monstrosity with these considerations of materiality in order to trace the development of Deleuze's philosophy in the 1980s and early 1990s. The theme is how becomings occur in ways that give expression to the vitality of this inorganic life; the question is what forms of life can be imagined to populate a world consisting of these bodies without organs, machines, assemblages, and so on, explained in terms of a topology (spatial relations) rather than a morphology (anatomic shape). The section is divided into four chapters: the first two treat Deleuze's continuing collaboration with Guattari as they develop a vitalism for a machinic order of nature; the latter two move into Deleuze's final works where a natural philosophy is attempted through investigations of artistic practices such as literature, painting, and cinema. The common theme of these chapters is the introduction of artificiality into a philosophy of nature, irrespective of whether that artificiality is distinguished as technology or artistry.

The first chapter shows the transfiguration of the body without organs from the matter of the individual being to being as such, represented by planet the Earth; the stratifications that give rise to forms are theorized on the model of geology but with a more general import for biology, technology and semiology (a 'geophilosophy'). Through a close study of the chapter 'The Geology of Morals' in *A Thousand Plateaus*, paying particular attention to its dependence upon the work of Conan Doyle and Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, it is inferred that monstrosities are important across all the 'planes' that hold nature together: from the great monstrous mass of the Earth itself to the varying

monstrous shapes found in comparative anatomy and teratology, all of nature seems to be viewed as one living thing continually wrought to give rise to the various forms of life (biochemical structures, organic bodies, ways of life) in different strata; all of these are held together by a plane of consistency that allows for becomings across the planes of composition. Nature is radically one abstract animal or one abstract machine – an inorganic life whose natural history the following chapter details in terms of a ‘machinic vitalism’. While monsters are considered specific to the organic world by Canguilhem, since only the organization of living beings can be said to develop according to an inherent structure (unlike minerals, metals and machines), Deleuze envisions a general machinic order in nature whose evolutionary processes are distinctly monstrous (and opposed to organization as a norm). The author contends that the machinic is not distinct from concrete technological machines; these represent only one category among many in the natural ‘Mechanosphere’, all things that connect and produce ultimately being considered machines. It is however the methods for these connections and productions that can be called monstrous, not the results: while there is discussion of the cyborg and the Chimæra in texts especially by Guattari regarding the desiring-machines, Deleuze himself seems primarily intent on uniting the natural and the artificial in one general philosophy of affects, intensities, movements and speeds, all of which to provide new categories for thinking matter as imbued with a nonorganic life. The chapter on ‘the war machine’ describes a ‘machinic phylum’ in nature, where matter is ultimately viewed as the intense vitality of metal, and provides the outline of a natural history for the phylogeny of inhuman, even inorganic forces, inspired by Butler, Nietzsche, and Spinoza. In such a vitalism the forces of life are too great for the actual organisms. In terms that reconnect to the previous explications, the bodies without organs and the various machines involved can be seen as elements of a creation of transcendent objects for the virtuality of vitality itself. It is necessary for man to relinquish his subjectivity, his humanity, even his organicity, in order to reach the limit of materiality that is monstrosity. The shame of being human (the loss of face) and the loss of a faith in the world are twin factors in the modern age which serve to compel these becomings.

The third chapter pursues the inquiry into this vitalism of the forces of becoming-other by examining how it is expressed in literature and painting. The basic problem of what aesthetics would mean in Deleuzian thought is tentatively approached through the project of transcendental empiricism. While philosophy creates concepts and science creates functions and prospects, art is said by Deleuze to create affects and percepts, small blocks of sensations; what is given to us is the experience of life in the indistinct zones between life forms, in a matter that is not organized but composed, which is the essence of art. Art is not norms of beauty but forces of violence acting upon the senses, posing the problems of the faculties: What can the body do? What affections is one capable of? Aesthetics, following Hume, is the realm of power and the possible, or rather the virtual. For these reasons, art is instrumental in the effecting of becomings, which are molecular, materialistic procedures taking place between fixed identities (cf. the individuation of singularities) – assimilable to the viral spawning of genes jumping between species – in ‘rhizomatic’ alliances, not genealogical filiation. Becomings are thus anomalous: every animal has an anomaly which facilitates these alliances across all of nature, even into the

other realms – whether animal, vegetal and mineral becomings, they are all ultimately molecular becomings of the inhuman. Deleuze's works on art, which proliferate in the 1980s and early 1990's, are grouped into two categories: one dealing with the incapacities of the body or the faculties (where the artist experiences something too great for him to bear); the other celebrating the escalation of the faculties and capabilities of a body free from its organism. Among these, *Francis Bacon: The Logic of Sensation* (1981) is of special interest as a study in the art of painting. The zone of indiscernibility is in this case the flesh or rather the meat, where man and animal become indistinct through the handling of paint and colour to give expression to brute sensation. The subjects in Bacon's portraits are barely human in form; they even challenge the Form as such: Deleuze dubs them 'Figures', where form is dissolved and the body escapes from itself into a becoming-imperceptible, reaching the intense sensation of the cry. This means, however, that Deleuze retracts from ascribing them monstrosity: they seem to be monstrous but only regarded as forms deformed, he says; as Figures they are perfect unto themselves. This is in line with his insistence that monstrosity is not defined as a composition of forms which overdetermine the species, but the effect of the closed circuit between the undetermined and the determinations; nonetheless, he fails to explicate this in the present context.

The fourth and final chapter turns to cinema, a subject Deleuze devoted a two-part work, *Cinema* (1983–85), as well as several shorter essays. While a number of studies have called attention to the importance of affects in this film theory, the author finds fault with their lingering conventionality when it comes to studying themes of monstrosity; these studies tend to rely heavily on a psychoanalytical and feminist bias, and engage with individual monsters from the vantage point of these theoretical hybridations, rather than investigate the concepts of monstrosity emanating from the theory as such. The author instead considers *Cinéma* as part of Deleuze's project towards a posthumanist natural history or philosophy. Through its portrayal of twentieth-century film history, an account is made of its development from a classical type of image, the 'movement-image', to a modern one, the 'time-image'. They are roughly divided by World War II and the accompanying crisis of man's faith in the world, leading to a crisis in the movement-image, which functions through an interconnection between images of perception, affection and action, linked into a 'sensory-motor schema' which determines the causal logic of movement. When this schema breaks apart, man seems to lose contact with the world: he cannot make sense of his surroundings, things appear fragmented, disconnected, abstract as the pure sensations of sight and sound. Instead, images of the body and the brain take over, showing new problematic relationships in the pure form of time. Monstrosity enters into the work at several key points. In the affection-images of German Expressionism, monsters emerge from the inorganic life of things: the contrast or modulations of light and shadow, white and black, play upon the faces of the characters with the life of the outside world, while the space of this world plunges into deformed and deforming perspectives; in other cases light and the colour white render these faces abstract, glacial and monstrous. Such images of faces display the affects themselves, not the emotions of characters. As a consequence, the affection-images tend to move away from the faces of individuals, instead being created through 'virtual conjunctions' between disparate elements or spaces, in an 'any-space-whatever' that is entirely inhuman. What these

spaces do produce, however, are often concrete monsters (his examples include Dracula and the panther/woman in *Cat People*), but they are to be seen as bodies without organs, composed of inorganic affects. In cinematic naturalism, on the other hand, Deleuze finds impulses drawing the characters back from an actual to an originary world, which is that of Empedocles: the monstrous shapes of unfinished bodily compositions; when the figures of impulses are actualized, they become bizarre or malformed. Opposed to this, cinematic realism shows man as a well-functioning subject of action, involved in the sensory-motor schema. But when the action-image breaks down, it leaves room for reflection upon relations in themselves, as is the case in the films of Alfred Hitchcock. Here the world can be constantly reinterpreted, in a Humean manner, according to rearrangements of the elements, and monsters can appear virtually anywhere and in any guise – they are now simply the figures of thought. In the second volume, the time-image describes the break-down of the ‘organic composition’ that the sensory-motor schema upheld; instead, we enter further into the inorganic as the compositions become ‘crystalline’. The crystal of time is that instance when the virtual and the actual image cannot be discerned; they are in a short-circuit where the sides, one limpid, one opaque, are mirroring each other. The crystalline monsters are therefore double – Siamese twins, Doppelgänger, alter egos etc., even the relationship between the actor and his role. Another version of the originary world is also treated, a primordial world of prehistoric monsters that rise to the surface bringing the depths of the ocean or underworld with them. The crystal solidifies and gives shape to an amorphous environment (the undetermined becomes determined with the indistinction between virtuality and actuality unresolved). The more form it receives, the more monstrous this world becomes – the world, and not the shape of the characters. The author finally speculates that Deleuze’s *Cinéma* recapitulates all the four teratological traditions in philosophy, to the ultimate effect that its images themselves create the experience of monstrosity in the viewer’s subjective identification with the cinematic body without organs.

The dissertation closes by retracing the steps of the study and comparing the thoughts of Paré and Deleuze as representatives of a humanist philosophy of nature in the early modern era and a posthumanist one in late modernity, respectively. It is inferred that in modernity, a humanistic project of the negativity of the subject and a naturalistic project of the positivity of the object both have been at work with the purpose of separating man from monstrosity (in a physical sense) and the human from the monstrous or inhuman (in a moral sense). As the naturalist and humanist traditions are reactivated in the Renaissance, transforming the metaphysical and hermeneutic perspectives, this development is set in motion. However, the modern project of a separation of man from nature and the extinction of all that is unnatural, invariably leaves a remainder: the risk of a monstrosity in man, an unnaturality in human nature (as in the cases of ‘monstrous’ deeds such as crimes against humanity facilitated by modern technology – part of the ‘dialectic of Enlightenment’). By emphasizing the two ends of this timespan – Renaissance humanism on the brink of the scientific revolution on the one hand, and the posthumanism following the postmodern critique of the Enlightenment project on the other – possibilities for divergent paths can be indicated, where monstrosity and inhumanity are understood in a positive sense.

The author holds that Paré represents an amalgamation of contemporary scientific, philosophical, and popular conceptions of monstrous phenomena, which leads him to inquire into the issue of order – in nature and of the work. However, what he finds is a monstrosity of nature itself which lies in its variability and multiplicity (numerical, typological, topological and physiological multiplicities are discerned). He establishes a view of the reality and conventionality of monsters (that they can be found everywhere); they no longer have a peripheral existence at the borders of the known world but are rather central to our knowledge of relations within nature (mainly, causality). As man is thus compelled to notice/know, remember and depict monstrous phenomena, he assimilates and incorporates them in processes of sensibility/cognition, memory and representation that bring about a monstrosity of man, imagined as the being who in himself contains this world of multitudes and vicissitudes. By comprehending the reality of a monstrosity of nature, man reflects and realizes the power of God, but also integrates monstrosity into subjectivity.

In comparison, Deleuze similarly brings together philosophy, science, and art in order to deal with the multiplicity of the world; but he does so with the intention of thinking nature and culture as indistinct categories in a general conception of a Life which surpasses living beings and expresses the full immanence of being. What is of interest to him is to theorize this absolute vitality, beyond the organisms and their organizations, and to describe the forces and not the forms of life. Thinking must become inhuman to account for the experience of this world, which is one of intensities, affects, sensations, and perceptions not reducible to subjectivity, but rather the experience of singular events. The figure of the monster is a 'conceptual persona' in Deleuze's philosophy which shows the problematic of creativity – viz. what it really means to think or create something new, to make a difference, without predetermination. This also applies to how one can recreate and change oneself in inhuman becomings. Whereas Paré strove to integrate the differences of the world in the subject, Deleuze strives to push the world to the absolute exteriority of pure difference. Monstrosity would then mean the reality which seems impossible to realize; it is the appeal to live the nature of difference. In our present context, if we really do move beyond the human norm and live up to alterity, a posthuman condition would require us to ask: Is an age after man the time for monsters? The author concludes that this prospect seems impossible, but that it is the *virtual* reality inherent in this impossibility which is the Deleuzian idea of monstrosity.





# Personregister

- Adanson, Michel, 44, 338  
Adorno, Theodor, 29, 442, 607, 679  
Agamben, Giorgio, 443, 664  
Agassiz, Louis, 387, 390, 414  
Agatharchides, 122  
Ahlwardt, Peter, 335n1126  
Albertus Magnus, 102n376, 180, 197  
Aldrovandi, Ulisse, 44n149, 135, 152, 205, 210, 651  
Alliez, Éric, 453, 522n1862  
Alquié, Ferdinand, 270, 271n886, 290, 470, 478, 489  
Althusser, Louis, 522n1863, 533, 564  
Anaxagoras, 56f, 62, 66, 75, 82, 88, 90n328, 95, 98, 102, 237, 310, 423, 527, 547, 692  
Ancet, Pierre, 43, 509  
Andral, Gabriel, 143  
Ansell Pearson, Keith, 31, 450ff, 503  
Antigonos, 123  
Antoninus Liberalis, 123n451  
Anzaldúa, Gloria Evangelina, 424  
Anzieu, Didier, 443  
Apollodoros, 74  
Apollonios från Rhodos, 122  
Arendt, Hannah, 109n402  
d'Alembert, Jean le Rond, 318, 337n1129, 360n1226  
d'Argenville, Antoine-Joseph Dessallier, 319n1055  
Aristoteles, 22, 38, 52, 54, 56f, 61ff, 66f, 70, 72f, 75f, 78, 82n280, 86f, 90n328, 93–116, 119–25, 128, 132, 137, 143, 146, 154, 158ff, 164n584, 177, 179f, 193ff, 198–206, 211f, 220, 224, 226ff, 231f, 236f, 241, 248n827, 250, 257f, 264f, 267f, 270n884, 280, 299n984, 308ff, 323f, 333f, 341, 343, 371, 372n1281, 374, 382ff, 396, 403n1394, 432, 435, 449, 454, 496, 499f, 502f, 505f, 530, 537, 613n2241, 620, 644, 649ff, 662, 693ff, 702  
Arnauld, Antoine, 299n981  
Aron, Raymond, 426n1477, 468  
Arrianus, 121  
Artaud, Antonin, 491, 517, 537, 540, 542ff, 550f, 557, 559, 564ff, 574f, 577, 610, 613, 626, 704f  
Artemidoros, 122  
Augustinus, 10, 51, 53f, 111, 128ff, 146, 160ff, 173n605, 174, 185, 214, 217, 227, 230, 233, 238f, 241f, 246, 251, 255ff, 363, 381, 651, 693f  
Averroës, 197  
Avicenna, 137  
Azar, Michael, 94  
Baader, Franz von, 447  
Bachelard, Gaston, 18, 66n219, 470  
Bacon, Francis (1561–1626), 228, 252f, 268, 308, 321, 375, 652, 658  
Bacon, Francis (1909–92), 34, 613n2241, 620–26, 707  
Badiou, Alain, 14n16, 28, 444, 453, 454n1594, 469, 518, 522f, 533n1904, 535, 599n2182  
Baër, Karl Ernst von, 324, 576, 579  
Bain, Alexander, 254n847  
Bakhtin, Mikhail, 22, 121n446  
Balibar, Étienne, 533n1904  
Ballanche, Pierre-Simon, 600n2185  
Ballantyne, John, 402  
Baltrusaitis, Jurgis, 21, 152n539  
Bamberger, Jean-Pierre, 470  
Bandello, Matteo, 135, 173n607  
Barad, Karen, 526  
Barbaras, Renaud, 428  
Barnes, Jonathan, 62n202, 64, 85  
Barthes, Roland, 444, 535, 547  
Barthez, Paul-Joseph, 381f  
Basileios, 124  
Bataille, Georges, 13, 440, 443, 468, 470, 472n1662, 545, 664  
Bateson, William, 402, 411  
Bauhin, Caspar, 277n919  
Baudrillard, Jean, 210n731, 440f, 443, 445, 701  
Bazin, Gilles, 336n1127  
Beauvais, Vincent de, 121n446  
Beauvoir, Simone de, 151, 424, 428, 431n1505, 443, 468, 474, 701

- Beckett, Samuel, 618f  
 Béclard, Pierre Augustin, 143  
 Beethoven, Ludwig van, 476n1682  
 Belhaj Kacem, Mehdi, 453  
 Belleforest, François de, 25, 52, 135, 244, 259, 651  
 Belon, Pierre, 52, 134, 142, 190, 210, 218ff, 230, 232f, 259  
 Bene, Carmelo, 609  
 Berdjajev, Nikolaj, 470  
 Bergen, Véronique, 28  
 Berger de Xivrey, Jules, 9f, 121n446  
 Bergman, Ingmar, 611, 633  
 Bergson, Henri, 267, 382, 418–23, 445ff, 452, 458f, 464, 467ff, 479, 482, 485ff, 502, 508ff, 515, 519n1856, 520, 522ff, 526ff, 542, 552, 575, 583n2119, 591, 599ff, 604, 613, 619, 624, 626, 629ff, 645, 653, 660, 664, 700, 702  
 Berkeley, George, 85n198, 469  
 Bernard, Claude, 11, 382, 433  
 Bernold, André, 452f  
 Bhabha, Homi K., 424, 431, 592  
 Bianchi, Henri, 557f  
 Bichat, Xavier, 324, 382f, 453, 607, 699  
 Bierce, Ambrose, 611  
 Bigelow, Kathryn, 627  
 Bitbol-Hespériès, Annie, 238, 268, 278  
 Blainville, Henri de, 586f  
 Blake, William, 12  
 Blanchot, Maurice, 495ff  
 Blumenbach, Johann Friedrich, 143, 324  
 Boaistuau, Pierre, 13, 25, 51ff, 135, 142, 152, 163, 165, 167, 171n600, 172ff, 182f, 190, 192, 214, 220, 234, 238, 240, 244, 259, 651, 659, 694  
 Bodin, Jean, 52, 184f, 220, 245  
 Bogue, Ronald, 589  
 Boileau, Nicolas, 21  
 Boisse, Louis, 11f, 39, 237, 433, 439, 617  
 Bolk, Louis, 561n2019  
 Bonnet, Charles, 143, 336n1127, 698  
 Bordeu, Théophile de, 324ff, 334, 347f, 384, 391  
 Borges, Jorge Luis, 147, 454  
 Bory de Saint-Vincent, Jean-Baptiste, 387  
 Bosch, Hieronymos, 12, 517f, 562f  
 Bourdin, Jean-Claude, 359  
 Bourgeois, Louise, 140n508  
 Boyle, Robert, 44n150, 66n219, 268, 314n1030  
 Braidotti, Rosi, 22, 34f, 166, 183, 628  
 Brassier, Ray, 453  
 Bresson, Robert, 632  
 Broberg, Gunnar, 340n1144  
 Brocquiere, Bertrandon de, 133  
 Brown, Norman O., 26n84  
 Brown, Thomas, 254n847  
 Browning, Tod, 11, 640ff  
 Bruno, Giordano, 44n148  
 Brunschvicg, Louis, 468  
 Buchanan, Ian, 31  
 Buffon, Georges-Louis Leclerc de, 44n149, 316f, 330f, 340ff, 346, 351, 368n1262, 371f, 377, 391, 395, 403, 407n1410, 410, 490, 506, 619n2266, 653, 698f  
 Buñuel, Luis, 634f  
 Burdach, Karl Friedrich, 383n1325  
 Butler, Judith, 424, 443  
 Butler, Samuel, 415f, 418, 421, 508, 512, 572, 582, 591, 600ff, 665, 700, 706  
 Butor, Michel, 470f  
 Böhme, Jacob, 552  
 Caillois, Roger, 470, 545  
 Canguilhem, Georges, 18f, 32, 35, 39, 43, 145, 192, 237, 245, 249, 308, 321, 351n1189, 382, 393n1359, 402, 412, 432–37, 439, 443, 445, 470, 478, 526, 588, 617, 619, 654, 655, 701, 706  
 Cardano, Girolamo, 25, 135, 155, 218, 220, 651  
 Carpenter, William Benjamin, 408f  
 Carroll, Lewis, 540, 547f, 550f, 570, 575, 610, 637, 705  
 Cartier, Jacques, 133  
 Céard, Jean, 19, 25f, 46f, 52ff, 129, 151, 152n539, 155, 157, 160, 167f, 174, 188, 191f, 211ff, 220, 222f, 225, 233n784, 238, 242  
 Chabry, Laurent, 402  
 Chaplin, Charlie, 636, 645n2365  
 Châtelet, François, 84, 468, 470, 533n1904, 618  
 Chauliac, Guy de, 137, 143  
 Child, Charles M., 528  
 Chryssippos, 51, 448, 547  
 Cicero, 53, 118, 123, 133, 230, 231n778, 233, 242, 246, 250, 254, 264, 322, 693  
 Cixous, Hélène, 443, 591  
 Claudius Aelianus, 123  
 Clover, Carol J., 628  
 Columbus, Christopher, 133  
 Comte, Auguste, 9, 18, 40, 150n159, 397, 400f, 433, 619n2266, 700  
 Condillac, Étienne Bonnoit de, 299n981  
 Coppens, Yves, 410  
 Corbin, Henry, 468, 470

- Cousin, Victor, 273n898  
 Creed, Barbara, 626, 628  
 Cressole, Michel, 456ff, 464f, 534, 538  
 Crichton, Michael, 628  
 Cronenberg, David, 592  
 Cuénot, Lucien, 410  
 Curran, Andrew, 23, 359, 363  
 Cuvier, Georges, 348, 386f, 390–96, 398n1374, 408, 410, 576f, 579, 581  
 Dagrón, Tristan, 246f  
 Dali, Salvador, 11  
 Dalq, Albert, 528  
 Dareste, Camille, 13, 360, 395, 402f, 406n1407, 653, 700  
 Darien, Georges, 458  
 Darwin, Charles, 267, 334, 338, 347f, 361n1232, 372n1281, 385, 394f, 403–15, 418, 425, 433, 525, 576, 581, 600, 653, 700  
 Darwin, Erasmus, 415  
 Darwin, Francis, 334, 415  
 Daston, Lorraine, 19, 145, 252f, 261, 331  
 Davidson, Arnold I., 164, 176n616, 195  
 Davy, Marie-Madeleine, 470ff  
 Dawkins, Richard, 410, 413f  
 De Landa, Manuel, 27n89, 29, 31, 453, 522n1862, 526, 585, 625n2287  
 Deleuze, Gilles, 13ff, 15, 17f, 23n59, 26–36, 37n139, 40, 45, 47ff, 93, 210n731, 255n848, 359, 382, 414, 420n1460, 444–646, 654f, 658–665, 691, 701–709  
 Del Río, Elena, 627  
 Demokritos, 56n177, 62, 71, 75ff, 86, 90n328, 95, 98, 101, 248, 360n1226, 548, 692  
 Denis, Claire, 627  
 Derrida, Jacques, 14n16, 23, 30n107, 33, 36ff, 49n161, 210n731, 291f, 427, 443ff, 453, 460ff, 504, 519n1856, 526, 537, 541, 547, 591, 625, 656, 664  
 Descartes, René, 38, 57n183, 109, 141, 228, 267–307, 308–312, 318, 326, 330, 329, 333, 342n1154, 345, 353ff, 357f, 362, 364, 376f, 379, 381, 384, 409, 419, 422, 428, 446, 448, 458n1615, 463, 468, 477ff, 484, 489, 494ff, 524, 529, 561, 593, 596f, 631, 652, 660f, 664, 697f, 703  
 Des Chene, Dennis, 269  
 Desgabets, Robert (Dom), 286, 299ff, 305, 307, 652, 697, 415  
 Desprez, François, 218  
 Diderot, Denis, 22f, 307, 318, 327, 332, 358–378, 381, 392f, 403, 415n1439, 476, 490, 617, 645, 653, 664, 699  
 Diodoros Sikolos, 121  
 Diogenes från Apollonia, 90  
 Dobzhansky, Theodosius, 414n1433  
 Dosse, François, 26, 534f, 611  
 Doyle, Arthur Conan, 572ff, 610, 705  
 Dreyer, Carl Theodor, 632f, 645  
 Du Bartas, Guillaume de Saluste, 52, 220, 240n803  
 Dubois, Jacques, 138  
 Duhamel, Henri-Louis, 325f  
 Dumaitre, Paule, 24  
 Duns Scotus, John, 108, 500  
 Dutens, Louis, 85n298  
 Du Verney, Joseph-Guishard, 313ff, 317  
 Eistenstein, Sergej, 632  
 Ekenstam, Claes, 16  
 Eldredge, Niles, 413  
 Empedokles, 52, 56, 59–77, 90, 95–101, 105, 114f, 126, 149, 159n560, 175n612, 182, 194, 222f, 231, 237, 248, 293, 346, 358, 368n1262, 371, 372n1279, 377, 423, 490f, 503, 512, 517, 520, 527, 547f, 551f, 554, 563, 632, 635, 645, 648, 653, 661, 664, 692f, 698f, 702, 705, 708  
 Engels, Friedrich, 654  
 Epikuros, 76, 299n981, 455, 548, 639n2345  
 Eratosthenes, 122  
 Ernst, Max, 11  
 Essen-Möller, Elis, 25  
 Estienne, Henri, 134, 142  
 Euklides, 44n150  
 Fabricius, Johann Albert, 335n126  
 Fadini, Ubaldo, 22, 34f, 623  
 Falcon, Jean, 34  
 Fanon, Frantz, 424  
 Fassbinder, Rainer Werner, 627f  
 Fellini, Federico, 643f  
 Fernel, Jean, 51  
 Ferry, Luc, 453n1583  
 Feyerband, Paul, 44n150  
 Fichte, Johann Gottlieb, 388, 447, 522n1861  
 Ficino, Marsilio, 44n148, 264  
 Fischer, Jean-Louis, 17, 145, 231f  
 Fisher, Terence, 633  
 Fitzgerald, F. Scott, 610  
 Flaubert, Gustave, 11  
 Flourens, Pierre, 391, 394ff

- Fontenay, Elisabeth de, 374, 446  
 Fontenelle, Bernard le Bovier, 278, 309, 316  
 Formey, Jean-Henri Samuel, 318ff  
 Foucault, Michel, 13–19, 21, 23, 36n137, 38, 114n426, 147, 209f, 291f, 376n1294, 393n1359, 424, 436ff, 443, 445, 453ff, 472, 472f, 498, 533, 535f, 547, 569, 573n2068, 580ff, 584f, 618f, 656, 664, 701  
 Foucher, Simon, 271n887f  
 Fréron, Élie, 330  
 Freud, Sigmund, 35, 39, 64, 208, 409, 424, 465, 471, 517, 532f, 539, 545, 547, 556f, 559f, 564, 568, 591, 594, 596, 602, 611, 626, 647  
 Froimont, Hélinand de, 121n446  
 Förster, August, 402  
 Galenos, 44n150, 66f, 98, 137f, 193, 220  
 Galilei, Galileo, 44n150, 268  
 Galvani, Luigi, 334, 476  
 Gama, Vasco da, 133  
 Gamstorp, Ingrid, 18  
 Gandillac, Maurice de, 470f, 489, 534f  
 Garbo, Greta, 457  
 Gassendi, Pierre, 268, 293n970  
 Gemma, Cornelius, 135  
 Geoffroy, Étienne-François, 328  
 Geoffroy Saint-Hilaire, Étienne, 9, 11, 175, 260n868, 267, 316, 328n1093, 347f, 371, 378n1304, 387, 390–97, 398, 403, 405f, 408f, 411, 420, 469, 506, 575–81, 587f, 595, 601, 617, 619, 653, 700, 704f  
 Geoffroy Saint-Hilaire, Isidore, 9ff, 13, 18, 143, 145, 146n529, 153, 173, 232, 267, 313, 317, 360, 377, 378n1302, 393, 395f, 397–405, 433f, 451, 530, 588, 653  
 Gessner, Conrad, 44n149, 52, 133, 220, 233  
 Girard, René, 443  
 Goethe, Johann Wolfgang von, 83n290, 371, 383, 411, 578, 609  
 Goldschmidt, Richard, 412f, 653, 700  
 Gomperz, Theodor, 78, 94n343  
 Goodchild, Philip K., 58f  
 Gorgias, 62n201  
 Goulart, Simon, 135, 240n803  
 Gould, George, 17  
 Gould, Stephen Jay, 412ff, 421  
 Goya, Francisco de, 42, 493, 495, 498n1767, 575  
 Griffith, D.W., 632  
 Gruber, Georg, 402  
 Guattari, Félix, 26–35, 45, 444ff, 448f, 453, 456, 460, 467, 512, 515, 523, 526, 528, 532–42, 556ff, 563f, 566n2040, 567, 569, 571, 575ff, 579, 582–87, 589–94, 598, 600f, 603, 605, 609f, 616, 627ff, 633, 654, 659, 663, 704ff  
 Guérout, Martial, 271n886, 281n926, 468  
 Guerrini, Anita, 313n1028  
 Guglielmo da Saliceto, 137  
 Guinard, Louis, 402  
 Gurvitch, Georges, 468  
 Haeckel, Ernst, 388  
 Hakluyt, Richard, 133  
 Haller, Albrecht von, 324, 333  
 Hallward, Peter, 453, 523  
 Hamby, Wallace B., 25  
 Hamilton, William, 409  
 Hanafi, Zakiya, 263ff, 307, 434  
 Haraway, Donna J., 22, 33ff, 443, 526, 591f, 602n2192, 664  
 Hardt, Michael, 453  
 Harvey, William, 44, 141, 268, 307, 328, 345n1164  
 Hassan, Ihab, 26n84  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 22, 29, 39f, 64, 132, 222, 268, 290, 248n1174, 426, 429, 440, 447, 454, 457ff, 464, 468, 470ff, 478, 482ff, 487ff, 494, 499, 501, 503, 506, 514n1831, 520, 522n1861, 523n1865, 548, 563ff, 609, 613n2241, 614, 644, 647, 655, 660, 664, 702  
 Heidegger, Martin, 29, 37n138, 109n402, 426f, 431n1507, 445f, 454n1594, 468, 472n1662, 473n1667, 474, 478, 483n1712, 500, 517f, 519n1856, 552, 586, 619, 625n2287, 655  
 Heinsius, Balthasar Heinrich, 335n1126  
 Henricus Stephanus; se Estienne, Henri  
 Henry, Michel, 428, 443  
 Herakleitos, 56, 58, 62ff, 89f, 93ff, 101, 106n392, 339n1143, 452, 501, 648  
 Herodotos, 90, 98, 122, 125n463, 133, 650  
 Herzog, Werner, 636, 645  
 Hesiodos, 72f, 223  
 Hieronymus, 124n454  
 Hill, Erita B., 358f  
 Hippokrates, 52, 63n205, 65ff, 71, 78, 94n343, 96ff, 136, 141f, 162, 182, 194, 220, 360n1226  
 Hitchcock, Alfred, 627, 638, 644, 708  
 Hjelmslev, Louis, 566 n 2040  
 Hobbes, Thomas, 29, 111, 268  
 d'Holbach, Paul Thiry, 307, 348n1174, 373n1282, 376ff, 653, 699  
 Holmes, Gervaise, 368f

- Homeros, 60, 67, 90n328, 122, 127, 133, 138  
 Hoyer, Rod., 135  
 Hugo, Victor, 11  
 Hume, David, 254, 271, 375f, 422, 458f, 467, 469, 478ff, 485, 488, 497, 506ff, 557, 596f, 612f, 619, 637, 644, 660, 702, 706, 708  
 Husserl, Edmund, 300, 426, 428, 446, 468, 478, 505, 508, 513, 655, 660, 703  
 Huygens, Christiaan, 268  
 Hyppolite, Jean, 39, 468, 470f, 478, 482ff, 487, 489, 504n1799, 548, 660  
 Ibrahim, Annie, 22, 359  
 Isidorus från Sevilla, 126ff, 173n605, 238, 693  
 Isokrates, 116n430  
 Irigaray, Luce, 14n16, 34f, 66n219, 424, 442f, 445f, 474, 591  
 Jacob, François, 19, 410, 587, 616  
 Jaedicke, Christian, 23  
 Jankélévitch, Vladimir, 470  
 Jaucourt, Louis de, 321ff, 332  
 Johannes Scotus Eriugena, 131  
 Johannisson, Karin, 16  
 Johannsen, Wilhelm, 411  
 Johansson, Anders, 21  
 Johnston, Jack, 601n2187  
 Jussieu, Antoine Laurent de, 581  
 Kafka, Franz, 467, 610, 618, 624n2284  
 Kallimachos, 122  
 Kant, Immanuel, 29, 59n179, 283, 323, 375, 388, 422, 446, 448f, 454, 458, 464, 467f, 496ff, 505ff, 510, 513ff, 517f, 526n1879, 533, 613, 630, 655, 660, 703  
 Kappler, Claude-Claire, 54  
 Keaton, Buster, 611, 636  
 Kepler, Johannes, 268  
 Kielmayer, Karl Friedrich, 288n1338  
 Kinaiton, 81n278, 557  
 Kircher, Athanasius, 44n149, 143n524  
 Kleist, Heinrich von, 609f  
 Klossowski, Pierre, 210n731, 443, 471, 472n1664  
 Kojève, Alexandre, 39, 64, 68, 111n409, 426n1476, 440, 468, 470, 478, 647, 664  
 Kopernicus, Nicolaus, 268, 513  
 Korax, 62n201  
 Kors, Alan Charles, 168  
 Krantz, Émile, 280f, 289  
 Kratylus, 90n328, 95  
 Kristeva, Julia, 13, 443, 445, 539n1929, 547, 626  
 Ktesias, 121, 126  
 Kuhn, Thomas, 44n161, 636f, 645n2365  
 Källén, Bengt, 18  
 Lacan, Jacques, 14n16, 26n84, 424, 427, 443f, 471, 517f, 532f, 535f, 539, 545, 547, 556f, 560ff, 568, 594, 625ff, 647n2366, 705  
 Lachelier, Jules, 468  
 La Forge, Louis de, 293n968, 299n981, 309  
 La Fosse, Philippe-Étienne, 320  
 Laing, R.D., 26n84  
 Lalande, André, 11f, 18, 468  
 Lamarck, Jean-Baptiste de, 66n219, 337, 347, 358, 361n1232, 371, 383ff, 388n1337, 390n1345, 393, 396f, 403, 407f, 410, 412, 414n1434, 415, 418f, 581, 619n2266, 653, 699f  
 La Mettrie, Julien Offray de, 307, 354ff, 368n1262, 371, 490, 653, 699  
 Lanfranc de Milan, 137  
 Lang, Fritz, 632  
 Lanzmann, Claude, 470  
 Lapoujade, David, 29  
 Laqueur, Thomas, 199  
 Laruelle, François, 453  
 Las Casas, Bartolomé de, 133  
 Lascault, Gilbert, 21f, 288ff  
 Latour, Bruno, 34, 445, 526  
 Lavater, Ludwig, 52  
 Lavelle, Louis, 468  
 Laycock, Thomas, 409  
 Leak, Andrew, 431  
 Lecourt, Dominique, 443  
 Ledonnière, René, 133  
 Leeuwenhoek, Antoine van, 268, 311, 334n1121  
 Lefebvre, Henri, 468  
 Le Grand, Antoine, 299n981  
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 22, 239, 270, 284, 304ff, 308, 319, 324, 326f, 328ff, 333, 341, 345f, 354, 357, 372, 376f, 382, 392, 445, 448, 452, 496, 499, 501, 503, 518f, 523n1868, 573n2071, 579, 591, 596, 601, 619, 624n2285, 652f, 697f  
 Leiris, Michel, 471  
 Lémery, Louis, 143, 314ff, 320, 323f, 326n1082, 353n1198, 387, 400, 698  
 Le Paulmier, Claude-Stéphen, 23  
 Leriche, René, 433  
 Leroi-Gourhan, André, 602, 604  
 Le Roy, Édmond, 468  
 Le Roy, Loys, 218, 221

- Léry, Jean de, 52, 133, 142, 230, 234n787, 259  
L'Espinasse, Julie de, 360n1226, 361f, 374  
Lesser, Friedrich Christian, 335n1126  
Lestel, Dominique, 445, 526  
Leukippos, 62, 360n1226  
Lévinas, Emmanuel, 426f, 442, 468, 607, 655, 701  
Levi, Primo, 607  
Levi-Strauss, Claude, 286, 424, 535  
Lévy, Bernard-Henri, 473n1669  
Lévy, Pierre, 526  
Lewis, Jerry, 611  
Liceti, Fortunio, 135, 143, 263f, 268, 651  
Linné, Carl von, 44n149, 82, 108f, 317, 337–42, 346, 345, 356, 375, 387, 391, 395f, 400, 410, 530, 653, 698, 700  
Livius, Titus, 118, 120, 322  
Locke, John, 271, 305f, 308, 326, 332, 368n1265, 372, 422, 469  
Lorraine, Tamsin, 35  
Losey, Joseph, 634, 638, 645  
Lovejoy, Arthur O., 38f  
Lowry, Malcolm, 610  
Lucretius, 22, 57n183, 59f, 76f, 99, 125f, 194, 231, 308, 328f, 346, 358, 360, 368n1262, 371, 448, 452, 458, 490, 494, 503, 547f, 550, 639n2345, 646, 648, 653, 661, 692, 697f, 702  
Luther, Martin, 134, 234  
Lycosthenes, Conrad, 51, 118, 135, 142, 167, 234, 238, 651  
Lyotard, Jean-François, 440ff, 445, 453, 533n1904, 535, 620, 701  
McClintock, Barbara, 412  
Macherey, Pierre, 564  
Maillet, Benoît de, 345, 350fn1189, 403  
Mairan, Jean Jacques Dortous de, 316ff  
Malebranche, Nicolas, 270n885, 297ff, 301n993, 309, 365, 489, 652, 697  
Malfatti (von Droßdik), Therese, 476n1682  
Malfatti von Montereaggio, Johann Baptist, 476ff  
Malgaigne, Jean-François, 24f, 45f, 145, 149, 166ff  
Mallarmé, Stéphane, 619  
Mambéty, Djibril Diop, 628  
Mandeville, Jehan de, 133  
Marcel, Gabriel, 470  
Marchant, Jean, 312, 322  
Marconville, Jean de, 135  
Marco Polo, 133  
Marcuse, Herbert, 533, 564  
Marguerite de Navarre, 173n607  
Maritain, Jacques, 447  
Martin, Ernest, 17, 439  
Martin, Jean-Clet, 28, 453, 541  
Marx, Karl, 27, 35, 111n409, 446, 453, 456, 463, 465, 473n1668, 522n1863, 532f, 556, 559, 563ff, 585f, 591, 602, 655, 705  
Masson, André, 11  
Massumi, Brian, 32, 35, 453  
Mattsson, Helena, 29  
Maupertuis, Pierre-Louis Moreau de, 323, 326ff, 332, 347, 355, 358, 368n1262, 378n1304, 403, 406, 619n2266, 653, 698f  
Meckel d.y., Johann Friedrich, 387ff, 393f, 398, 405, 420, 437  
Meuwissens, Joost, 29  
Megasthenes, 121  
Meillassoux, Quentin, 453  
Melanchton, Philipp, 134, 234  
Melissos, 58, 61  
Melville, Herman, 572n2061, 618f, 641  
Mendel, Gregor, 410f  
Merleau-Ponty, Maurice, 209, 427f, 431n1505, 443, 445ff, 455, 468, 472n1664, 475, 511, 526n1880, 619, 625  
Méry, Jean, 312ff, 331, 353n1198  
Message, Kylie, 538f  
Metz, Christian, 625  
Meyerson, Émile, 468  
Michaux, Henri, 11f  
Mill, John Stuart, 254n847  
Mivart, St. George Jackson, 407, 415  
Mizoguchi, Kenji, 637, 645  
Mondeville, Henri de, 137  
Monod, Jacques, 410, 445  
Montaigne, Michel de, 10f, 13, 22, 25, 83, 222, 230, 234, 235n790, 244–53, 260f, 264, 268, 376, 393, 397, 694, 696  
Moré, Marcel, 470  
More, Thomas, 134  
Morgan, Lewis H., 564n2036  
Morgan, Thomas Hunt, 411  
Morin, Edgar, 526  
Mornay, Philippe Duplessis de, 207  
Mulvey, Laura, 627  
Murnau, Friedrich Wilhelm, 11, 632  
Nancy, Jean-Luc, 461n1622  
Needham, John, 368n1262



- Negri, Antonio, 22, 443, 448, 533n1904, 664
- Newton, Isaac, 44, 210, 268, 271, 307ff, 326, 328ff, 355, 368, 378, 379n1312, 381, 391, 423, 511
- Nietzsche, Friedrich, 23, 28f, 36, 260, 436, 440, 443, 445f, 448, 454, 458, 464f, 467, 471f, 475, 485, 489, 492, 495n1758, 500, 504, 507, 511, 514n1831, 519n1856, 526, 553, 556ff, 566, 570f, 573n2068, 577n2086, 580, 582, 591, 599, 610n2229, 613, 630, 644f, 660, 664, 702, 706
- Nikomachos, 96n348
- Nizan, Paul, 468
- Nohl, Ludwig, 476n1682
- Obsequens, Julius, 51, 118, 135
- Odorico da Pordenone, 133
- Oken, Lorenz, 44n149, 388n1338, 414n1433, 447, 619n2266
- Olaison, Niklas, 29
- Olaus Magnus, 52, 233
- Ophüls, Max, 642, 644
- Oury, Jean, 532n1901
- Ovidius, 123, 128, 133, 336, 354, 615
- Owen, Richard, 344n1160, 396, 414n1433
- Palaiphatos, 125f, 693
- Paracelsus, 44n148, 141n515, 210
- Paré, Ambroise, 13ff, 19, 23ff, 30, 32, 35, 45ff, 51ff, 71, 136–258, 262f, 268, 393, 468n1647, 525, 609, 644, 651, 656ff, 665, 691, 693ff, 708f
- Park, Katharine, 19, 145, 252f, 261, 331
- Parmenides, 56, 57n183, 58–64, 67, 68n227, 70, 90, 96, 101, 225, 226, 482, 500, 520, 648
- Parnet, Claire, 451, 534, 606
- Parr, Adrian, 537
- Paulhan, Jean, 471
- Péguy, Charles, 619
- Peirce, Charles Sanders, 197n686, 587n2136, 624, 626, 629
- Perrier, Edmond, 576
- Philolaos, 56n177, 67, 101n374
- Philon, 116n430
- Phlegon, 123
- Piaf, Edith, 611
- Picasso, Pablo, 11, 440
- Pico della Mirandola, Giovanni, 38, 44n148, 51f, 215, 251, 552
- Pirain, Brice, 470
- Pisters, Pisters, 627f
- Pitard, Jean, 137
- Platon, 38, 44n148, 52, 56, 64n210, 66, 68, 75, 78f, 81–94, 95n346, 100f, 103ff, 109, 111, 115f, 119, 123, 125f, 129, 137, 161, 198, 200, 207, 211, 221, 227, 247, 250, 253, 255f, 268, 280, 290, 301, 305, 310, 328, 330, 348n1175, 422f, 444, 449, 454f, 460, 461n1620, 463, 477, 484, 489, 494, 497ff, 501ff, 505, 514, 520, 522, 524, 530, 547, 548, 554f, 569, 611, 613n2241, 615, 620, 636, 644, 646, 648ff, 653, 661, 664, 693ff, 703, 705
- Plinius d.ä., 10, 44n149, 53, 102n376, 110f, 128ff, 133f, 143, 146, 159n561, 162, 191, 214, 215n750, 220f, 230, 236, 242, 246, 251, 254, 258, 264, 268, 336, 350n189, 361n1233, 363, 651, 693, 551f
- Plotinos, 107, 508n1811
- Pluche, Noël-Antoine (abbé), 335f
- Plutarchos, 51f, 71, 118
- Poe, Edgar Allan, 208
- Polidori, John, 11
- Polin, Raymond, 468
- Polydorus Vergilius, 135
- Pope, Alexander, 425
- Popper, Karl, 44n150, 60, 78n264
- Porta, Giambattista della, 143n524, 264
- Potter, Sally, 627
- Powell, Anna, 628f
- Powell, Michael, 627
- Préau, Gabriel du, 207
- Proklos, 116n430
- Protagoras, 78f, 83–96, 106, 287, 377, 477, 502f, 625, 648f, 692
- Proust, Marcel, 458f, 467, 476, 589, 610f, 618, 624n2284f
- Pseudo-Dionysios, 131, 693
- Ptolemaios, 44n149, 121
- Pyle, Walter, 17
- Pythagoras, 62n201, 63, 69, 90, 94, 101, 339n1143
- Querrien, Anne, 29
- Rabelais, François, 12f, 22, 25, 121n446
- Rajchman, John, 29
- Raleigh, Walter, 133
- Rancière, Jacques, 29, 533n1904, 613n2241
- Rathlef, Ernst Ludwig, 335n1126
- Ravaisson, Félix, 468
- Reale, Giovanni, 83n290, 89f
- Réaumur, René-Antoine Ferchault de, 324, 334f, 391
- Redon, Odile, 11, 493, 498n1767, 575
- Régis, Pierre-Sylvain, 299n981f, 302f, 309, 317, 697
- Reich, Wilhelm, 533
- Renaut, Alain, 453n1583
- Renoir, Jean, 638, 642
- Revault d'Allonnes, Olivier, 470

- Rhodiginus, Ludovico Caelius, 52, 204  
 Ricœur, Paul, 37, 511  
 Rimbaud, Arthur, 424  
 Robinet, Jean-Baptiste-René, 348–53, 384, 403, 698f  
 Roger, Jacques, 19, 358n1218, 367fn1262, 373n1282  
 Rohault, Jacques, 299n981f  
 Rohr, Julius Bernhard von, 335n1126  
 Rokitsky, Carl von, 402  
 Rolnik, Suely, 29  
 Romilly, Jacqueline de, 87  
 Rondelet, Guillaume, 52, 134, 142, 190, 205, 220, 233  
 Ronsard, Pierre de, 25, 142  
 Rostand, Jean, 411f  
 Rueff, Jacob, 51, 165, 167, 200  
 Ruyer, Raymond, 382  
 Ruysbroeck, Wilhelm van, 133  
 Sacher-Masoch, Leopold von, 467, 568, 618  
 Sartre, Jean-Paul, 38f, 111n409, 117, 426n1477, 428ff, 440, 445, 446n1555, 468–74, 478f, 482, 508, 520, 552, 563, 565, 642, 655, 660, 701f  
 Saunderson, Nicholas, 360, 368ff  
 Saussure, Ferdinand de, 519n1856, 584, 621  
 Sauvages, Pierre Augustin Boissier de (abbé), 335  
 Sauvagnargues, Anne, 31, 541, 546, 617, 624n2284  
 Schelling, Friedrich Wilhelm Johann von, 39, 44n148, 383, 388, 397, 414n1433, 444, 446ff, 452, 477, 487, 508, 522n1861, 552, 578, 619  
 Schenk von Grafenburg, Johannes, 135  
 Schenck, Johann-Georg, 135, 259, 651  
 Schérer, René, 563, 600  
 Schiappa, Edward, 88, 93  
 Schiller, F.C.S., 84, 414  
 Schwalbe, Erich, 402  
 Seneca, 555, 557  
 Serres, Étienne, 13, 387ff, 394, 420, 653, 700  
 Serres, Michel, 65, 443, 445, 447, 523n1868, 526, 533n1904  
 Sextos Empeirikos, 84, 86, 91ff  
 Shelley, Mary, 11f, 334, 434  
 Schildrick, Margrit, 297  
 Shirani, Takashi, 28, 480n1703, 537, 596  
 Simondon, Gilbert, 445, 469, 526f, 602  
 Sirk, Douglas, 627  
 Sjestov, Lev, 470  
 Sokal, Alan, 14n16, 523  
 Sokrates, 10, 55, 56n177, 57, 78–88, 90f, 93ff, 101n374, 102, 106, 297, 376, 444, 461n1620, 502, 552f, 648f, 661, 664, 692  
 Solon, 90, 339n1143  
 Sophokles, 557  
 Sorbin, Arnauld, 25, 135, 152, 651  
 Spindler, Fredrika, 28f, 30n107  
 Spinoza, Baruch, 28f, 270n885, 279n925, 284, 292, 299n982, 303ff, 309, 367n1259, 379, 444f, 448, 452, 464, 467f, 475, 489, 500, 509, 510n1820, 513, 521, 523, 525ff, 537, 556, 568, 573n2071, 575, 577ff, 591, 596f, 601f, 618, 625, 628, 630, 636, 652, 697, 706  
 Spivak, Gayatri Chakravorty, 424  
 Spix, Johann Baptist Ritter von, 288n1338  
 Stahl, Georg Ernst, 378n1304, 382  
 Starobinski, Jean, 83n286  
 Steffens, Heinrich, 288n1338  
 Stengers, Isabelle, 445, 510n1819, 522  
 Sternberg, Josef von, 632, 645  
 Stiegler, Bernard, 526  
 Stoker, Bram, 11f  
 Strabon, 116n430, 121f, 126, 452  
 Stroheim, Erich von, 611, 634f, 645  
 Sydenham, Thomas, 44n150  
 Sylvius, Jacobus; se Dubois, Jacques  
 Söderbergh Widding, Astrid, 29  
 Tacitus, 118, 120  
 Tarde, Gabriel, 32, 435, 469, 600n2185  
 Taruffi, Cesare, 17  
 Teilhard de Chardin, Pierre, 350, 421f, 447, 527n1881  
 Tesserant, Claude de, 51ff, 135, 142, 167, 194n676, 220n754, 244, 651, 659, 694  
 Theophrastos, 102n376  
 Thevet, André, 52, 133, 142, 190, 220, 230, 232ff, 258f  
 Thomas av Aquino, 107f  
 Thukydides, 118, 120  
 Tiedemann, Friedrich, 288n1338  
 Tisias, 62n201  
 Tort, Patrick, 315f, 326  
 Toscano, Alberto, 31, 526n1879  
 Tournefort, Joseph Pitton de, 44n149  
 Tourneur, Jacques, 633  
 Tournier, Michel, 470ff  
 Trembley, Abraham, 334, 338  
 Treviranus, Gottfried Reinhold, 383n1325  
 Uexküll, Jakob von, 561  
 Untersteiner, Mario, 85, 89n316  
 Ussher, James, 368  
 Valéry, Paul, 42  
 Valtou, Edmond-Eugène, 21

Varchi, Benedetto, 264  
 Varro, 44n149, 123, 126f, 131, 693  
 Varthema, Ludovico de, 133  
 Velikovskiy, Immanuel, 557  
 Vergilius, 122, 133f  
 Verhoeven, Paul, 628  
 Vernadskij, Vladimir Ivanovitj, 421n1466  
 Vesalius, Andreas, 136, 138f  
 Vialle, Louis, 472n1664  
 Vialleton, Louis-Marius, 528, 576  
 Vico, Giambattista, 263  
 Vicq d'Azyr, Félix, 581  
 Vigo, Giovanni da, 138  
 Villani, Arnaud, 28, 451ff  
 Villey, Pierre, 244f, 247  
 Villiers de l'Isle-Adam, Auguste, 11  
 Visconti, Luchino, 638, 643  
 Voltaire, 327, 330n1101, 332, 376, 557  
 De Vries, Hugo, 267, 411f, 700  
 Wahl, Jean, 426, 445, 468, 471f, 475, 478, 509n1814  
 Wallenstein, Sven-Olov, 29, 30n107, 602n2188  
 Weil, Simone, 470  
 Weinrich, Martin, 143  
 Weismann, Anton, 410, 537  
 Welles, Orson, 641f, 644  
 Wells, H.G., 11  
 Werner, Arno, 92n336  
 Whewell, William, 44n150  
 White, Hayden, 511  
 Whitehead, Alfred North, 422f, 445, 448, 452, 511, 619  
 Whitman, Walt, 619  
 Wikforss, Åsa, 30n107  
 Williams, David, 131f, 253fn846  
 Williams, James, 27, 501, 510f  
 Winslow, Jacques-Bénigne, 314ff, 320, 324, 326n1082, 331, 353n1198, 387, 698  
 Wittig, Monique, 424, 443, 591  
 Wolfe, Charles T., 22, 372n1279  
 Wolff, Caspar Friedrich, 323f, 328, 389  
 Wolff, Christian von, 319  
 Wolff, Étienne, 10n7, 17, 402, 432  
 Xenophanes, 67, 68n227, 78n264, 89  
 Zenon från Elea, 58, 62n201, 489  
 Zimara, Marcantonio, 52, 161, 197  
 Žižek, Slavoj, 461, 517f, 522n1862, 535, 627, 647n2366  
 Zola, Émile, 634f  
 Zourabichvili, François, 28, 453, 480, 540, 615n2247  
 Åhrén Snickare, Eva, 16