

Vägval i subjektivitetens historia

Det moderna subjekts genealogi som posthumanism *avant la lettre*

Carin Franzén

(f. 1962) Professor i språk och kultur, Linköpings universitet. Forskar om relationen mellan subjektivitetens former och kulturella hegemonier i litteraturens historia.

carin.franzen@liu.se

CROSSROADS IN THE HISTORY OF SUBJECTIVITY

A Genealogy of the Subject as Posthumanism *avant la lettre*

If the constitution of the modern subject is indebted to Descartes' self-grounding and self-positing of the subject of thought and knowledge, this article discusses how some of the period's libertines and moralists in the wake of Montaigne articulated a counter-discourse to this dominating form of subjectivity. I argue that they point to a pathway for the modern subject grounded in an art of existence rather than in Descartes' cogito. Special attention is given to their reception of Montaigne's critique of human sovereignty. Focussing on the discussion about the animal-human relationship in Descartes and La Fontaine, but also on the latter's relationship to Madame de Sablière as well as to the period's court society and salon culture in general, the article's purpose is to highlight the plurality of early modern subjectivity, and its relevance for current theories of posthumanism and critique of the modern subject.

Keywords

Reason, Passion, Power, Subjectivity

Det sägs att vi befinner oss i en ny geologisk epok – antropocen – en tidsålder som på ett ödesdigert sätt markerats av människans påverkan på jordens ekosystem, på miljön och klimatet, genom en allt mer driven teknisk utveckling och kommersiell exploatering av naturens resurser. Termen är omdiskuterad men används ofta för att beteckna den ekologiska destruktivitet som följt på västvärldens accelererande välstånd efter andra världskriget, vilken i sin tur vilar på en humanistisk tradition som gjort människan till "naturens herrar och ägare", som Descartes skriver i sin avhandling om metoden, *Discours de la méthode* från 1637 (1998, s. 68).¹

1. "maître et possesseurs de la Nature" (Descartes, s. 1953, s. 168). De franska originalcitaten från primärlitteraturen anges löpande i fotnoterna. När inget annat anges är översättningarna till svenska mina.

Descartes finner som bekant en grund för ett sådant suveränt subjekt i sitt berömda *cogito ergo sum*. En formulering som i sin enkelhet skulle komma att prägla stora delar av moderniteten under de kommande århundradena. Hegel gör Descartes till den moderna filosofins *terra firma* och hos Husserl blir han den filosofiska modernitetens *Urstiftung*, för att bara ta två exempel.² Den moderna vetenskapen, och dess utövare, det autonoma och rationella subjekt som har sin upprinnelse bland annat i Descartes filosofi, står idag inför de avgörande frågor som klimatuppvärmning och miljöförstöring innebär, för att inte tala om de tragedier och katastrofer som följer på fattigdom, migrationer och krig. Flera samtida tänkare, som den amerikanska filosofen Jane Bennett, menar att en lösning på denna kris är att börja uppfatta liv och agens utan människan som given utgångspunkt (Bennett, 2010, s. ix). Bennett är bara en av flera tänkare och teoretiker som i dag strävar efter att formulera ett mer hållbart politiskt och etiskt förhållningssätt till omvärlden. De förespråkar ofta en objektsorienterad ontologi eller ny materialism som vänder sig mot de tankeströmningar som dominerat 1900-talets i grunden aldrig övergivna idé om människans herravälde över naturen.³ Den kritiska udden inom såväl posthumansimen som den så kallade OOO-rörelsen riktar sig alltså mot en viss typ av subjekt – det är ju inte hela mänskligheten det är frågan om utan en viss form av agens och självmedvetande som dominerat i den västerländska traditionen, åtminstone sedan Descartes.⁴ Som ett komplement till dagens försök att finna en utgång ur antropocen genom nya sätt att tänka bortom subjektet vill jag istället vända tillbaka till den humanistiska traditionen för att problematisera det vi kommit att uppfatta som det moderna subjektet samt visa på att det i den humanistiska traditionen går att urskilja en kritik som föregriper de frågor som diskuteras inom den posthumanistiska strömningen.

Med fokus på Jean de La Fontaine vill jag närmare bestämt visa hur den första generationen Montaigne-läsare under det franska 1600-talet fortsätter dennes skeptiska förhållningssätt till föreställningen om människans suveränitet – en suveränitet som alltså kan sägas få sin moderna grund genom Descartes *cogito ergo sum*. Jag talar om den strömning av libertiner och fritänkande moralister som det katolska och alltmer enväldiga Frankrike trots allt hade utrymme för. Jag har här mer specifikt intresserat mig för hur La Fontaine i polemik mot Descartes diskuterar relationen mellan människa och djur. Jag har valt att läsa hans fabler i det sociala och kulturella sammanhang där de producerades, nämligen den samtals- och umgängeskunst som sedan medeltiden vuxit fram i den aristokratiska hovkulturen men som nu sprider sig till mer heterogena områden, till enskilda aristokraters

2. Den filosofiska receptionen av Descartes är inte det direkta ämnet för denna artikel, men en intressant diskussion om den förs av Jean-Luc Nancy (1979), vilken hävdar att den kritik som riktas mot subjektet inom postmodernismen redan finns inskriven i dess grundande. Mitt syfte här är att visa hur även libertinernas vidareförande av Montaigne under 1600-talet kan inskräpa denna kritik.
3. Många av dem bygger vidare på filosofen Quentin Meillassoux's inflytelserika bok *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence* (2006) som argumenterar för ett spekulativt tänkande som inte utgår från subjektets korrelation med sin omvärld utan hävdar att det måste vara möjligt att tänka sig världen i sig utan att utgå från subjektet. Se exempelvis Graham Harman, *Towards Speculative Realism, Essays and Lectures* (2010). Bland andra framträdande filosofer som försöker tänka bortom den etablerade filosofiska traditionens subjekt kan nämnas Catherine Malabou som ägnat sina senaste böcker åt neurobiologins ofrånkomlighet och dess filosofiska konsekvenser. Se exempelvis den senaste utgåvan av hennes omdebatterade *Que faire de notre cerveau?* (2011).
4. Posthumanismens subjektsskritik kan också förstås i termer av en postantropocentrisk eller postmaskulin kritik. Se exempelvis Joanna Zylińska, *Minimal Ethics for the Anthropocene* (2014).

och borgares hem, och som senare brukar betecknas som en salongskultur. I La Fontaines fall handlar det helt konkret om Madame de Sablières salong, och jag vill även visa hur deras relation reflekterar libertinernas levnadskonst som kritisk praktik liksom den betydelse som makt och kön har för subjektivitetens utformningar.

DET MODERNA SUBJEKTETS GRUNDFORMER

Det torde vara allmänt vedertaget att det moderna subjektet tar form när människor börjar göra sig själva till utgångspunkt för tänkande och kunskap, och att detta sker under 1500- och 1600-talet i den västerländska kulturen. Ett paradigmiskt exempel är Montaigne som 1580 i ett förord till sina *Essayer* förklarar, ”jag själv är ämnet för min bok”, samtidigt som han varnar läsaren för att lägga ner sin tid ”på ett så intetsägande och meningslöst ämne” (2012a, s. 3).⁵ Det är en gest som kan uppfattas på olika vis, inte minst som en retorisk ursäkt i en tid då den västerländska subjektiviteten fortfarande tar form genom en kristen hegemoni. I Montaignes skrivande kommer det meningslösa ämne som han själv utgör likväl visa sig få en subversiv verkan.

Även Descartes tar sin utgångspunkt i en självhävdelse snarare än i de yttre religiösa auktoriteter som styrt hans uppväxt och utbildning: ”Jag beslöt att inte längre söka något annat vetande än det jag kunde finna inom mig själv eller också i världens stora bok” (1998, s. 32).⁶ Montaignes och Descartes’ subjekt tar likväl form på olika sätt genom att deras kunskapsmetoder skiljer sig åt. Båda söker sanning men om den ena gör det genom en ”metodisk tankspriddhet”, för att låna Montaigne-översättaren Jan Stolpes fyndiga formulering (Montaigne 2012a, xiii), utvecklar den andra ett metodiskt tvivel. Om visshet var den känsla som Descartes höll högst förblir Montaigne en skeptiker. Erfarenheten får därmed olika status hos dessa första moderna subjekt. Hos den ena blir den en grund för en kritisk praktik som leder till att han avstår från all dogmatik: ”När förnuftet sviker oss använder vi erfarenheten” (2012c, s. 406).⁷ Hos den andra blir den något otillförlitligt som måste övervinnas genom maximen om det allmänna tvivlet – jag kan tvivla på allt utom på att jag tänker.

Det cartesianska subjektets visshet vilar likväl på en premiss som gör att det kan framstå som mindre modernt än Montaignes. För även om Descartes säger att man kan tvivla på allt utom på själva tvivlandet, tvivlar han inte på att det härrör från en själ som ger människan en särställning bland djuren. Det nya hos Descartes subjekt ligger i avvisandet av tidigare religiösa auktoriteter men det bygger likväl vidare på tanken att människan står i en specifik förbindelse med Gud genom sitt förnuft. Hos Montaigne undermineras just föreställningen om denna typ av mänsklig suveränitet genom att han driver en ”process mot förnuftet självt”, som Claude Lévi-Strauss skriver när han påminner om att den skeptiska och fritänkande strömningen under renässansen inte enbart ska sättas i relation till det antika arvet (Lévi-Strauss 1994, s. 227). Montaignes tvivel, påpekar Lévi-Strauss, har även en grund i upptäckten av den ”nya världen” som innebar att idén om den ”gamla världens”

5. ”[...] je suis moy-mesme la matiere de mon livre [...] un subject si frivole et vain” (Montaigne 1969, s. 35).

6. ”[...] me résolvant de ne chercher plus d'autre science que celle qui se pourrait trouver en moi-même, ou bien dans le grand livre du monde” (Descartes 1953, s. 131).

7. ”Quand la raison nous faut, nous y employons l'expérience” (Montaigne 1979b, s. 275).

överlägsenhet började rubbas. Montaignes skepticism leder likväl inte till vare sig en ren relativism, eller en filosofisk nihilism utan snarare till en kritisk praktik. Det är i det berömda och långa försvarstalet för Raymond Sebond i den andra boken av essäerna som Montaigne driver sin förnuftskritik längst och bland annat skriver att tankens försök att fånga det varande och människans natur är ”som att söka gripa vattnet med handen, för ju hårdare man griper om det som till sin natur rinner överallt, desto mer förlorar man av det som man försökte hålla fast i sin näve” (Montaigne 2012b, s. 394-395).⁸ Han konstaterar istället att människan har att leva med det faktum att livet ”rinner” på detta vis i sin föränderlighet från födelse till död. I den avslutande delen av denna essä kan man även urskilja det förhållningssätt som ger subjektet sin form hos Montaigne, vilket Lévi-Strauss träffande parafrazerar med följande ord: ”människan finner sinnliga tillfredsställelser av att leva, utan att hon behöver legitimera det på något annat sätt; som om livet hade en mening, trots att den intellektuella uppriktigheten försäkrar att den inte har det” (Lévi-Strauss 1994, s. 232). Det subjekt som lever ”som om livet hade en mening” kan även sägas utveckla en levnadskonst. Det är i alla fall vad Montaignes första generation läsare försöker göra när det för hans arv vidare och på olika vis utformar ett alternativ till det cartesianska subjekt som brukar förnuftet för att säkra ett herravälde över naturen såväl som över passionerna. Låt oss följa dem en bit på vägen genom att först rekapitulera den kontext inom vilken de verkar.

Parallellt med att Descartes söker tänka sig fram till metod för att uppnå visshet framträder nya maktformer för att regera och styra de levande. Inom den franska staten tar kungamakten från och med mitten av 1600-talet en ny och enväldig form som även får stor betydelse för det intellektuella och konstnärliga utövandet. Den franskklassiska estetikens strävan att skapa ordning och harmoni gör det genom att dra en gräns mot allt som uppfattas som förnuftsvidrigt. Människans förnuft blir nu det som skiljer henne från djuren men även från det djuriska inom henne själv. I sin studie om vansinnet under klassiska epoken skriver Foucault att den gränsdragning som ”alltsedan antiken och i synnerhet sedan medeltiden, har gett den animala världen dess välkända främlingskap” nu för första gången blir ”människans vansinne utan samband med någonting annat än sig självt” (Foucault 2010, s. 100). Det ligger alltså nära till hands att relatera denna idé om djuret i människa till tidens upptagenhet av passionerna och även till den urskillningsmetod som är central för Descartes. Till skillnad från de, som han tänkte sig, mekaniska djuren antar Descartes att Gud förlänat människan med ”en förnuftig själ” (Descartes 1998, s. 58).⁹ I Descartes filosofi förenas således ett traditionellt kristet resonemang om Guds fullkomlighet med en rationalism som bryter med en äldre skolastisk tradition. Allt detta torde vara välbekant för oss men det var banbrytande när det formulerades. Som La Fontaine vittnar om när han några decennier senare i en fabel, som troligen tillkommit på uppdrag av salongsdamen Madame de Sablière, karakteriserar Descartes med följande rader: ”Subtil, engagerande, och djärv/ Man kallar den ny”.¹⁰

8. ”[...] ce sera ne plus ne moins que qui voudroit empoigner l'eau: car tant plus il serrera et pressera ce qui de sa nature coule par tout, tant plus il perdra ce qu'il voulait tenir et empoigner” (Montaigne 2, 1979a, s. 266).

9. ”[...] une âme raisonnable” (Descartes 1953, s. 157).

10. ”Subtile, engageante, et hardie./ On l'appelle nouvelle” (La Fontaine 1991, s. 383).

SALONGSDJUR

Mellan 1669 och 1680 samlades en stor del av tidens intellektuella och kulturella elit i Madame de Sablières hem på rue Neuve-des-Petit-Champs i Paris där hon höll salong. La Fontaine var en av hennes trognaste gäster. Den fabel han ägnar Descartes filosofi – *Discours à Mme de Sablière* – kan uppfattas som ett utsnitt ur den typ av samtal som där fördes både genom sin eleganta form och sitt tema, frågan om djurs och människors själar, vilket kan förstås som ett utforskande av det mänskligas gränser. Madame de Sablière var som många av tidens intellektuella kvinnor en anhängare av Descartes filosofi men intresserade sig även för de libertinistiska strömningarna och sökte troligen få sin salongspoet att här ge prov på de senares argumentationsförmåga.¹¹ Hon fungerade som La Fontaines beskyddare och mecenat under ett tiotal år och i fabeln benämner han henne som Iris, regnbågens gudinna, vilket framstår som en hyllning till hennes intellektuella öppenhet.

I La Fontaines tal till Madame de Sablière kan man urskilja flera drag av den kulturella praktik som utvecklades i hennes salong, särskilt då konsten att samtala: "Bagatellen, vetenskapen, Chimärerna, det obetydliga, allt är bra. Jag vidhåller/ Att man för samtalet av allt behöver".¹² För poeten och salongsmänniskan La Fontaine får inget skiljas åt. Samtalskonsten ingår i en levnadskonst, som för libertinen bland annat bygger vidare på en epikureisk tradition. I fabeln utnämner poeten således Descartes till "Epikuros Rival", och han vill motbevisa filosofens uppfattning om de "själlösa djuren" framför allt genom att framhäva sin egen konst som fabeldiktare.¹³

De argument som La Fontaine anför mot Descartes vilar lika mycket på fabulerandet som på observationer: han nämner hjorten som undflyr sina jägare genom överraskande strategier, raphhönan som låtsas att hon är skadad för att rikta uppmärksamheten bort från sina ungar, bävrarna som bygger de mest intrikata fördämningar – "Att dessa Bävrar endast är själlösa kroppar,/ Det kan man aldrig få mig att tro" – skriver han bland annat.¹⁴

Kanske är det för att La Fontaine framför allt fann sitt uttryck i fabeln (av latinets *fabula*, att samtala, tala) som han kunde ifrågasätta Descartes uppfattning att förnuftet (tänkandet och själen) är uteslutande mänskliga egenskaper.¹⁵ Det är som den språkliga konsten, liksom umgängeskunstens spelregler, och överhuvudtaget den levnadskonst som utvecklas

11. För en diskussion om Descartes betydelse för den kvinnliga salongskulturen, se Erica Harth, *Cartesian Women: Versions and Subversions of Rational Discourse in the Old Regime* (1992).

12. "La bagatelle, la science,/ Les chimères, le rien, tout est bon. Je soutiens/ Qu'il faut de tout aux entretiens" (La Fontaine 1991, s. 383).

13. Polemiken mot Descartes tes att djuren inte har en själ har ansetts vara La Fontaines version av Montaignes *Apologie de Raimond Sebond* (La Fontaine 1991, s. 1239), men han har troligen även inspirerats av Pierre Gassendi som i sin polemik mot Descartes skriver att djuren har ett " eget " förstånd och ett " eget " språk. Gassendis idéer diskuterades livligt hos Madame de Sablière (Darmon 1998, s. 109–110).

14. "Que ces Castors ne soient qu'un corps vuide d'esprit,/ Jamais on ne pourra m'obliger à le croire" (La Fontaine 1991, s. 386). La Fontaines kritik av Descartes knyter an till en äldre tradition. 1645, alltså åtta år efter att Descartes publicerat *Discours de la Méthode*, publicerar Gabriel Naudé (en så kallad *libertin érudit* som skulle bli Drottning Kristinas bibliotekarie 1652) en pamflett av den italienske renässansförfattaren Hieronymus Rorarius som framhåller att djur är intelligentare än människor. Samma typ av argument finns hos Montaigne i hans försvaret av Raymond Sebond. Om Naudés kritik av Descartes, se Clarke (1970, s. 91–92.)

15. Nancy beskriver å andra sidan hur viktigt fabulerandet och fabeln är även för att förstå Descartes. Det kräver dock en viss läsning av Descartes som betonar hans texters narrativa och materiella dimensioner, och Nancy utför en sådan läsning på ett mycket subtilt vis (Nancy 1979, s. 97–127). I La Fontaines fall är fabeln och diktandet hans huvudsakliga praktik.

bland libertinerna, visar honom på det inre livets beroende av *yttre* omständigheter – ”Att man för samtalet av allt behöver”. La Fontaine avvisar visserligen inte helt föreställningen om det mänskligas särställning, men det som hos Descartes utgör en ontologisk skillnad blir hos La Fontaine en glidande skala. I fabeln sägs det visserligen att till skillnad från djuren vet människan att hon tänker men huvudargumentet är att alla djur, inklusive människan, har en själ: ”Kloka, galna, barn och idioter/ De som under namnet djur är universums gäster”.¹⁶

Om man vill, inbjuder fabelns ”universella skala” till ett postantropocentriskt perspektiv avant *la lettre*,¹⁷ men La Fontaine är vare sig vetenskapsman eller filosof. Som Jean-Charles Darmon påpekar, härrör övertygelsekraften i talet till Madame de la Sablière ”från en retorik om det sannolika som i all väsentlighet beror av djurbildernas vitalitet. [...] Ur det perspektivet, från ett djurexempel till ett annat, råder inte [logisk] progression utan talförhet” (Darmon 1998, s. 130). Likväl kan man i den levnadskonst som odlar fabulerandet – samtalandet och den skapande fantasin – urskilja en subjektivitet som på ett flertal punkter föregriper posthumanismens kritik av det moderna subjektets antropocentriska och instrumentella rationalitet.

Bortom strategin att genom djurexempel visa på det mänskliga, vilket fabler gjort från Aisopos och framåt, kan man hos La Fontaine uppfatta just en materialistisk ståndpunkt som underminerar det antropocentriska gränssnitt Descartes drar mellan människa och djur när han tillskriver den förra en odödlig själ. Det är ett fritänkande som vänder sig mot såväl den kyrkliga dogmen som Descartes rationalism, vilket troligen inte är någon hållbar position för en poet som är beroende inte bara av mecenater utan även av den kungliga maktens favör. I La Fontaines sista fabel från 1693, då han blivit invald i den Franska Akademien, skriver han också i enlighet med en kristen lydnadsregim, vilken mer eller mindre sömlöst uppgått i Ludvig den XIV:s hovsamhälle, och som uppmanar subjekten att tala om sanningen om sig själva: ”Att lära känna sig själv är den första av omsorger/ som den Högste Regenten ålägger de dödliga”.¹⁸ La Fontaines omvändelse till katolicismen mot slutet av sitt liv visar hur makt och subjektivitet vävs samman i tidens litteratur, men på det hela taget utgör hans fabler och sagor en subtil motstrategi och en väg för ett annat slags subjekt bortom lydnad och rationalism.

FRITÄNKANDE OCH ZOO-POLITIK

Det är uppenbart att den diskussion om djurens själar som fördes under 1600-talet vida-reför den humanistiska traditionens sökande efter att definiera människan med eller mot den kristna hegemonin. Det är intressant att det nya är att göra som Descartes, nämligen hävda att djuren är radikalt annorlunda än människan, och därmed också tillskriva sig rätten att göra sig till härskare över dem och den, enligt detta synsätt, lika mekaniska

16. ”Sages, fous, enfants, idiots,/ Hôtes de l’univers sous le nom d’animaux” (La Fontaine 1991, s. 388).

17. Se till exempel Zylinska (2014, s. 27–34).

18. ”Apprendre à se connaître est le premier des soins/ Qu’impose à tous mortels la Majesté suprême”, (La Fontaine 1991 s. 537). Även om den direkta innebörden av formuleringen ”La Majesté suprême” torde vara Gud, kan man utan tvekan läsa La Fontaines erinran om detta åläggande mot bakgrund av motreformationen såväl som Ludvig XIV absolutism.

naturen.¹⁹ I den libertinistiska strömning som återoppar sig på Montaigne handlar det mänskliga inte om denna överlägsenhet utan snarare, som La Fontaine skriver i sin fabel, om en gemenskap där alla är "universums gäster". I stället för att reducera människan till hennes själ expanderar poeten gränserna för hennes vara genom fabulerandets frihet och den praktik som i och genom samtalandet får subjektet att vända sig utåt mot omvärlden. Som i en av de senare fablerna om Ulysses och hans män, först publicerad i *Le Mercure galant* 1690. Här är det som om den konventionella moraliteten – gör inte som Odysseus män som vill fortsätta att vara djur under Kirkes trolldom, det vill säga, vara slavar under sina passioner – fås att säga något annat genom själva fabulerandet. En vägledning ges redan i dedikationen, där La Fontaine förklarar att det i hans verk är djuren som är människornas lärare och informatörer,²⁰ och det han låter vargen säga framstår som fabelns verkliga själ:

Du behandlar mig alltså som ett rovdjur;
Men du som talar, vad är du? [...]
Ett ord kan ju få er alla att döda varandra;
Är inte ni också Vargar den ena mot den andra?
När allt kommer omkring, hävdar jag kort
Att ska man jämföra förbrytare
Är det bättre att vara Varg än Människa²¹

Människan är lika grym som djuret, ja, grymmare, då hon "som talar" kan döda på grund av ett ord. Människan är det talande djuret, men i fablerna talar också djuren och hyllningen till deras olika förmågor har en föregångare i Montaigne som i sitt försvarstal till Raymond Sebond i sin tur knyter an till en äldre tradition som just tillskriver djuren ett språk, även om det är ett annat språk.²² Descartes grundande av det moderna subjektet i det abstrakta tänkandet avbryter denna fabulerande tradition och gör det mänskliga språket till något eget. I viss mening är det så även hos La Fontaine, eftersom människan här beskrivs om det enda djur som kan döda på grund av ett ord, men den gräns som det moderna subjektet drar gentemot djuret blir här inverterad. När vargen svarar människan i fabeln visar La Fontaine på den djuriskhet människan äger i kraft av sitt tal, sitt förnuft,

19. Hur man i det västerländska tänkandet gått från föreställningen om att ha förnuft (*raison*) till att ha rätt (*avoir raison de*) att härska över naturen är en av de makt- och tankefigurer Jacques Derrida dekonstruerat (2011, s. 5–26). Descartes sammanfattar sin teori om de mekaniska djuren i femte delen av *Discours de la méthode* där han bland annat skriver: "ce qu'ils font mieux que nous ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit, [...] mais plutôt qu'ils n'en ont point, et que c'est la nature qui agit en eux selon la disposition de leurs organes: ainsi qu'on voit qu'une horloge, qui n'est composé que de roues et de ressorts, peut compter les heures et mesurer le temps plus justement que nous avec toute notre prudence" (Descartes 1953, s. 166)

20. "Les animaux sont les précepteurs des hommes dans mon ouvrage", (La Fontaine 1991, s. 449).

21. "Tu t'en viens me traiter de bêtes carnassière:/ Toi qui parles, qu'es-tu? [...] Pour un mot quelquefois vous vous étranglez tous; Ne vous êtes-vous pas l'un à l'autre Loups?/ Tout bien considéré, je te soutiens en somme/ Que scélérat pour scélérat,/ Il vaut mieux être un Loup qu'un Homme" (La Fontaine 1991, s. 453).

22. För en mer utförlig diskussion kring djurens språk i denna äldre tradition och kritiken mot föreställningen om människans språkliga exklusivitet, se Derrida (2006 s. 21). Descartes tar uttryckligen avstånd från denna äldre tradition: "Et on ne doit pas confondre les paroles avec les mouvement naturels qui témoignent les passions, et peuvent être imité par des machines aussi bien que par des animaux; ni penser, comme quelques anciens, que les bêtes parlent" (Descartes 1953, s. 166).

sin självpåtaga särställning. Hon dödar för ett ord, hon är rovdjuret. I fabeln ekar också de från antiken ofta citerade orden: *Homo homini lupus*.

Det cartesianska snittet mellan djur och människa, ande och materia, ger upphov till en specifik rättighet som bygger på att människans djuriskhet trängs bort genom en rationalisering vilken också leder till en *avhumanisering* som ytterligare effektiviserar människans dödande av människan – för att döda djur krävs endast en aktualisering av det antropocentriska särartstänkande som innebär att människan gör sig till herre över djuren. Det är just denna process, som skiljer det djuriska och det mänskliga åt, som La Fontaine underminerar i sin fabel genom den metaforiska trafiken mellan varg och människa, mellan det talande djuret och orden som dödar.

Med Derrida kan man säga att La Fontaine här utövar en ”zoo-politik” (2011, s. 6). Derrida formulerar termen i relation till en annan av La Fontaines fabler där vargen mer konventionellt just representerar den ”starkes rätt”, som det står i den inledande moraliteten: ”Den starkes rätt (*raison*) är alltid bäst/ Det ska vi snart få se.”²³ För Derrida är det mångtydigheten i det franska ordet *raison* – förnuft, rätt, skäl – som står i fokus i en reflektion kring ”det bräckliga och porösa i den gräns” som kan dras mellan djur och människa, natur och kultur (Derrida 2011, s. 14). Genom de båda fablernas vargar, den ena som får människan att framstå som ett rovdjur och den andras bild av människans sätt eller rätt att sätta sig över djuren, kan man urskilja ett subjekt som skiljer sig från det som nu börjar ta form hos Descartes. Ett alternativt subjekt som har sin grund i en specifik praktik snarare än i ett rent tänkande och vars särdrag kan fås att framträda om man ser till det som utgör *själen* i La Fontaines fabler.

I ett förord till sina fabler skriver La Fontaine: ”Den allegoriska berättelsen är komponerad i två delar där den ena kan kallas för kropp och den andra för själ. Kroppen är fabeln; själen moraliteten.”²⁴ Om en fabels moralitet kan sägas vara dess själ är den likväl en mångbottnad historia hos La Fontaine. Poeten sätter den i rörelse, men det sker inte som hos Descartes, som ger tanken ”fri tyglar” endast för att vid ett lämpligt tillfälle åter dra in dem för att den ”desto bättre skall låta styra sig” (Descartes 1998, s. 100).²⁵ La Fontaine hanterar tanken genom en annan form av styrning, nämligen genom att ge den ett estetiskt uttryck.²⁶ Fabulerande är inte heller ett filosofiskt tankeexperiment. Poetens första uppgift är som bekant att ”behaga”, men i denna franskklassiska konvention kan även urskiljas en praktik för att hantera livets komplexitet och skiftande skeden. När Descartes’ nya filosofi vänder sig inåt och gör den egna kroppen till ett objekt för tanken i sökandet efter en metod för ”att rätt vägleda sitt förstånd och söka sanningen i vetenskapen”,²⁷ handlar det

23. ”La raison du plus fort est toujours la meilleure;/ Nous l’allons montrer tout à l’heure” (La Fontaine 1991, s. 44).

24. ”L’apologue est composé de deux parties, dont on peut appeler l’une le corps, l’autre l’âme. Le corps est la fable; l’âme, la moralité” (La Fontaine 1991, s. 9).

25. ”Relâchons-lui donc encore une fois la bride, afin que, venant ci-après à la retirer doucement et à propos, nous le puissions plus facilement régler et conduire” (Descartes 1953, s. 279).

26. I förordet till sina fabler hänvisar La Fontaine till vad han kallar ”la grande règle” i Frankrike under denna tid, nämligen att behaga, men han relaterar den till Horatius råd, att den som skriver inte ska försöka gå emot vare sig sin intellektuella oförmåga eller sitt material, vilket även indikerar vikten av stil och levnadskonst (se La Fontaine, s. 9).

27. ”Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les science” är den förklarande undertiteln till *Discours de la méthode*.

hos La Fontaine och den libertinistiska strömning han tillhör om att finna grunderna för en levnadskonst.

LEVNADSKONST SOM KRITISK PRAKTIK

Själva begreppet libertin (från latinets begrepp för en frigiven slav, *libertinus*) användes i den humanistiska traditionen ironiskt nog ofta för att beteckna någon som förblivit slav under passionerna i sin frihetssträvan (Cavaillé 2013, s. 399). Termen förknippades även med en filosofisk rörelse och syftade då på odogmatisk tankefrihet och ibland ateism, men rörde överhuvudtaget en komplex och mångfacetterad tankeströmning i Europa under 1500- och 1600-talen, som ansetts föregripa olika typer av friheter vi i dag ofta tar förgivna, exempelvis samvetsfrihet och yttrandefrihet.

Den tidigmoderna libertinismen bemöttes av olika typer av motstånd, inte minst från religionens företrädare, men det var inte primärt för att rörelsen inbegrep det sexuellt frigjorda eller promiskuösa beteende den kommit att förknippas med från och med 1700-talet. Under de föregående seklen är gränsen mellan libertinier eller fritänkare och filosofer svårare att dra, vilket kan exemplifieras av att La Fontaines vän Saint-Évremond beskriver sig själv som ”en filosof lika fjärran från det vidskepliga som från det ogudaktiga; en vällusting som har lika mycket motvilja mot det omåttliga som böjelser för lust och njutning”.²⁸ Saint-Évremond betonar just konsten att acceptera och hushålla med passionerna snarare än att kontrollera och styra dem, och hans religiösa hållning är betecknande för libertinernas ovilja att inlemma den kristna läran i filosofin. Det Saint-Évremond framför allt vänder sig mot när det gäller religionen är inte tron som sådan utan en viss rationalisering av tron sådan man finner den hos Descartes: ”Att vilja övertyga sig om själens odödlighet genom förnuftet leder till en misstro mot de ord Gud givit oss och på något vis till att avstå från det enda ting som kan ge oss tillförsikt”.²⁹ Det är en ödmjuk hållning som utgår från att människan inte är något suveränt subjekt och den har en direkt föregångare i Montaigne. Det subjekt som framträder i den libertinistiska traditionen är inte primärt autonomt och rationellt, det är ett kroppsligt, dödligt subjekt som söker lära sig leva ”på väg mellan födelse och död” (Montaigne 2012a, s. 394).³⁰ Det leder till ett utvecklande av en levnadskonst som inte är baserad på vilja och förnuftskontroll utan på ett, om man så vill, konservativt, men även mer *plastiskt* förhållningssätt till livet, som kommer sig av att strävandet efter visshet får ge vika för en relationell praktik som ofta utformar sig till en fråga om stil.

Stilens betydelse för libertinerna hänger samman med den franska aristokratis uppförandekoder som utvecklats inom den höviska kulturen sedan medeltiden. De forskare som studerat 1600-talet mer specifikt har ofta noterat att höviskheten – hovsamhällets vett och etikett – aktualiserades mindre av den traditionella adeln utan mer av den växande medelklassen och den så kallade ämbetsadeln (*noblesse de robe*) som tjänade den kungliga

28. "[...] un philosophe également éloigné du superstitieux et de l'impie; un voluptueux qui n'a pas moins d'aversion pour la débauche que d'inclination pour les plaisirs", citerat efter Cavaillé (2013, s. 306).

29. "Vouloir se persuader l'immortalité de l'âme par la raison, c'est entrer en défiance de la parole que Dieu nous a donnée, et renoncer, en quelque façon, à la seule chose par qui nous pouvons en être assurés" (Saint-Évremond 2004, s. 653).

30. "entre le naistre et le mourir" (Montaigne 1979a, s. 266).

administrationen. Uttrycket *honnête homme* är betecknande för denna utveckling, och som Domna Stanton påpekat beror den estetiska emfasen inom tidens kulturella elit på en reell maktförlust (Stanton 1980, s. 69). Det jag vill betona här är att det genom salongs-kulturens praktiker framträder inte bara en specifik strategi för hantera denna maktförlust genom förkonstling. Stilen innebär också en möjlighet till ett kritiskt förhållningssätt som framför allt kan förnimmas i den märkliga blandning av klarsynt illusionslöshet och lekfullhet som karakteriserar tidens kulturella elit.

SUBJEKT VID LIVETS VÄGSKÄL

Det är inte för inte libertinerna utvecklade sina tankar om människan i de mindre genererna, i konversations- och brevkonsten, i tillfällesdikter, maximer, sagor och fabler. Dessa genrer utgör en diskursiv mångfald av återkommande teman och motiv kring "inbördeskriget i människan mellan förnuftet och lidelserna" som Pascal skriver (1957, s. 149).³¹ De skeptiska libertineer som den kristne moralisten till viss del vänder sig mot gör likväl aldrig själva tänkandet till en självtillräcklig aktivitet. De är genom utvecklandet av en stil i salongernas ofta kollektiva skrivande baserat på konversationskonsten, som deras förhållningssätt till människans passioner och begär, hennes nöjen och hennes dödlighet, kommer till uttryck. De är sällan ateister, men de religiösa inslagen i deras liv framstår ofta som eftergifter till, eller kanske viktigare, som *praktiska* lösningar på åldrandets och döendets problematik. Som Pascal betonar i sitt försök att omvända de skeptiskt lagda libertineerna, är alla försök att söka lyckan i förströelsen dömda att misslyckas – "sjukdomarna kommer" (Pascal 1957, s. 163).³²

Sjukdom, men också ekonomi utgör inte sällan orsaker till varför man drar sig tillbaka från salongernas aktiviteter. Listan kan göras lång på namnkunniga libertineer som konverterar till katolicismen och avsvär sig tidigare läror och trosuppfattningar för att få erhålla en kunglig pension. Så gör också La Fontaine, och till viss del sker det under Madame de Sablières inflytande.³³

La Fontaine levde hos La Sablière som en ständig gäst, rentav ett husdjur, som hon själv formulerar saken när hon är på väg att ge upp sitt mondäna liv och flytta till en annan mer isolerad adress: "Jag har inte länge kvar något mer i min gamla bostad än mig själv, min katt, min hund och min La Fontaine."³⁴

La Fontaines förhållande till Madame de Sablière erinrar om ett slags höviskt vasallförhållande, där damen stod för diktarens försörjning och han tjänar henne och hennes salong. Det feodala mönstret torde hur som hels inte varit främmande för det slutande 1600-talets aristokratiska kultur, även om de sociala, politiska och ekonomiska spelreglerna förändrades i takt med monarkins centralisering och den framväxande borgarklassen.

31. "Cette guerre intérieure de la raison contre les passions" (Pascal 2000, s. 674).

32. "les maladies viennent" (Pascal 2000, s. 673).

33. Se exempelvis Fumaroli som talar om "l'assistance indirecte mais puissante de Mme de La Sablière" i samband med att La Fontaine konverterade till katolicismen strax före sin död 1695 (Fumaroli 1997, s. 461).

34. "Je n'ai plus dans mon ancienne maison que moi, mon chat, mon chien et mon La Fontaine". Citerat efter Menjot d'Elbène, (1923, s. 85).

La Fontaine stannade hos Madame de la Sablière från 1673 fram till 1680, då hon alltså själv valde att dra sig tillbaka från sin salong och konvertera till katolicismen. Hennes cartesianism, liksom den religiösa vändningen som även La Fontaine visar prov på, vittnar om de sociala och existentiella villkor som begränsar möjligheterna för det libertinistiska subjektet. Som Foucault påpekat angående reformationens olika uttrycksformer under 1500-talet, kan den uppfattas som ”en större kris som påverkat den västerländska erfarenheten av subjektivitet och en revolt mot det slags religiösa och moraliska makt som under medeltiden gett form åt denna subjektivitet” (Foucault 1994, s. 228). Om såväl protestantismen som libertinernas fritänkande kan ses som element i kampen för en ny subjektivitet blir det också svårt att tala om att *ett* nytt subjekt tar form under denna tid, snarare handlar det om en period då en tidigare dominerande form av subjektivitet klyvs i ett vägsål. Descartes lära om förnuftets och viljans makt över passionerna kan i det sammanhanget rentav ses som en internalisering av den medeltida biktens kontroll av subjekten.³⁵ Hans teori om den könslösa själen, som attraherade så många kvinnor under denna tid, befäster vidare en könsordning där kvinnor får sitt värde genom att deras sexualitet kontrolleras i termer av dygd. När La Fontaine vid sitt inträde i den franska akademien avsäger sig sina lovsånger till vällusten, sina ekivoka sagor och sitt fabulerande är det alltså en eftergift till en rådande ordning, i synnerhet efter det att hans mecenat dragit sig tillbaka.

Om man kan säga att det mondäna salongslivet under det slutande 1600-talet utgjorde en arena för en ny form av subjektivitet, ser man samtidigt hur lätt dess former återgår till ett välkänt mönster där bekännelsen organiserar subjektets förhållande till sanningen. Den traditionella och dominerande subjektetsform som återkommer mot slutet av de tidigare salongsdjurens liv har alltså en ekonomisk och social förklaring, men till viss del kan man även se Descartes’ rationella och autonoma subjekt i analogi med den suveräna maktens ordning.³⁶ I Madame de la Sablières fall är det i alla händelser uppenbart att såväl hennes cartesianism som hennes senare omvändelse till katolicismen kan förstås i ljuset av tidens makt- och könsordning. Salongslivet möjliggör ett utformande av en annan typ av subjektivitet än den som finns föreskriven i den kristna tidigmoderna perioden för en kvinna, men den är fortfarande mycket svår att upprätthålla och avsteg från det man under denna tid kallade för det passande (*la bienséance*), och kunde endast ske under vissa former. Som Erica Harth noterat ansågs inte de diskussioner som fördes om könsroller och äktenskap inom salongerna i sig hota makten på samma sätt som de materialistiska och fritänkande idéerna gjorde (Harth 1992, s. 62). I den meningen är Descartes reducering av kropp och kön till ett rent tänkande en perfekt lära för de kvinnorna som här tog plats.

De maximer Madame de Sablière författar när hon dragit sig tillbaka från sin salong formuleras inom en tydligt religiös ram och det är den katolska omvändelsen som utgör deras huvudtema. Hon skriver dem under sina sista år (1687–1693) under ledning av sin biktfa-

35. Foucault påpekar att Descartes gör den kristna biktens teknik till en filosofisk affirmation genom att han grundar sin filosofi, inte i *jag tänker*, vilket i sig kan ses som en fortsättning på den kristna biktens subjektivitet, utan i den visshet som själva tänkandet, förlett eller inte, ger av existensen; för att tänka måste det alltså vara så att *jag är*. Se Foucault (2012, s. 298).

36. Den suveräna makten i form av den katolska kyrkans motreformation och monarkins absolutism kommer som bekant att ge vika för en disciplinerande borgerlig hegemoni under 1700-talet då det autonoma rationella subjektet på allvar etableras som ideal i och med upplysningen, men detta subjekt kan alltså fortfarande i sin internaliserade moderna form fortfarande kallas för suveränt.

der, abbot Rancé. De publicerades först 1705 i en utgåva tillsammans med La Rochefoucaulds maximer men utan hennes namn. Inte förrän 1777 ges volymen ut igen med hennes namn medtaget: ”*Maximes Chrétiennes par Mme. De la Sablière*”.³⁷ I och genom den kristna ramen framträder en illusionslös blick som skiljer sig från libertinernas, men också från cartesianernas förhållningssätt till passionerna. Båda menar nämligen att de kan hanteras på så sätt att man ”får glädje av dem alla”, för att använda Descartes’ sista ord i hans avhandling om passionerna från 1649 (Descartes 1998, s. 262).³⁸ Madame de Sablière är på den punkten mer pessimistisk och anknyter snarare till en jansenistisk syn när hon skriver: ”Det är svårt att besegra sina passioner, men det är omöjligt att tillfredsställa dem.”³⁹ Tillfredsställelsen, eller lugnet finns endast som ett uppgivande av begäret, vilket torde underlättas av en föreställning om Gud och ett liv efter detta. På ett plan kan man säga att Madame de Sablière förstärker Descartes rationalism genom att byta ut viljans makt över naturen – kroppen och passionerna – mot Guds vilja. Gud är helt enkelt hennes svar på den ovisshet som Descartes sökte komma till rätta med genom att följa förnuftets väg: ”Det skulle inte finnas någon osäkerhet i den kristna moralen om inte människorna, som nästan alltid håller sig till allmänna regler och principer, drog konsekvenserna av dem utan att rådfråga sina passioner”.⁴⁰ Madame de Sablières maximer är ett slags meditationer i livets slutskede baserad på den kristna föreställningen om själens odödlighet och omvändelsens betydelse, och i linje med Pascal konstaterar hon att människan är upptagen av obetydligheter: ”Vi upptar oss oavslutligt med en osäker framtid, som ofta inte rör oss; och vi tänker inte på den som inte kan undgå att inträffa, och av vilken vår eviga lycka eller olycka beror”.⁴¹

Den religiösa vändningen, konverteringen till katolicismen, som flera av tidens fritänkande elit till slut väljer, har också att göra med dödlighetens ofrånkomlighet på flera plan. När ålderdomen och kroppens sjukdomar nödvändiggör ett socialt tillbakadragande är kyrkan och klostren fortfarande givna instanser att vända sig till. Descartes’ tes om själens odödlighet vilar även på dessa inrättningsars självklara plats i den tidigmoderna periodens samhällen. Det är inte förrän den sekulära vetenskapen blir ett dominerande paradigm som man egentligen kan tänka på människans villkor utifrån hennes biologi snarare än utifrån religionens sätt att hantera hennes dödlighet. Libertinerna likaväl som de kristna moralisterna eller cartesianerna befinner sig i en övergångsperiod där de tidigare formerna för subjektivitet börjar ifrågasättas på olika vis. Det moderna subjektet vi i dag diskuterar ur olika kritiska perspektiv springer således ur det vägval som denna dynamiska period i den västerländska historien utgör.

37. För en mer detaljerad redogörelse för Madame de Sablière och hennes maximer, se Conley (2002, s. 75–96).

38. ”qu’on tire de la joie de tous” (Descartes 1953, s. 795).

39. ”Passion: Il est difficile de vaincre ses passions, mais il est impossible de les satisfaire.” Citerat efter Conley, 2002, s. 183). Det är också högst möjligt att Madame de Sablière följer Madame de Sablés exempel, som i sin tur anses vara den som inspirerat La Rochefoucaulds maximer. Den stränga katolska strömning som jansenismen utgjorde lär har påverkat dem båda liksom den inspirerade Pascal. Se Conley (2002, passim).

40. ”Incertitude: Il n’y a aurait aucune incertitude dans la morale chrétienne, si les hommes, qui conviennent presque toujours des règles générales et des principes, en tiraient les conséquences sans consulter leurs passions”, citerat efter ibid., (2002 s. 181).

41. ”Occupés: Nous sommes sans cesse occupés d’un avenir incertain, qui souvent ne nous regarde pas; et nous ne pensons point à celui qui ne peut manquer d’arriver, et d’où dépend notre bonheur, ou notre malheur éternel”, citerat efter ibid., (2002, s. 182).

I Madame de Sablières skrifter, i hennes brev och maximer, är det just sjukdom som ger en insikt i den egna dödligheten och som framstår som den främsta orsaken till avvisandet av det sociala och kulturella liv hon tidigare levte. Den 29 juli 1692 skriver hon till sin bikt-fader: "Några dagar före Pingst, upptäckte jag en knöl i mitt bröst, på den högra sidan, som var rätt smärtsam. Jag har lust att inte alls tala om det".⁴² Och i ett av sina sista brev skriver hon: "Vad jag är lycklig! Jag ser inte längre något mer än evigheten framför mig!"⁴³ Descartes om själens odödlighet förankras i en kroppslig påtaglighet som i sin förgänglighet inte kan göra något annat än fabulera. Här sker det åter inom den kristna bekännelsens kontext, men bakom den kan man urskilja libertinernas självtekniker och praktiker vilka i sina försök att lösgöra sig från en dominerande lydnadsregim visar på den humanistiska traditionens mångfald och relevans för en posthumanistisk kritik.

Mot bakgrund av de olika och ofta motsägelsefulla subjektformer som kan urskiljas om man ser något närmare på den övergångsperiod som det franska 1600-talet utgör, framstår den posthumanistiska viljan att "sätta frågan om det mänskliga inom parentes" (Bennett, 2010, s. ix) som onödigt reducerande, ja, som en gest som riskerar att kasta ut barnet med badvattnet. I ett genealogiskt perspektiv kan man istället se hur ett flertal teman och drag i den tidigmoderna diskussionen om det mänskliga redan underminerar det moderna subjekt som nu hävdas vara en av orsakerna till den tid som kommit att kallas för antropocen.

REFERENSER

- Bennett, Jane (2010), *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham, NC: Duke University Press.
- Cavaillé, Jean-Pierre (2013), *Les déniaisés: irrégion et libertinage au début de l'époque moderne*, Paris: Classiques Garnier.
- Clarke, Jack A. (1970), *Gabriel Naudé 1600–1653*, Connecticut: Archon.
- Conley, John J., (2002), *The Suspicion of Virtue: Women Philosophers in Neoclassical France*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Darmon, Jean-Charles (1998), *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle*, Paris: PUF.
- Descartes, René (1953), *Œuvres et lettres de Descartes*. Paris: Gallimard.
- (1998) *Valda skrifter*. Övers. Konrad Marc-Wogau. Stockholm: Natur och Kultur.
- Derrida, Jacques (2006), *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée.
- (2011), "Besten och suveränen". Övers. Paul Karlsson och Lars-Erik Hjertström. *Aiolos*, nr. 40–41, s. 5–26.
- Foucault, Michel (1994), *The Subject and Power/Le sujet et le pouvoir* [1982]. I Daniel Defert och François Ewald (red.), *Dits et écrits 1954–1988*. Band 4. Paris: Gallimard.
- (2010), *Vansinnets historia under den klassiska epoken*. Övers. Carl G. Liungman. Lund: Arkiv.
- (2012), *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979–1980)*. Paris: Gallimard/Seuil.
- Fumaroli, Marc (1997), *Le poète et le roi. Jean de La Fontaine en son siècle*. Paris: Éditions de Fallois.
- Harth, Erica (1992), *Cartesian Women: Versions and Subversions of Rational Discourse in the Old Regime*. London/Ithaca: Cornell University Press.
- La Fontaine, Jean de (1991), *Œuvres complètes*. Band 1. Paris: Gallimard.
- (1958), *Œuvres diverses*. Paris: Gallimard.

42. "Quelques jours avant la Pentecôte, je m'aperçus d'une dureté au sein, du côté droit, assez douloureuse. J'eus envie de n'en point du tout parler", citerat efter Menjot d'Elbenne (1923, s. 200).

43. "Que je suis heureuse! Je ne vois plus que l'éternité devant moy!" Ibid. (1923, s. 333).

- Lévi-Strauss, Claude (1994), *Lodjurets historia*. Övers. Jan Stolpe. Stockholm: Norstedts Förlag.
- Menjot d'Elbenne, Vicomte (1923), *Madame de La Sablière, ses pensées chrétiennes et ses lettres à l'abbé de Rancé, avec portrait et gravures*. Paris: Plon.
- Montaigne, Michel de (1969), *Essais*. Livre 1. Paris: Gallimard.
- (1979a), *Essais*. Livre 2. Paris: Gallimard.
- (1979b), *Essais*. Livre 3. Paris: Gallimard.
- (2012a), *Essayer*. Bok 1. Övers. Jan Stolpe. Stockholm: Atlantis.
- (2012b) *Essayer*. Bok 2. Övers. Jan Stolpe. Stockholm: Atlantis.
- (2012c) *Essayer*. Bok 3. Övers. Jan Stolpe. Stockholm: Atlantis.
- Nancy, Jean-Luc (1979), *Ego sum*. Paris: Flammarion.
- Pascal, Blaise (2000), *Pensées*. I Michel Le Guern (red.), *Œuvres complètes*. Band. 2. Paris: Gallimard.
- (1957), *Tankar*. Band 1. Övers. Sven Stolpe. Stockholm: Forum.
- Saint-Évremond (2004), "L'homme qui veut connaître toutes choses ne se connaît pas lui-même". I Jacques Prévot (red.), *Libertin du XVIIe siècle*. Band. 2. Paris: Gallimard.
- Stanton, Domna C. (1980), *The Aristocrat as Art*. New York: Columbia University Press.
- Zylinska, Joanna (2014), *Minimal Ethics for the Anthropocene*. Open Humanities Press.