

## ARIEL LITTERÄR KRITIK



CARIN FRANZÉN

*När vi talar om oss själva*

☿ NEDSLAG I SUBJEKTIVITETENS  
HISTORIA FRÅN MONTAIGNE TILL NORÉN

ARIEL LITTERÄR KRITIK [10]

*När vi talar om oss själva* utgör nr 10 i skriftserien »Ariel Litterär kritik«, som utges i samarbete med forskarseminariet vid det Fria Seminariet i Litterär kritik, FSL. Serien utges med stöd av Statens Kulturråd och är knuten till verksamheten vid FSL:s forskarseminarium, som äger rum i Stockholm och stöds av Svenska Akademien. För mer information se [www.kritikerseminariet.nu](http://www.kritikerseminariet.nu).

Redaktör för serien är Magnus William-Olsson. I redaktionsgruppen ingår även Kari Løvaas, Mikael Nydahl, Anna-Lena Renqvist och John Swedenmark.

ARIEL LITTERÄR KRITIK [10]

© 2018 *Författaren och förlaget*

OMSLAG & GRAFISK FORM *Mikael Nydahl*

SÄTTNING *Ariel, Knopparp 2018*

TRYCKNING *Jelgavas tipografijs, Jelgava i oktober 2018*

ISBN 978-91-87605-41-3

*Till Astrid*



## Spår av subjekt

»Subjektet: en komplex och bräcklig sak som det är så svårt att tala om, och som vi inte kan tala utan.«<sup>1</sup>

Det här är en bok som jag skrivit på i olika versioner och försök. Den utgår till viss del från texter jag presenterat i andra sammanhang men omläsningarna och omskrivningarna har fört mig ut på nya och ibland okända vägar. Och det beror förmodligen på att jag drivits av en fråga som är av den arten att den förändras med tiden. Enkelt uttryckt har det handlat om att försöka fånga några av de spår vi lämnar i det vi säger när vi talar om oss själva. Med en mer filosofisk och lingvistisk term har jag försökt förstå det vi idag benämner som *subjekt* genom att följa i spåren av en tid då just den termen började användas i den västerländska litteraturen på sätt som fortfarande är aktuella. En nutida ordboksdefinition lyder till exempel: »Subjekt i betydelsen bärare av medvetandetillstånd (förmimmelser, känslor, tankar) kan härledas från 1600-talet. I denna betydelse är termen ofta synonym med jaget.«<sup>2</sup> Vad jag mer bestämt försökt följa är hur det jaget *talkar* om medvetandetillstånd – om passioner och affekter som de oftare kallades på 1600-talet – och på så vis ger uttryck för subjektivitet.

De språkliga framställningar av tankar och passioner som jag studerat visar sig också alltid stå i förhållande till en yttre värld. Och kanske är det så att det vi bär av inre liv alltid redan har en början i det yttre. Som när Roland Barthes mot olika psykologiserande tolkningar av Racines dramer konstaterar: »I själva verket är *kunskapen* om ett själv djupt i det inre en illusion: det finns endast olika

sätt att tala om det på«. <sup>3</sup> Det finns också sätt att yttra sig på som tycks söka skingra den illusionen helt och hållet, som Lars Norén formulerar saken i ett av sina fragment: »Man bör vara närvarande i sitt verk på ett sådant sätt att man inte lämnar några spår av sig själv«. <sup>4</sup> Om det finns ett eko av det sena 1800-talets opersonliga författare i Noréns fragment – som med Gustave Flaubert sökte vara som (en viss föreställning om) Gud, överallt närvarande men osynlig – pekar fragmentet likväl mot en upptagenhet vid just spåren »av sig själv«.

När jag säger att jag intresserat mig för hur vi talar om oss själva innebär detta givetvis inte *en* form av subjektivitet. Likväl återkommer vissa mönster i det sagda som på olika sätt tycks ha förblivit oförändrade genom historien. Som att all subjektsteori i den västerländska filosofin har utformats som manlig, för att säga det med Luce Irigaray. <sup>5</sup> Samtidigt är det också ett faktum att de som talar i de för tillfället rådande regimerna och statsskicken ger subjektivitetens former som inte kan reduceras till utövande av makt.

Det har varit min förhoppning att de spår av subjekt jag följt – alltid beroende av men inte identiska med ett visst styrande – även ska kunna belysa några framträdande drag hos dagens »bärare av medvetandetillstånd« som kanske rentav har tröttnat på att vara sig själva. Det är i alla händelser så att de subjektiva former som har en upprinnelse i 1600-talet idag står inför en framtid som redan är märkt av klimatuppvärmning och miljöförstöring, migrationer och ökande socioekonomiska klyftor. En utgångspunkt har också varit att varje subjektsteori på ett ofrånkomligt vis rör frågan om hur det mänskliga definieras och därmed också de relationer vi upprättar till omvärlden.



# Inledning

Av alla djur som lyfter sig mot rymden  
Som vandrar på jorden, eller simmar i havet  
Från Paris till Peru, från Japan till Rom  
Är det dummaste, i mitt tycke, människan.

Så skriver Nicolas Boileau i en av sina satirer under en period i den västerländska historien som brukar räknas som inledningen till förnuftets tidsålder.<sup>6</sup> Boileau har också gått till historien som författare till en poetik om det franska 1600-talets litterära ideal – det sanna, förnuftiga och allmänmänskliga. Hur ska man då förstå att han här tycks räkna människan till det dummaste djuret?

Vad satiren i alla händelser exemplifierar är att det mänskliga och det djuriska, deras grad- eller artskillnader var ett omdiskuterat ämne i det franska 1600-talets litterära och filosofiska diskussioner. Den humanistiska tradition som pågått under ett par hundra år – och som efter européernas koloniala erövringar även rör sig efter en ny geopolitisk karta »från Paris till Peru, från Japan till Rom« – mynnar nu ut i en betoning av människans förnuft som på olika sätt avskils från det som klassificeras som djuriskt och barbariskt, från passioner och kroppar. Men det förnuft som Boileau hyllar när han i sin poetik uppmanar författarna att – »Älska Förnuftet och låt endast det låna era skrifter glans och värde« – är inte det samma som en av tidens filosofer, René Descartes, avsåg när han skev att människan kan bli »naturens herrar och ägare« om hon på rätt sätt vägleder sitt förnuft.<sup>7</sup>

Boileau och Descartes är i själva verket två rätt olika förnuftsdyr-

kare. När den förre skriver fram franskklassicismens regelverk i sin *L'art poétique* som trycktes 1674, är han framför allt mån om att inte stöta sig med den goda smaken som till stor del dikteras av det statsförnuft som inrättats av Ludvig den XIV:s absoluta monarki. Då hade redan den senare med förnuftets vägledning kommit fram till den visshet han sökte genom det berömda *cogito ergo sum*. Det är också Descartes rationalism som har kommit att prägla stora delar av moderniteten under de följande 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.<sup>8</sup>

I det modernas historieskrivning brukar vanligtvis det tidigmoderna subjekt som hyllade den suveräna makten i den absoluta monarkens gestalt efterträdas av det cartesianska subjektet, som i sin tur sedan kommit att ifrågasättas på olika vis. Inför en accelererande exploatering av jordens resurser som resulterat i en global klimatuppvärmning, för att inte tala om de tragedier och katastrofer som följer på återkommande krig och migrationer, har det hos många samtida teoretiker också vuxit fram en stark strävan att röra sig bort från den historien för att nå fram till ett mindre antropocentriskt tänkande. Det rör sig om en modernitetskritik som söker ompröva den humanistiska traditionen. Ett representativt exempel är den amerikanska filosofen Jane Bennett som föreslår att det helt enkelt är dags att sätta frågan om människan – det dummaste djuret för att säga det med Boileau – inom parentes eftersom den »allt för ofta är förbunden med fantasier om en mänsklig unicitet i Guds ögon, om en befrielse från materialiteten eller en behärskning av naturen«.<sup>9</sup> Och det stämmer nog, åtminstone vad gäller vissa aspekter av det subjekt som Descartes fått ge en grund genom sitt tänkande och hur det traderats under moderniteten.

Den så kallade posthumanistiska rörelsen är uppfordrande och

angelägen, men den tenderar att kritisera och rentav förkasta *en* form av subjekt i en långt mer komplex humanistisk och rätt bortglömd subjektiv mångfald. Det idag krisande subjekt som söker en utgång ur en tid som även kommit att kallas för antropocen kan därför också vara i behov av en *anamnes* för att, som Michel Foucault en gång skrev, »ta reda på i vilken mån arbetet med att tänka den egna historien kan befria tänkandet från vad det tänker i tysthet och låta det tänka på annat sätt«. <sup>10</sup> I den här boken har jag velat visa hur och varför det idag även kan vara en god idé att återvända till den tidigmoderna perioden som en annan historia om oss själva än den som ligger till grund för det autonoma och rationella subjekt som nu tycks nått vägs ände.

### *Subjektsteori*

En utgångspunkt för mina omläsningar av subjektets olika former i 1600-talets litterära och filosofiska diskussioner är att subjektivitet inte är något som någon har eller äger i kraft av sin individualitet. Subjektivitet är de olika svar som människan ger på de sociala mekanismer som gör henne till subjekt. Så även om vi uppfattar subjektivitet som vårt eget uttryck och förhållningssätt till oss själva och världen, formas och förändras det genom olika styrande praktiker eller genom *subjektivering*. <sup>11</sup>

Subjektet behärskar alltså inte sin subjektivitet fullt ut, vilket beror på att det på samma gång är underkastat (i den etymologiska meningen av latinets ord för underkastad, *subiectus*) en ordning och bärare av självmedvetande och agens. Det är den senare aspekten som Descartes betonar när han 1637 i sin *Avhandling om metoden* menar att förnuftet och kunskapen ska användas för att göra människorna till »naturens herrar och ägare«. Detta slags agerande

subjekt, som sätter sig över och vill bemäktiga sig sin omvärld har, i subjektivitetens historia, ofta sammanfallit med hur det mänskliga definierats. Och även fungerat som en modell för en viss typ av dominans och styrande.

I Foucaults beskrivning av subjektivitetens historia får kristendomens maktövertagande i stora delar av det vi nu kallar Europa spela en avgörande roll för hur det styrandet har etablerats och utvecklats. Men genom sitt genealogiska perspektiv modifierar han även på vissa punkter föreställningen om det autonoma och rationella subjekt som Descartes ger ett första uttryck. Mer precist menar Foucault att det är två av den kristna praktikens grundvalar – bikt och självrannsakan – som styrt forrådet av subjekt i västerlandet. Dels har det skett genom att människorna i de kristna praktikerna vänt sig inåt mot sig själva i självrannsakan, dels genom att de måste sätta ord på sig själva i biktens bekännelse.<sup>12</sup> Och även Descartes autonoma subjekt skapas genom ett tal om sig självt, ja, genom en *diskurs* som den franska titeln lyder på hans avhandling om metoden – *Discours de la méthode*. Flera läsare har också noterat den diskursiva sidan hos Descartes subjekt. Den franske psykoanalytikern Jacques Lacan påpekar exempelvis att Descartes *jag tänker* inte kan »lösas från det faktum att han endast kan formulera det genom att säga det till oss«.<sup>13</sup>

Subjektivitetens diskursiva grunddrag har sin egen genre i de språkformer som övergripande brukar kallas för självframställningar och som idag kommit att dominera vår tids litteratur.<sup>14</sup> Det rör sig om uttrycksätt som kan dras tillbaka till antiken och som får sin första emblematiske text med Augustinus *Bekännelser* från slutet av trehundralet. De som talar i dessa tidiga självframställningar framhåller oftast sig själva och sina erfarenheter som exempel att följas av andra. Det är först långt senare, när Jean-Jacques Rousseau skriver sina *Bekännelser* (1769), som föreställningen om

det egna träder fram. Den som talar hos Rousseau är i alla fall mycket noga med att betona att det han gör saknar motsvarighet. Läsaren kan studera det jag som framträder i det skrivna, men inte efterlikna det.

På sätt och vis är det detta slags unika individ som alltsedan förromantiken fortsatt att utgöra idealet för dagens autofiktioner och självbiografier. Samtidigt kan vi se hur individualismen blivit en av den globala marknadens främsta drivkrafter. Varför inte med Bennett beskriva den samtida subjektiviteten som en »vibrerande materialitet« på den globala kapitalismens marknad? Snarare än att söka originalitet tycks dagens självframställningar, inte minst genom olika statusuppdatering och *selfies* i sociala medier, bekräfta en räckta normer och värderingar som visar hur maktens effekter »får en kropp eller olika gester, diskurser och begär att identifieras och konstitueras som individer«. <sup>15</sup> Individer som hur som helst tycks ha avlägsnat sig en hel del från såväl Descartes autonoma subjekt som Rousseaus strävan efter exempellöshet. Snarare verkar dagens subjektivitet infria det som Gilles Deleuze påpekade för närmare tre decennier sedan: att individerna i dagens samhälle inte bara är styrda av krav på lönsamhet utan även kontrollerar sig själva genom ständigt ökande prestationskrav som gör det individuella till något »dividuellt«, till en del i det globala affärsmaskineriet. <sup>16</sup> Men, som Deleuze också skrev, är det ingen större idé att fråga vilken regim som är den mest toleranta: dagens mer eller mindre nyliberala, tidigare mer konservativa ordningar eller en framtida okänd ordning, eftersom underkastelse och frihet konfronteras i allt styrande. <sup>17</sup> Den motsättningen formar också subjekt. Och beroende på hur den hanteras får de befriande eller förslavande krafterna överhanden.

## *Subjekt vid vägsäl*

Det moderna subjektet kan rätt enkelt skrivas in i en berättelse om födelse, framväxt, död och försvinnande. Födelsen förläggs då under den tidigmoderna perioden med idén om renässansens ökade självmedvetenhet som tog sig uttryck i olika typer av identitetsskapande praktiker.<sup>18</sup> Framträdande roller i den berättelsen tillskrivs också Montaigne och Descartes, som på olika vis får bereda grunden för upplysningstiden och den moderna subjektivitetens etablering. Montaigne föregriper den när han gör sig själv till ämnet för sina essäer, men också genom sitt kritiska ifrågasättande av mänsklig suveränitet. En suveränitet som Descartes något senare skulle hantera på ett annat vis när han tar sig själv till utgångspunkt för sitt metodiska tvivel. Det är i flera avseende den senares rationella och autonoma subjekt som fått utgöra ett ideal för den borgerliga och kapitalistiska ordning som lett fram till dagens (in)dividua, nyliberala subjekt. Ett senkapitalistiskt subjekt i kris som mer eller mindre tvingas söka nya mer hållbara sätt att vara på, om det inte rentav förvisas eller dödförklaras av posthumanismens efterlysning av subjektlösa perspektiv.

Även om jag i den här boken till viss del följer en sådan rätt konventionellt kronologisk berättelse har jag också velat föra fram andra tidslinjer som nödvändigtvis inte upprättar en lineär kontinuitet i subjektivitetens historia. Jag har snarare försökt skapa en dialog mellan ett antal historiska och samtida texter för att visa hur den tidigmoderna perioden kan få oss att uppfatta den subjektivitet vi själva lever på nytt och på andra sätt. Till stor del utgörs den av en omläsning av den första generationen Montaigne-läsare under 1600-talet, som fortsätter hans undersökning av sig själv och kritiska hållning till föreställningen om människans suveränitet.

Deras utforskningar av den mänskliga subjektiviteten har också på ett tydligare sätt än hos Montaigne ett praktiskt syfte och kan inte skiljas från viljan att utveckla en *levnadskonst*. Jag talar om den strömning av fritänkare – libertiner och moralister – som motreformationens alltmer enväldiga Frankrike trots allt hade utrymme för. De gav upphov till en brokig samling texter lite vid sidan av de stora genrer som Boileau klassificerade i sin poetik. Genom fabler, maximer, brev och sagor utforskade de sig själva och andras beteenden genom att lägga fokus på makt och passioner under en period då det västerländska tänkandet befinner sig vid ett antal vägshål. Och de gör detta i ett specifikt socialt och kulturellt sammanhang. Deras texter utgör centrala delar av den samtals- och umgängeskunst som sedan medeltiden vuxit fram vid hoven, men som under 1600-talet sprider sig till mer heterogena områden, till enskilda aristokraters och borgares hem, vilka senare betecknats som salonger. Det rör sig alltså om en litterär och kulturell *praktik* som bygger på konsten att skriva, läsa och inte minst samtala, vilket Montaigne ansåg vara »behagligare än någon annan verksamhet i livet«.<sup>19</sup>

I viss mening präglar samtalets konst även Descartes filosofiska subjekt. Han besökte själv olika salonger, kungligheter och hovpersoner, hans tilltal är ofta personligt, inte sällan spirituellt, men det är intressant att notera att han i sin avhandling om metoden betonar sitt behov av att leva »ensamt och tillbakadraget som i de avlägsnaste öknar« för att befrämja sitt filosofiska tänkande.<sup>20</sup> Det är en gest som förvisso återfinns i olika äldre former av asketism och självrannsakan, men den får här till syfte att leda förnuftet till visshet och kunskap på sätt som skulle bli avgörande för hur den moderna vetenskapens växer fram. Jag har alltså velat visa hur den cartesianska formen av subjektivitet kan sättas i dialog med en mer bortglömd tidigmodern levnadskonst baserad på relationella erfarenheter.

De texter som står i fokus för mina läsningar hör alltså till en kultur där umgänget och samtalet påverkar skrivandet, som La Rochefoucaulds maximer, La Fontaines fabler eller Mademoiselle de La Forces sagor. Som sociologen Norbert Elias konstaterade i en klassisk studie, är den litteratur och konst som produceras inom »hovsamhället« en »väsentlig del av det sociala livet vid hovet, och inte en fritidsaktivitet«. <sup>21</sup> Men Elias noterar även att denna typ av levnadskonst framför allt utvecklades hos de som inte hade någon given maktposition, vilket gjorde själva skickligheten att spela med i hovsamhällets spelregler till den enda och bräckliga garantin för att kunna fortsätta att verka inom en enväldig regim. Det är inte för inte flera av de författare jag ser närmare på ingick i *fronden*, det vill säga de olika grupperingar av aristokrater och borgare som motsatte sig den begynnande centraliseringen av makten under mitten av 1600-talet, och som vid inrättandet av Ludvig den XIV:s absoluta monarki förlorade sina tidigare privilegier.

Förbindelsen mellan estetiska praktiker och makt har förvisso en lång historia. Foucault ger i *Njutningarnas bruk* flera exempel på hur personer i den grekisk-latinska kulturen fastställde uppföranderegler som också bar på estetiska värden i den meningen att de strävade efter att omvandla sig själva genom att uppfylla »vissa krav på stil«. <sup>22</sup> Stilisering i den meningen behöver inte bara betyda anpassning utan kan även innebära en kritisk praktik. <sup>23</sup> Jag har försökt belysa hur stilens betydelse inom hovsamhällets hierarkiska, ceremoniella umgängesformer och estetiska uttrycksformer alltså inte bara speglar eller befäster den maktform som Ludvig den XIV:s envælde utgjorde, utan även för den ur sitt sammanhang genom just stiliseringar som får kroppar, känslor och tankar att erfaras och accepteras på andra, friare sätt.



## *Subjektivitetens zenit*

Min uppmärksamhet har ofta dragits till det franska 1600-talets upptagenhet av den passion som kallas kärlek vilken uppdragar dubbelheten mellan subjektets underkastelse och frihet. Den präglar Madame de La Fayette's romankonst, utgör ett återkommande ämne hos brevskrivare som Charles de Saint-Évremond, Ninon de Lenclos och Madame de Sévigné. Den genomsyrar La Rochefoucauld's analyser av det han kallar människohjärtats anatomi och dess njutningar gestaltas på subtila vis i La Fontaines sagor och fabler.

Det är inte för inte den passionen intar en särskild plats i subjektivitetens historia – de älskande befinner sig med Julia Kristevas ord i »subjektivitetens zenit«. <sup>24</sup> Mer än andra förnimmelser, känslor och tankar, tydliggör kärleken den gränspunkt där subjektet vinner eller förlorar sig självt. Som ett nav i de tidigmoderna diskussionerna om relationen mellan kropp och själ vittnar den också om hur det mänskliga uppfattas. Descartes kunde till exempel säga att om alla har en kropp är det endast »verkliga människor« som har en själ. <sup>25</sup> Kärlekens passion ger den filosofiska diskussionen om förnuftets suveränitet en särskild belysning som även tydliggör den dubbelhet av agens och underkastelse som ligger i själva termen subjekt – liksom att den relation som upprättas mellan passioner och förnuft handlar om styrning och makt.

För att sätta vår tids subjekt i dialog med sin historia har jag som sagt genomgående relaterat den tidigmoderna subjektivitetens uttrycksformer till samtida fenomen. I de inledande och avslutande kapitlen har det skett i form av specifika författarskap. Jag tar ett avstamp i Marguerite Duras framskrivande av kärlekspassionens kompromisslöshet och det avslutande kapitlet ägnar jag åt

Lars Noréns sena självframställningar. I andra fall har jag låtit dialogen mellan nu och då ligga på ett mer allmänt plan där jag försökt få de olika tidsperspektiven att belysa varandra och öppna upp för nya sätt att tänka det vi tror oss vara.

## KAPITEL 1

# Passionernas makt

I den självbiografiska romanen *Älskaren* beskriver Marguerite Duras en scen där berättelsens unga flicka upptäckt den sexuella njutningen tillsammans med den man som betecknas som hennes »förste älskare«. Han oroas av hennes begär, av att det inte avser honom utan själva kärleken. Du kommer att älska kärleken säger han, och

han säger att han redan vet att jag kommer att bedra honom, liksom jag kommer att bedra alla män som jag kommer att vara tillsammans med. Han säger att för sin del har han varit ett redskap för sin egen olycka. Jag är lycklig över allt som han förespår mig, och säger honom det.<sup>26</sup>

Scenen lyfter fram ett intressant förhållningssätt till passionen i Duras skrivande. Gång på gång återkommer hon till kärlekens subversiva urkraft, till något som inte låter sig inordnas i det älskande paretts enhet men som obönhörligt för dem samman och samtidigt lämnar de älskande ensamma och utom sig – av hänförelse eller sorg. Hos Duras blir kärleken till en affekt som inte låter sig fångas vare sig av de älskande själva eller genom de olika kulturella och sociala försöken att kontrollera den. Det är som att hon trots den outsinliga språkliga produktion som kärlekslitteraturen utgör, så märkligt konstant i sin variationsrikedom, vill visa att vi fortfa-

rande inte vet vad det är vi kallar kärlek. Visst går det att se förändringar av kärlekens former över tid men ur ett historiskt perspektiv tycks det ofta röra sig om återkommande dilemman. Som att föreställningen om kärlek som en stark passion, en vilja att ge sig själv till den andre, att bli ett med den andre tycks vara dömd att upphöra i och med att den realiserar: »Man kan inte göra något annat med paret i parförhållandet än att vänta på att detta underverk ska nystas upp av kärlekens tid. Paret bär på sitt eget slut«, som Duras säger.<sup>27</sup> Varje tid och kultur tycks finna olika sätt att hantera »kärlekens tid«, som också har att göra med sociala, tekniska och politiska förändringar. I dagens nyliberala kontrollsamhälle, där individer drivs av ständiga krav på att maximera sina prestationer, kanske det också är så att vi befinner oss efter kärlekens tid – i en tid utan tid för passionens egna oförutsägbara vägar. De finns i alla fall sociologer som menar att det i dag råder en brist på passion och starka känslor, att vi har blivit »mindre kapabla att knyta an till andra med ett passionerat engagemang«. <sup>28</sup> Och mycket pekar på att vi lever i en kultur där egenintresset dominerar begärsformerna, det vill säga i en nyliberal ordning som premierar individuella prestationer och självförverkligande framför hängivelse och uppgående i andra. Hängivelsens möjligheter till självöverskridande tycks överhuvudtaget satt på undantag genom ständigt växande krav på flexibilitet och resultatredovisning, vilket får subjektiviteten att dräneras – vi talar om utmattning eller utbrändhet.

Likväl kan inte kärleken reduceras till samhällliga faktorer. Vore det så framstår det som rätt gåtfullt att den alltid tycks ha varit föremål för olika filosofiska och teologiska handgrepp. Under den tidigmodern period som intresserar mig här framträder diskussionerna om passionerna – i synnerhet de som kallas kärlek och begär – som olika försök att förena de klassiska filosofernas betoning av vikten att kunna kontrollera sig själv och passionerna med den

kristna hegemonins krav på bekännelser av det som rör sig i 'hjärtats hemligheter'«. <sup>29</sup> Inom dessa traditioner – från Ovidius *Ars amandi* och medeltidens höviska kod till libertinernas levnadskonst – utvecklades också olika självtekniker för att hantera passionerna, inte bara i syfte att uppnå sinnesro eller lydnad inför Gud, utan även för att bättre kunna göra bruk av njutningen. Därmed framträder även en respekt för passionernas makt. De kan inte hanteras hur som helst, och i mytologiska termer har de tillskrivits både förgörande och livsbringande krafter: Afrodite, Eros, Venus, Amor ... Kärlekens makt har getts många namn men den har avförtrollats under moderniteten, och det beror troligen inte bara på vetenskapliga landvinningar som förklarar passioner i termer av kemi och biologi, utan även på en form av rationalitet som bygger på en idé om individens fria val. Som den slovenska filosofen Renata Salecl skriver: »Eftersom valfrihetsideologin har lärt oss att vi kan kontrollera våra känslor och alltid fatta rationella beslut, bör vi också kunna styra våra romantiska relationer på ett sådant sätt att de ger oss största möjliga lycka«. <sup>30</sup> Problemet är bara att detta lyckomål så sällan infrias. Tvärtom, i det senkapitalistiska samhället tycks den individuella friheten till självförverkligande – som mer och mer blivit till ett krav – inneburi att passionernas makt klingat av. Om det beror på för mycket frihet, som så att säga förtar passionens lockelse, eller på för stark självkontroll låter jag vara osagt för stunden. Men finns det fortfarande skäl att tala om kärlekens makt beror det nog på att den i grunden förblir omodern.

### *Att styra eller styras av passionen*

Passioner ingick under 1600-talet i en vid palett av det vi idag oftare och rent generellt kallar för känslor. <sup>31</sup> De tillmättes stor betydelse

såväl i filosofiska och vetenskapliga kretsar som i religiösa och mondäna sammanhang och det fanns inte heller några vattentäta skott mellan dessa områden. Kärleken sågs som en bland flera passioner men den fick en särställning som en ytterst tvetydig passion. Sedan antiken hade kärleken förbundits med sanning och bedrägeri, och i den kristna traditionen utkristalliserades ett flertal försök att skilja den goda, sanna kärleken från den onda, illusoriska och syndiga. Framför allt handlade frågan om hur kärlekspassionen skulle styras – en fråga som hänger ihop med hur passioner mer generellt uppfattades under denna tid.

I sin *Avhandling om själens passioner* från 1649 definierar Descartes passioner som »förnimmelser eller emotioner som man speciellt hänför på själen« och han tillägger

att de personer som mest uppröres av sina passioner inte är de som bäst känner dem, och att passionerna hör till de uppfattningar som den nära förbindelsen mellan själen och kroppen gör förvirrade och dunkla. Man kan även kalla dem förnimmelser, eftersom de erhålles i själen på samma sätt som de yttre sinnenas objekt [...]. Men man kan ännu bättre kalla dem själens emotioner.<sup>32</sup>

Passioner är rörelser – som ordet *emotion* ju ursprungligen betyder – men till skillnad från allt annat som rör sig i själen finns, enligt Descartes, inte några »som sätter den i rörelse och uppskakar den lika häftigt som passionerna«. <sup>33</sup> Enkelt uttryckt är passioner känslor som drabbar eller griper en och ett sätt att undvika att hamna i deras händer är att lära känna dem. Tidens intresse för passionerna, alla de traktat som skrevs om dem, kan således ses som ett led i ett utvecklande av självtekniker för att styra dem.

Det grekiska ordet *pathē*, liksom de latinska översättningarna *passiones* och *affectiones*, betecknar sedan antiken oftast passiva

tillstånd av att lida, beröras, röras eller störas.<sup>34</sup> Att vända passiviteten till aktivitet tycks också varit det eftersträvansvärda i den västerländska traditionen.<sup>35</sup> Efter Platon och i synnerhet inom stoicismen och dess förgreningar under den humanistiska perioden sätts tilliten till en förnuftsprincip. Att leva sitt liv väl är det samma som att med sitt förnuft göra sig fri från eller få kontroll över passionerna. I denna anda konstaterar Descartes mot slutet av sin *Avhandling om själens passioner*, att »vishetens främsta nytta består just däri att den lär oss att så behärska passionerna och behandla dem med sådan skicklighet, att det onda de orsakar blir lätt att uthärda och att man till och med får glädje av dem alla«. <sup>36</sup> Det är en hållning som fortfarande äger aktualitet, men genom att den nyliberala rationaliteten så ensidigt används för att maximera prestation och perfektion av olika slag är det oklart om den styrningen skapar någon glädje överhuvudtaget.

I den kristna traditionen, som fortfarande dominerade tänkandet under den tidigmoderna perioden, görs vissa passioner till onda i sig, framför allt de former av kärlek som utgörs av egenkärleken och den sinnliga kärleken. Samtidigt ges ett utrymme för starka och rentav okontrollerbara passioner vars emblematiska uttryck ju finns i själva Kristuspassionen. Passionernas ställning inom kristendomen är komplex men ett centralt drag bygger vidare på och utvecklar antikens syn på passioner som själens rörelser lika mycket som kroppens. Platon liknar exempelvis själen vid en rytare som styr ett tvåspann med goda och dåliga dragkrafter.<sup>37</sup> Inom kristendomen är passionen just de som gör Kristus mänsklig, det är genom hans kropps lidande han blir en ställföreträdare för mänskligheten. Passionernas historia artikuleras som en relation mellan själ och kropp, men oftast har det rört sig om ett hierarkiskt förhållande där själen (förnuftet) tillskrivs en makt att styra passionerna. Descartes för den traditionen vidare när han inte bara hävdar att

kunskap kan leda till en behärskning av passionerna så att »man till och med får glädje av dem alla«, utan också att passionernas »främsta verkan hos människan är att de gör deras själ benägen för och sporrar den till att vilja det som de förbereder deras kropp till«.38 Själ och kropp samverkar alltså genom passionerna men det är uppenbart att tänkande och förnuft tilldelas en makt som står över kroppens egen. Mer precis rör det sig om en *frihet*: »Viljan är emellertid så fri till sin natur att den aldrig kan tvingas.«39 Det är ett stoiskt ideal som till viss del kommer i konflikt med den kristna uppmaningen att frivilligt böja sig inför Guds vilja.

Som Foucault påpekat handlar den andliga vägledningen i den kristna traditionen just om att lära sig lyda någon annans vilja genom samvetsprövningar och askes. När det hos stoiska filosofer som Seneca och Epiktetos handlade om att göra sig fri, autonom och oberoende genom dessa självtekniker, blir syftet i den kristna motsvarigheten, enligt Foucault, »att upprätta en lydndsrelation till den andres vilja«, som kan vara biktfaderns men som så småningom internaliseras till en form av subjektivitet som bygger på att man sätter ord på sig själv, och sin inre sanning.40 När Descartes genom det egna tänkandet gör sig fri från yttre auktoriteter innebär det därför en förändring av den kristna hegemonins subjektivering. Det subjekt som framträder hos filosofen viker av från lydnad och självförsakelse i riktning mot tekniker för att »skapa ett nytt själv«.41

I det sammanhanget är det intressant att notera att Descartes skrifter inte enbart utgörs av ett abstrakt system utan av olika brev, betraktelser och traktat, som ofta har ett tydligt tilltal och inte sällan vittnar om tidens samtalskonst.42 Just *Avhandling om metoden* skrev han på franska istället för latin, och han inleder med en hänsynsfull gest till läsaren: »Om denna avhandling förefaller för lång för att läsas i ett sammanhang kan man dela upp den i sex delar«.43 När han senare, genom sitt metodiska tvivel, återkommer till sin



berömda filosofiska affirmation, »*jag finns till, jag existerar*« gör han det även i värtaliga »betraktelser« (*méditations*) som först skrevs på latin med sedan översattes till franska, vilket bidrog till det stora intresset för hans filosofi inom salongskulturen.<sup>44</sup> Överhuvudtaget är den diskursiva aktiviteten – talet och skrivandet – avgörande för det autonoma subjekt som får en grund genom Descartes *cogito*, vars dialogiska karaktär blir tydligt när filosofens adressater tas med i beaktande.

Descartes sista text, *Avhandling om själens passioner*, kan exempelvis ses som ett svar på flera av de frågor Elisabet av Böhmen ställer till filosofen i en brevväxling som pågick mellan 1643 fram till hans död 1650. Det råder ingen större tvekan om att Descartes med sin traktat ville ingjuta mod och handlingskraft hos Elisabet genom att lära henne att det går att hantera passionerna med sin vilja.<sup>45</sup> Det är också något han framhåller i ett känt brev till drottning Kristina från 1647 där han skriver att

den fria viljan i och för sig är det ädlaste som kan finnas hos oss, såtillvida som den på något sätt gör oss lika Gud och tycks fritaga oss från att vara honom underkastade, varför dess rätta bruk är det största av allt gott, så är den också ett gott som tillhör oss i ordets egentligaste mening och som angår oss mest, varav följer att vår största tillfredställelse kan härröra blott från den.<sup>46</sup>

Det är intressant att notera att den här typen av suveränt viljestyrt subjekt tar form i en diskussion om just passionernas inverkan. Brevet till Elisabet av Böhmen och drottning Kristina vittnar om frågans aktualitet under 1600-talet och att Descartes filosofi, som frigjorde sig från en tidigare medeltida tradition, även sågs som en möjlighet för kvinnor att finna argument för en subjektsposition baserad på tanken att vare sig viljan, förnuftet eller själen bestäms

av den känslsamhet som kvinnor traditionellt tillskrivits i kraft av sitt kön.<sup>47</sup>

Till skillnad från Descartes menar dock den andre store passionsfilosofen under 1600-talet, Baruch Spinoza, »att vi inte äger något absolut herravälde« över passionerna, eller affekterna som han föredrog att skriva.<sup>48</sup> Likväl finns det hos Spinoza en tydlig betoning av vikten att hantera affekterna genom att *tänka*. Som Fredrika Spindler skriver i sin bok om Spinoza är tänkandets mål för filosofen »att frigöra oss från slaveriet under passionerna för att vi därigenom fullständigt ska kunna utnyttja vår förmåga till handling«. <sup>49</sup> Spinoza skiljer i den avsikten på de affekter han kallar *animi pathema*, som är de passiva sinnestillstånden som förtar tankekraften och hindrar människans handlingskraft, samt de som överensstämmer med förnuftet och får henne att nå fram till adekvata handlingar.<sup>50</sup> Och i den meningen konstaterar han att vi kan »föras till alla handlingar vi inriktas på av en affekt, som är ett passivt tillstånd, av förnuftet ensamt utan denna affekt«. <sup>51</sup>

Liksom antikens filosofer är 1600-talets passionsfilosofer intresserade av människans förmåga att befria sig från eller att på rätt sätt hantera passionerna så att de inte hindrar eller stör tankeförmåga och handlingskraft. Flera av dessa filosofiska försök att grunda subjektet på en förnuftsprincip motarbetades av kyrkans lydndsregim, men de bemöttes även med viss skepsis i tidens romaner och tragedier där konflikten mellan förnuft och känsla ofta framställdes som just tragisk eller som att friheten alltid vinnas till ett pris. Som Stendhal ett par hundra år senare skulle konstatera i *Om kärleken*: »Människan är inte fri att avhålla sig från det som bereder henne mera njutning än alla andra möjliga handlingar.« <sup>52</sup> Det som filosoferna sökte befrielse från och som både stat och kyrka sökte reglera på olika vis får en mer accepterad hemvist i litteraturen.

## *Den passion som kallas kärlek*

Descartes första definition av kärlek i avhandlingen om själens passioner görs i termer av en »emotion hos själen« som får den att vilja »förena sig med de objekt den finner vara passande«. <sup>53</sup> I enlighet med en lång tradition från antiken via den höviska koden talar han sedan om olika slags kärlek som går från att vilja äga objektet till att värdera det högre än sig själv. Descartes skriver att den typen av kärlek som han kallar för hängivenhet (*dévotion*) har »den högsta Gudomen« som sitt främsta föremål men att den även kan röra ens land, ens furste eller en människa för vilken »man inte räds att dö«. <sup>54</sup> Han skiljer även på kärlek grundad i förståndet och kärlek som väcks av sinnen men utan de traditionellt kristna fördömandena. Den senare kallar han istället för ett »begär som framspringer ur välbehaget«, och att det är den som folk brukar kalla kärlek och som utgjort »romanförfattarnas och skaldernas älsklingsämne«. <sup>55</sup> I sin beskrivning av dess »märkvärdiga verkningar« knyter Descartes alltså an till sin samtids litteratur och förklarar att den passion som »kallas kärlek« utgörs av »intryck i hjärnan som gör att man vid en viss ålder och vid vissa tider betraktar sig som ofullständig, som om man inte var mer än den ena hälften av ett helt varav en person av det motsatta könet bör vara den andra hälften«. <sup>56</sup> Att tillskriva föreningen med denna andra hälft löftet om det högsta goda så som sker i samtidens idylliserande romaner och sagor, betraktar Descartes likväl som en förvirrad föreställning. Likväl har man gärna hyst den och det torde sällan vara förnuftets eller viljans förtjänst om den övergivits. Som Stendhal skriver: »Kärleken är som feber, den föds och förgår utan minsta inblandning av viljan.« <sup>57</sup>

Kärleken är utan tvivel den passion som framför andra beskrivits i den västerländska filosofin och litteraturen. Och i dessa dis-

kussioner är det ofta svårt att skilja de mer ontologiska beskrivningarna av vad kärlek är från normativa idéer om hur sanna älskande bör vara eller bete sig. I många fall är de olika beskrivningar av kärlek som påträffas genom historien utgångspunkter för olika självtekniker för att styra denna passion. Kärleken kunde framställas som en tyrann som det gällde att bekämpa. Målet för 1600-talets passionsfilosofier var att besegra den genom viljan eller förståndet även om de också kunde söka bistånd hos Gud. Det motgift som botar från kärlekens skadliga verkan kallade Spinoza helt enkelt för »den intellektuella kärleken till Gud«. <sup>58</sup> Hos de samtida poeterna och romanförfattarna är det snarare själva gifftet som bidrar till diktens intensitet eller berättelsens verkan, och hur det sker avgörs till stor del av genrekonventioner. Samtidigt tillåter skrivandet och läsandet ett djupare utforskande av passionens motstånd mot kontroll och styrning.

Under 1600-talet fungerade också salongskulturen som ett slags kärlekens universitet och det var oftast kvinnor som stod för undervisningen, särskilt som de var uteslutna från de traditionella lärodomsinstitutionerna. <sup>59</sup> Det var framför allt bland de så kallade *precioserna* som en motsvarighet till passionsfilosofernas traktat kom att utvecklas. De framställde sexualiteten som en destruktiv kraft och äktenskapet som en boja, vilket också kan förklara varför själva termen *precios* under denna tid användes ironiskt eller nedsättande. <sup>60</sup>

Den syn på kärlek och äktenskap som utvecklas inom den *preciosa* kulturen är till vissa delar ett återuppväckande av en medeltida hövvisk kultur, men regleringen av passionerna följer även det stoiska ideal som var utbrett under denna tid. Kärlekens gift kan bli till ett motgift om det hanteras väl och *preciosernas* förhållningssätt till passionen ligger nära Descartes rekommendationer. Mer specifikt hyllar de vänskapen framför den passionerade kärleksrelationen och idealet får sitt emblematiska uttryck i Madeleine de Scu-

dérys nyckelroman om tidens amorösa relationer, *Clélie, histoire romaine* (Clelia, romersk berättelse). I den första delen av detta verk som utkom i 10 band mellan 1654 och 1661 finns också den berömda kartan över kärlekens rike – *Carte de Tendre* – som allegoriskt beskriver preciösernas syn på kärlekens olika vägar. De följs även av Madame de La Fayette i hennes roman *Prinsessan de Clèves* (1678), men på ett sätt som gör den till en psykologisk studie av ett helt annat slag än hos de preciösa föregångarna.

### *Subversiv underkastelse*

Den preciösa kultur som Madame de La Fayette tillhör utvecklar självtekniker som till viss del närma sig Descartes hyllning av den fria viljans makt över passionerna eller den intellektuella kärleken till Gud som Spinoza talade om. Stendhal kallade dess fortlevnad under 1700-talet för den »smakfulla kärleken«, och han ansåg den vara alltför anpassad efter förståndet och egna intressen för att vara sann.<sup>61</sup> Det slående med kärleken i Madame de La Fayettes *Prinsessan de Clèves* är likväl inte sublimeringen av passionen utan turneringen av den dröm om förening som Descartes hänvisar till när han talar om »romanförfattarnas och skaldernas älsklingsämne«. Sättet hon gör det på framställer nämligen kärlekens passion som en i grunden omöjlig erfarenhet, vilken de älskande inte desto mindre måste genomgå och förhålla sig till. Och här finns en fin länk till Duras som själv bekänner sin skuld till La Fayettes roman med följande ord:

Det är en mycket vacker bok, som jag skulle vilja ha skrivit. Dess extraordinära modernitet utgörs just av blickarnas våldsamma spel som korsas utan att någonsin mötas, orden som utbyts men aldrig

verkligen uttalas, av dessa tystnader utan slut som i själva verket döljer sanningens outsägliga djup, som i all kärlek.<sup>62</sup>

Passionen träder hos båda författarna fram som en överträdelse av olika gränser, personliga likaväl som sociala och kulturella, i ett tal som på olika vis lämnar sista ordet åt passionen själv. På så vis blir denna rörelse i själen också till en subversiv kraft med potential att förändra dominerande former av styrning.

Genom sin framskrivning av den intensiva men omöjliga kärleken mellan romanens tre centrala gestalter visar Madame de La Fayette hur passionens verkningar får den fria viljan att vika. Det rör sig om ett slags triangeldrama som kan kännas igen från den höviska litteraturen där en riddare uppvaktar feodalherrens hustru, men i Madame de La Fayettes tappning blottläggs det som den höviska och framför allt den romantiska konventionen söker lösa i termer av uppvaktning eller giftermål. Och som Duras så radikalt fångar upp när hon skriver om »blickarnas våldsamma spel som korsas utan att någonsin mötas, orden som utbyts men aldrig verkligen uttalas [...] dessa tystnader utan slut som i själva verket döljer sanningens outsägliga djup«.

Monsieur de Clèves drabbas av den sanningen när han får syn på den unga flickan för första gången, och han söker hantera den genom de konventioner som står till buds: »Prins de Clèves blev lidelsefullt förälskad i mademoiselle de Chartres och brann av längtan att få gifta sig med henne«.<sup>63</sup> Och när han sedan fått henne till hustru men då får reda på att hon älskar en annan gör den maktlösheten honom sjuk och han dör han i en febersjukdom. Ödesmättad är också den scen då den nygifta prinsessan de Clèves och den man hon i sin tur kommer att bli förälskad i ser varandra för första gången vid hovets bal:

Madame de Clèves fortsatte dansen, och medan hon med blicken sökte en ny moatjé ropade kungen åt henne att ta den som just kom. Hon vände sig om och fick se en man som, det tänkte hon genast, inte kunde vara någon annan än monsieur de Nemours och som klev över ett par stolar för att komma fram till dansgolvet. Hertigens yttre var sådant att den som såg honom första gången måste bli slagen med häpnad, särskilt denna afton, då den omsorg han lagt ned på sin klädsel ytterligare framhävde hans lysande apparition; men det var också svårt att se madame de Clèves första gången utan att häpna. Monsieurs de Nemours blev så slagen av hennes skönhet att han inte kunde lägga band på sin beundran.<sup>64</sup>

Blickarna sätter begäret i rörelse på ett sätt som ger eko i flera av Duras romaner, kanske tydligast i *Lol V. Steins hänförelse* som kretsar kring just en ödesdiger balscen.<sup>65</sup> Och i den korta berättelsen *Kärleken* återfinner vi samma konstellation som i Madame de La Fayette's roman även om hela skeendet utspelar sig i ett efteråt. »Balen är slut«, och den man som kallas för »resenären« letar efter den sal där den en gång utspelat sig i ett fallfärdigt kasino, som hade själva platsen bevarat passionens ögonblick.<sup>66</sup> De två männen och kvinnan i *Kärleken*, som rör sig på stranden utanför kasinot i S. Thala, gör det i samma magnetiska fält som de älskande i Madame de La Fayette's roman. De befinner sig på en annan plats och i en annan tid men är gripna av samma slags omöjliga kärlekspassion. På samma sätt som prinsessan i La Fayette's roman kan inte kvinnan i den senare berättelsen göra något annat än att behålla det hon älskar inom sig, hon »för det med sig, det absoluta begärets objekt«.<sup>67</sup>

Det är inget rationellt val, inte heller ett utslag av den fria viljan, utan tvärtom enhängivelse som gör att de älskande kvinnorna måste dra sig tillbaka från världen. Deleuze kallar det som på så vis skrivs fram i La Fayette's roman för ett uppdagande av en affekt i

egen rätt – ett »närmast katatoniska tillstånd av 'vila'« – kopplat till en uppgivelse av den egna viljan som närmast kan föra tankarna till kvietismen.<sup>68</sup> Deleuzes lyfter på så vis fram affektens egen makt, vilket bjuder motstånd mot de läsarter som söker förklara varför romanhjältinnan drar sig tillbaka från det som borde vara hennes högsta lycka i termer av självbevarelsedrift. Slavoj Žižek ser till exempel prinsessan de Clèves beteende som ett undvikande av njutning och ett verkligt möte med den andre, vilket han menar skulle hota hennes narcissistiska sinnesro.<sup>69</sup> Men den affekt som tydligast framträder vid romanens slut är inte av det bekväma slaget. Snarare är den »katatonisk«, som Deleuze framhåller.

I sin preciösa form är förvisso kärleken en rationalisering av passionen och målet är att ge den en hanterlig, social form som även tillskriver kvinnor en möjlighet till agens. I Madame de La Fayette's roman kan därför gestaltningen av omöjligheten att upprätthålla just detta ideal uppfattas som en kritik av den politiska och sociala ordning som framtvingat det. Ser man till madame de Clèves argument för att inte förena sig med den man hon älskar efter att hennes make dött är det just den sociala kontexten – i grunden den manliga äganderätt som styr Monsieurs de Nemours begär – vilken hotar att underminera kärleksparets passion:

Kan jag hoppas på ett mirakel för egen del, och kan jag utsätta mig för att med all säkerhet få se denna passion slockna, vilken utgjorde hela min lycka? [...] Ni har redan haft flera passioner, ni kommer att uppleva andra; jag skulle ej längre utgöra er lycka; jag finge se er brinna för en annan som ni brunnit för mig.<sup>70</sup>

Varaktig kärlek beskrivs alltså som ett »mirakel« och det enda hon med »säkerhet« vet är att hans passion kommer att slockna om de två förverkligar sina begär. När hon lämnar hovet konstaterar



berättaren också att tiden och skilsmässan »utsläckte hans lidelse«, allt under det att prinsessan de Clèves insjuknar och dör som »ett oöverträffat föredöme i dygd«, som de allra sista orden lyder, vilka därmed tycks fyllas med ett slags märklig ironi.<sup>71</sup> För även om avhållsamhet anses vara en dygd under den tidigmoderna perioden, är det inte så prinsessan de Clèves just överdriver den och därmed även insjuknar och dör?

Under den moderna perioden tycks prinsessans avstående från att realisera sin passion i alla fall ha blivit svår att förstå om den inte placeras i en specifikt tragisk tradition där kärlek alltid slutat med död. I sin historiska genomgång av det han kallar för kärleken i västerlandet hävdar exempelvis Denis de Rougemont att som kärlekspassionen framställts i litteraturen, från den höviska traditionen och långt fram i tiden, har den egentligen inte rört den älskade, endast kärleken själv. Han lyfter fram den medeltida sagan om Tristan och Isolde vars kärlek endast kan realiseras bortom jordelivets bristfälligheter. Mot denna dödliga form av kärlek där de älskande underkastas passionen sätter Rougemont den kristna kärleken, som han menar löser passionens drift mot död genom att förvandla den till en aktiv kärlek av ett visst slag. I den kristna traditionen lämnar, säger han, *Eros* plats för *Agape*, vilken gör kärleken till en moralisk handling.<sup>72</sup> Rougemont lutar sig mot Augustinus som strikt skiljer på den syndiga kärleken till sig själv och den sanna kärleken till Gud. Men såväl den höviska som den augustinska kärleken kan uppfattas som just olika självtekniker för att styra passionen mot ett annat mål än det som leder till att den »slocknar«, som prinsessan de Clèves säger.

Madame de La Fayette hanterar i själva verket den augustinska logiken som går från begärets oro till ro eller vila i Gud på ett sätt som på en och samma gång innebär lydnad under och kritik av sin tids rådande könsmaktsordning. På ett plan gör prinsessan de

Clèves som Augustinus. Hon avstår från den värdsliga passionen för att leva sina sista år »med frommare sysselsättning än i de strängaste kloster«, och berättaren konstaterar: »Världens lidelser och ävlan tedde sig för henne sådana de ter sig för människor med större och mer vittskådande vyer«. <sup>73</sup> När hon inleder sitt avsked till det mondäna livet, och strax till livet självt, görs det likväl med en tydlig hänvisning till de sociala och politiska villkor som styr tidens kristna och aristokratiska former för subjektivitet. Som änka kan hon dra sig tillbaka till de »stora egendomar hon rådde om i närheten av Pyrenéerna«. <sup>74</sup> Och hon väljer således »dygden« som gör att hon kan fortsätta att uppbära den subjektsposition hon på så vis vunnit. Romanen har då redan gjort klart att det inte finns något rum för en kvinnas passion i 1600-talets aristokratiska sociala ordning.

Det tragiska slutet kan även uppfattas som ett kritiskt spel med dygd och lydnad eftersom madame de Clèves fromma sysselsättningar just vilar på hennes passion för Monsieur de Nemours – »hon bär och för det med sig, det absoluta begärets objekt«, som Duras skriver i *Kärleken*. På ett plan är prinsessans nej, hennes avstående och tillbakadragande, en social strategi för att bevara en kvinnlig subjektsposition som skulle gått förlorad i ett nytt äktenskap med Monsieur de Nemours. Det är det enda hon med »säkerhet« vet. Romanens subversiva potential ligger i Madame de La Fayette's förmåga att teckna passionens egen väg samtidigt som hon får den att sammanfalla med den avhållsamhet som föreskrivs som ett ideal för framför allt kvinnor under denna tid.

## *En passionerad kritik*

Det madame de La Fayette skriver om passionens vara eller icke vara i sin roman kan föra tankarna till psykoanalysens idé om att libidointensiteten är som starkast då den är förbjuden. Freud har åtminstone hävdad att kärlekspassionen nådde sin högsta betydelse »hos de asketiska munkarna, vars liv så gott som enbart var uppfyllt av kampen mot den libidinösa frestelsen«.75 Mer generellt antog Freud att »kristendomens asketiska strömning skapade psykiska värden för kärleken som den hedniska antiken aldrig kunde förläna den«.76 Freuds analys kan kompletteras av det genealogiska perspektiv som Foucault lägger på samma fenomen när han kopplar askesen till ett kristet övertagande av antikens självtekniker för att bemästra passionerna. Det subjekt som träder fram är nu den fallna människan och styrandet av henne görs genom »den oändliga uppgiften att tränga in i medvetandets ovissa hemligheter«.77 Den övergången exemplifieras tydligt hos Augustinus som i sina *Bekännelser* beskriver hur han kommer till Kartago, »en häxkittel av liderlig älskog«, där han började att älska kärleken. Kyrkofadern beskriver sedan hur hans *amabam amare* går via »lustans dy« tills han så småningom genom just självrannsakan finner Gud i sitt hjärta och därmed den sanna kärleken.78 Från Augustinus går det en linje fram till 1600-talets kristna moralister som också söker omvandla självkärleken, den sinnliga kärleken, eller kärlekspassionen till ren gudskärlek, och vägen dit sker genom att lära sig lyda en annans vilja. Det är just den här logiken som Madame de La Fayette sätter i rörelse och leker med genom att de älskande i hennes roman underkastar sig och lyder, inte biktfadern eller Gud, utan just begärets absoluta objekt.

När kvinnliga författare i den höviska kärlekens efterföljd

antingen betonar vänskapen eller kärlekens omöjlighet snarare än de älskandes förening är det också i revolt mot att inordnas i det som Rougemont såg som »äktenskapets under«.79 Det är således inte bara för att Duras också med säkerhet vet att passionen kommer att slockna när den realiserats som hon skriver: »Ett älskande par är ett ögonblicks verk. Det överlever aldrig äktenskapet«.80 Hon vidareför en syn på kärleken som 1600-talets preciöser i Madame de La Fayette mer radikala tappning kunde ge uttryck för trots en manligt och kristen styrd subjektivitet och social ordning, vilket också med Duras ord utgör hennes »extraordinära modernitet«. Hos Marguerite Duras liksom hos Madame de La Fayette får den passion som kallas kärlek en kritisk verkan. Deras romaner motsäger idén att den kan behärskas med viljans hjälp. Om det är tragiskt avtecknar sig här likväl vägar som kringgår de självtekniker som föreskrivs av en dominerande ordning.

## Fabuleringsdrifter

I subjektivitetens historia intar Montaigne en särskild plats i och med att han gör sig själv till ämnet för sina *Essayer*. Själva ordet subjekt använder Montaigne också just i meningen ämne, när han i ett förord varnar läsaren för att använda sin tid »på ett så intetsä- gande och meningslöst ämne (*un subject si frivole et si vain*)«. <sup>81</sup> Rekommendationen kan uppfattas på olika vis. Det mest näralig- gande är förmodligen att se den som en retorisk gest som vittnar om en tid då subjektiviteten får sin form genom olika yttre auktorit- eter. För även om jaget tillskrivs ytlighet och brist på djupare mening ska det i Montaignes skrivande visa sig vara egenskaper som ger hans essäer deras kvickhet och subversiva verkan. Subjek- tet eller ämnet må vara tomt eller svårgripbart men det är inte desto mindre korrosivt.

Även Descartes tar sin utgångspunkt i sig själv snarare än i yttre auktoriteter: »Jag beslöt att inte längre söka något annat vetande än det jag kunde finna inom mig själv«. <sup>82</sup> Hans *Avhandling om meto- den* utgör också ett brott med en medeltida tradition präglad av skolastiken. Det har sagts att den kan »läsas som en fängslande beskrivning av hur man kan *gå till väga* när man önskar att bli 'säker'«. <sup>83</sup> Men medan Descartes utvecklade ett metodiskt tvivel i sitt sökande efter säker kunskap använder sig Montaigne av en »metodisk tankspriddhet« för att gå i land med sitt ämne. <sup>84</sup> Om visshet eller säkerhet var den känsla som Descartes höll högst för-

blir Montaigne en skeptiker. Erfarenheten får därmed olika status hos dessa två författare som brukar få exemplifiera upprinnelsen till det moderna subjektet. Hos Montaigne blir den en grund för en kritisk praktik som leder till att han avstår från all dogmatik: »När förnuftet sviker oss använder vi erfarenheten«. <sup>85</sup> Genom Descartes maxim om det allmänna tvivlet – jag kan tvivla på allt utom på att jag tänker – blir den kunskap som fås från erfarenheten eller sinnena otillförlitlig.

Det cartesianska subjektet vilar likväl på en annan premiss än den rena tanken som gör att det kan framstå som mindre aktuellt 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 mer eller mindre religiösa auktoriteter, men det vilar fortfarande 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«. <sup>86</sup> Det är antropologen Claude Lévi-Strauss ord i en intressant omläsning av Montaignes essäer där han påminner om att den skeptiska och fritänkande strömningen under renässansen inte enbart ska sättas i relation till den romersk-grekiska antiken. Montaignes tvivel har även en grund i upptäckten av den »nya världen« som innebar att idéen om den »gamla världens« 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«. <sup>87</sup> 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 parafraserar med följande ord: »människan finner sinnliga tillfredställelser 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«. <sup>88</sup> 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 de 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. <sup>89</sup>

### *Tvivlande subjekt*

Parallellt med att Descartes söker tänka sig fram till en 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 och bekämpa det som tillskrivs förnuftsvidrighet. Människans förnuft blir nu det som skiljer henne från djuren men även från det djuriska inom henne

själv. I sin studie om vansinnet under den 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«. <sup>90</sup> Det ligger nära till hands att relatera denna idé om djuret i människa till tidens upptagenhet av passionerna och även till den urskillningsmetod Descartes använder för att definiera människan.

Till skillnad från de, som han tänkte sig, mekaniska djuren antar ju Descartes att Gud förlänat människan med »en förnuftig själ«. <sup>91</sup> I hans filosofi förenas således ett resonemang om Guds fullkomlighet med en rationalism som utgör ett brott med en äldre tradition i vilken kunskap och sanning även kunde urskiljas i det irrationella, i passionerna och vansinnet. <sup>92</sup> Det äldre synsättet är fortfarande påtagligt hos Montaigne och det får en fortsättning hos 1600-talets fritänkare som vidareför renässansfilosofens skepticism. Och det var bland annat skeptikerna som Descartes sökte motarbeta genom sin *Avhandling om metoden* genom att avskilja sitt eget tvivel från de, »som tvivlar bara för att tvivla och tycker om att alltid vara obeslutsamma«. <sup>93</sup>

Det skeptiska förhållningssättet uppfattades även som ett problem för motreformationen och den alltmer absoluta monarkens maktutövning, vilken också vidareför den kristna formen av subjektivering. Det innebär alltså att det moderna subjekt som nu tar form även har en kontinuitet bakåt, i den relation mellan sanning och tal som etableras med bikten, vilken vilar på idén att det alltid finns krafter – frestaren, djävulen, etc. – som kan bedra den kristne. Vad som är nytt under denna tid är, som Foucault påpekar, därför inte tvivlet. Som sådant har det varit konstant inom kristendomen och i den meningen kan det även förnimmas i Descartes tankelek med en illvillig genius som kan bedra honom på allt förutom att



han tänker: »må han bedra mig hur mycket han än förmår, aldrig skall han dock åstadkomma att jag ingenting är, så länge jag tänker«.94 Det är istället Descartes *affirmation*, att han kan tvivla på allt förutom att han tänker, som gör att förhållandet mellan sanning och subjektivitet tar en annan riktning än den lydning under Guds sanning som var den medeltida biktens yttersta mål.95 Descartes syfte är, som han skriver, »att förskaffa mig visshet och att vräka undan den lösa jorden och sanden för att finna klippan eller lerjorden«.96 Det är också en metod för att skapa ett autonomt subjekt.

Den tidigmoderna subjektiviteten utgörs alltså inte av någon enhetlig figur, utan kommer sig av olika förhållningssätt till sanning och kunskap som även gör själva tvivlet till en dynamisk arena med förgreningar både bakåt och framåt i tiden. Det går inte heller att skilja den cartesianska vändningen från den förändring som styrandemakten genomgick under 1600-talet.

Den enväldiga monarkins växande behov av lagar och förordningar, med andra ord av en byråkratisk statsapparat, gav nämligen i sig upphov till en viss rationalitet. Den som ligger i att de som styrs av den förstår att regerandet sker i enlighet med deras eget intresse, det vill säga i enlighet med deras egen rationalitet.97 Därför blir också frågan om gränsen mellan det djuriska och det mänskliga ett centralt problem under denna tid. Med andra ord blir människans förnuft nu det som skiljer henne från djuren, och från det djuriska inom henne själv. Även utarbetandet av poetiska regelverk för det behagfulla och passande (*la bienséance*) handlar om att kontrollera det djuriska i människan, vilket förbinds med passionerna makt.

Det är signifikativt att det som står på spel i Descartes *Avhandling om metoden*, inte bara är ett sökande efter visshet och den sanning som indikeras av undertiteln, *Att rätt vägleda sitt förstånd och*

*söka sanningen i vetenskaperna*, utan även en definition av det mänskliga, och filosofen varnar för just en sammanblandning av arter. Det finns, skriver han, ingen villfarelse »som mera avlägsnar svaga andar från dygdens raka väg än föreställningen att djurens själ är av samma natur som vår och att vi följaktligen ingenting har att frukta eller hoppas efter detta livet – vi lika lite som flugorna och myrorna«. <sup>98</sup> Antagandet om den yttersta domen och själens odödlighet framstår som nödvändig för den säkra grund Descartes söker för det förnuft som ska skilja människa från djur.

Diskussionerna kring gränsdragningen mellan det mänskliga och det djuriska frilägger den tidigmoderna subjektivitetens spänningar och blir särskilt påtagliga just i olika estetiska framställningar av djur, som Jean de La Fontaines fabler. I en av dem, som troligen tillkommit på uppdrag av salongsdamen Madame de La Sablière, diskuterar han mer direkt Descartes filosofi, vilken han i diktens inledande rader beskriver med följande troligen ironiska rader: »Subtil, engagerande, och djärv/ Man kallar den ny. / Har ni inte hört talas om den? / De [nya filosoferna] säger alltså att djuret är en maskin«. <sup>99</sup>

### *Salongsdjur*

Mellan 1669 och 1680 samlades en stor del av tidens intellektuella och kulturella elit i Madame de La Sablières hem på gatan Neuvedes-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 la Sablière* – kan uppfattas som ett elegant utsnitt ur den typ av samtal som fördes i hennes salong. Såväl genom sitt tema, frågan om djurs och människors själar och det mänskligas gränser, som genom sin lätta och underhållande ton.

Madame de La Sablière var, som många av tidens intellektuella kvinnor, en anhängare av Descartes filosofi men intresserade sig även för de libertinistiska strömningarna, och hon sökte troligen få La Fontaine att i fabelform ge prov på sin argumentationsförmåga. Hon fungerade som poetens 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 La Sablière kan man urskilja flera drag av den kulturella praktik som utvecklades i hennes salong, särskilt konsten att samtala: »Bagatellen, vetenskapen, / Chimärerna, det obetydliga, allt är bra. Jag vidhåller / Att man behöver allt möjligt för samtalen«. För poeten och salongsmänniskan La Fontaine får inget skiljas åt, särskilt inte vetenskapen från »la bagatelle« som indikerar det erotiska spel som hela tiden var närvarande i salongs-kulturen.<sup>100</sup> Samtalskonsten kan uppfattas som en levnadskonst, som för libertinerna bland annat bygger vidare på en epikureisk tradition. I fabeln utnämner poeten också Descartes till »Epikuros Rival«, och han vill motbevisa filosofens uppfattning om de »själlösa djuren« framför allt genom att framhäva sin egen konst som fabeldiktare.<sup>101</sup>

De argument som La Fontaine anför mot Descartes vilar lika mycket på fabulerandet som på observationer hämtade från samtidens naturhistoria: han nämner hjorten som undflyr sina jägare genom överraskande strategier, raphönan som låtsas att hon är skadad för att rikta uppmärksamheten bort från sina ungar, bävrarna som i en region »inte långt från Nordpolen« bygger de mest intrikata fördämningar: »Att dessa Bävrar endast är själlösa kroppar, / Det kan man aldrig få mig att tro«. <sup>102</sup>

Kanske är det för att La Fontaine framför allt fann sitt uttryck i fabeln som han kunde ifrågasätta Descartes uppfattning att förnuf-

tet, tänkandet och själen är uteslutande mänskliga egenskaper.<sup>103</sup> Det är som den språkliga konsten, liksom umgängeskunstens spelregler, och överhuvudtaget den levnadskonst som utvecklas bland libertinerna, visar honom på det inre livets beroende av *yttre* omständigheter – »Att man behöver allt möjligt för samtalen«. La Fontaine avvisar visserligen inte helt föreställningen om det mänskligas särställning, men det som hos Descartes utgör en ontologisk skillnad blir hos La Fontaine till skillnader i ett gemensamt universum. Det framgår mot slutet av talet till La Sablière. Efter att ha inflikat en kort fabel, »De två råttorna, räven och ägget«, preciserar La Fontaine sitt motargument mot Descartes filosofi genom en beskrivning av en själ som är gemensam för människor och djur, även om han lägger till att de förra även har »en själ av ett annat slag«:

Jag oändligt starka ville vår lott:  
Och föreslå en dubbel skatt;  
Den ena, en själ som är likadan hos alla som är till,  
Kloka, galna, barn och idioter,  
De som bebor universum under namnet djur;  
Den andra, en själ av annat slag, mellan oss och änglarna<sup>104</sup>

Nu är La Fontaine varken vetenskapsman eller filosof och övertygelsekraften i talet till La Sablière bygger, som påpekats, inte på logisk progression utan på talförhet.<sup>105</sup> Likväl är det i själva fabulerandet – från latinets *fabulari*, samtala – som ett annat slags subjektivitet framträder än den som tar form genom det cartesianiska subjektets rationalitet. I samtalskonsten och genrens framvisande av det mänskliga genom djurexempel, vilket fabler gjort från Aisopos och framåt, framträder hos La Fontaine en ståndpunkt som perforerar gränsen mellan människa och djur.

När Descartes gör djuren till en radikalt annorlunda art än människan kan hon även tillskrivas rätten att göra sig till härskare över dem och den enligt detta synsätt lika mekaniska naturen. I den libertinistiska strömningen, som åberopar sig på Montaigne och erfarenhetsfilosofen Pierre Gassendi framträder snarare ett synsätt som erinrar om den »zon av immanens« som Deleuze finnes hos Leibniz.<sup>106</sup> Hos den tyske 1600-talsfilosofen lyfter Deleuze fram olika slags veckbildningar – i stil med den barocka estetiken – vilket medför en kontinuitet mellan det materiella och det andliga. Även om det andliga fortfarande förstås inom en kristen ram, »och rätten hos en transcendent Gud eller en högre Enhet fortfarande respekteras formellt«, som Deleuze skriver om Leibniz, särskiljer den inte människan från det levande i övrigt.<sup>107</sup> På samma sätt kan den andra själ som La Fontaine vill tillskriva människan uppfattas som ytterligare ett veck i universum, ett mellanrum »mellan oss och änglarna« som varken är den för alla gemensamma eller ängeln, en själ som förvisso inte alla har tillgång till men som ändå inte kan sägas ha sin grund i ett suveränt och särskilt *cogito*.

### *Fritänkande och zoo-politik*

Den diskussion som fördes om djurens själar under 1600-talet vidareför den humanistiska traditionens försök att definiera människan inom en kristen hegemoni, men den aktualiserar även det klassiska arvet. I sin fabel faller La Fontaine tillbaka på en aristotelisk tradition som talar om tre själar, en vegetativ, en sinnlig och en förnuftig själ, och även om de beskrivs i hierarkiska termer anses de tillhöra samma natur. Det är i polemik mot detta äldre tänkande som Descartes hävdar att djuren är radikalt annorlunda än människan. Det är bara hon som äger ett förnuft, vilket också ger henne en

möjlighet, ja även rätt att härska över allt annat levande.<sup>108</sup> Den rätten vilar alltså på en idé om artskillnad som La Fontaine ifrågasätter i sitt tal till La Sablière. I stället för att reducera människan till hennes själ expanderar poeten gränserna för hennes vara genom fabulerandets frihet, vilken även får subjektet att vända sig utåt mot omvärlden i en rörelse som överskrider artgränser.

Den utåtriktade rörelsen kan även förnimmas i en av La Fontaines senare fabler om Odysseus och hans män under deras fångenskap hos trollkvinnan Kirke. Här är det som om den konventionella moraliteten – gör inte som Odysseus män vilka förblir djur under Kirkes trolldom, det vill säga slavar under sina passioner – fås att säga något annat genom själva fabeln. En vägledning ges redan i dedikationen som förklarar att det är djuren som är människornas lärare och informatörer i fabeldiktarens verk.<sup>109</sup> Och det La Fontaine låter vargen säga framstår som fabelns egentliga moralitet:

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 Människa<sup>110</sup>

Människan är lika grym som djuret, ja, grymmare då hon »som talar« kan döda på grund av ett ord. Människans är det talande djuret, men i fablerna talar också djuren och hyllningen till deras olika förmågor återfinns hos 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. Descartes

grundande av det moderna subjektet i ett rent och rationellt tänkande gör även det mänskliga språket till något eget som avbryter denna fabulerande tradition: »Man bör inte förväxla orden med naturliga rörelser som är ett uttryck för passioner och som kan efterhärmas av maskinerna lika väl som djuren; ej heller bör man tro, som några av de gamle gjorde, att djuren talar«. <sup>111</sup> I viss mening är språket unikt för människan även hos La Fontaine, eftersom hon beskrivs som det enda djur som kan döda på grund av ett ord, men den gräns som i och med det moderna subjektet dras 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, sin självpåtaga särställning. Hon dödar för ett ord, det är hon som är rovdjuret. I fabeln ekar ju också de från antiken ofta citerade orden: *Homo homini lupus* – människan är människans varg.

Om det cartesianska snittet mellan djur och människa ger upphov till en specifik rättighet som bygger på att människans djuriskhet trängs bort genom en rationalisering kan det också leda till en *avhumanisering* av det som ska behärskas, vilket ytterligare effektiverar människans härskartekniker inklusive dödande av andra människor. Men för att döda djur krävs bara en aktualisering av det antropocentriska särartstänkande som innebär att människan gör sig till herre över dem. Det är alltså just denna tankeprocess, som skiljer det djuriska och det mänskliga åt, som La Fontaine underminerar i sin fabel om Odysseus och hans män genom den metaforiska trafiken mellan varg och människa, mellan det talande djuret och orden som dödar.

Med Jacques Derrida kan man säga att La Fontaines här utövar en »zoo-politik«. <sup>112</sup> 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 mora-

liteten: »Den starkes rätt (*raison*) är alltid bäst / Det ska vi snart få se«. <sup>113</sup> För Derrida är det just 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. <sup>114</sup> Genom de båda fablernas vargar, den ena som får människan att framstå som ett rovdjur och den andra fabelns bild av människans sätt att med föregiven rätt och genom återopande av ett suveränt förnuft sätta sig över djuren, kan man urskilja en kritik av det subjekt som tar form hos Descartes. En kritik som har sin grund i en specifik praktik vars särdrag kan fås att framträda om man ser till det som La Fontaine just kallar för själen i sina fabler: »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. <sup>115</sup>

Den moralitet som besjälar fabeln kan endast framträda i en form av framförande, genom de samtal och den läsning som utgjorde salongernas liv. La Fontaine sätter på så vis själen i rörelse, men det sker inte som hos Descartes. När filosofen ger tanken »fria tyglar« är villkoret att han kan dra in dem igen för att den »desto bättre skall låta styra sig«. <sup>116</sup> Poeten hanterar istället sina tankar genom den styrning som utgörs av en estetisk praktik. I förordet till sina fabler hänvisar La Fontaine till vad han kallar »la grande règle« i Frankrike under denna tid, nämligen att behaga, och han relaterar denna franskklassicistiska paradregel till Horatius råd, att den som skriver inte ska försöka gå emot vare sig sin intellektuella oförmåga eller sitt material. Det indikerar även stilens betydelse, det vill säga hur poeten vänder sig till andra. <sup>117</sup>

Fabulerandet är nu inte heller ett filosofiskt tankeexperiment utan en estetisk form genom vilken det sociala livets komplexitet, som alltid också handlar om passioner och makt, kan undersökas och värderas i ett kollektivt sammanhang. När Descartes nya filo-



sofi vänder sig inåt och gör den egna kroppen till ett objekt för tanken för att sedan med större effektivitet behärska den, liksom den utanförliggande naturen, handlar det hos La Fontaine och den libertinistiska strömning han tillhör om att förfina grunddragen i en levnadskonst.

### *Levnadskonst som kritisk praktik*

Själva begreppet libertin (från latinets ord för en frigiven slav, *libertinus*) användes i den humanistiska traditionen paradoxalt nog ofta för att beteckna någon som förblivit slav under passionerna i sin frihetssträvan.<sup>118</sup> Men termen förknippades även med en filosofisk rörelse och syftade då på odogmatisk tankefrihet och ibland även på ateism. I själva verket är libertinismen en komplex och mångfacetterad tankeströmning i Europa under 1500- och 1600-talen, som föregriper olika typer av friheter vi idag ofta tar för givna, som samvetsfrihet och yttrandefrihet.

Den tidigmoderna libertinismen bemöttes också av olika typer av motstånd, inte minst från kyrkans företrädare, och det var inte primärt för att rörelsen inbegrep det sexuellt frigjorda eller promiskuösa beteende den kommit att förknippas med från och med 1700-talet. Lika ofta utgjordes skandalen av att det rörde sig om personer som var skeptiker med en mer eller mindre materialistisk syn på det mänskligas natur. Likväl var det inte förrän mot slutet av 1800-talet som termen började användas för att kategorisera författare från 1600-talet som inte fått någon central plats i filosofins historia, men som kommit att »representera en motrörelse mot klassicismen«.<sup>119</sup> Som kritik av en dominerande diskurs utgjordes libertinismen av en rad fenomen som inte kan reduceras till vare sig filosofi eller litteratur och som framför allt handlade om en viss

livsstil. Således beskriver La Fontaines vän Charles de Saint-Évremond 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«. <sup>120</sup> I sina brev och betraktelser betonar också Saint-Évremond konsten att acceptera och hushålla med passionerna i syfte att förfina njutandet. Även hans religiösa hållning är betecknande för libertinernas ovilja att inlemma den kristna läran i ett filosofiskt system eller tänkande. Det Saint-Évremond framför allt vänder sig mot när det gäller religionen är inte tron som sådan utan en viss rationalisering av den: »Att vilja övertyga sig om själens odödlighet genom förnuftet leder till en misstro mot de ord Gud givit oss och på sätt och vis till att avstå från det enda ting som kan ge oss tillförsikt«. <sup>121</sup> Det är en ödmjuk men samtidigt ironisk hållning som utgår från att människan inte är något suveränt subjekt och den har en direkt föregångare i Montaigne som bland annat skriver att människan ingenting kan veta med säkerhet, »för hon kan bara se med sina egna ögon, bara fatta med sina egna fattningsgåvor«, och alla andra epistemologiska förhoppningar vilar just på en tro att hon »låter sig höjas och lyftas av rent himmelska medel«. En som Montaigne säger »mirakulös förvandling«. <sup>122</sup>

Det subjekt som framträder i den libertinistiska traditionen är ett kroppsligt subjekt som med Montaignes ord söker leva »på väg mellan födelse och död«. <sup>123</sup> Det leder till ett utvecklande av en levnadskonst som inte är baserad på vilja och förnuftskontroll utan på ett, om man så vill, äldre humanistiskt tänkande, som även intar ett estetiskt förhållningssätt till livet, där strävandet efter visshet och kontroll får ge vika för en relationell praktik som utformar sig till en fråga om stil.

Stilens betydelse för libertinerna hänger förvisso samman med den franska aristokratins uppförandekoder som utvecklats inom

den höviska kulturen sedan medeltiden. Under 1600-talet började även den växande medelklassen och den så kallade ämbetsadeln som tjänande den kungliga administrationen eftersträva höviskhet – hovsamhällets vett och etikett. Det rör sig om en appropriering som vittnar om att den franska aristokratins makt blivit alltmer symbolisk i takt med monarkins centralisering.<sup>124</sup> Men därför kunde den även undandra sig maktens processer. Fenomenet *honnête homme* är betecknande för denna utveckling.

Termen *honnêteté* är svårt att översätta till andra språk och den betecknar å ena sidan ett slags »hovrationalitet« för att tala med Norbert Elias, som handlar om att använda stilen för att nå social status.<sup>125</sup> Den mest kända skriften i det avseendet var förmodligen Nicolas Farets handbok *L'Honnête homme ou l'Art de plaire à la cour* (1630) som publicerades i ett tiotal utgåvor under seklets gång. Å den andra sidan fanns mer subtila sätt att bruka detta ideal som snarare utgick från Montaignes essäer i vilka *honnêteté* förbinds med just en levnadskonst mot »tyrannisk dominans« av olika slag.<sup>126</sup> Sättet att hantera detta ideal kunde alltså fungera som anpassning eller kritiskt motstånd.

Talet om *honnêteté* förutsätter som den brittiske litteraturforskaren Michael Moriarty påpekat, »ett subjekt som deltar i ett aristokratiskt värdesystem under den monarkiska ordningens beskydd«.<sup>127</sup> Men i den sociala ordningens marginaler och genom salongs-kulturens praktiker framträder samtidigt tekniker som omvandlar detta stilideal till ett mer analytiskt förhållningssätt, vilket framför allt kan förnimmas i den märkliga blandning av klarsynt illusionslöshet och lekfullhet som karakteriserar tidens kulturella elit. Med andra ord var *honnêteté* en del av den absoluta monarkins maktutövning av människor knutna till tidens hovsamhälle men idealet kunde även utvecklas till konsten att vända subjektiveringen i riktning mot mer befriande praktiker.

## Subjektiv flertydighet

Det är inte för inte libertinerna utvecklade sina tankar om människan i de mindre genrerna, 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 i sina *Tankar*.<sup>128</sup> De skeptiska libertinerna som han vänder sig till och på subtila vis även polemiserar 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 en eftergift åt konventionen, ock kanske viktigare, som pragmatiska lösningar på åldrandets och döendets problematik. Som Pascal betonar i sitt försök att omvända de skeptiskt lagda libertinerna till den kristna läran, är alla försök att söka lyckan i förströelser dömda att misslyckas – »sjukdomarna kommer«. <sup>129</sup> Men inte bara sjukdom och åldrande utan också ekonomi kan förklara varför libertinerna mot slutet av sina liv konverterar till katolicismen och på så vis erhåller en pension från Ludvig XIV. Så gör i alla händelser La Fontaine och till viss del sker det under Madame de La Sablières inflytande.<sup>130</sup>

La Fontaines förhållande till Madame de La Sablière kan erinra om ett höviskt vasallförhållande, där damen stod för diktarens försörjning och han tjänar henne och hennes salong. Det feodala mönstret var hur som helst inte främmande för det slutande 1600-talets aristokratiska kultur, även om de sociala, politiska och

ekonomiska spelreglerna förändrades i takt med monarkins centralisering och borgarklassens framväxt.

Poeten var en stadig gäst hos Madame de La Sablière från 1673 fram till 1680, då hon själv valde att lämna salongslivet och konvertera till katolicismen. Som hon själv formulerar saken när hon är på väg att ge upp sitt mondäna liv och dra sig tillbaka 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.«<sup>131</sup> Den religiösa vändningen liksom hennes tidigare sympatier för Descartes filosofi vittnar om de sociala och existentiella villkor som begränsar möjligheterna för det libertinistiska subjektet i synnerhet om det är av kvinnligt kön.

Likväl kan libertinismen såväl som reformationens olika uttrycksformer under den tidigmoderna perioden uppfattas som uttryck för »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«.<sup>132</sup> Därmed 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 börjar förändras och uppgå i nya former som visar på subjektiveringens sammansatta temporalitet. Det moderna subjektet vilar på äldre former som på så vis får en fortsättning över tid. Descartes lära om förnuftets och viljans makt över passionerna har såväl stoiska som kristna drag. 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. I den processen omvandlas även ofta initiala motstånd till nya anpassningsformer. När La Fontaine vid sitt inträde i den Franska akademien avsäger sig sina lovsånger till vällusten och sina ekivoka sagor böjer han sig för en rådande ordning.

I sin sista fabel från 1693 skriver La Fontaine också i enlighet med en kristen lydndsregim som mer eller mindre sömlöst uppgått i den absoluta monarkins hovsamhälle om vikten att säga sanningen om sig själv: »Att lära känna sig själv är den första av omsorger / som den Högste Regenten ålägger de dödliga«. <sup>133</sup> La Fontaines erinran om detta åläggande görs alltså under motreformationen som också pådrivs av Ludvig XIV – »den Högste Regenten« (*la Majesté suprême*). Poetens avsägelse av de sagor och noveller han tidigare ägnat sig åt – allt det som skulle kunna ha uppfattats som »la bagatelle« – vid sitt inträde i akademien liksom hans religiösa omvändelse visar tydligt hur makt och subjektivitet vävs samman i tidens litteratur. Den som fått namnet franskklassicism och som till stora delar utmärks av en allians mellan den rådande regimen och de estetiska verksamheterna. Men La Fontaine visar även prov på motstrategier som ger rum för en subjektivitet bortom såväl lydnd som hovrationalitet. <sup>134</sup>

### *Motsägelsefulla subjekt*

Den form av underkastelse under makten som återkommer mot slutet av de tidigare salongsdjurens liv kan förklaras i ekonomiska och sociala termer. Med Elias ord handlar det om en »anpassning till ett visst samhälle och om överlevnad inom det«. <sup>135</sup> I Madame de La Sablières fall är det rätt uppenbart att hennes sympatier för Descartes filosofi snarare än för den libertinism hon gav sitt stöd genom sin salong samt hennes senare omvändelse till katolicismen kan förstås i ljuset av tidens könsmaktsordning. Salongslivet möjliggjorde förvisso ett utformande av en annan typ av subjektivitet än den som föreskrevs kvinnor i den kristna hegemonin, men den var

svår att upprätthålla och avsteg från det passande kunde endast ske under vissa former och i slutna kretsar. Och särskilt libertinismen var vansklig att förknippas med för en kvinna. De diskussioner som fördes om könsroller och äktenskap inom salongerna ansågs till exempel inte i sig hota makten på samma sätt som de materialistiska och fritänkande idéerna gjorde.<sup>136</sup> I den meningen är Descartes reducering av kropp och kön till ett rent tänkande en perfekt lära för de kvinnor som här tog plats.

De maximer La Sablière författar när hon dragit sig tillbaka från sin salong formuleras inom en tydligt religiös ram och det är den katolska omvändelsen som utgör huvudtemat. Hon skriver dem mot slutet av sitt liv under ledning av sin bikt-fader, abbot Rancé. De publicerades postumt 1705, intressant nog i en utgåva tillsammans med La Rochefoucaulds maximer, men det är inte förrän volymen ges ut igen 1777 som hennes namn finns medtaget: *Maximes Chrétiennes par Mme. De la Sablière*.<sup>137</sup> I och genom den kristna ramen framträder här en illusionslös blick som skiljer sig från tidens två dominerande förhållningssätt till passionerna. Såväl libertiner som cartesianer 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.<sup>138</sup> La Sablière är på den punkten mer pessimistisk och kan rentav tyckas föregripa en psykoanalytisk begärsteori när hon skriver: »Det är svårt att besegra sina passioner, men det är omöjligt att tillfredsställa dem.«<sup>139</sup> 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 La Sablière förstärker Descartes rationalism genom att låta den vila direkt på den kristna läran om Guds allsmäktighet, men när hon uttalar sig om passionerna är det som hon inte riktigt tror på det hon själv säger: »Det skulle inte finnas någon osäkerhet i den kristna moralen om inte människorna, som

nästan alltid håller sig till allmänna regler och principer, höll sig till dessa istället för att rådfråga sina passioner«. <sup>140</sup>

La Sablières maximer är ett slags meditationer i livets slutskede baserade på föreställningen om själens odödlighet och omvändelsens betydelse, och i linje med Pascal konstaterar hon att människan är upptagen av obetydligheter inför det oundvikliga faktum som livets ändlighet utgör: »Vi upptar oss oavlatligt 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«. <sup>141</sup>

Den religiösa vändningen, mer exakt konverteringen till katolicismen som flera av tidens fritänkare till slut väljer, har 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. Även Descartes tes om själens odödlighet vilar på dessa inrättningars självklara plats i den tidigmoderna periodens samhällen. Det är inte förrän den sekulära vetenskapen blir ett dominerande paradigm som det egentligen går att tänka på människans villkor utifrån hennes biologi snarare än utifrån religionens sätt att hantera hennes dödlighet. Libertinerna likaväl som de kristna moralisterna befinner sig således i en tid då äldre former för subjektivitet lever kvar i och genom den förändringsprocess som leder fram till det som vi idag uppfattar som ett modernt subjekt, vilket således springer ur vissa vägval som denna dynamiska period i den västerländska historien står inför.

I La Sablières skrifter, i hennes brev till sin biktfather och i hennes 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 biktfather: »Några dagar före Pingst, upptäckte



jag en knöl i mitt bröst, på den högra sidan, som var rätt smärtsam. Jag har inte lust att alls tala om det«. <sup>142</sup> Och i ett av sina sista brev skriver hon till Rancé: »Vad jag är lycklig! Jag ser inte längre något mer än evigheten framför mig!« <sup>143</sup> Descartes tes om själens odödlichkeit förankras här i en kropp som i sin förgänglighet inte kan göra något annat än fabulera. La Sablière skriver detta inom den kristna bekännelsens kontext, men bakom den kan man urskilja libertinernas självtekniker och kulturella praktik, vilka i sina försök att lösgöra sig från en dominerande lydnadsregim visar på den humanistiska traditionens mångfald.

Mot bakgrund av de olika och ofta motsägelsefulla subjektformer som kan urskiljas i den övergångsperiod som det franska 1600-talet utgör framstår den posthumanistiska viljan att »sätta frågan om det mänskliga inom parentes« som onödigt reducerande. Ett flertal teman och drag i den tidigmoderna diskussionen om det mänskliga visar i själva verket på den humanistiska traditionens fortsatta aktualitet. De inte bara föregriper, utan även underminerar den hållning som gjort människan till ett modernt subjekt. Det kan därför vara värt att återvända till några av de andra vägar som denna tid också pekar ut.

## Subjektivitetens materialitet

Kroppens och själens uppdelning har i den västerländska filosofin varit ett återkommande diskussionsämne sedan antiken. Det återfinns också i dagens humanistiska såväl som naturvetenskapliga forskning som på olika vis ifrågasätter själva dualismen. Enligt Bruno Latour separerar vi fortfarande medvetandet från världen när vi i själva verket borde förstå att uppdelningen av en yttre fysisk värld och en inre mental värld är en konstruktion som vi inte längre behöver, och han uppmanar till ett tänkande bortom dikotomier som subjekt-objekt, mänskligt-omänskligt, mentalt-materiellt.<sup>144</sup> Inte ens en fenomenologisk tradition, som hävdar att det inte finns någon »inre människa, människan är i världen, det är i världen hon känner sig själv«, har, enligt Latour, gjort sig fri från denna uppdelning.<sup>145</sup>

Återvänder vi till den period då Descartes sökte säkerställa kunskap genom en ren tankeakt framträder det han gör som en del i en mer mångfaldig diskurs, och inte ens hos den rationalistiske filosofen själv står det klart hur kropp och själ hänger ihop eller är separerade.<sup>146</sup> Genom ett avstamp i psykoanalysen – en av de moderna subjektsteorier som kan kopplas såväl till Descartes som till den fritänkande strömningen – vill jag försöka framhålla att de former som subjektiviteten tar under det franska 1600-talet inte nödvändigtvis innebär ett ontologiskt eller språkligt avskärmande från världen och tingen, vilket ansetts vara ett dominerande drag i det »humanistiska narrativet« under den moderna perioden.<sup>147</sup>

## *Psykoanalytisk materialism*

I artikeln »En svårighet för psykoanalysen« ger Freud en koncis bild av vad arvet efter Descartes har inneburit – eller snarare en rätt skarp sammanfattning av vad som måste sägas vara några av filosofens centrala tankar:

Under loppet av sin kulturella utveckling gjorde sig människan till herre över sina medvarelser, djuren. Men hon nöjde sig inte med denna dominans, utan började lägga en klyfta mellan deras och sitt eget väsen. Hon fränkände dem förnuft och lade sig till med en odödlig själ, åberopade sig på en hög gudomlig härstamning, som tillät henne att slita av gemenskapsbandet med djurvärlden.

Freud skriver dessa ord som bakgrund till vad han hävdar vara den andra stora kränkning som människans egenkärlek och högmod genomgått under historiens olika etapper. Till den första och tidigare räknar han den som inträffade när astronomen Copernicus på 1500-talet hävdade att jorden inte var världsalltets medelpunkt. Och med Darwin infinner sig sedan det andra slaget: »Människan är ingenting annat och ingenting bättre än djuren, hon har själv framgått ur djurens krets, nära besläktad med en del, mera avlägset med andra.«<sup>148</sup> Liksom Copernicus och Darwins teorier väcker enligt Freud också psykoanalysen motstånd, vilket har att göra med vad han ansåg vara den tredje och svåraste kränkningen av föreställningen om mänsklig suveränitet, nämligen att »jaget inte är herre i eget hus«.<sup>149</sup> Intressant nog är detta en kritik som redan formuleras av Montaigne när han frågar sig om »man tänka sig något löjligare än att denna eländiga, ynkliga varelse, som inte ens är herre över sig själv utan utsatt för angrepp från alla håll, kallar sig

herre och härskare över universum när hon inte kan ha kunskap om minsta del av det, än mindre makt över någon del«. <sup>150</sup> Den moderna vetenskapens framväxt skulle förvisso ge viss kunskap om universum – och som Descartes tänkte sig, i flera avseenden också göra människorna till »naturens herrar och ägare«. <sup>151</sup> Men hennes elände tycks på många sätt ha förblivit oförändrat eller åtminstone fått en omstart, inte minst genom att exploateringen av planetens resurser nått fram till den gräns som kommit att kallas för *antropocen*. Paradoxalt nog står just denna 'människans tidsålder' just nu inför en förstörelse av miljön och en klimatkris som rentav kan innebära ett hot för hennes överlevnad.

Även Freuds projekt kan ses som en fortsättning på just den upplysningstradition som ärvt Descartes ambitioner att nå fram till säker kunskap. Likväl innebär hans teori om det omedvetna en omprövning av det suveräna subjektets grundval. Freud delade även romantikens intresse för hennes irrationella beteenden och han refererar ofta till litteraturen för att finna stöd för sina tankar. Hos romantiska författare och poeter finner han dessutom nycklar till utvecklingen av sin metod. I *Drömtydning* citerar han Friedrich Schillers ord till en vän med skrivkramp, att det är »till skada för själens skapande arbete, om förståndet alltför skarpt mönstrar de tillströmmande idéerna så att säga vid medvetandets portar«. <sup>152</sup> Som tekniken med det fria associationerna indikerar, vilken ligger till grund för den psykoanalytiska kliniken, ruckar psykoanalysen på den visshet som det föregivet autonoma eller suveräna subjektet behöver för sin existens. Istället ges en möjlighet att med ökad insikt hantera och göra bruk av det faktum att »människor inte existerar av sig själva«. <sup>153</sup>

Om det »humanistiska narrativet« har som resultat att människans subjektivitet avskärmar sig från omvärlden, som Latour hävdar i sin kritik av det moderna tänkandets tradition från Descartes

via Kant, utgör den psykoanalytiska teorin om subjektet snarare dess korrektiv. Förvisso utgår psykoanalysen liksom Descartes från att språket är det som skiljer människor från djur, men till skillnad från 1600-talsfilsofen innebär inte det antagandet inom psykoanalysen att människan görs till ett suveränt subjekt.

Som Lacan i Freuds efterföljd påpekar beror det mänskliga subjektets särart inte i första hand på att språket skiljer det från djuren, utan på en symbolisk ordning som historiens olika berättelser inklusive den egna sedan »broderas på«. <sup>154</sup> Den här idén om en »symbolisk exterioritet« medför att det mänskliga subjektet är villkorat av en omvärld som alltid redan är språklig, eller som Lacan skriver:

Vad som, med Aristoteles, måste sägas är att det inte är själen som talar, utan människan som talar medelst sin själ, på villkor att vi lägger till att hon tar emot detta språk, och att hon för att bära det stoppar i det mycket mer än sin själ, även sina instinkter vilkas grund genljuder i djupen enbart för att återsända ekot av det betecknande. <sup>155</sup>

Det är ett stycke som citeras av medieteoretikern Friedrich Kittler som vill föra fram psykoanalysen som just en språklig materialism. Han menar att Lacan möjliggör en optik som gör att det »skandalösa« med Freuds teori inte längre har att göra med någon idé om pansexualitet utan ligger i att den utsätter »folk för deras underkastelse under språket«. <sup>156</sup> Som Lacan påpekar är det också skillnad på »naturalistisk materialism och freudiansk materialism«. <sup>157</sup> Subjektivitetens materialitet i den psykoanalytiska teorin kan inte skiljas från »underkastelsen under språket«, men det gör inte att psykoanalysen reducerar subjektivitet till språk.

Lacans återvändande till Freud syftar till att betona det specifika i en »freudiansk materialism«. Han målar om Freuds fysikaliskt

inspirerade bilder av den psykiska »apparaten« med lingvistiska metaforer och teorier. Subjektets materialitet definieras nu genom den strukturalistiska lingvistiken. I Lacans tappning av Saussures lingvistik är inte tecknen abstrakta utan förankrade i ett språkligt material (*matériel du langage*), »där varje element får sin exakta funktion genom att skilja sig från de andra«. <sup>158</sup> På en mer komplex nivå innebär denna skillnadens logik att en utsaga får sin betydelse inte av ett »rent utpekande av det reella utan alltid genom en hänvisning till en annan betydelse«. Denna språkmaterialets ordning visar, enligt Lacan, på »den symboliska funktionens allestädesnärvaro för den mänskliga varelsen«. Den är, säger han, »inpräglad i köttet« (*imprimée sur la chair*). <sup>159</sup> Med andra ord är det kroppsliga och organiska i detta perspektiv alltid redan markerat av språkets egen materialitet. De språkliga uttrycken bär förnimmelser och affekter, ord präglar kroppar och subjekt.

Descartes fråga om hur kropp och själ hänger samman blir i den psykoanalytiska teorin en fråga om relationen mellan kropp och språk, vilket också upphäver dualismen mellan en inre och en yttre värld. Inom psykoanalytisk teori blir subjektet inte heller till genom ett *cogito* utan genom beroendet av och begäret till den andre. Därmed är subjektiviteten alltid redan formad av en *utifrån* kommande språklig och materiell verklighet. Denna grundläggande *heteronomi* trängs likväl bort av en rationalism som från sitt »jag är« abstraherar »allt som påminner om liv« med Derrida ord. <sup>160</sup> Subjektiveringens heteronomi döljs även av jagets spegling i den andre, som likt Narkissos ger det tillbaka en imaginär bild av sig självt. Enligt Lacan drivs denna imaginära identifikation av »en passion vars natur redan urskildes av moralisterna där man kallade den för egenkärlek«. <sup>161</sup> En passion som kan följas från antikens myt om den unge mannen som blev förälskad i sin spegelbild till Freuds tes om narcissismens grundläggande betydelse för den psykiska utveck-

lingen och Lacans teori om det imaginära, som han alltså härleder tillbaka till de klassiska moralisterna.

### *Moralister*

Till skillnad från den mer traditionella placeringen av Freud i 1800-talets idéhistoria visar Lacan alltså på en annan möjlighet att historisera psykoanalysens subjektsteori. Lacan beskriver Freud som en arvtagare till författare som La Rochefoucauld och den spanske jesuiten Baltasar Gracián, vilka »förkroppsligar en tradition av humanistisk analys, en vintergata på den europeiska kulturens himmel«. <sup>162</sup> Utan att själva benämna sig som moralister rör de sig mellan filosofi, teologi och litteratur, och ofta med ett skeptiskt och libertinistiskt sinnelag även om det inte alltid var fallet. En av de franska 1600-talets stora moralister är utan tvekan Pascal som i sitt försvar för den kristna läran vänder sig mot såväl tidens rationalism som libertinism i sitt framhållande av den mänskliga bristfälligheten. Gemensamt för de författare som fått benämningen moralister i en fransk tidigmodern kontext – som Montaigne, Pascal, La Rochefoucauld och La Bruyère – är ett intresse för människans beteende i och genom en typ av skrivande som undandras sig systematisering. <sup>163</sup> Maximer, essäer och fragment är favoriserade former. Ett genomgående motiv i deras skrifter är vidare »människohjärtat«, och det går att dra en linje från den tidiga kristendomens utforskande av »hjärtats hemligheter« (*cordis arcana*) genom bekännelsens olika former till La Rochefoucaulds beskrivning av sin verksamhet som en »anatomi av hjärtats alla veckbildningar«. <sup>164</sup>

I Montaignes efterföljd intar moralisterna likväl en skeptisk hållning till möjligheten att finna en sanning i djupet av hjärtat och flera av dem söker istället utveckla en levnadskonst i epikureisk

eller stoisk anda. När analysen ändå riktas mot det inre framträder ofta den passion som framför andra tematiseras i moralisternas texter, nämligen egenkärleken (*amour-propre*), som också var ett omdebatterat ämne i salongernas diskussioner. Pascal definierar den som jagets natur: »Egenkärleken och vårt mänskliga jags natur består i att älska uteslutande sig själv och bara bekymra sig om sig själv«. <sup>165</sup> I den kristna subjektivitet som framträder i hans *Tankar* handlar det framför allt om att bekänna denna sanning för en bikt-fader: »För honom skall människan öppna sitt hjärtas djup och utelämna sig sådan hon verkligen är.« Och ett av Pascals bekymmer är att »människan är så fördärvad att hon t.o.m. finner denna lag hård«. <sup>166</sup> En förklaring till varför det är så, det vill säga varför även en kristen kan finna det svårt att visa fram egenkärleken i djupet av sig själv, finns i en av La Rochefoucauld signifikativt nog uteslutna maximer. Här beskrivs nämligen egenkärleken just som en drivkraft som förhindrar bekännelseproceduren, men inte för att människan »finner denna lag hård« eller för att hon hellre vill förstålla sig eller bedra sig själv och andra, utan för att något *annat* styr henne som hon inte kan avslöja hur gärna hon än vill:

Man förmår ej pejla djupet eller genomtränga mönstret i dess avgrunder: där är den dold för de skarpaste blickar och slingrar sig omärkligt hit och dit på tusen sätt; där är den ofta osynlig för sig själv [...] I detta mörker som svävar över egenkärleken uppstår de löjliga föreställningar den har om sig själv; därur stammar dess misstag, ovetenhet, plumphet och enfald i fråga om sig själv. <sup>167</sup>

Maximen, som snarare än en miniessä där La Rochefoucauld säger sig vilja göra »ett porträtt av egenkärleken«, uppdragar således inte bara att jagets egna intressen driver även de noblaste, mest oegennyttiga avsikter, utan också att denna själv tillräckliga grund är



ohållbar. Och poängen i detta porträtt är alltså inte kritiken av människans egoism eller egenintresse i största allmänhet, vilket vilar på en lång tradition, utan att människan *inte* kan nå fram till sanningen om sig själv. Såväl det grekiska mottot känn dig själv (*gnothi seauton*) som den kristna biktens syfte att få människan att tala om det som döljs i hjärtats djupaste hemligheter stöter således här på en avgrund, en gäckande intelligens som endast har ett mål:

Faktiskt förmår den, då det gäller dess största intressen och viktigaste förehavanden och sålunda våldsamheten i dess åstundan påkallar hela dess uppmärksamhet, att se, känna, höra, föreställa sig, misstänka, genomskåda och fatta allt [...] dess enda begär är, kort sagt, att vara till, och är den blott till, så går den gärna med på att vara sin egen fiende.<sup>168</sup>

Som passion motstår egenkärleken förnuftet – »de skarpaste blickar« – och i »detta mörker« träder en annan subjektivitet fram än den som har en grund i ett cartesianskt *cogito*. Likväl leder den här typen av krass analys av det mänskliga subjektet inte till uppgivenhet. Det är snarare så att desillusionen blir förutsättningen för en annan typ av självteknik än den som föreskrivs av ett rationellt tänkande eller en underkastelse under hovsamhällets strikta kontroll.

Såväl La Rochefoucaulds maximer som La Fontaines fabler tillkommer i en salongskultur vars förhållande till makten är paradoxal och den litterära tyngdkraften just börjat röra sig från hovet till andra sociala sammanhang, som i aristokratins och den övre medelklassens privata hem (*hôtels particuliers*), vars alkover i efterhand betecknats med termen salong. Den paradoxala status som dessa platser får i förhållande till den absoluta monarkin kan med den franske diskursanalytikern Dominique Maingueneaus ord

betecknas som *paratopisk*. I hovsamhällets marginal och tack vare olika typer av beskydd utvecklar de »strikt ritualiserade aktiviteter som undandrar sig nyttotänkande, maktutövning, produktion och kommers«. <sup>169</sup> Det rör sig om instabila, parasitära platser, som är beroende av men samtidigt kringgår maktens processer, och därför kan ompröva de litterära formernas tjänande funktion och regelverkens konventioner liksom den subjektivering som styr dem. Med andra ord ger salongskulturens praktiker subjekten en möjlighet att utveckla andra förhållningssätt till sig själva.

Moralisternas kritik av egenkärleken erbjuder ett intressant exempel på detta. I ett första steg kan den givetvis härledas till ett religiöst paradigm som redan formulerades av Augustinus när han fördömde *amor sui* som en synd medan den enda sanna kärleken var den som fanns hos Gud och riktade sig mot Gud – *amor dei*. Men den självteknik som utvecklades för omvändelsen av den kristnes kärlek genom verbaliseringen av det inre får även en ny funktion inom salongskulturen där människan framför allt uppfattas som en relationell varelse. La Rochefoucaulds porträtt av egenkärleken skärps dessutom av att den aristokratiska klassen under det franska 1600-talets befinner sig i en identitetskris på grund av en ny social mobilitet och framväxten av den moderna staten.

La Rochefoucauld tillhör en kulturell elit, och han är en privilegierad adelsman, men som en av ledarna för fronden återvände han aldrig till hovet efter att den kungliga makten konsoliderats. <sup>170</sup> I den meningen är La Rochefoucaulds sociala position paratopisk, vilket också kan förklara hans illusionslösa analys av egenkärlekens allmakt: »man finner den genom hela samhällsskalan och under alla förhållanden; den lever överallt, och den lever av allt och av ingenting«. <sup>171</sup> Det är en tanke som även finns hos Pascal, och hans »tragiska vision« har uppfattats som ett resultat av relationen mellan den absoluta monarkins framväxt och aristokratins maktför-

lust, vilken får sin religiösa form i den parallella uppkomsten av jansenismen.<sup>172</sup> Denna kätterska rörelse inom katolicismen inspirerade en mängd aristokrater som befann sig i nämnda identitetskris, och troligen därför var öppna för dess stränga fördömande av den förställningskultur och de ceremonier som utvecklades vid det kungliga hovet i maktcentrerande syfte. Jansenismen inspirerade i hög grad både Pascal och La Rochefoucauld, och den har beskrivits som »salongernas inverterade dubbelgångare«.<sup>173</sup> Men i La Rochefoucaulds analyser av människohjärtat framträder även en estetisk erfarenhet som till viss del går utöver den strängt kristna kritiken av människans fåfänga och maktsträvanden. Eftersom salongslivet odlar de genrer som är intimt förbundna med samtals- och umgängeskunsten är dess syfte också att utveckla just denna konst vilket inbegriper en specifik självteknik.

### *Homo fabel*

La Fontaine ger uttryck för den konsten i en fabel som han tillägnar just La Rochefoucauld, troligen efter att läst den första utgåvan av hans *maximer* från 1665. Fabeln beskriver en »man som älskade sig själv utan att ha några rivaler« och som söker undfly alla speglar eftersom de skulle kunna hota denna övertygelse, men som råkar spegla sig en vacker kanal – »ser sig själv, blir arg; och hans irriterade ögon / tror sig se en tom chimär«. Moraliteten lyder:

Jag talar till alla; och detta extrema misstag  
Är ett fel som var och finner nöje i att underhålla.  
Vår själ, det är Mannen förälskad i sig själv;  
Alla dessa speglar, det är de andras dumheter,  
Speglar, de rättmätiga skildrarna av våra fel och brister

Och vad gäller kanalen, är den  
Som alla vet boken med Maximerna<sup>174</sup>

La Fontaine gör här en omtolkning av myten om Narkissos i den meningen att spegeln i form av ett reflekterande instrument är det som kan ge subjektet en sannare självbild. Det indikerar en form av subjektivitet som – även då eller just för att den består av de »andras dumheter« – kan ge en rättmätigare bild av självet än den som nås genom självrannsakan. Fabeln visar på en subjektuppfattning som är villkorad av salongernas sociala spel, vilket ger det narcissistiska begäret just en yttre form och gör spegeln till dess »nödvändiga instrument«. <sup>175</sup> Subjektet tar alltså inte form genom en inre tanke, känsla eller föreställning utan genom ett erkännande hos andra, ett villkor som moralisterna betonade på olika vis. Pascal gör det i en kritisk tonart – »hur stora fördelar vi än för övrigt kan ha här på jorden, är vi inte belåtna om vi inte också har en fördelaktig placering i folks omdöme«. <sup>176</sup> Det är just detta villkor som mannen i fabeln försöker förneka när han, som det står i tredje raden »anklagat speglarna för att vara flaska«, men irriterat upptäcker sitt beroende av när han speglar sig i den vackra kanalen, alltså läser *Maximerna*, vilka i sin tur är frukter av salongs-kulturens umgänges- och konversationskonst.

För de fritänkande moralisterna är således inte subjektiviteten något givet, den måste ständigt omprövas och förfinas i relation till andra, i mötet med världen, så vida man inte undflyr den som »vår Narkissos« i fabeln försöker göra när han »går in för att isolera sig / på den mest undångömda plats man kan föreställa sig«. <sup>177</sup> Raderna kan leda tankarna till Descartes som i sin *Avhandling om metoden* berättar hur han valde att lämna Frankrike för Holland för att där kunna leva »lika ensamt och tillbakadraget som i de avlägsnaste öknar« och på så vis lägga grunden till sin filosofi. <sup>178</sup> Hos Descartes

är det tilltron till det mänskliga förnuftet som leder honom till övertygelsen att alla kan »förvärva ett fullständigt herravälde över sina passioner«, men intressant nog lägger även han till en rad som tycks indikera ett yttre villkor för denna behärskning: »om de blott övas och handledes med tillräcklig skicklighet«. <sup>179</sup> I såväl La Fontaines fabel som La Rochefoucaulds maximer utgörs hur som helst egenkärlekens enda motkraft av den relation subjektet intar till andra och i de självtekniker som utvecklas genom den.

Den bild La Fontaine ger av Narkissos i sin fabel är så att säga en mer befriad bild än den vi möter hos Ovidius. I den antika berättelsen förtärs den unge mannen som förälskat sig i sin spegelbild av en enda önskan: »O, om jag kunde gå ut ur mig själv!« <sup>180</sup> Rörelse i fabeln går istället från en fastlåsning i det inre till en öppning mot det yttre. Mannen som älskar sig själv i fabeln skyr världens alla speglar för en inre imaginär värld där han står helt utan medtävlare, men maximerna erbjuder just en utväg ur denna illusion och får honom att lämna sin självupptagenhet: »han gör allt för att undvika detta vatten / men kanalen är ju så vacker / att han knappt kan lämna den«. <sup>181</sup> Den narcissistiska självbespeglingen omvandlas till läsning av en text som tillkommit i samtal och umgänge med andra, och La Fontaine konstaterar med en direkt blinkning till La Rochefoucauld: »Speglar, de rättmätiga skildrarna av våra fel och brister«. <sup>182</sup>

Förutom att vara en hyllning till La Rochefoucauld visar fabelns moralitet att den subjektiva erfarenheten vilar på olika självtekniker. Spegelarna är inte bara »själspeglar«, en genre som sedan medeltiden använts för att ge läsare moraliska råd, utan det yttre och objektiva stödet för utvecklandet av ett estetiskt omdöme som också vilar på självinsikt.

Erkännandet av den yttre världens betydelse för konstituerandet av subjektiviteten inom 1600-talets salongskultur kan därför också

kallas för en *levnadskonst*. Foucault använder det ordet i förhållande till den grekisk-latinska kultur som han undersöker i *Njutningarnas bruk*. Jag tror likväl att termen är relevant för att förstå hur moralisternas och libertinernas praktiker skiljer sig från eller till viss del motsätter sig tidens dominerande maktformer, men även de cartesianska alternativ som framför allt brukar framhållas i det moderna subjektets historia.

Det motstånd som utvecklas mot rådande maktformer i salongernas paratopiska litteratur är alltså inte av något revolutionärt slag. Som Elias påpekat i sitt klassiska arbete om det franska hovsamhället utvecklades där en specifik form av rationalitet som också kan relateras till en cartesiansk tro på viljans makt över passionerna. Det var helt enkelt nödvändigt inom en samhällsstruktur som byggde på enväldets och hovets spelregler att inte visa sina känslor eller att få dem att anpassas efter vad varje specifik situation kräver för att inte förlora sin position i den sociala hierarkin.<sup>183</sup> Det är istället en omvandling av samma kontrollerande självtekniker till en kritisk praktik som skänker salongskulturens litteratur en karaktär av levnadskonst, vilket kan tydliggöras ytterligare om vi återvänder till de diskussionerna om det mänskliga som upptar tidens libertiner.

### *En osäker blandning*

Med kroppens och själens uppdelning infinner sig, som så ofta i det dualistiska tänkande som dominerat den västerländska filosofin, en hierarkisering som placerar det ena under det andra: kroppen under själen, naturen under kulturen, kvinnan under mannen, djuret under människan. Det är ett ordnande av tillvaron som sätts i rörelse av den libertiniska praktiken, som när Saint-Évremond i

likhet med La Fontaine placerar människan mellan ängel och djur  
i en av sina dikter:

En osäker blandning av Ande och Materia  
Får oss att leva med för mycket eller för lite ljus  
För att fullt ut inse vårt goda liksom vårt onda

I den följande strofen formuleras även en bön om befrielse från denna osaliga *blandning* som subjektiviteten utgörs av, en bön om att få uppgå i någon av dualismens poler:

Förändra det tvivelaktiga tillstånd där du placerar oss  
Natur, upphöj oss till Änglars klarhet  
Eller sänk oss till de enkla Djurens förstånd<sup>184</sup>

Likväl är det just genom att fullt ut acceptera människans »tvivelaktigt tillstånd« som libertinen utvecklar sin levnadskonst. Saint-Évremond var inspirerad av den epikureiska filosofin och det är signifikativt att det är Natur och inte Gud han åkallar i dikten. I hans strödda skrifter och brev, som ofta har den kritiska essäns form, framträder på olika vis ett erkännandet av det kroppsliga som det handlar om att rätt bedöma och uppskatta snarare än att kontrollera.<sup>185</sup> För det krävs övning och kunskap, och till viss del liknar förhållningssättet Descartes när han i den avslutande delen talar om att visdomen ska användas för behärska passionerna så »att man till och med får glädje av dem alla«.<sup>186</sup> Det visdomen lär i den epikureiska och skeptiska tradition som libertinismen för vidare är likväl att en sådan behärskning inte kan erhållas utan en relation till omvärlden. För libertinerna gäller det som hos Descartes att behandla passionerna så att det kan bli nöjen, men inte med hjälp av den fria viljan eller förnuftet utan genom samtals- och

umgängeskonsten och den kulturella praktik som tillhör den. Det är betecknande att Descartes immateriella *cogito ergo sum* hos Saint-Évremond omvandlas till ett *je me sens en ce que je dis*:

Jag känner mig i det jag säger, och jag känner mig bättre genom det känslouttryck jag formar av mig själv än jag skulle göra av hemliga tankar och inre reflektioner. Den idé man får av sig själv genom att helt enkelt fästa uppmärksamheten på det inre är alltid något svävande; den bild som kommer till uttryck i det yttre är mycket tydligare; och ger oss en sundare självinsikt när medvetandet åter granskar den efter att den har presenterats inför våra ögon.<sup>187</sup>

Här återfinns alltså betoningen av talets och den yttre reflektionens betydelse för utvecklingen av den subjektivitet som vi såg i La Fontaines fabel ovan. Men det sker även en förskjutning av den kristna praktikens förutsättande av »hemliga tankar« liksom de »inre reflektioner« som den cartesianska filosofin ägnar sig åt. Det subjekt som talar här är vare sig autonomt eller söker sanningen i djupet av sitt hjärta utan i »den bild som kommer till uttryck i det yttre«. Det är inte för inte Saint-Évremond skriver detta i en essä om läsning – »Om några spanska, italienska och franska böcker« – och han poängterar att det inte handlar om att visa att han läst många böcker. Det han *säger* om sin läsning ger honom självkännedom – och liv. Kunskapen skiljs inte från den erotik som laddar libertinernas yttre relation och praktiker, vilket kommer till uttryck i dessa rader: »Jag lever, och hos en annan finns grunden i mitt liv, / Jag får endast liv av lånad eld.«<sup>188</sup>

Den åtskillnad Descartes vill göra mellan den rena tanken och sinnesintrycken utgör hos libertinerna en »osäker blandning«, ett kroppstänkande som tar form i den språkliga konkretionen. Själen (förnuftet) kan inte skiljas från vare sig kropp eller språk, vilket



skapar en heterogen, heteronom och materiell subjektivitet. Saint-Évremonds förnimmande av sig själv i det han säger implicerar kroppen och det sker genom en teknik som söker »säga vad man gör med den« för att citera en sentida definition av libertinismen.<sup>189</sup> Det är ett synsätt som inte ska förväxlas med en vilja att kontrollera passionerna och i förlängningen rentav uppge dem, vilket kommer till uttryck i den stoiska traditionen eller inom den medeltida lyd-nadsregimen och dess olika förgrenar under de tidigmoderna och moderna perioderna. De franska libertinerna artikulerar en språk-  
lig och kulturell praktik där tal och kropp har lika stor del i utveck-  
landet av en levnadskonst som äger vissa estetiska värden och svara  
mot vissa stilkrav med potential att förändra subjekten. Istället för  
viljans eller själens autonomi framhåller de hjärtats outgrundlighet  
och behovet av »reflekterande instrument«. Kanske rör det sig om  
självtekniker som endast är möjliga att formulera och utverka inom  
en viss aristokratisk och borgerlig kulturell elit som just är *parato-  
pisk* – som står utanför den absoluta monarkins direkta gravita-  
tionsfält men likväl är beroende av den.

Jag vill ändå hävda att de spår av subjekt som jag försökt urskilja  
hos några av de klassiska moralisterna och libertiner inte kan  
begränsas till en viss social grupp och historisk tidpunkt. De exem-  
plifierar subjektivitetens beroende av yttre former genom en kultu-  
rell praktik som formats och till viss del framtvings av rådande  
maktrelationer, men som också tar sig olika uttryck beroende på  
klass, kön och religiös läggning. Det jag framför allt har försökt  
framhålla är hur olika tanketraditioner, som den skeptiska och  
rationella, samspelar och skapar en mångfaldig och motsägelsefull  
subjektivitet. De mindre genrer som utvecklas inom salongskultu-  
ren, som fabler, maximer och brev, kan på ett annat vis än det sys-  
tematiska tänkandet, utforska de spänningar som tidens subjekti-  
vering bär på. Det gäller också för den franska konstnsagan, en

annan mindre men utbredd genre under det slutande 1600-talet med paratopisk potential, som jag nu vill återvända till.

## KAPITEL 4

# Vad en saga kan göra

Det är kanske inte helt uppenbart vad tidigmoderna sagor har för plats i subjektivitetens historia. Jag menar likväl att de kan exemplifiera hur en viss kulturell praktik i 1600-talets franska hovsamhällets på en och samma gång kunde anpassas efter och göra motstånd mot en rådande subjektivering. Dessutom kan de kasta ljus över vår samtids krisande subjekt. Det är inte bara så att de nyliberala kraven på flexibilitet och anpassningsbarhet å ena sidan, och på individens självförverkligande å den andra, skapar utbrändhet, ångest och depression. Det kontrollerade subjektet har också blivit självkontrollerande, driven av en konstant oro över att inte duga, som starkt erinrar om de förslavande krafterna i det tidigmoderna hovsamhället.

Jag vill kort sagt försöka lyfta fram hur den franska konstnsagan under 1600-talet kan uppfattas som en form av subversiv självteknik. Och en förhoppning är att en sådan läsning även kan skänka en viss relief till de mer destruktiva – ångestskapande – aspekterna i en dominerande nyliberal ordnings formande av subjektiviteten.

### *Initiering och reglering*

Låt oss börja i en välkänd folksaga, nämligen *Prins Hatt under jorden*. Den är en av otaliga omdiktningar genom historien av den

antika myten om Psyke och Amor vars mest kända källtext torde vara Apuleius version från 100-talet f.v.t. Likt Amor i den antika berättelsen får inte prins Hatt visa sig för någon, likt Psyke kan inte sagans prinsessa motstå begäret att se den som besöker henne om natten och som hon börjat älska. Liksom Psyke i myten bryter hon överenskommelsen och tänder ett ljus, och därmed blir båda förvisade ur prinsens underjordiska slott. Prinsen förs bort av en ond trollkvinna, som själv vill gifta sig med honom, och prinsessan måste utföra ett antal mer eller mindre omöjliga handlingar för att få honom tillbaka. Hon gör det med bistånd av tre goda trollgummor, vilka skänker henne tre lika praktiska som magiska ting: en spinnrock, en garnvinda, en påse guld.

Det har sagts att sagor av detta slag kan klassas som kvinnosagor därför att den aktiva här är av kvinnligt kön: »En kvinnosaga berättar ofta om kvinnors tålmodiga försök att få den man de helst vill ha [...] eller att återerövra den som de övergivits av eller skilts från av ett oblikt öde«.190 Det är ett narrativ som också uppenbarar en viss reglering av den kvinnliga sexualiteten i ett antal etapper, vilka brukar återfinnas i de flesta versioner av myten: den unga flickans mer eller mindre påtvingade förening med en man som ofta har drag av odjur eller monster, hennes avsmak för denne man och deras första möten som måste ske utan att hon kan se honom, hennes överskridande av förbudet och de prövningar som följer innan de två verkligen kan förenas. Grundstrukturen kan alltså sägas handla om en initial avsmak eller rädsla för sexualitet som senare omvandlas till begär. Den har bland andra sammanfattats av barnpsykologen Bruno Bettelheim, som med en något modernare kvinno- syn än den som finns i de mer traditionella återgivningarna skriver:

När kvinnan väl en gång har kommit över sin syn på sexualiteteten som något djuriskt, nöjer hon sig inte med att underhållas bara som

sexualobjekt eller att hänvisas till ett liv i sysslolöshet och relativ ovetenhet. För att båda parter skall bli lyckliga måste de ha ett fullt liv i världen och tillsammans med varandra som jämlikar.<sup>191</sup>

I den svenska versionen av folksagan framstår de prövningar som prinsessan utsätts för efter sin överträdelse likväl som ett kvinnoblivande enligt en tidigare epoks könsmaktsordning. Särskilt tydligt blir det i den episod där prinsessan förvisas till att bo i ett hönshus:

När prinsessan blev ensam i hönshuset började hon städa, för det hade den äldsta trollgumman rått henne till. Hon tvättade och skurade varenda vrå och tog sedan fram spinnrocken och spann vackra garner av guld och silver. Därefter vindade hon upp garnet på en vinda, satte upp en väv och vävde vackra tyger som hon hängde upp på väggarna. Det oansenliga hönshuset förvandlades i ett slag till det vackraste rummet i hela kungsgården.<sup>192</sup>

Det är rätt uppenbart att det är 1800-talets traditionella könsroll som förmedlas här, och den mer aristokratiska eller imaginära sättning som slottsscenerierna indikerar, och prinsessans hönshus tävlar med, torde göra den normativa förmedlingen effektiv. Prinsessan får givetvis sin prins, hon blir drottning och han kung – »och från den dagen styrde de sitt rike med vishet och god vilja i många lyckliga år«.<sup>193</sup>

För att detta lyckade äktenskap ska komma tillstånd krävs alltså en förvandling av något fult och smutsigt, »en passende plats för en sådan som du« som den onda trollkvinnan säger – till »det vackraste rummet«.<sup>194</sup> Ur det psykoanalytiska perspektiv som Bettelheim anlägger är det inte bara så att skönhet, renlighet och ordning anses vara centrala kulturella krav. I grunden menar han att sagan handlar om »oidipusdesillusion, kastrationsångest, självförakt

grundat på förmodat förakt från andra – mot utveckling av autonomi, flit, en egen positiv identitet«. <sup>195</sup> Genom denna på samma gång instrumentella och idealiserande syn på sagans funktion återspeglar Bettelheims läsning de mer eller mindre konstanta grundstrukturer som kan urskiljas i myter och sagor samtidigt som han visar på hur dessa blir föremål för sin tids normativa former av subjektivering. I den svenska folksagan version framträder en blivande husmors alla förtjänster. I Bettelheims läsning framhålls, »autonomi, flit, en egen positiv identitet«, vilket väl kan sägas vara det moderna subjektets fortsatta ideal.

### *Sagotekniker*

Sagans funktion kan också skrivas in i en mer specifik kulturell disciplinering som Friedrich Kittler ur sitt mediehistoriska perspektiv vill förlägga till 1800-talets familjebildning. Närmare bestämt till den roll modern spelar i barnets uppfostran genom högläsning och alfabetisering. Som kulturell teknik fungerar hennes högläsning, enligt Kittler, som ett led i barnets kultivering när det lär sig att ta steget »från *ma* till *mamma*, från Natur till kultur, ljud till språk«. <sup>196</sup> I såväl folksagans pedagogiska funktion som psykoanalysens bruk av myten om Oidipus anas hur som helst ett antal spel mellan konkurrerande tekniker för subjektivering. Men just för att det rör sig om sagor, det vill säga estetiska former, kan de även leka med och överskrida den kulturella ordning inom vilken de återberättas, och de har inte sällan uppfattats som ett hot mot den rådande ordningen. Redan Paulus kunde i Första Timotheosbrevet uppmanar de kristna församlingsledarna att inte låta folket befatta sig »med de gudlösa amsagorna« utan istället öva sig i »gudsfruktan« (4:7).

Med andra ord tycks sagan i den västerländska historien ha kun-

nat fungerat både som initierande förberedelse till och som ett sätt att leka eller driva med olika former av disciplinering. Genom att återvända till den franska konstsgan vill jag försöka visa hur genren just kan innebära möjligheter till praktiker som söker andra subjektiva former än de föreskrivna eller som kritiskt utforskar desamma. Sagors subversiva potentialer står inte heller bara att söka i deras imaginära innehåll utan, som Kittler framhåller, även i själva framförandet, i sätten att tradera dem, i skrivandets och läsandets praktiker.

I den meningen kan man tala om myter och sagor – och mer generellt, konst och litteratur – som inte bara instrument för utan även som motstånd mot dominerande former av subjektivering. Själva den estetiska erfarenheten kan modifiera en rådande kulturell hegemoni, och det kan ske i själva dess centrum, med dess godkännande, eller rentav på dess uppdrag.

### *Där kroppar kan erfaras*

Mellan 1665 och 1674 publicerar La Fontaine fyra samlingar sagor och noveller och det är tack vare dem som han påbörjar sin litterära bana innan han blir till seklets fabeldiktare. Till skillnad från fablerna, som snabbt kanoniserades, har likväl hans sagor länge ansetts vara marginella i författarskapet, och den litteraturhistoriska nedvärderingen kan ses som en sentida variant av det moraliska fördömande de möttes av redan under La Fontaines samtid. Den sista samlingen *Nouveau contes* förbjöds för försäljning 1675 därför att den ansågs »fördärva de goda sederna och inspirera till libertinism«. <sup>197</sup> Innan La Fontaine tvingades avsäga sig den delen av sitt skrivande, vid invalet i Franska akademien, hade han likväl skrivit sina sagor såväl som flera av sina fabler utan större distink-

tion. Och för en publik som odlade det som Foucault kallar för »njutningarnas bruk« under en tid då även det kungliga hovet var öppen för viss libertinism.

Under denna period i författarskapet bidrar även La Fontaine till en omdiktning av myten om Amor och Psyke. Hans *Les Amours de Psyché et de Cupidon* (Psykes och Amors förälskelser) som publicerade 1669 vittnar om den ännu unge monarkens intresse för galanteri genom att äventyret på lätt allegoriskt vis placeras i slottsparken i Versailles. Men i sin saga, som La Fontaine själv klassificerar som en »fabel på prosa«, markerar han även ett avståndstagande från det som benämns som det »stora monarkiska maskineriet«, och det sker genom en antydningarnas konst som på en och samma gång »säger och inte säger«. <sup>198</sup>

Själva tvetydigheten har del i en levnadskonst. Genom en roande och lekfull ton omvandlas mytens framställningar av själens initiering mot andlig förening till en lektion i libertinism. Sagan blir till ett tecken på en kulturell praktik som underminerar den uppbyggliga läxan om den kvinnliga sexualiteten, vilken myten i sagans tidigare såväl platoniska som kristna och även senare romantiska versioner förmedlar.

Mer direkt vänder sig La Fontaine här mot den kärlekslära som under samma tid utvecklades av preciöserna, vilka sökte sublimeras eller omvandla sexualitet, begär och drift till »ömhet«. Begärets uppstigande liksom själva berättelsens vertikala rörelse mot andlig förening i de tidigare traditionerna planas ut för en praktik som söker omfatta livet i sin helhet. Men La Fontaine nöjer sig inte med att utveckla sitt material på detta horisontella vis. <sup>199</sup> I sin framställning av hela skalan av de älskandes affekter framträder den lektion som Amor ger Psyke på ett högst påtagligt vis. Den handlar om att följa begäret så att det inte leder till leda. Som Amor säger apropå Psykes begär att se honom: det viktiga är att befinna sig i ett till-



stånd av osäkerhet därför att i den stund »ni inte längre har något att önska kommer ni att bli uttråkad«, vilket beror på att »den fulla tillfredställelsen och avsmaken hänger samman«. <sup>200</sup> I denna *éducation sentimentale* handlar det vare sig om att ge upp passionerna för att få sinnesro eller sublimeras dem för en mindre laddad vänskap utan om att finna en levnadskonst som accepterar och lär sig att hantera kroppens realitet genom att faktiskt erfaras den.

Den libertinistiska praktik som sagan förmedlar hos La Fontaine handlar om konsten att väcka och hålla kvar ett intresse, om att hitta de rätta orden och det rätta förtigandet, om hanteringen av affekterna i relationen till den älskade så utbytet blir så njutbart som möjligt. Kärleken sammanfaller på så vis även med den estetiska verksamheten, det vill här säga med La Fontaines sätt att framställa själva myten om Amor och Psyke. Det är också i denna saga som La Fontaine mot slutet flikar in sin hymn till vällusten, vilken framstår som något av en självdeklaration:

Jag älskar leken, kärleken, böckerna, musiken  
Staden och landet, rentav allt; det finns inte något  
Som för mig inte är ett högsta gott,  
Ja även ett melankoliskt hjärtas dunkla nöjen<sup>201</sup>

Det är en hymn som i sitt omfattande av »allt« i lika hög grad vänder sig bort från platonismens uppåtstigande rörelse som från den kristna moralens degradering av kropp och sexualitet. Här ingår det fysiska och det intellektuella i en förening som även inbegriper »ett melankoliskt hjärta«.

La Fontaines saga är skriven för en viss publik i tidens mondäna salonger, vilken hyste »en misstro mot den politiska makten« och dess hovsamhälle.<sup>202</sup> Den franska konstnsagan, som kommer att uppleva en *boom* ett par decennier senare, tycks placera sig mitt i

det vägskal som utgörs av underkastelse under eller motstrategier mot en allt mer centraliserad monarki för att få dess gehör eller föra fram en mer eller mindre subversiv hantering av den subjektivering som sagogenren på olika vis ger gestalt.

### *Subversiv och sublim*

Under det slutande 1600-talet publicerades en stor mängd så kallade *contes de fées* i Frankrike, och de flesta var skrivna av kvinnor.<sup>203</sup> De har setts som produkter av salongernas muntliga kultur och bemöttes med blandade känslor av tidens läsare. För kyrkans företrädare ansågs de vara »sysslöshetens och okunnighetens frukter«. Orden står att läsa i en stridsskrift mot tidens populärlitteratur från 1699 skriven av abbot Villiers »till herrarna i Franska akademien«. <sup>204</sup> I denna dialog mellan en landsortsbo och en parisare lyfter Villiers fram »den hop av sagor som plågar oss sedan ett eller två år«, och han betonar att om de kvinnor som komponerat dem inte hade utgjorts av »obildade som envisas med att skriva böcker« kunde »alla dessa tryckta dumheter« likt fablerna ha fungerat instruerande.<sup>205</sup> Ja, han tycks tillskriva de skrivande kvinnorna makten att degradera hela genren:

Om de [kvinnor] som företagit sig att skriva dem hade erinrat sig att dessa sagor endast hade skapats för att utveckla och tydliggöra en viktig moralitet, skulle man inte ha betraktat dem som obildade kvinnors område.<sup>206</sup>

Undertiteln till Villiers diatrib lyder, »För att tjäna som skydd mot den dåliga smaken«, och hans framhållande av moralitetens vikt visar också att sagan kunde fungera som ett instrument för att

forma subjekt inom Ludvig XIV:s regim. Charles Perraults *Gåsmors sagor* (1697) har till exempel även av moderna läsare ansetts »indoktrinera barn så att de anpassar sig till dominerande sociala normer som inte nödvändigtvis etablerats hos dem själva«. <sup>207</sup> Den sagoform som Villiers vill lyfta fram syftade alltså till disciplinering genom sensmoral och det är signifikativt att den fullständiga titeln på Perraults sagor är *Histoires ou conte du temps passée, avec des moralités* (Gångna tiders historier eller sagor med moraliteter). Den disciplineringen inbegriper givetvis även en anpassning efter tidens maktordning och det har hävdats att »den ursprungliga folksagans matriarkala världsåskådning och motiv genomgick successiva steg av 'patriarkalisering'. [...] de förändrades på olika vis: gudinnan blev en häxa, en ond fe, eller en styvmoder; den aktiva, unga prinsessan byttes ut mot en aktiv hjälte; matrilineära giftermål och familjeband blev patrilineära«. <sup>208</sup> Den officiella och mer negativa syn på de sagor som skrevs av kvinnor i den franska salongskulturen mot slutet av 1600-talet bär vittnesbörd om att de utgjorde motståndsstrategier mot denna normativa reglering av könen. Samtidigt bidrog konstnsagan generellt till en appropriering av en tidigare muntlig genre som salongskulturen övertog, inte utan att framhäva sin egen överlägsenhet. Henriette-Julie de Murat dedicerar exempelvis sina sagor till »de moderna feerna« och talar om föregångarna som »låga och puerila«. <sup>209</sup>

Det hindrar nu inte att det är just en sådan beskrivning som Villiers i sin tur använder i sin karakterisering av den kvinnliga konstnsagan, och den kom att traderas inom litteraturhistorieskrivningen. Det är först under senare tid som forskningen visat att de också kan läsas med udden riktad mot rådande konventioner, inte minst de som avser den aristokratiska kvinnorollen. I det sammanhanget talar exempelvis Patricia Hannon om konstnsagan som ett uttryck för en »barock feminism« med möjlighet att skapa *fabulous identi-*

*ties*: »ett barockt jag i process, en experimentell plats för utforskandet av identiteter i relation till kroppens förhöjda status som kunskapskanal«. <sup>210</sup> Ur det perspektivet är det också lättare att förstå varför en kanoniserad författare som François Fénelon i sina pedagogiska skrifter varnar för »romaner, komedier och uppduktade äventyr« vilka gör kvinnliga läsare »fulla av galna inbillningar« och hindrar dem från att hantera den krassa verkligheten och dess »hushållssysslor«. <sup>211</sup> Det är uppenbart att han syftar på en litteratur som engagerar kropp och begär, men »galna inbillningar« är inte bara ersättningar för något som inte fått levas ut eller verklighetsflykt, de rymmer även ett kritiskt motstånd mot den uppfostran unga kvinnor tvingades genomgå under denna tid.

Dagens läsare, som velat lyfta fram andra aspekter än de rent didaktiska i sagogenren, har också tagit fasta på den frihet som fantasin kan erbjuda inom en strikt genuskodad ordning. Som Hanon konstaterar, de konstsagor som skrevs av kvinnor utvecklade ett slags dubbla strategier som »ansluter sig till och överskrider den mondäna ideologin på en och samma gång«. <sup>212</sup> I detta avseende kan det slutande 1600-talets konstsaga jämföras med *Chic lit*, vars konventioner är föreskrivna men troligen ändå kan få läsarnas fantasi att gå egna, mer oväntade vägar bortom stereotyperna. Och precis som dagens sagor för vuxna riktade sig 1600-talets *contes de fées* inte till små barn. Huvudpersonerna är för det mesta tonåringar, eller som det står i Marie-Rose Caumont de La Force saga *Skönare än Fe* från 1697: »den äldsta av dem var ännu inte tjugo år fyllda«. <sup>213</sup> De äldre personerna, som den onda fe-drottningen, framstår som föräldragestalter. Likt styvmodern i *Snövit* önskar hon huvudpersonens – den sköna prinsessan – död och utsätter henne för en rad omöjliga prövningar. De kan uppfattas som led i ett slags maktkamp och generationsväxling där den unga kvinnans skönhet blir ett tecken på att fe-drottningens tid är utmätt. Rivali-

teten mellan de två tydliggörs också av att hennes son Phraates – vars namn kan härledas till latinets *frater* (en bror såväl som en vän och älskare) – hjälper prinsessan samtidigt som de utvecklar en erotisk relation. Som i följande rätt tvetydiga scen där den unge mannen förvandlats till en örn för att rädda henne ur fångenskapen: »Hon böjde sig ner och grep med sina vackra armar om dess stolta hals, och mjukt steg örnen mot höjden«. <sup>214</sup>

Som så många andra sagor kan även La Forces saga sägas handla om »barndomens och pubertetens konflikter och lösningar som leder in i vuxenlivet«. <sup>215</sup> Det sker genom att den skriver in hovsamhällets koder som en ram för det sannolika, det vill säga för tidens rådande normer samtidigt som begär och sexualitet gestaltas med subtila och lekfulla konstgrepp. Det uppbyggliga skrivs fram och undermineras samtidigt. Den sköna hjältinnan paras inte bara ihop med Phraates utan förses också med en väninna som presenterar sig på följande vis: »Jag är högt aktad, fortfor den andra, jag anses vara det mest tilldragande som någonsin funnits, alla älskade mig och ville äga mig; man kallar mig Begär«. <sup>216</sup> Sagan inbjuder således till en allegorisk läsning, eller med Freuds lakoniska formulering: »'skönheten' och 'lockelsen' är ursprungliga egenskaper hos sexualobjektet«. <sup>217</sup> Det rör sig om rätt motsägelsefulla egenskaper som går rätt in tidens allmänna och utbredda diskussioner om den passion som kallas kärlek. Å ena sidan kan skönheten kopplas till sublimeringens processer inför vilka begäret böjer sig, å den andra förhöjer skönheten begärets intensitet. I sagan kan man förnimma denna tvetydighet som ett slags återhållen och naiv passion som ändå ges ett påtagligt uttryck i de ekivoka anspelningarna. Och sagans spänning ligger just i denna tvetydighet som finns lika mycket på stilens nivå som i själva intrigen.

Sagens betoning av skönheten är ett preciöst drag som framhävs av att de varelser som är sagans vackra hjältar och hjältinnor också

är dygdiga. Den ena personen är dessutom vackrare än den andra i ett slags infinit superlativ, vilket även får skönheten att framstå som en beteckning för en grupp (det unga vackra folket) och en klass (de nobla). Samtidigt är skönheten och begäret egenskaper hos subjekt snarare än hos objekt och förbindelserna mellan dem gör även den kvinnliga vänskapen sexuellt laddad. I en undersökning om kvinnlig intimitet under det franska 1600-talet hävdar exempelvis Marianne Legault att La Force »inte bara hyllar den kvinnliga vänskapens erfarenheter utan även de erotiska praktiker som kan existera inom sådana intima vänskapsrelationer«. <sup>218</sup> Det finns flera scener i *Skönare än Fe* som kan tolkas i den riktningen. Den tydligaste är den som följer efter att hjältinnan klarat av den sista av de omöjliga uppgifter hon tvingats utföra, nämligen att häva den förtrollning som förvandlat den goda fe-drottningen till en hind. Den har vilat över henne på grund av hennes alltför stränga kyskhet, vilket ju kan uppfattas som ett avvisande av den heterosexuella normen och att det är andra former av begär som är rådande i hennes rike:

Fen ville vila till sängs i tre eller fyra timmar. Hon inbjöd Skönare än Fe att vila hos henne och bad henne berätta om sitt äventyr. Hon berättade för henne med en så rörande stämning, och hennes tal var så enkelt och sanningsenligt att fen utan att tveka lät prinsessan betjäna hennes kärleksnöjen och göra henne lycklig. <sup>219</sup>

Med Legault kan den homoerotiska scenen uppfattas som en lesbisk *performance*. Drottningen omfamnar prinsessan på ett bildligt såväl som bokstavligt plan när hon får i uppdrag att tjäna henne: »Efter att rätt länge ha samtalat med varandra, med angenäma avbrott för att ge varandra förtjusande smekningar, somnade de.« <sup>220</sup> Det intima mötet, som utgörs av att hjältinnans berättelse övergår i

smekningar, förstärker dess performativa drag. På så vis framhäver sagan även samtalskonstens förbindelse med den kroppsliga sinnlighet.

Det går likväl inte att bestämma identiteten på de erotiska begär som rör sig i sagan. Det liknar snarare Freuds beskrivning av sexualitetens själva natur: »libidinösa känslor, knutna till personer av samma kön, spelar i det normala själslivet inte någon mindre roll än de som gäller det motsatta könet«. <sup>221</sup> För det slående i denna saga är just rörligheten och det lekfulla utforskande av erotiska relationer före den inskränkning som slutets traditionella giftermål mellan prins och prinsessa utgör och sagans sensmoral konstaterar: »Ännu idag visar sig feerna, men de utövar inte längre sin trolldom.« <sup>222</sup> Det hindrar inte att sagan, så länge den utspelar sig, kan äga en fortsatt subversiv verkan.

Så vad gör en saga? Ett svar är att den ger en möjlighet att utforska subjektiveringens processer. Därmed utgör den också en sorts reglering, men av ett helt annat slag än de religiösa eller moraliska föreskrifter som bygger på förbud och normer. I sagan förblir själva leken och den estetiska framställningen av föreskrivna identiteter bärare av njutning och begär – på irrvägar som gör den psykiska såväl som diskursiva apparaten mindre absolut.

Inom en aristokratisk kultur underkastas subjekten framför allt regler för uppförande och kontroll av kroppar och affekter, vilket sagan så att säga förbereder för men också underminerar. Den franska konstnsagan blir ur det perspektivet ytterligare ett exempel på en kritisk praktik som utvecklas inom en begränsad, exklusiv värld, som samtidigt befinner sig i utkanten av maktens centrum och därför kan hantera subjektiviteten med större frihet. På så vis kan genren även göra motstånd mot sin tid lydnadsformer under en tid då det kungliga hovet stelnat i övervakande ceremonier och salongskulturen blivit det mondäna livets samlingspunkt.

Men det tycks mig alltså som de tidigmoderna sagoteknikerna, och mer generellt det självtekniker som utvecklades i den franska salongskulturn, kan få förnyad aktualitet i vår egen samtid. Jag tänker framför allt på de paralleller som kan göras mellan den subjektivitet som formats av en nyliberal ordning och hovsamhällets krav på lydnad. I den meningen vill jag nu ta upp några fler likheter mellan tidigmodern och senkapitalistisk subjektivering, och det spel av underkastelse och frihet som konfronteras i allt styrande.



## Att säga sanningen om sig själv

Att öppna sitt hjärta och visa fram sig själv inför Gud och hans ställföreträdare på jorden framstår som en grundläggande skyldighet i den västerländska subjektivitetens historia från tidig medeltid fram till 1600-talet. Enligt Foucault är det på så vis kristendomen organiserat makten genom bikten: »skyldigheten att med regelbundenhet och genom språket uppdaga vardagen i minsta detalj, de banala försyndelserna, de knappt förnimbara underlåtenheterna, samt tankarnas, intentionernas och begärens oklara rörelse«. <sup>223</sup> Den specifika relation mellan makt, tal och subjekt som upprättas i denna kristna hegemoni genomgår dock en förändring under 1600-talet med början i Frankrikes absoluta monarki. Subjektens bekännelser som uttalades för en biktader dubleras nu genom en växande administrativ kontroll och ett juridiskt system som arkiverar, registrerar och dokumenterar undersåtarnas olika försyndelser. Foucault hävdar att detta »maskineri« även får konsekvenser för litteraturen. Han kopplar det till en förändring av intresset för det exceptionella, heroiska och exemplariska i berättelser och dikter till det som tidigare uppfattats som betydelselöst – det inre liv som Montaigne fortfarande kunde beskriva som ett »intetsägande och meningslöst ämne«. Foucault vill alltså se denna förskjutning av litteraturens äldre rituella och ceremoniella funktioner mot mer moderna former som en del av maktens rörelse när den avkräver subjekten »skyldighet att tala om de alla vanligaste hemligheterna«. <sup>224</sup>

Ur det perspektivet kan det som har uppfattats som en intimisering av det offentliga rummet i vår egen tid ses som en fortsättning på denna från början specifikt kristna praktik. Det finns nu ingen uppenbar maktinstans som kräver att vi sätter ord på vårt inre, men genom en ständigt växande ström av olika jagskrifter, från traditionella självbiografier och dagböcker till olika former av autofiktio-ner och så kallade statusuppdateringar i sociala medier, framställer vi frivilligt vårt intima liv för andras bedömande, gillande eller förkastande. Och jag tycker mig alltså se en analogi mellan vår tids exponering av det intima och de tekniker som utvecklades i det tidigmoderna hovsamhället för att på olika vis avslöja och skapa kontroll över subjektens inre tankar och känslor. Inte minst handlar det om hur dessa tekniker omvandlades till olika former av självkontroll med en såväl befriande som förslavande potential.

Den medielogik som idag bidrar till att en publicerad bekännelse – här är mitt liv eller min sanning – leder till framgång i det offentliga kan därför inte bara uppfattas som ett uttryck för en individualistisk och rentav narcissistisk kultur. Mot bakgrund av subjektivitetens historia framstår det intimas exponering som en del av och en fortsättning på ett visst maktsystem som på olika vis ålagt individen att avslöja sanningen om sig själv. För att tydliggöra hur den här paradoxala förbindelsen mellan styrning och frivillig bekännelse även kan ge rum för motstrategier vill jag alltså återvända till 1600-talets moralister och libertiner och deras konst att få sin tids kontrollerande självtekniker att bli till mer lekfulla praktiker med kritisk potential.

Som framgått utgörs avstampet av Foucaults antagande att den vanligaste formen för subjektivitet i västerlandets historia har sin upprinnelse i den specifika självteknik som den kristna bikten och mer generellt bekännelsen har, och som han ger följande pregnant beskrivning:

Det rör sig just om ett förhållningssätt mellan sig själv och sig själv, om ett så hårfint, oavbrutet, analytiskt och detaljerat förhållningssätt som möjligt, som endast kan bli till och göras verksamt om det från början till slut upprätthålls av en diskurs, av en diskursiv aktivitet som gör att det är jag själv som sätter ord på mig själv, allt eftersom jag blir medveten om mig själv, allt eftersom jag tänker, allt eftersom jag blir medveten om strömmen av tankar och måste sälla bland dem för att slutligen få reda på varifrån det jag tänker kommer, för att till slut dechiffrera illusionens och bedrägeriets makt, som hela tiden finns i mig under hela min existens.<sup>225</sup>

Under 1600-talets motreformation aktualiseras denna diskursiva aktivitet på flera vis, och den blir av särskild betydelse för den absoluta monarkins konsolidering av den franska staten. Spåren av den processen kan följas i tidens litteratur, som på olika vis skapar former för hur det inre kan ges uttryck. De kan följas i Madame de La Fayette's roman *Prinsessan de Clèves* som har ansetts vara den första psykologiska romanen, eller i Madame de Sévigné's brevkonst vilken ofta tillskrivs en »intim karaktär«.<sup>226</sup> Vad som mer sällan beaktats är att det inres olika tidigmoderna iscensättningar även ger möjligheter att analysera, inte det bara bekännande jagets hemligheter, utan även de krafter som kan få underkastelse att omvandlas till en kritisk praktik.

### *Antydningens konst*

De litterära strategier som La Fontaine använder för att kringgå monarkins såväl som kyrkans kontrollmekanismer är subtila. De kan enklast beskrivas som en tillämpning av retoriska omskrivningar och sublimerade former av en mer folklig och hedonistisk

tradition av berättande. Resultatet har beskrivits på följande vis:

La Fontaine är en mästare på det som man med en fyndig formulering i Ludvig den xiv:s anda kallat för *esprit français*: konsten att andtyda allt utan att säga något, oanständigheter som skojas bort, erotik som avväpnats genom humor.<sup>227</sup>

Förfarandet kan illustreras med en av texterna i La Fontaines första samling av sagor och noveller på vers –«Den äkta mannen som biktfader»– där också förbindelsen mellan ett sexuellt förbud och skyldigheten att bekänna står på spel. I den kristna subjektivitetens historia är det också primärt sexuella förbud som tvingat fram bekännelser genom skyldigheten att ge ord åt hemliga begär eller föregivet syndiga överträdelser.<sup>228</sup> La Fontaines återberättelse av den skämtsamma historien, som har förlagor hos bland andra Boccaccios *Decamerone*, handlar om det öde som möter en gift adelsman när återvänder hem från ett krig under vilket han dubbats till riddare.

Stolt återvände han så till sin by  
Där han inte överraskade sin hustru i bön.  
Ensam hade han lämnat henne i huset;  
Nu återfinner han henne i gott sällskap

När han förstår att hustrun under hans frånvaro »dansat, hoppat och levt livets glada dagar«, misstänker han att hon varit otrogen. Han bestämmer sig för »att ta reda på sanningen«, och klär i detta syfte ut sig till biktfader. Och hustrun bekänner: »Fader, säger hon, i min säng har jag tagit emot en adelsman, en riddare och en präst«. Den förklädde mannen, som befarar att hon tänker fortsätta upp-  
räkningen, avbryter hennes bikt med orden »Till och med en präst!

Vet du vem du talar med?« Varpå hustrun säger att hon mycket väl vet det och förklarar att det hon bekant var en gåta: »Man dubbade er till riddare, innan dess var ni adelsman, och i dessa kläder är ni präst«. Mannen erkänner att han är »en dumbom« som missuppfattat det hela.<sup>229</sup>

Motivet med den falska och listiga kvinnan som bedrar sin man är inte bara gammalt, det gör, som La Fontaine skriver i sitt förord till samlingen, »kvinnan orätt«, och han ursäktar sig inför sina läsare när han påpekar att det han berättar är skämt, att det inte är vare sig »sanningen eller det sannolika som utgör skönheten och behaget i dessa ting utan endast *sättet* på vilket de är berättade«. <sup>230</sup> La Fontaine följer utan tvekan sin tids regler men han gör det med en konst som inte bara förlänade honom en plats i Franska akademien utan även indikerar en paradoxal frihet.

I Ludvig XIV:s absoluta monarki framträder franskklassicismen som en strikt reglerad kultur som har beskrivits som »representationens klassiska system«, vilket innebär att konsten är »styrd av hierarkin mellan ämnen och av anpassningen av situationer och talesätt till denna hierarki«. <sup>231</sup> Men tvånget att dikta i enlighet med dessa regler skapar alltså även möjligheter för en subtil kritik. Liksom fablerna erbjuder även La Fontaines sagor läsaren en analys av människans maktspel, passioner och tillkortakommande i ett tonläge som förvränger den didaktiska funktion fablerna oftast har.

Det illustreras väl av La Fontaines version av historien om den bedragne äkta mannen, som han för övrigt ger namnet Artus. Med denna allusion på sagan om kung Arthur och riddaren Lancelot, som inleder ett förhållande med dennes hustru Guenever, leker La Fontaine just med själva »sättet« att framställa otrohetens topos och bekännelsens logik. Den otrogna kvinnans bekännelse uppenbarar nämligen en sanning bakom »sanningen« som mannen avkräver henne genom sin överordning. Hennes syndabekännelse

avslöjar den äkta mannens härskarteknik i bildlig såväl som bokstavlig mening. Hon klär av honom hans förklädnad och får honom att erkänna att han är en »dumbom« (*un sot*), ett ord som också visar på ett visst sätt att leka med beklännelsens modus. Mannen bekänner det om sig själv och kvinnan (liksom läsaren) håller med, men troligen inte av samma anledning.

### *Spelet om sanningen*

La Fontaine ger oss på så vis ett elegant exempel på hur sanningen avslöjar sig själv genom ett »sanningsspel« som inte kan skiljas från den specifika maktrelation inom vilket spelet tar form. Poeten driver i själva verket med biktens praktik som i grunden handlar om »att man ger upp sin vilja och sig själv« inför biktfadern och Gud.<sup>232</sup> Här perverteras den skyldigheten på flera vis. Dels visar La Fontaine på hur mannen i sagan missbrukar den religiösa auktoriteten för att så att säga förskjuta den religiösa kontrollen av sexualiteten genom äktenskapet mot sitt eget behov att kontrollera kvinnans subjektivitet. Dels undergrävs denna mer eller mindre socialt sanktionerade sammansmältning av en kristen och en patriarkal maktordning genom kvinnans agens. Till en början är hennes beklännelse regelrätt. Hon räknar först upp »alla de små synderna / och efter dem kommer turen till de stora«.<sup>233</sup> Men när mannen hör dessa och avslöjar sig omvandlas vändning mot det inre inte till ett sant tal utan till ett prov på fiktionens makt – maken fångas i den berättelse som hustrun levererar.<sup>234</sup> Och La Fontaine får moraliteten att vrida sig ur den förväntade moralens grepp.

Den listiga kvinnan i La Fontaines saga kringgår med andra ord maktens krav att bekänna sanningen genom att bemöta det med en motstrategi: avslöjandet av makens förklädnad genom en omvand-

ling av bekännelsen till fiktion. På så vis fungerar bekännelsen i detta fall inte som självuppgivelse utan snarare som en självbevarande teknik, vilket enligt Foucault innebär att den kristna självteknologin används på ett nytt sätt: »Att använda dessa tekniker utan att ge upp sig själv innebär en avgörande förändring«. <sup>235</sup> Kvinnan i sagan exemplifierar en libertinistisk praktik som snarare än lydnad söker ge passionerna utlopp »i gott sällskap«. <sup>236</sup> Det sker likväl i en kontext där lögnens, listens och spelets betydelse för subjektets sanning kan sägas vara dikterad. Som Ludvig den XIV skriver i sina memoarer är det viktigt att »ha tillräcklig kontroll över sitt ansikte och sina ord för att få reda på allas känslor utan att avslöja sina egna«. <sup>237</sup> Sanningen om de andra vilar på en lögn om det egna i ett intrikat spel om makt där alla spelar roller för varandra. Den stora skillnaden är att kontrollen i hovsamhället förslavar subjekten medan libertinismen söker befria dem för att också skapa något njutbart av umgänget. Och i La Fontaines saga sker det lika mycket genom berättelsen som sättet den berättas på.

### *En extravagant bekännelse*

Spelet med självbekännelsens sanning kan belysas även av Madame de La Fayette's *Prinsessan de Clèves* som jag redan diskuterat men åter vill dröja vid eftersom den på en och samma gång lyder och bryter sig loss från »representationens klassiska system«. Här återkommer även det topos som La Fontaine behandlar i historien om den bedragne äkta mannen. I en av romanens centrala scener bekänner madame de Clèves att hon älskar en annan man för sin make men här är inte bekännelsen framtvingad. Det som var nytt och som också väckte en viss debatt bland romanens första läsare var just att prinsessan anförtrodde sitt hjärtas hemlighet för maken – som

vore han en biktfader. Han behöver alltså inte förkläda sig till en sådan och prinsessan berättar oombedd sitt hjärtats sanning för honom.

La Fontaines och La Fayette's texter illustrerar likväl på olika vis att kärleksäktenskapen fortfarande inte var någon självklarhet under det slutande 1600-talet, vilket alltså förklarar varför den äkta mannen i La Fontaines historia måste klä ut sig till biktfader för att få sanningen ur hustrun. Att göra sin make en bekännelse av det slag som prinsessan gör är att låta honom inta älskarens (eller biktfaderns) plats i en social ordning där äktenskapet snarare är ett affärskontrakt. Det betyder att mannen äger sin hustru i ekonomisk och juridisk mening, men också att det intima kan upprättas och levas ut på en annan plats. Det älskande subjektets tal är än så länge inte äktenskapligt, vilket blir tydligt i romanens resonemang kring var och när det är lämpligt att öppna sitt hjärta:

människans naturliga benägenhet att berätta allt vad man vet för den man älskar, drev honom att för madame de Martigues relatera hur egendomligt denna kvinna betett sig, som för sin make tillstått den passion hon hyste för en annan.<sup>238</sup>

Den person som till sin älskarinna vidareför ryktet om madame de Clèves bekännelse har själv fått den återberättad av just den man som prinsessan älskar, vilken i sin tur råkat höra hennes samtal med maken och på den vägen fått en bekräftelse på hennes kärlek.

Bland hovfolket sprids madame de Clèves egendomliga bekännelse som ringar på vattnet. Den har rört sig över gränserna för det passande, men därför också för vad som kan kontrolleras, och blir just *extravagant*. Prinsessan är högst medvetet om sin överträdelse. Hon inleder sin bekännelse med orden: »jag vill göra en bekännelse för er som ingen någonsin har gjort för en make«. <sup>239</sup> När den väl är uttalad betecknas den sedan flera gånger som unik: »Det enastå-



ende i en dylik bekännelse, vartill hon ej kände något motstycke, kom henne att inse faran i hela dess räckvidd«. <sup>240</sup> Och då hovet börjar ana vilken kvinnan är som betett sig så otillbörligt tillstår hon själv för att inte bli avslöjad: »Den historien förefaller mig knappast sannolik«. <sup>241</sup>

Det går att uppfatta ironi i Madame de La Fayette's förhållnings-sätt till sin egen berättelse, en drift med det litterära kravet på sannolikhet, det vill säga med bekräftandet av normer och konventioner. Hon söker förmodligen, liksom La Fontaine, behaga sin publik genom stilen och sättet att berätta, men med tanke på att romanen bryter mot det sannolika, det vill säga det passande – de goda principerna – kan i konventionsbrottet också urskiljas en direkt koppling till La Fontaines sätt att berätta när han i förordet till sina sagor skriver att »det varken är det sanna eller det sannolika som skapar skönhet eller behag«. <sup>242</sup> Kanske kan det rentav hävdas att La Fayette med sin roman gör som kvinnan i La Fontaines saga – sätter sanningen och därmed tidens dominerande subjektivering på spel.

### *Subjektivitetens spel*

Tvånget att anpassa sig och underkasta sig det franska hovsamhällets regelverk skapar även motstrategier av det slag vi just sett. Den självteknik som har bekännelsens som grund kan således leda till skilda subjektiva erfarenheter. Det gäller inte minst upptagenheten av frågan om det yttre skenet och det som döljs av det. Som följande rader i Madame de La Fayette's roman, när modern undervisar sin ännu ogifta 16-åriga dotter om hovets spelregler: »Om ni dömer efter skenet här vid hovet, svarade madame de Chartre, så kommer ni att missta er ofta; det som synes vara stämmer nästan aldrig med sanningen.« <sup>243</sup> Genom att alla representerar sig själva i

ett ständigt spel som handlar om att kontrollera sig själva inför andra medan man försöker genomskåda alla andra, bryter alltså den här typen av självteknologi med en tidigare form av subjektivitet, eller som Elias skriver ur sitt sociologiska perspektiv:

Detta observerande av sig själv och av andra hänger ihop. Det ena skulle vara poänglöst utan det andra. Det vi har att göra med här är inte en religiös självrannsakan, vilken kontemplerar det inre självet som en isolerad varelse för att disciplinera dess dolda impulser, utan med en observation av en själv i syfte att uppnå självdisciplin i det sociala livet.<sup>244</sup>

Den här nya typen av självdisciplin springer ur en specifik kultur som är underkastad »ett monarkiskt paradig«. <sup>245</sup> Och för sociologen kan inte litteraturen – skrivandet och läsandet, liksom cirkulerandet av manuskript och publiceringen av dem – skiljas från detta paradig. De är »ingenting annat än direkta organ för det sociala livet«. <sup>246</sup> Genom den uppövade observationsförmågans specifika sensibilitet finslipas konsten att beskriva det som observeras liksom analysen av de dolda motiven, vilket kan ses som en specifik förlängning av men alltså också som en förändring av den kristna subjektivitetens tekniker.

Den samtalskonst och litteratur som uppstår i dessa sammanhang kan likväl även användas på sätt som motverkar den absoluta monarkins och motreformationens styrande av subjektiviteten. Elias noterar att det signifikativt nog är »de som är av relativt låg rang som blir mästare på konversationens taktiker« eftersom deras sociala position därför är bräckligare och risken att förlora den större. <sup>247</sup> Därmed kan de också lättare utveckla paratopiska utrymmen där dessa taktiker kan förfinas och även omprövas för andra syften än de som är relaterade till lydnad.

De sociala mekanismer som styr hovsamhället må vara specifika för en plats och en tid men de visar samtidigt hur subjekt i generell mening alltid är tvingade att forma sig själva genom tekniker som alltid redan är på plats.<sup>248</sup> Den viktiga frågan är om subjektivering i den här meningen leder till ett förslavande eller till en mer befriande och kritisk praktik.

Med Elias beskrivning utgör hovsamhällets extrema form av självkontroll, »ett konstant maskering av momentana känslomässiga impulser«, vilket formar subjekt som blir ett med sitt eget spel: »Om en hovman i vuxen ålder tittade i en spegel upptäckte han att det som först var en medvetet påtagen mask hade blivit en del av honom själv.«<sup>249</sup> Elias skulle kunna ha baserat sin iakttagelse på La Rochefoucauld som i en av sina maximer skriver »Vi är så vana att förstå oss inför andra att vi till sist förstår oss inför oss själva.«<sup>250</sup> Men det är inte helt självklart att en sådan transformation vilar på uppfattningen att självet är något givet, inre och autentiskt. Den föreställningen växer sig stark först med förromantiken och i uppfostringsverket *Emile* (1762) varnar Rousseau just för »världsmanen« och hans maskspel, vilket gör honom »oangenämt berörd, när han tvingas att se in i sitt eget jag. Vad han är, betyder ingenting; vad han verkar vara, betyder allt«.<sup>251</sup> Hovsamhällets subjektivering som således redan analyserades av moralisterna själva, kan istället tydliggöra att det inre är underkastat yttre former, ja rentav får sin form av dessa. De olika föreställningar och erfarenheter som finns av det inre, eller av hjärtats veck för att tala med La Rochefoucauld som på sitt vis vidareför kyrkofädernas metaforik, beror av den relation som upprättas till andra. Som Foucault påpekat såg denna relation under antiken ut på ett annat sätt än under den tidiga kristenheten. Om en stoisk självrannsakan gick ut på att »bli sin egen lag« handlar den kristna motsvarigheten om »att upprätta en lydighetsrelation till den andres vilja«.<sup>252</sup> Den här typen subjektivering

som framtvingar ett tal om sanningen om sig själv genom bekännelsen har inte förändrats i grunden under 1600-talet men den får en annan funktion genom det monarkiska paradigmet och dess tillhörande administration.

Om det inom den kristna lydnadsregimen framför allt handlade om att säga det man tänker innerst inne för biktfadern gäller det i hovsamhället att i alla sina uttryck även visa på lydnad. Det har sagts att ingen gest, blick eller ansiktsmuskel kunde vara för liten för kardinal Richelieus granskningar och bedömningar av hur någon i kungens närhet levde upp till hovets sociala koder inte.<sup>253</sup> Och eftersom den absoluta monarkin är Guds makt på jorden så innebär en förolämpning mot kungen också en förolämpning mot Gud. Om det i bikten handlade om att i ord manifesteras det som döljer sig i djupet av hjärtat var det istället helt nödvändigt att vakta sin tunga vid det kungliga hovet och i dess omkrets. Artigheter och förolämpningar användes som politiska instrument av den kungliga administrationens tjänare för att stärka statsmakten.<sup>254</sup>

Men den här typen av maktmekanismer skapade en förställningskultur som innebar att inte endast makten kunde förfina sina instrument. Genom den överallt förhärskande konsten att behaga, bakom förställningarna och det passandes tyranni som noggrant bevakades av kyrka och hov, växer en ny och motsägelsefull subjektivitet fram. Den lydnad som funnits i de kristna formerna av subjektivering och den anpassning till konventionens krav som dominerar hovsamhället leder nu också fram till självtekniker som på gott och ont gör subjekten medvetna om sig själva. På den punkten går det också att dra paralleller mellan hovsamhällets subjektivering och dagens nyliberala krav på ständig prestation. När vi på sociala medier tydligt visar upp vad vi gjort och kan bekräftar vi inte bara kraven, vi anpassar även våra liv efter dem.

Även om 1600-talet är den period i subjektivitetens historia då

den kristna formen av självuppgivelse övergår i självbekräftelse förblir den kristna hegemonin stark. I de aristokratiska kretsarna ansågs det fortfarande ofta vara ett etiketsbrott att tala om sig själv i något annat syfte än att bikta sig. Men den stränghet som vilar över Pascals berömda formulering »Jaget förtjänar att hatas« har exempelvis en mer pragmatisk ton hos Baltasar Gracián när han i sin *Handbok i levnadskonst* (1647) kommer med förmaningen »Tala aldrig om sig själv«. <sup>255</sup> Vad som kan konstateras är att i ett samhälle där konvensen är lag utvecklas tekniker för självkontroll vilka också skapar en form för subjektivitet där det inre livet börjar bli föremål för en psykologisk diskurs som kan analyseras på olika vis och med olika syften, men alltid i förhållande till andra.

### *Det intimas tecken*

Det är också nu det intima börjar träda fram som ett nytt fenomen utanför den religiösa praktiken. Som exemplet med *Prinsessan de Clèves* visar är likväl förtroligheten mellan familjemedlemmar något ovanligt. Och på samma sätt som den romanen kunde skandalisera samtidens läsare väckte den nya form av innerlighet som kan förnimmas i Madame de Sévigné's brev till sin dotter en viss förundran.

Efter den första utgåvan, några år efter hennes död 1696, liknades breven vid en älskares brev till sin älskarinna, och det ansågs allmänt att moderns kärleksuttryck var högst överdrivna. <sup>256</sup> Som i *Prinsessan de Clèves* tycks det vara förflyttandet av intimiteten från kärleksrelationen, där den alltså var given, till familjesfären som utgjorde det nya. Av breven framgår också att Madame de Sévigné vill göra dottern till sin *förtrogna* men istället bemöts med de goda principernas distanserade likgiltighet:

Det är sant att jag ibland blir sårad av du känslomässigt fullständigt ignorerar mig, av den ringa del jag får av din tillit; jag har svårt att få den vänskap ni hyser för mig att stämma överens med detta avskärande av allt slags förtroende.<sup>257</sup>

Madame de Sévigné, som gift bort sin dotter till den fjorton år äldre änklungen, greven de Grignan, begår på samma sätt som Prinsessan de Clèves ett konventionsbrott då hon i sina brev talar ut och anförtror sig åt sin dotter, som likväl tycks besvara sin mor i enlighet med det passande att döma av moderns respons. Dotterns brev finns inte bevarade, men det är som att två former av subjektivitet eller två olika sätt att hantera de självtekniker som står till buds konfronteras i moderns brev till henne.

Å ena sidan kan Madame de Sévignés önskan att dottern ska tala om sig själv och frustration över hennes tillbakahållande av sina känslor, av att hon inte anförtror sig, handla om att få full inblick i och bättre kontroll över hennes liv – likt den som Madame de Chartres söker utöva och förmedla till sin dotter i La Fayette's roman. Å den andra kan den uppfattas som en modern form av moderskärlek – en subjektivitet som inte har lydnaden inför makten som drivkraft men som inte desto mindre upprepar dess tekniker för sina egna syften.

Det som har beskrivits som ett av de första uttrycken för intimitet i den västerländska litteraturen kan hur som helst också ses som en upprepning av en äldre lydnadsregims praktiker utanför den etablerade maktens rum, vilket även skänker breven en politisk dimension. Från början var de troligen inte avsedda att publiceras, men de är skrivna i en elegant stil som vittnar om salongernas konversationskonst och de lästes även högt i dessa kretsar. De har karakteriserats som »allvarligt skvaller« och den information som cirkulerar i dem kan liknas vid dagens filterbubblor, vilka skapar ett

rum för information som samtidigt tjänar till att befästa en viss identitet.<sup>258</sup> Madame de Sévigné ingick i de kretsar som samlades i fronden mot det tilltagande enväldet, och några av hennes mer berömda brev diskuterar just den händelse som markerar inledningen på den absoluta monarkin och aristokratins maktförlust, nämligen arresteringen av finanschefen Nicolas Fouquet 1661. I ett av dem framgår hur uppvisandet eller avvisandet av artighet spelas ut som en maktutövning genom en iakttagelse av hur en grupp kvinnor ur Fouquets familj knäböjer inför kungen: »Kungen ser inte åt dessa stackars kvinnor som hade kastat sig för hans fötter«. <sup>259</sup> Det är bara en rad i ett längre brev men den fångar på ett emblematiskt vis upp ett helt politiskt öde genom kropparnas och blickarnas semantik.

### *Ett ironiskt mönster*

I övergången mellan den tidiga kristenhetens bekännelsetradition av självuppgivelse och självförsakelse och en borgerlig ordning, där bekännelse kom att innebära självbekräftelse och kanske självupptagenhet, framträder under 1600-talets senare hälft en mångbottnad föreställnings- och framställningskonst som också utvecklar ett skärpt sinne för de sanningsspel som utspelar sig inom varje typ av subjektivering.

Som Judith Butler påpekat i en kommentar till Foucault, finns det heller ingen subjektivering »utanför de normer som orkestrerar subjektets möjliga former«. <sup>260</sup> Jag tror hon har rätt även när hon hävdar att en befrielse av förtryckande former endast kan ske genom att subjektet genomlever de normer som skapat dessa, och på så vis omvandlar dem till ett mer befriande förhållningssätt till sig självt och till andra.

Det är hur som helst en sådan turnering av maktens mekanismer jag velat frilägga hos de franska moralisterna och libertinerna. I hovsamhällets utkanter utformar de sina beskrivningar och analyser av människans sätt att vara och relatera till varandra genom ett språk som på samma gång utgör en estetisk och en kritisk praktik. Det vill säga, de följer sin tids normer och estetiska regler, men genom att göra det skapas motståndstrategier, vilka ofta utprovas på kärlekens arena, där spelet om sanningen och makten också involverar passionerna. Om det är cyniskt uppdragar det likväl vad kärleksäktenskapet under de närmast kommande sekler tenderar att dölja.

När den nya borgerliga ordningen blir norm och familjen framträder som förtrolighetens plats *par excellence* tenderar nämligen ideal om äkthet och jämlikhet att täcka över de sociala och ekonomiska förutsättningar som fortfarande vilar på olika former av underkastelse liksom de maktrelationer som oundvikligen utspelar sig även på kärlekens arena. Och om det idag är så att vi uppnått de ekonomiska förutsättningarna för att verkligen skapa jämlika kärleksäktenskap ställs det ironiskt nog mot starka ideal om individens valfrihet och obundenhet i takt med att marknadstänkandet blivit en självklar del av den senkapitalistiska subjektiviteten.



## Kärlekssubjekt

I subjektivitetens historia har kärlekens problem genomgående varit relaterad till moral, alltså till frågor om rätt och fel sorts kärleksom till seder och bruk. Teorier och föreställningar om kärlek är också generellt relaterade till hur det mänskliga subjektet definierats. Från den länge dominerande föreställningen att människan är skapad av Gud till idén att hon är en biologisk varelse som främst styrs av hjärnans funktionssätt kan även olika förklaringar av vad kärlek är härledas.

Om kärlekens former följer de koder och normer som ett samhälle upprättar tycks likväl vissa drag märkligt konstanta. Åtminstone verkar den heterosexuella matris som så länge determinerat kvinnors och mäns positioner på kärlekens arena fortfarande vara rätt intakt. I det ena lägret betonas vänskap, ömhet och respekt medan det i det andra oftare varit en fråga om erövring, njutning och ägande. När sociologen Eva Illouz menar sig kunna se att »det numera går en skiljelinje mellan könen som gäller kärleken i den meningen att den är en källa till självkänsla för kvinnor och sexuell kapital för män«, erinrar det i alla fall starkt om de diskussioner som fördes om kärlek i 1600-talets salonger.<sup>261</sup> Där utvecklade exempelvis de så kallade preciöserna en hel lära kring en form av kärlek som de kallade för *amour tendre*, den ömma, vänskapliga och respektfulla kärleken. Enligt en av dess främsta företrädare, Madeleine de Scudéry, bestod en »kärlek utan ömhet endast av het-

sigt begär utan gräns och hejd« som strävar efter »sin egen tillfredställelse« medan ömheten gör att »man tänker mer på den älskades intressen än sin egna«. <sup>262</sup>

Ur ett sociologiskt perspektiv framträder denna lära som ett försök att motverka en könsmaktsordning där kvinnor, förutom just i salongslivet och genom det tal om kärlek som utvecklades där, var reducerade till just kapital, som kunde öka och minska i värde beroende på ålder och social status men även på hur pass förbrukad varan blivit. Och Illouz ser alltså denna könsfördelning på kärlekens arena som aktuell för kvinnor och män även idag, trots att ägandet inte är av samma konkreta art som i det aristokratiska äktenskapet och valfrihet för alla parter blivit normerande.

De två positionerna – den ömma, sublimerande och den sexuella, driftsutlevande – har uppkommit och traderats i en heterosexuell kultur som trots många sociala och politiska förändringar fortfarande kan sägas vara rådande, och de återfinns alltså i varierande form i ett antal olika koduppsättningar och system genom historien.

### *Kärlekssystem*

Inför kärlekens återkommande teman och positioner infinner sig ett antal frågor. Kan de återkommande mönstren härledas till någonting i kärlekens och sexualitetens själva natur eller väsen? Eller är beror de av de sociala ordningar som avlöst varandra under historiens gång? De svar som ges är också ofta varierande. För att ge två exempel. Enligt Luce Irigaray är det just en viss maktordning som gjort att all subjektsteori i den västerländska filosofin anpassats efter män med följden att kvinnor rentav »förvägrats subjektivitet«. <sup>263</sup> Den franske queerforskaren Louis-Georges Tin hävdar

istället att det var den den höviska koden som utmanövrerade« manlig vänskap genom heterosexuell kärlek», vilket revolutionerade det medeltida samhället med följdverkningar än idag.<sup>264</sup> Ur ett historiskt perspektiv är det hur som helst lätt att konstatera att vissa teman förändras i takt med att de sociala ordningarna gör det medan andra lever kvar och skapar mer komplexa, överlappande temporaliteter.

I den medeltida, höviska kulturen framträder framför allt hinder för att förskjuta eller uppskjuta själva kärleksmötet. Hindren fungerade också som prov på den älskandes trofasthet och har ibland tolkats som en spegling av vasallens lojalitet med sin furste. Lovsången till Damen uppfattas då som en indirekt hyllning till hennes make. Det höviska triangeldramat, som fortfarande kunde spelas ut i Madame de La Fayette's roman *Prinsessan de Clèves*, förändras redan i vissa av medeltidens riddarromanerna när de ger äktenskapet en mer framskjuten plats. Det fenomen som mer generellt kommit att kallas för romantisk kärlek följer av att den höviska kodens lek med det ännu inte tillfredställda begäret förskjuts mot kärleksparets obligatoriska förening som slutpunkt. Det är en berättarstruktur som förvisso också finns i de antika romanerna, som just handlar om hur kärlekspår skiljs åt för att efter olika äventyr till sist återfinna varandra och förenas i ett äktenskap.

Det går likväl inte att komma ifrån att feodala maktrelationer och vasallens underkastelse under Damen tycks passa lika bra tillsammans som den romantiska kärlekens ideal för en framväxande borgerlig familjeordning. I riddarromanerna kan den uppenbara konflikten mellan den höviska koden och den äktenskapliga föreningen vidare kopplas till kyrkans strävan att motarbeta aristokratiens bruk av äktenskapet för att öka sin makt, vilken ofta byggde på territoriell expansion. Under den borgerliga hegemonin handlar motsättningen snarare om att det romantiska idealet krockar med

individens intressen. I många kärleksromaner täcks den motsättningen ofta över med hjälp av just romantisering. Det vill säga med en berättelse som åtminstone på fantasiplanet ger den rationalitet som alltmer kommit att styra över individens val under den moderna perioden en djupare och mer ödesmättad mening. Det har också föreslagits att det är när kärleken framträder i form av något beständigt och står emot förändringar, som det moderna subjektet etableras och kärleksäktenskapet kan göras till ett ideal.<sup>265</sup>

Samtidigt delar detta moderna ideal drag med de medeltida riddarromaner som vittnar om att äktenskapet under denna tid blir ett sakrament. Än idag vigs kärlekspar att älska varandra i nöd och lust tills döden skiljer dem åt samtidigt som det moderna samhällets individualisering prioriterar rätten att följa egna behov och böjelser. Om kärleksäktenskapet fortfarande är en norm i våra samhällen har trohetseden reducerats till att gälla för den tid ett par så att säga trivs och fungerar ihop. Individerna vinner oftast över paret när det inte längre kan utgöra grunden för det egna begärets realisering, som i sin tur kan sägas vara styrd av en ekonomisk ordning som bygger på valfrihet. Som Renata Salecl skriver: »Ibland följer kärleksjakten samma mönster som sökandet efter en mobilleverantör: man byter oupphörligen och känner sig gång på gång drabbad av känslan att man kunnat göra ett bättre val«.<sup>266</sup>

Det är som att den romantiska föreställningen om kärlekens beständighet lever vidare just för att den sociala verkligheten drivs av obeständighet eller mer precist av ökande krav på anpassning och flexibilitet.<sup>267</sup> Som en dröm eller ett skydd mot vår tids marknadsanpassade liv som annars skulle få romantiken att framstå som ren dekor? Hur som helst aktualiserar individualismen en sida hos kärleken som filosofer och författare från antiken och framåt har försökt komma tillrätta med och som 1600-talets moralister analyserade i termer av *amour propre*. Idag tycks den vidare ha sanktio-

nerats av en dominerande ekonomisk teori som hävdar att människor agerar rationellt i enlighet med sitt egenintresse.

Med en liberal och på senare tid alltmer nyliberal maktordning kommer alltså inte bara en ökad valfrihet att forma begär och drömmar. Som flera civilisationskritiker påpekat tycks även själva begären och drömmarna vara styrda av ett marknadstänkande och en medieteknologi som gör att kärlek och förälskelse rationaliseras på sätt som rentav kan föra tankarna till tidigare perioders arrangerade äktenskap.<sup>268</sup> Den stora skillnaden mellan dagens nätdejtingkultur som triggat fram ett sökande efter den bästa möjliga 'dealen' och aristokratin ekonomiska kontrakt, eller dess fortsättning inom borgerlighetens kärleksäktenskap, är att de vi kallar kärlek börjar bli svårt att skilja från marknadskrafterna själva.<sup>269</sup> Trots idealet om kärlekens beständighet tycks den blivit lika utbytbar, inflationskänslig och kortvarig som vilken vara som helst.

Älskande subjekt tycks alltså rätt oundvikligen underkastade olika maktformer som likväl inte hindrar att det finns teman som är märkligt konstanta över tid – som den heterosexuella matrisens rollfördelning på kärlekens arena. Just det temat kanske kan förklaras med det som Roland Barthes talade om på ett seminarium om kärleken under en tid då den strukturalistiska lingvistikens idé om språket som ett system av binära skillnader fortfarande var en given referens:

Vad kan vi göra, vi som talar ett språk? Den *enda* skillnaden mellan könen är en apori: om det finns en enda skillnad (som i språket) är allt överskridande omöjligt. Det skulle alltid bli ett falskt överskridande: eller ett partis dominans (fallokratism / »klitokratism«), eller den liberala hänvisningen till ett hycklande neutrum.<sup>270</sup>

Eftersom de språkliga positionerna är styrda av genus – »språket är

genitalt men inte sexuellt«, som Barthes säger – kommer en överföring av »mannens språk till kvinnan« inte att ändra på den *apori* som gör könets positioner till en fråga om dominans. Och även om det svenska pronomenet *hen* kanske undgår det som Barthes kallar för ett »hycklande neutrum« är hans poäng att det enda som kan förändra den enda skillnadens *apori* är ett oupphörligt språkarbete drivet av den kraft som bara passionen kan skänka. Eller som Maggie Nelson senare skriver i sin genreöverskridande text *Argonauterna*:

Lösningen är inte bara att mynta nya ord (*boi, cis-könad, andro-fag*) och sedan sätta igång och reifiera deras betydelse (fast det givetvis ligger makt och pragmatism i det). En måste också bli medveten om mängden möjliga användningar, möjliga kontexter, vingarna som varje ord kan flyga med.<sup>271</sup>

Med »vingarna som varje ord kan flyga med« blir de två positioner som kan urskiljas i kärlekens diskurs i den västerländska historien också tömda på sina föregivna substanser och kan intas av vem som helst. Som Barthes skriver i *Kärlekens samtal* är ingen kärlek originell och själva kärleksdeklarationen *jag älskar dig* ett »socialt lösdriivarord« som kan uttalas helt banalt i en hälsningsfras, bli till en kliché eller »en rämna genom vilken allt ska förändras«.<sup>272</sup> Älskande subjekt klargör med andra ord hur subjektivering verkar rent generellt.

De är underkastade dominerande ordningar och diskurser liksom språkliga klichéer men de kan också användas på ett frigörande och förändrande sätt, vilka förskjuter eller rentav spränger de normer och konventioner som föreskrivs av makt och tradition.

## *Antisystem*

I *Kärlekens samtal* lyfter Barthes också fram den affektiva kulturens betydelse, som bortom kulturens koder får ett språk att röra sig och förändras. Med Barthes blir subjektivitetens historia även en affektiv genealogi med potential att förskjuta rådande ordningar. Varje subjektivering tillhandahåller koder och former som kan befästa men även undandra sig eller strategisk kringgå maktens styrning: »Det kan finnas marginalitet inom själva Makten (*cortezia*) och således allianser, eller åtminstone tillfälliga affiniteter, mellan marginaliserade genom det sociala spektrumet«. <sup>273</sup>

Den höviska kod som Barthes anspelar på med den occitanska termen »*cortezia*« har sedan medeltiden utvecklats i den aristokratiska maktens centrum och kan sägas reglera kärlekens passion genom stil. En stil som förvisso fungerat som en identitetsmarkör för en härskande hegemoni, men som också visat sig kunna bli till en litterär och kroppslig praktik som förmår sätta konventioner och moralism i rörelse och få det »sociala spektrumet« att ge rum för mindre förslavade subjekt.

Under 1600-talet kan den urskiljas hos de författare som söker kringgå franskklassicismens regelverk eller på olika subtila vis söker få kropp, passioner och ord att tala samman. Saint-Évremonds första förläggare kunde 1705 invända mot kritiken att libertinens stil skulle varit oklar och tillgjord: »Han kände till de regler som våra moderna purister hade infört bättre än många andra, men han ville inte petigt underkasta sig dem. Han beklagade sig över den alltför stora exaktheten hos våra författare, som tvingat oss att putsa det franska språket så att det förlorat sin nerv och sin kraft«. <sup>274</sup>

Genom stilen söker även Barthes utforma en kritisk praktik som

skiljer sig från det rationella tänkandets distansering från det upplevda. Barthes talar inte *om* kärlek utan skriver att han tar hjälp av den osystematiska diskurs som utmärker älskande subjekt – »språkfragment vilka infinner sig som följd av synnerligen obetydliga och slumpartade omständigheter«<sup>275</sup> Orden skulle även kunna beskriva den metodiska »diskontinuitet« som Montaigne använder sig av i sina essäer och som moralisterna efter honom på olika vis ger en fortsättning i andra genrer, som fragment, maximer och korta reflexioner. De ger inte heller upphov till någon kärleksfilosofi, men visar likafullt på kärlekens beroende av språk, litteratur och symboliska koder, det vill säga av en indirekt förmedling – »genom andra: språk, böcker, vänner: ingen kärlek är originell«, som Barthes skriver.<sup>276</sup> Han hänvisar också till La Rochefoucaulds berömda maxim: »Det finns människor som aldrig skulle blivit kära, om de aldrig hade hört talas om kärlek«.<sup>277</sup>

Den konversationskonst som utgör salongernas liv och litteratur följer upp de diskussioner som sedan medeltiden förts inom den aristokratiska kulturen kring kärlekens natur och verkningar. När det tidigare hade varit viktigt att kunna hänvisa till olika auktoriteter på området växer det nu även fram en skepsis avseende kunskap som inte vilar på den egna erfarenheten. I det avseende blir La Rochefoucaulds maxim mer komplex. Den konstaterar inte enbart att kärlek och förälskelse kräver en symbolisk initiering, utan fungerar även som en kritik mot en alltför stor tilltro och anpassning till det rådande. Tidens självtekniker som utformades i samtalskonsten och i tidens litteratur syftade inte bara till att öka kunskapen om det mänskliga och bättre lära sig styra sina passioner, eller mer strategiskt, skapa förståelse för andras intentioner för att bättre kunna maskera sina egna. De handlade också om att utveckla en levnadskonst som kunde undgå de förslavande mekanismer som följer på denna form av subjektivering. På så vis får La Rochefou-



caulds maxim en dubbel verkan. Den på samma gång bekräftar och kritiserar tidens system för kärleken.

En tidigmodern moralist moraliserar alltså inte utan analyserar eller dissekerar sin tids subjektivering, det vill säga hur subjekt förhåller sig till sig själva och andra inom ett hovsamhälle. Till viss del kan detta intresse ses som en mondän fortsättning på såväl stoiska som kristna former av självrannsakan, men det primära i hovsamhället och de salonger som verkar i dess utkant är inte subjektets inre sanningen som sådan utan utvecklandet av olika former av självkontroll i synnerhet rörande affekterna och deras uttryck. När Rousseau, i en kommentar till sin brevroman *Julie eller den nya Héloïse* (1761), hänvisar till salongskulturens moralister som föregångare till sin brevroman och sitt eget sökande efter »naturens sanna känslor« vrider han därför tillbaka deras relationella självtekniker mot den form av subjektivitet som redan etablerats med den kristna bekännelsen även om det nu inte är Guds utan naturens sanning han åsyftar:

Man måste förstå att genomskåda hela mängden av fördomar och konstlade passioner för att under noggrant analyserande av människohjärtat där kunna urskilja naturens sanna känslor. Det fordras en finkänslighet, som man endast tillägnar sig under en uppfostran i stora världen, för att förnimma de hjärtats subtiliteter, om jag så får säga, vilka fylla detta verk. Dess fjärde del tvekar jag icke att ställa vid sidan av »Prinsessan av Clèves«, och jag vågar det påståendet, att om dessa båda litterära alster endast blivit lästa i landsorten, skulle man aldrig ha uppskattat dem till deras fulla värde.<sup>278</sup>

Det Rousseau skriver är föranlett av att brevromanen hade tagits emot bättre av den kulturella eliten i Paris än av hans landsmän i Schweiz, och på ett rätt karaktäristiskt vis lyfter han fram sin närhet

och skuld till den aristokratiska tradition som han samtidigt förkastar. Citatet är även intressant för att det visar hur salongskulturens litteratur ingår i ett sammanhang som handlar om »uppföstran«. Som det står i Antoine Furetières *Dictionnaire universel* från 1690, »lär man sig leva genom att konversera med kultiverade personer«. <sup>279</sup> Och även om de inte längre är hovets och kyrkans rum som determinerar salongskulturens subjektivering sker den i en sfär med tydligt markerade sociala avgränsningar, vilket också framgår av Furetières beskrivning av vad konversation kan vara: »sammankomster av flera lärda och artiga personer«, vilka också tycks bestämda av en viss könsfördelning: »Konversation med Lärda är mycket instruktiva; de med Damer ger de unga hyfs«. <sup>280</sup> Ser man närmare efter är den affektiva och intellektuella trafiken mellan de som här kallas Lärda och Damer mer flytande även om positionsöverskridanden alltid möter motstånd. Den lärda kvinnan (*femme savante*) var ju av ett fenomen som många manliga författare skulle driva med under denna tid, som exempelvis Molières i pjäsen *Lärda Fruntimmer*.

Salongskulturens »uppföstran« var framför allt en kritisk praktik baserad på samtal, umgänge och litteratur – estetiska former som just synade och omprövade olika konventionella positioner. Madame de La Fayette's roman, som Rousseau hänvisar till, brukar anses vara skriven i nära samarbete med La Rochefoucauld. Med sina verk kan de i alla fall sägas både instruera och initiera de otåliga likaväl som de okunniga i det sociala och erotiska spelets svåra konst som får sin koncisa beskrivning när La Fayette skriver att »kärleken alltid var inblandad i politiken och politiken i kärleksaffärerna«. <sup>281</sup>

Liksom i La Rochefoucaulds maximer rör det sig i La Fayette's roman om en analys av de inre och yttre krafter som styr subjekten. Och den pessimism som kan urskiljas hos båda författarna i avse-

ende på den fria viljan brukar tillskrivas jansenismens inflytande. Samtidigt innebär den estetiska erfarenhet som deras skrivande vittnar om att det kategoriska fördömandet av människan som en förtappad varelse omvandlas till ett mer öppet och prövande förhållningssätt till hennes svaghet. Deras texter emanerar ur en pågående praktik med andra mål än det religiösa tillbakadragandets kontemplation.

Som redan påpekats utvecklade moralisterna sina reflektioner i marginalen av den prestigefyllda litteraturen och i kulturella sammanhang där de åtnjöt en viss tankefrihet.<sup>282</sup> Det rör sig likväl om ett fritänkande som även är av filosofisk art – om en syn på det mänskliga som något som i grunden undflyr den visshet och säkerhet som Descartes sökte uppnå genom sin filosofi. Descartes tänkande är i det avseendet även systematiskt – ett *metodiskt* tvivel.

Moralisterna skyr alla system och om de använder termen är det ofta i ironisk mening. Som när libertinen Ninon de Lenclos får lägga fram sin syn på kärleken i ett antal brev till den unge markisen Henri de Sévigné. I ett av dem skriver hon att Madame de Sévigné, alltså markisens mor, »påstår att mitt *system* skulle kunna få konsekvenser«, och hon betonar att om man nu uppfattar henne som en *femme à système* är det för att hon analyserar galanteriet med en metod som vanligtvis endast används för att avhandla allvarliga ämnen.<sup>283</sup>

Det både ironiska och rätt krassa förhållningssätt till kärleken som framträder i dessa brev har beskrivits som ett »modernt tänkande« och ett »nytt sätt att älska på«, vilket åtminstone kommer att framhållas av det efterföljande seklets libertiner.<sup>284</sup> Det rör sig troligen om en apokryfisk brevsamling som tillskrivits flera manliga författare under 1700-talet, som Claude Prosper Jolyot de Crébillon. I den första utgåvan från 1764 skriver utgivaren, som passande nog kallar sig Damours (»av kärlek«) till den anomya dam

som står som mottagare av dem, att det är »det enda verk som vi har kvar, av en kvinna som var lika berömd för sitt överlägsna geni som för sin personliga charm« och att han är »den ende ägaren av detta manuskript«. <sup>285</sup> Genom breven framträder i alla händelser det sena 1600-talets diskussioner kring kärleken och det görs i en libertinistiska anda som underminerar den position en kvinna förväntas inta under denna tid. Det sker bland annat genom ett spel med den traditionella »rollfördelningen« när det gäller konsten att älska:

Från den stund jag började använda mitt förstånd, fick jag för mig att undersöka vilket av de båda könen som var bäst lottat. Jag såg att männen inte på något sätt blev orättvist behandlade i rollfördelningen, och gjorde mig till man. <sup>286</sup>

Det är nu inte helt ovanligt att kvinnor under den tidigmoderna perioden beskrivs eller beskriver sig själva som män. Drottning Kristina är ett närliggande exempel som också visar på ett förkastande av den kvinnliga rollen genom valet av klädsel och sätt att röra sig. <sup>287</sup> Det var troligen också så att hon inte kunde förlika sig med tanken på att bli en reproducerande drottningmoder, eller med Peter Englunds formulering, »det stora hotet mot hennes stoiskt inspirerade självständighetsdrift återfanns just i kärleken och, underförstått, sexualiteten«. <sup>288</sup> Kristinas förhållningssätt till passionerna ligger även närmare Descartes än det som framträder i Ninon de Lenclos brev. I sina maximer anför hon ju den preciösa och i grunden cartesianska uppfattningen att själen inte har något kön. Likväl tycks den libertinism som Ninon de Lenclos representerar inte vara främmande för Kristina, som ju hade knutit ett flertal så kallade *libertins érudits* till sitt hov i Stockholm. Det har också sagts att Ninon de Lenclos var den enda kvinna som Kristina ville

träffa under sitt besök i Frankrike efter abdikationen. Hon inlämnade till och med en petition till Ludvig xiv om att Ninon de Lenclos skulle få lämna det kloster där hon hållits inlåst under 1656–1657 på grund av sin libertinism.<sup>289</sup>

Den tidigmoderna libertinismen kan uppfattas som ett föregripande av den sexuella frigörelsen under andra halvan av 1900-talet, men dess anhängare sökte framför allt finna sätt att lösa upp hovsamhällets och den filosofiska rationalismens mer rigorösa kontroll av subjektens kroppar och passioner. Och de utgick från att hjärtat med Lenclos ord, förblir en »olöslig gåta«, som därför endast kan hanteras med konst.<sup>290</sup>

### *Hjärtats tal*

De ord som Ninon de Lenclos får rikta till Markis de Sévigné i ett av de första breven, om att kärleken inte är något annat än »en blind instinkt som man måste lära sig att uppskatta«, framhåller praktikens betydelse för libertinerna.<sup>291</sup> De krävs alltså övning och kunskap för att kärlekens värde inte ska urholkas och de två förhållningsätt som det gäller att undvika är å ena sidan idealisering eller romantisering utan erfarenhet och å den andra en alltför hög tilltro till förnuftet:

Tro mig, om det var förnuftet eller hänförelsen som formade hjärtats affärer skulle kärleken bli intetsägande eller galen. Det enda sättet att undvika dessa två extremer är att följa den väg jag pekar ut.<sup>292</sup>

I breven framträder denna väg genom ett kroppstänkande – »jag utforskar känslan« – som också kringgår uppdelningen av kärleken i de två former som ofta associerats med könsens olika roller i den

heterosexuella kulturen.<sup>293</sup> I breven avviker Ninon de Lenclos från tidens normer för kvinnlighet, vilka föreskriver att den ömma kärleken värderas högre än den sinnliga, även om också hon kan framhålla vänskapen i det spel av erövringar som galanteriet innebar:

Jag har haft älskare. Men de har aldrig lurat mig. Jag kunde genomskåda dem med lätthet. Jag var helt övertygad om att i fall det värde som min begåvning och min karaktär förlänade mig hade något att göra med skälen som fick dem att älska mig så berodde det bara på att det sårade deras fåfänga. De var förälskade i mig på grund av mitt yttre och för att de hade begär. Därför har de endast fått en andra plats i mitt hjärta. Mina vänner har där alltid haft den första.<sup>294</sup>

Degraderingen av de män som är »oförmögna att erfara verklig uppskattning för en kvinna som de åtrått« framstår som ett svar på mäns degradering av kvinnor som de haft sexuella relationer med.<sup>295</sup> Ett svar som även fick sin tragiska dramatisering i *Prinsessan de Clèves*. I Ninon de Lenclos brev framträder likväl en förskjutning av den »ömma« subjektsposition som kvinnor föreskrivs under den tidigmoderna perioden mot ett bejakande av sexualiteten. Ninon de Lenclos förespråkar en väg där det handlar om att lära sig att *uppskatta* den sexuella erfarenheten som en grund i konsten att älska. Hon lyfter fram de villkor som begränsar kvinnors sätt att älska och kritiserar det hon kallar för »mystiskt galanteri« som ett fantiserande utan reell grund.<sup>296</sup> Samtidigt kvarstår frågan om det överhuvudtaget är möjligt för en kvinna under denna tid att införliva och leva i enlighet med en libertinistisk filosofi. Det har till exempel hävdats att det inte existerade några kvinnliga författare som förespråkar libertinism under denna tid, att det vidare skulle bero på att det inte finns något frigörande för kvinnor i libertinismen eftersom dess sökande efter lust och njut-

ning innebär en maktutövning som är förbehållen män.<sup>297</sup> Kanske är det förklaringen till att Ninon de Lenclos sägs göra sig till man, vilket i sig kan uppfattas som en handling som överskrider de positioner som den tidigmoderna perioden tillskriver könen på kärlekens arena.

Enligt Simone de Beauvoir förde Ninon de Lenclos »friheten så långt som det över huvud taget var möjligt för en kvinna« under denna tid och hon betonar att det rör sig lika mycket om en andlig som en moralisk frihet, vilket också kan förklara Kristinas intresse för henne.<sup>298</sup>

Framför allt handlar Ninon de Lenclos libertinism om hennes hantering av den dominerande formen av kvinnlig subjektivitet. Även om hon inte efterlämnat något författarskap finns det en hel del vittnen som talar om hur hon odlade kärlekskonsten. En av dem var Saint-Simon som i sina memoarer skriver att hon var ett »nytt exempel på lastens triumf som genomförts med intelligens, och rättats till med en och annan dygd«.<sup>299</sup> Med andra ord omvandlar hon kropp och passioner till en fråga om stil, som kan sägas vara ett sätt att agera mot hegemonisk kontroll genom att skilja konst från tvång.<sup>300</sup>

Det vi vet om Ninon de Lenclos är till stor del baserat på vad andra har sagt och skrivit om henne, men förutom den apokryfiska korrespondensen med den unge Markis de Sévigné finns även ett antal brev bevarade från en drygt tjuugoårig korrespondens mellan henne och Saint-Évremond som vittnar om lång vänskap. Breven lästes högt och ingick i salongernas umgängeskonst, vilket följande rad från Ninon de Lenclos vittnar om: »I mina händer har jag tjuog av era brev. Här läser man dem med stor beundran«.<sup>301</sup> Saint-Évremond är också den författare som tydligast visat sin respekt för Ninon de Lenclos libertinism och i en essä adresserad till henne om Epikuros filosofi ger han henne namnet »den moderna Leontium«.<sup>302</sup>

Och det han skriver om den grekiske filosofen sammanfattar även den hållning som framträder i deras brev: »han lösgjorde njutningarna från den oro som föregår dem liksom från den leda som följer på dem.«<sup>303</sup> Snarare än en fri utlevelse förespråkar libertinerna en konst som just söker *uppskatta* lust och njutning, det vill säga inte särskilja det som gillas från bedömning och värdering. Kanske kan den praktiken liknas vid »tänkande känslor« för att använda ett uttryck från samtida affektteori.<sup>304</sup> I vilket fall invänder Saint-Évremond på ett lekfullt vis mot det cartesianska, rationella förhållningssättet till passionerna när han i ett brev till en okänd adressat skriver: »Jag tänker, därför är jag, som Herr Descartes Filosofi rör sig kring har som resultat [...] något rätt kyligt och långrandigt. Jag älskar, alltså är jag, har en helt levande följdverkan.«<sup>305</sup>

Den subjektivitet som framträder i den libertinistiska diskursen kringgår den typ av självkontroll som påbjuds av hovsamhället såväl som av den rationalistiska filosofin. Libertinernas friare förhållningssätt till kärleken och tänkandet är exempel på att det »kan finnas marginalitet inom själva Makten«, som Barthes skriver. Många av de libertiner som var verksamma i Frankrike under Ludvig den XIV:s tid var även på ett mer konkret plan marginaliserade. Saint-Évremond levde större delen av sitt liv i exil i framför allt i London, La Rochefoucauld tillhörde den del av aristokratin som förlorade sin ställning efter frondens nederlag och den kungliga absolutismens införande, Ninon de Lenclos var under ett års tid internerad i kloster på grund av sin livsstil. Av dessa tre är det den senare som tydligast symboliserar marginalitetens plats och subversiva potential inom Ludvig XIV:s hovsamhälle. Hon gör det inte bara som kvinnlig libertin, utan genom att överskrida det som Barthes kallar för den enda skillnadens *apori*. Med moralisten La Bruyères ord, som attribuerats till Ninon de Lenclos, »man finner hos henne förenade de båda könen alla förtjänster.«<sup>306</sup>



Som Barthes skriver vänder sig det älskande subjektet mot den allmänna meningen och åberopar rätten till »hjärtats tal«. <sup>307</sup> Det är också ett tal som kan göra motstånd mot kulturella hegemonier. Om subjektiveringen förslavar kan alltså kärleken vara det som sätter de befriande krafterna i rörelse igen, men frågan är om hjärtat längre har någon talan.

I ett avslutande kapitel vill jag försöka svara på den frågan genom att återvända till vår samtid med hjälp av Lars Noréns sena skrivande, som ställer oss inför subjektiveringens former i ett senkapitalistiskt sammanhang, men som också upprättar ett antal oväntade band med den tidigmoderna perioden.

## KAPITEL 7

# Homo fabel

Filosofin är oskiljaktig från det autobiografiska  
(Norén, *Fragment* 2015)

Sedan antiken har människor skrivit om sig själva även om de inte har gjort det på samma sätt. Självframställningar intar också en särskild plats i subjektivitetens historia med direkt koppling till självteknologier som både använder sig av och överskrider den kulturella ordning inom vilken de tar form.<sup>308</sup> Idag, när dagböcker, självbiografier och autofiktioner, blivit en lukrativ del av en expanderande marknad, som inte heller kan skiljas från den medieteknologiska utvecklingen, kan frågan likväl ställas hur ett överskridande av den ordningen kan se ut. Jag tänker framför allt på hur marknadskrafterna under de senaste decennierna alltmer kommit att styras av en nyliberal rationalitet som kräver av var och en att ta det individuella ansvaret för sitt självförverkligande, och vars andra sida är ångest för misslyckande och depression.<sup>309</sup>

I det sammanhanget framstår Lars Noréns publicerade dagböcker och sena texter som just försök att kringgå eller motverka det krav på att »bli oss själva« som ställs på dagens subjekt. Som flera läsare noterat är det istället ett slags »avskapelse« av självet som sker i och genom Noréns massiva dagböcker som började publiceras 2008 liksom i hans sena mer prosalyriska och förtätade texter.<sup>310</sup> Jag vill även påstå att han i flera avseenden aktualiserar en tidigmodern moralist som Pascal vilken med sin fragmentariska *Tänkar* vittnar om en strävan att fånga upp tänkandets infall i skri-

vandet, inte för att bättre få grepp om och visa fram sig själv, utan just för att skingra illusionen av ett jag:

När jag skriver ned min tanke, kan den plötsligt glida ifrån mig. Detta påminner mig om min skröplighet, som ständigt vill glida mig ur minnet. Men det lär mig lika mycket som den tanke vilken jag glömde, ty mitt enda mål är att erkänna att jag ingenting är.<sup>311</sup>

Pascal är dessutom en återkommande referens i Noréns senast publicerade dagbok från åren 2013–2015 liksom i hans *Fragment* (2015). Och apropå en kritisk recension av hans poetiska prosastycke *Ingen* (2014) skriver han i den senaste dagboken den 15 januari 2014 att de är »hos bl. a. Beckett, och Pascal som jag har sökt utgångspunkten, slutet kan man säga, slutet som utgångspunkt«.<sup>312</sup> Även om det är läsningarna av 1900-talets kontinentala tankeströmningar (främst Heidegger), som Norén noggrant noterar i dagböckerna under åren, framträder alltså även en viss själsfrändskap mellan de iakttagelser och reflektioner han formulerar i sitt dagliga skrivande och den tidigmoderna moralistens analyser av den mänskliga naturens svagheter. Jag tror att den har har att göra med att båda söker omvandla sin tids subjektivering till en kritisk praktik.

### *Slutet som utgångspunkt*

I Noréns sena skrivande finns ett särskilt sinne för tiden. Inte bara för den levda tiden, tidens gång eller för det vi kallar »vår egen tid«. Den som så ofta utgjort stoffet i hans dramatik när han fångar upp de sociala kriser som markerat den senmoderna perioden – som ett arkiv över dess trauman, tragedier och olösliga konflikter. Men

det är ingen traditionell minneskonst Norén odlar. I det sena skrivandet söker han sig i och genom språket mot olika former av upphörande. Som han helt enkelt skriver i sin andra dagbok den 30 december 2012: »Det finns de som säkert skriver för att minnas. Jag för att glömma«. <sup>313</sup> Det är en paradoxal glömska som sker genom en monumental anhopning av skrift för att avskapa en viss typ av subjektivitet – »en gravsten över det moderna subjektet« har det träffande sagts. <sup>314</sup> Den processen, som liknats vid en »textmaskin«, kan uppfattas som ett arbete i och genom språket för att upplösa de subjektiva former som blivit förslavande. <sup>315</sup> I *Fragment* formuleras själva grunden till denna strävan efter upplösning, förändring eller upphörande: »Språket är det totalitäras vagg // Språket är också ett befrielsesredskap«. <sup>316</sup>

Språk och subjektivitet går inte att skilja åt, och fragmentet kan även kopplas till det totalitära, nynazistiska våld Norén ville utforska genom den kontroversiella uppsättningen av *Sju tre* (1999), som framarbetades med tre interner på Tidaholmsanstalten: »hur bristen på språk och möjlighet att uttrycka sig själv skapar våld«. <sup>317</sup> Den tragiska händelse som följde när två av dem rymde efter den sista föreställningen, och två polismän dödades i samband med gripandet, blir även en startpunkt för dagboksprojektet: »Hela *Sju tre*-ångesten vällde upp«, som det står den 6 mars 2001. <sup>318</sup>

Men Noréns vilja att glömma genom att skriva är knappast terapeutiskt. Skrivandet framstår ofta som förbundet med ångesten. Det tar vid när den upphör, som i denna notering i den senaste dagboken 13 april 2014: »Min ångest skapar världen, varje morgon. Därefter avtar den, och världen som först var naken fylls av skrift«. Ångesten återvänder som en ständig bakgrund, rentav ett riktmärke för arbetet. Det är som om själva affekten blir till en lins som genomlyser språkets befriande eller förslavande krafter. Ångesten kan därför inte reduceras till något personligt eller privat som i

bekännelsens form lämnas ut i dagböckerna. Även om den vittnar om en subjektiv erfarenhet fångar den en tidsanda och blir till en drivkraft i en kritisk praktik som till viss del söker inspiration hos Pascal. Norén tycks i alla fall läsa moralisten genom sin egen tids ångest och tomhet och referenserna till honom sker intressant nog oftast tillsammans med Beckett. I ett slags förenande av modern absurdism med tidigmodern illusionslöshet skriver han i *Fragment*: »båda skriver lika omedelbart och fullständigt om sin totala övergivenhet i världen, och på ett sätt som utesluter all övergivenhet«. Han gör dem till sina själsfränder i ett skrivande som går igenom ångesten och skriver den på »ett sätt som utesluter« den. Det svåra i ett sådant projekt vittnar han själv om i *Filosofins natt* från 2012: »Orden är det enda jag har, orden finns inte, jag vill inte ha dem«. <sup>319</sup>

Tillsammans med det poetiska prosastycket *Ingen* och dikterna i *Stoft* (2016), utgör *Filosofins natt* ett slags trilogi över dödens oundviklighet, eller med Montaignes ofta citerade hänvisning till Cicero, »Att filosofera är att lära sig dö«. <sup>320</sup> En sådan konst innebär idag också en reflektion över det moderna subjektets tillstånd som i *Filosofins natt* beskrivs som starkt ångestladdat:

om att lämna en ohållbar position till förmån för en annan, lika hopplös, en av alla de värdefulla hopplösheter som redan finns samlade på hög, antingen den är resultatet av underkastelse under det rådande eller behärskning är resultatet att det den håller kvar är det den skulle befria sig från, evigt fastklamrade vid varandra <sup>321</sup>

Subjektiveringens dubbla process av underkastelse och möjlig befrielse tycks här ha kortslutits i en beskrivning av ett generellt existentiellt dilemma. Uppfattas orden i mer politisk mening kan de ses som en lägesbeskrivning av en tid då även den konstnärliga kritiken blivit verkningslös, och uppgått i ett allmänt marknadstän-

kande.<sup>322</sup> Likväl kan upplevelsen av det ohållbara som Norén skriver fram vara just det som inte kan assimileras av det rådande, och därmed kan det fungera som motstånd. I det perspektivet är ångesten inte bara det outhärdligas tecken utan också utvägen – den smala passage som just heter *angustia* på latin.<sup>323</sup>

Det är nu inte säkert vad målet är för Noréns väg, eller mer precist, för att förbli ett motstånd måste den vägen förbli en *via negativa*: »vart leder det, rätt in i natten, filosofins natt«, vilken i absurdismens tecken också öppnar upp ett autonomt subjekts rationella tänkande för dess relationellas villkor:

vad man än tar sig till hur man än gör finns det tydligen något kvar, jag måste ha existerat, det är därför jag finns, det kan jag inte bevisa, han finns för att jag finns, är vi släkt, är det en gammal släkting, inte längre min far, i alla fall, det vet jag med bestämdhet, med en bestämdhet gränsande till visshet<sup>324</sup>

*Filosofins natt* kretsar kring en döende far som inte går att skilja från det döende jaget. Hela verket utformas till ett *vanitas*, en sentida version av den kontinentala barockens förkärlek för övergången från ett tillstånd till ett annat. Likt den metafysiske poeten John Donne som lät måla sig i svepning medan han ännu levde låter Norén omslaget till *Filosofins natt* prydas av en bild som föreställer hans ansikte som dödsmask.

Noréns hopplösa motstånd i en senkapitalistisk ordning kan sägas ske genom ett slags radikal vägran att skapa nya meningssammanhang men ändå fortsätta skriva, i likhet med Becketts ofta citerade slutord i den *Onämnbara* »jag kan inte fortsätta, jag måste fortsätta, jag skall alltså fortsätta«. Det är inte heller klart vad för slags motstånd denna paradoxala ihärdighet innebär, men det leder till ett avslöjande av en dominerande form av subjektivering med

författaren själv som insats. Genom att i detalj beskriva sin konsumtion visar Norén fram den kapitalistiska logik som styr dagens subjektivitet: »Ekonomisk ångest, berättigad. Tänkte att jag måste byta lägenhet så fort som möjligt«, står det i den första dagboken den 22 april 2003. Den tydliggörs även genom det ständiga namngivandet av varumärken, som framstår som viktigare än själva konsumtionen av objekten som bär dessa namn: Prada, Comme de Garçons, Issey Miyake, Paul Smith, Whyred, Bally, etc. blir tecken på nyliberala påbud om vikten av självförverkligande vars slogan *Just do it!* skapar just ångest för att inte handla rätt, för att inte leva rätt.<sup>325</sup> Och med den logiken blir även ångestens smala utväg en återvändsgränd eftersom konsumtion skapar ångest men också fungerar som skydd mot ångest. Den 17 mars 2002 står det:

På Sveavägen var jag nära att drabbas av panik och ångest. Alla tankar och idéer som jag har haft och som till större delen gått sönder, den fruktansvärda plötsliga jaglösheten och det desperata sökandet efter en beständig identitet, född ur det som jag har övergett, kom över mig och jag visste plötsligt inte alls var jag var, vart jag skulle gå och varför. Fick en känsla av att ett par bakom mig följde efter mig och iakttog mig. Men jag övervann det, genom att stå stilla. Jag köpte en filt, grönt thé och svarta alger på Granit. Jag var åtminstone en konsument.

Orden »Jag var åtminstone en konsument« är en perfekt sammanfattning av det moderna subjektets belägenhet på den globala kapitalismens marknad, och det är genom att skriva fram den i sin absurditet och tomhet som Norén genom ångesten kan återuppätta en kritik mot hopplösheten. Han tar sig fram på ångestens smala väg genom att fortsätta att skriva. Som motstånd är det en tvetydig praktik, underkastad en subjektivering vars enda utväg tycks vara att genomleva den.

Tvetydigheten i Noréns kritiska praktik kan även urskiljas när han i den andra dagboken den 24 mars 2011 kommenterar diskussionerna kring den självbiografiska och autofiktiva trend som han själv tillhör och rentav menar sig ha initierat i ett svenskt sammanhang:

Det pågår sedan en tid en omfattande kritik av den självbiografiska litteratur som har publicerats under senare år, inte minst mot min dagbok och dess efterföljare, som om den också markerade en djup skillnad gentemot den fantasistyrda skönlitteraturen, som om den skönlitterära författarens redskap lagts åt sidan eller blivit obrukbara.

Nej, det finns ingen »djup skillnad« mellan de genrer Norén talar om här, men till skillnad från det mesta av »den fantasistyrda skönlitteraturen« väcker dramatikers dagböcker också motstånd genom sin kompromisslösa rannsaking av den samtida subjektivitetens »fåfänglighet« och »elände«, för att låna ett par rubriker från Pascals *Tankar*.

Pascal kan framstå som en överraskande referens i en samtida författares dagboksskrivande, särskilt som denne tidigmoderne moralist var rätt kritisk mot självframställningens modus, och då särskilt det som Montaigne exemplifierade:

Vilken dum idé att vilja skildra sig själv; och detta inte i förbigående och mot sina egna principer, vilket vi litet var kan råka ut för att göra, utan i överensstämmelse med sina principer och med en färdig grundplan som utgångspunkt. Det är normalt att säga dumheter i förbiseende och av svaghet, men att säga dumheter med avsikt, det är något man inte kan tåla, och vilka dumheter sedan ...<sup>326</sup>

Om dagbokskrivaren Noréns trots detta dras till Pascal beror det



inte på att han tar sig själv som ämne (vilket Montaigne ju gjorde), utan på att de på olika vis och i olika tider verkligen drabbats av en viss form av subjektivitet. För Pascal handlar det om hovsamhällets människa. I Noréns fall, om det moderna och nyliberala subjekt som dominerar vår tid, vilket han endast kan förändra eller befria sig från genom att skriva sig igenom det.

### *Subjektets utsatthet*

När Norén i den första dagboken 17 mars 2002 säger sig »skriva helt inifrån mig själv« har han redan konstaterat att detta »helt inifrån« är språkets plats: »Jag ska stanna i det tills jag lämnar det, nej tills det lämnar mig. Hur kan det vara mitt hem?« (7 januari 2002). Språket som hem är utan tvekan ett återkommande tema under moderniteten. Som den italienske filosofen Giorgio Agamben konstaterat: »för första gången är vi verkligt ensamma med språket, övergivna utan någon slutlig grund«. <sup>327</sup> Det som tidigare uppfattades som ett medel för Gud, själen eller varat blir under moderniteten – åtminstone med senare tankeströmningar som strukturalismen – språkliga konstruktioner som även gör människan till en effekt av språket. Det är en högst modern erfarenhet som Norén återkommande beskriver på olika vis. I den andra dagboken står det apropå hans vantrivsel i »hemstaden« Stockholm:

Det är i alla fall inte mitt hem längre, även om jag bor här. Det enda hem som jag har här är mitt eget mörka hem. Att skriva. Jag blir påmind igen om någon idiot som sa att språket inte kan vara hem. [...] Jag går in i mitt språk som i ett fullbordat hem, som i det enda som liknar ett hem som jag har. (24 april 2011)

Norén bebor språket, och man kan förstå hans intresse för Heidegger – i den andra och tredje dagboken noteras genomgående hans många läsningar av filosofen som talat om språket som Varats hem. Norén beskriver hur han läser Heidegger på olika vis, fort eller långsamt, vad han uppfattar och inte uppfattar. En tanke som hålls kvar och nedtecknas ett flertal gånger är att det primärt inte är vi som talar språket utan språket som talar oss. Den återfinns i Lacans psykoanalys som inspirerats av såväl Heidegger som strukturalismen, vilket Norén noterar: »Lacans beskrivning av hur vi föds in i språket och sedan är dömda att antingen försöka tolka det språk som vi existerar i eller vara omedvetna slavar åt det överensstämmer helt med Heideggers föreställning om hur språket, ordet, talar oss« (18 juni 2010).

Genom denna upptagenhet av språkets villkor för subjektet blottlägger Norén även det intimas ofrånkomliga utsatthet, det inres beroende av det yttre. De sker inte bara genom hänvisningen till Heidegger och Lacan, utan ligger i hela dagboksprojektets natur och den skrivande personens omvandling till författare. Som han konstaterar i den tredje dagboken den 16 april 2013: »Jag är redan en utomstående person, eftersom det enda som finns kvar av mina upplevelser är orden som jag har skrivit och som jag läser, som om de beskrev en annan varelses liv«.

Även om erfarenheten av att vara utsatt på detta vis är direkt kopplat till Norén som känd författare och en av de mest spelade samtidsdramatikerna idag tydliggör han i dagböckerna ett mer generellt subjektivt villkor, nämligen att subjektet från början är utsatt och främmande för sig självt. Med Lacans neologism *extimitet* kan det intima förstås som »det som är oss närmast samtidigt som det är utanför«.<sup>328</sup> Det *extima* är således inte det intimas motsats utan en gräns för subjektiveringen som också drar undan grunden för olika föreställningar om medfödda eller givna och

substantiella identiteter i termer av ras och kön. I och genom dagböckernas reflektioner över skrivandet framhåller Norén ofta erfarenheter av just det tomma eller främmande som en förutsättning för ett subjekt som endast finner stöd i en relation till språket och världen. Som en sentida moralist vänder sig också Norén mot den subjektsuppfattning som tar form hos Descartes. Den omedelbara fortsättningen av hans anmärkning om den självbiografiska litteraturen i den andra dagboken lyder: »Jag kan bara säga att jag befinner mig så långt borta från den cartesianska åskådningen som det överhuvudtaget går att komma. Jag tror inte ett ögonblick på att mitt jag finns till för att jag tänker och för att jag iakttagert och att mitt jag blir verklighetens spegel« (24 mars 2011).

Dagböckernas massiva skriftflöde, denna senmoderna textmäs- skin som volymmässigt även kan erinra om 1600-talets barocka romaner, visar inte fram något autonomt subjekt, utan är i sitt flöde och i sina upprepningar ett utforskande av själva subjektiviteten. Den subjektivitet – eller de spår av subjekt – som kvarstår i läsningen av den sene Norén visar varken fram en sanning i hjärtats djup eller en berättelse om självförverkligande. Genom en dubbel rörelse, som exponerar jagets intimitet och samtidigt för det mot sitt eget upphörande, modifierar Norén de den typ av självrannsakan som dominerat subjektivitetens historia i västerlandet och fortfarande lever på olika vis genom en växande trend av autofiktioner, dagböcker och bloggar. Och givetvis är Noréns sena skrifter en del i det maskineriet, men han driver sin självrannsakan fram till en gräns för vetande och kontroll, som han skriver i den tredje dagboken 18 november 2013: »Det enda sättet att bli självförverkligad är att bli främmande«. I den andra dagboken 20 december 2011 beskriver han sitt arbete med den sena prosan just i termer av en identitetsförlust:

Jag förstår lika lite nu som tidigare vad prosan handlar om, vem det är som är subjekt och vilken värld som skildras, oerhört fragmentariskt, men det känns fortfarande nödvändigt. Man föds som ett jag, och slutar som ett du inför sig själv.

Om den motsatta rörelsen är en vanligare föreställning om subjektivering och numera närmast en norm – att hitta sin identitet och förverkliga sig själv – framhäver alltså Norén hur det främmande i en själv fås att framträda i skrivandet.<sup>329</sup>

Den erfarenheten kommer sig troligen också av en viss hantering av det faktum att Norén är en del av offentligheten och det kulturella livets egen mediedramaturgi. Men just därför är det också intressant att notera hur Norén använder ett för autofiktionen vanligt grepp som går ut på att kommentera även den processen. I dagböckerna skriver han detaljerat om själva utgivningen av det han arbetar med, kontakten med förläggare och formgivare, renskrivningen av det skrivna, etc. En särskild plats ges även hans respons på mediebevakningen, vilken får dagbokens flöde av text att stanna upp i längre eller kortare stridsskrifter. De är flest i den första dagboken och mattas av något i den senaste – som hade Norén tröttnat på själva genren eller som han skriver den 5 mars 2013: »jag håller på att förlora min vrede«.

### *Diatribes*

Norén både utsätter sig för och värjer sig mot det kulturella liv han oundvikligen är en del av. I den andra dagboken skriver han den 19 maj 2012: »Jag vill inte ha något som helst offentligt liv längre.« Men oftare än sådana i grunden fåfänga avståndstaganden är det med satiriska eller hätskt polemiska formuleringar, vilka inte sällan

gränsar till komik, som Norén vänder sig till och mot offentligheten. Och särskilt då kulturjournalistiken på *Dagens Nyheter* eller program på tv och radio. Det är också detta slags diatriber som framför allt uppmärksammats i recensionerna av dagböckerna. Teaterkritikern Leif Zern, en återkommande måltavla för Noréns utfall, recenserar till exempel den första dagboken i *Dagens Nyheter* genom att diagnostisera den som en regression: »Hans skrivsätt kommer direkt ur det omedvetna och sträcker sig utan mellanled mot föremålen för hans begär. Det finns ingen distans [...] eller förmåga att bryta den primära bindningen till det som antingen tillfredsställer honom eller väcker hans raseri.«<sup>330</sup> Rent mediologiskt triggas det som Norén skriver om litteraturkritiken igång kritiken och binder honom vid det han söker ta avstånd från.

Men diatriben som retoriskt modus och genre har en lång historia och ofta har den som i den kyniska skolan där den en gång uppstod varit kopplat till viljan att föra fram sanningen »inte som yttrandefrihet utan som ett sätt att agera och att leva«.<sup>331</sup> Som Foucault preciserar saken handlar det i den kyniska praktiken »om ett sanningssägande utan skam och fruktan, om ett obegränsat och djärvt sanningssägande, om ett sanningssägande som driver sitt mod och sin fräckhet så långt att det övergår i en oförskämdhet som är omöjlig att tolerera«.<sup>332</sup> Det är ett sanningssägande (*parrhesia*) som skiljer sig från den kristna bikten och dess olika förgreningar i subjektivitetens historia. Om den senare syftade att kontrollera det inre livet (hjärtats djup och tankarnas vrår) syftade den kyniska praktiken till att få sanning och existens, sanning och liv, att stämma överens. I det ena fallet en subjektivering som formar lydnad och anpassning, i det andra »ett polemiskt förhållande av reduktion, vägran och aggression till kultur, sociala normer, värden och estetiska kanoner«.<sup>333</sup> Som Foucault påpekar har på så vis den moderna konsten fungerat som en »kynism i kulturen, kulturens kynism

vänd tillbaka mot sig själv«. <sup>334</sup> Det är väl närmast en truism att Norén knyter an till den traditionen, vilken han använder för att blottlägga det som »i en kultur inte har rätt eller åtminstone ingen möjlighet till uttryck«. <sup>335</sup>

I dagböckerna blir likväl diatriben till en närmast nostalgisk gest som försöker hålla fram eller visa på den konstnärliga verksamhetens egenvärde. Det vill säga på dess kyniska princip mot mer etablerade och konventionella uttryck, som blivit svårare att skilja från litteraturens och konstens kommodifiering. Särskilt som även kritiken försvagats som en följd av 1990-talets nyliberala dominans. <sup>336</sup> Följande ord från den 6 mars 2011 kan läsas som en exemplifiering av det tillståndet: »Teaterkritiken har förlorat sin betydelse, i den form den har nu. Den har inget att ge oss, lära oss, den har som så mycket annat anpassat sig till marknadskrafternas villkor. Det går inte att föra ett konstnärligt och politiskt samtal med dem. [...] Kritikerna har långsamt ruttnat bort.« Istället för en regression kan Noréns utfall således uppfattas som en omstart av en kritisk praktik som med stilens medel och i sanningens namn skildrar sin tids seder och bruk.

I en anteckning från 22 maj 2012 skriver Norén om det som upptar Sverige just den dagen, nämligen dopet av Prinsessan Estelle i Slottskyrkan i Stockholm: »I Faderns, Sonens och Den heliga idiotins namn döptes alltså idag den stackars lilla flickan, i närvaro inte bara av Fadern, Sonen och Idiotin utan också av Sveriges absoluta maktpositioner – se där, det hycklande och ruttnande spökmenageriet och dess skildrare. Inte en enda Molière så långt ögat kan se.« Stycket fungerar inte enbart som ett uttryck för en saknad av en konst som kan rymma kyniska teman. Noréns egna dramer som på olika vis gestaltar medelklassens psykosociala bankrutt kan ses som arvtagare till Molières komedier som på olika vis kunde driva med det hovsamhälle som de spelades upp inför. Som dramatiker

visar de båda på det ohållbara och löjliga i varje hegemonis självbild och ideologi. Möjligen är det också närheten till Molière och överhuvudtaget den franska traditionen av fritänkare som gör att uppsättningar av Noréns dramer i Paris spelas som komedier snarare än tragedier. I den franska teatertraditionen finns i alla händelser en mer direkt koppling till franskklassicismens begränsningar av uttrycken som gör att den kritiska potentialen framträder i ett helt annat modus än i den naturalistiska traditionen där Norén oftare placeras på den svenska nationalscenen.

### *Den siste moralisten*

Noréns kritiska praktik vittnar om samtiden på flera vis. Det har sagts att hans sena skrivande blottlägger den sammanhangslöshet som karakteriserar den senkapitalistiska ordningen där produktion och profit har ersatt föreställningar om djupare mening eller syfte i existensen.<sup>337</sup> En stor del av radikaliteten i hans skrivande ligger i att han med sig själv som insats frilägger den nyliberala subjektiveringens anpassning och förslavning. Han fångar upp dess inre motor på många vis men kanske starkast och mest koncist i denna formulering från den andra dagboken 14 november 2012: »Den kapitalistiska natten har inget slut«. Likväl mynnar inte Noréns dagboksprojekt ut i nihilism. Snarare får han den moderna erfarenhet som han utforskar och ger gestalt att öppna sig för en annan historia som blivit marginaliserat i ett visst humanistiskt narrativ. Det blir särskilt tydligt i hans framskrivande av det kroppsliga och förnimbaras betydelse för den subjektiva erfarenheten, som i följande notering från den 7 december 2012: »Jag tänker intensivt på invereringen av det cartesianska Cogito ergo sum till det jag verkligen uppfattar som en sanning. Jag finns till, alltså tänker jag.« Och

lite längre fram, den 9 december: »Jag är så befriad av min anti-cartesianska ståndpunkt. Jag finns till, alltså tänker jag, eller minns, eller glömmmer.«

Om Descartes genom sitt metodiska tvivel sätter tänkandet först i sökandet efter en säker grund för kunskap öppnar sig Noréns på samma gång monumental och fragmentariska skrivande mot ovisshet, digressioner och motsägelser. I den meningen liknar han Pascal som ville »komma åt den hovsamme libertinens likgiltiga attityd och diskurs«, vilken i dag kanske kan sägas ha sin motsvarighet i en viss typ av nyliberal liknöjdhet.<sup>338</sup> Med sina *Tankar* sökte Pascal skapa oro hos de som i rationalismen så väl som i skepticismen på olika vis funnit sig till rätta i en intellektuell trygghet. Han gör det bland annat genom att lyfta fram den affekt som heter längtan:

Vi längtar efter sanning men finner endast ovissheten inom oss. Vi längtar efter lycka men finner bara elände och död. Vi kan inte låta bli att längta efter sanning och lycka, men vi är ur stånd att finna vare sig visshet eller salighet. Denna längtan har vi kvar, dels som straff, dels för att vi skall känna varifrån vi har störtat ned.<sup>339</sup>

Den religiösa ram som ger affekten sin förklaring hos Pascal finns inte längre kvar hos Norén, men det ökar troligen bara sensibiliteten för den erfarenhet som den tidigmoderna moralisten håller fram inför sin tids läsare. I den senaste dagboken skriver Norén: »Pascal konstaterade [...] att det inte finns någonting som är mer nedbrytande än att vara ensam med sin, och egentligen med allas, tomhet« (12 maj 2014). Hos Norén blir också förlusten av transcendens och vad som träder i dess ställe ett genomgående tema i skrivandet. I en anteckning föranledd av att han just läst och fångats av den engelske 1600-talspoeten och prästen George Herberts



dikter frågar han sig den 23 februari 2014: »Att Gud skall dö, är, som Nietzsche skriver, en händelse som än är på väg. Vad har då metafysikens död haft för betydelse för vår tidsålder, för oss, i den mån vi har uppmärksammat det«.

Norén skriver under en annan maktordning än Pascal som med sina fragment sökte blotta avgrunden i »allt fåfängt sökande efter det sanna goda« i den absoluta monarkins hovsamhälle.<sup>340</sup> Det finns säkert olika historiska skäl till varför de tidigmoderna periodens moralister och libertiner inte revolterade, utan endast sökte finna mindre förslavande förhållningssätt till sin tid genom ett pågående kritiskt arbete och en estetisk verksamhet. Men en förklaring kan vara att de just befann sig inom en samhällsordning som band samman befrielse och underkastelse i en och samma gest. Med andra ord var det svårt eller rentav omöjligt att göra motstånd genom att motsätta sig denna ordning, vilket skulle förutsätta att de kunde överskrida eller stå utanför den. Det som stod till buds var i stället »interna strategier« som också gjorde subjektiveringens dubbelhet påtaglig.<sup>341</sup>

Om det franska hovsamhället kan beskrivas på detta vis gäller det kanske i än högre grad för dagens västerländska samhälle, i vilket inget hindrar att motstånd uppgår i och neutraliseras av det kapitalistiska maskineriet självt. Inget hindrar det, förutom kanske »att det inte finns någon annan första eller sista motståndspunkt mot politisk makt än ens förhållningssätt till en själv«.<sup>342</sup> Foucaults ord om självteknikernas potentiellt politiska funktion kan även kopplas till hur de klassiska moralisterna och libertinerna analyserade de franska 1600-talets dominerande former för subjektivering. När Norén i sitt dagboksrivande på olika vis riktar kritik mot föreställningen om ett autonomt, förnuftsbaserat subjekt knyter han på ett intressant vis an till denna humanistiska tradition. Den skiljer sig i grunden från den klassiska humanism som tar sin

utgångspunkt i människan som en tänkande varelse med världen till sitt förfogande genom att istället framhålla henne som en levande varelse i relation med sin omvärld. Hos Norén framträder kritiken mot den klassiska humanismens subjekt i själva den genomlysning han ger vår tids subjektivering med sig själv som insats. Som han skriver i den andra dagboken, på sin födelsedag den 9 maj 2011: »Jag vet inte om jag är en förstörare eller uppbyggare, i någon bemärkelse en homo logos.« Ja, en ordets människa som kanske gör att »förstörare eller uppbyggare« blir samma ord. Men framför allt en *homo fabel*, som med sitt språkliga arbete söker något utanför jaget självt. En grund för sitt liv, som följande ord ur *Fragment*: »Mina barn håller mig kvar i världen på det sätt som bara smärta och kärlek kan göra – de finns i allt«. Den meningen visar i sin enkelhet hur subjektet alltid redan är ett objekt (mig) som blir till och kvar i världen genom de affekter och relationer som binder det till andra. Genom utsagan om sin kärlek spänner Noréns sena texter en båge tillbaka till en subjektiv erfarenhet som ännu inte formats av det autonoma och kontrollerande subjekt som idag tycks mer anpassat än någonsin efter subjektiveringens förslavande krafter. Så kan också en förändring ta sin början.

## LITTERATUR

- Agamben, Giorgio, *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*, övers. Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press 1999.
- Ahmed, Sara, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2004.
- Alanen, Lilli, »Descartes och Elisabeth. En filosofisk dialog?«, *Om samtal. En nordisk antologi*, red. Ulla M. Holm, Alingsås: U. M. Holm 2002.
- Augustinus, *Bekännelser*, övers. Bengt Ellenberger, Skellefteå: Artos 1990.
- Badiou, Alain, *Éloge de l'amour*, Paris: Flammarion 2009.
- Barthes, Roland, *Sur Racine*, Paris: Seuil 1963.
- , *Le discours amoureux. Séminaire à l'école pratique des hautes études 1974–1976*, Paris: Seuil 2007.
- , *Kärlekens samtal*, övers. Leif Janzon, Stockholm: Modernista 2016.
- Bennett, Jane, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham, NC: Duke University Press 2010.
- Berman, Mathieu, *Les Contes et nouvelles en vers de La Fontaine. Licence et mondialité*, Paris: Garnier 2016.
- Bettelheim, Bruno, *Sagans Förtrollade värld. Folksagornas innebörd och betydelse*, övers. Disa Törngren, Stockholm: Almqvist och Wiksell 1978.
- Boltanski, Luc och Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris: Gallimard 1999.
- Bondevik, Hilde, »Descartes som exempel i feministisk teori«, *Eksemplets makt. Kjønn, representasjon og autoritet fra antikken til i dag*, red. Anne Eriksen et al., Oslo: Scandinavian Academic Press 2012.
- Beauvoir, Simone de, *Det andra könet*, övers. Adam Inczèdy-Gombos och Åsa Moberg, Stockholm: Norstedt 2002.
- Butler, Judith, »What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue«, *The Political Readings in Continental Philosophy*, red. David Ingram, London: Basil Blackwell 2002.
- Boileau, Nicolas, *Œuvres complètes*, red. Françoise Escal, Paris: Gallimard 1966.

- Bourgeois, Sylvie, »Le bal du Ravissement de Lol V. Stein: une réécriture subversive de deux grands scènes de bal stéréotypées«, *Les lectures de Marguerite Duras*, red. Alexandra Saemmer och Stéphane Patrice, Lyon: Presse Universitaire de Lyon 2005.
- Cavaillé, Jean-Pierre, *Descartes. La fable du monde*, Paris: Vrin 1991.
- , *Les déniés: irréligion et libertinage au début de l'époque moderne*, Paris: Garnier 2013.
- , »Qu'est-ce qu'un 'philosophe libertin' au XVIIe siècle?«, *Philosophie et libre pensée / Philosophy and Free Thought*, red. Lorenzo Bianchi et al., Paris: Champion 2017.
- , »Masculinité et libertinage dans la figure et les écrits de Christine de Suède«, <https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/3965>
- Conley, John J., *The Suspicion of Virtue. Women Philosophers in Neoclassical France*, Ithaca: Cornell University Press 2002.
- Cutler, Ian, *Cynicism from Diogenes to Dilbert*, Jefferson: N. C. McFarland 2005.
- Cusset, Catherine, Philippe Sollers och Roger Celestin, »What is Libertinage?«, *Libertinage and Modernity, Yale French Studies*, nr 94 1998, s. 199–212.
- Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle. Études sur Gassendi, Cyrano de Bergerac, La Fontaine, Saint-Évremond*, Paris: PUF 1998.
- DeaJean, Joan, »Lafayette's Ellipses: The Privileges of Anonymity«, *The Princess of Clèves*, red. John D. Lyons, New York: W.W. Norton & Company 1994.
- Deleuze, Gilles, *Pourparlers*, Paris: Minuit 1990.
- , »Vi och Spinoza«, övers. Carl Montan, *Att läsa Spinoza*, red. Carl Montan och Fredrika Spindel, Hägersten: Tankekraft 2016.
- , *Vecket. Leibniz och barocken*, övers. Sven-Olov Wallenstein, Göteborg: Glänta 2004.
- Deleuze, Gilles och Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris: Minuit 1991.
- Delft, Louis van, *Le Moraliste classique. Essai de définition et de typologie*, Genève: Droz 1982.
- Derrida, Jacques, *L'animal que donc je suis*, Paris: Galilée 2006.
- , »Besten och suveränen«, övers. Paul Karlsson och Lars-Erik Hjertröm, *Aiolos* nr 40–41, 2011, s. 5–26.
- Descartes, René, *Œuvres et lettres*, red. André Bridoux, Paris: Gallimard 1953.

- , *Valda skrifter*, övers. Konrad Marc-Wogau, Stockholm: Natur och Kultur 1998.
- Duchêne, Roger, *Ninon de Lençlos: la courtisane du Grand Siècle*, Paris: Fayard 1984.
- Duras, Marguerite, *Les yeux verts*, Paris: Cahiers du cinéma 1996.
- , *Älskaren*, övers. Madeleine Gustafsson, Stockholm: Bonnier 1999.
- , *La passion suspendue. Entretiens avec Leopoldina della Torres*, övers. René de Ceccatty, Paris: Seuil 2013.
- , *Kärleken*, övers. Athena Farrokhzad och Olivia Iso, Lund: Ellerström 2016.
- Elias, Norbert, *The Court Society*, övers. Edmund Jephcott, Dublin: University College Dublin Press 2006.
- Englund, Peter, *Silvermasken: en kort biografi över drottning Kristina*, Stockholm: Bonnier 2006.
- Ehrenberg, Alain, *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris: Odile Jacob 2000.
- Fénelon, François, *Afhandling om unga fruntimers upfostran*, övers. Christopher Manderström, Stockholm: Lars Salvii förlag 1762.
- Foucault, Michel, *Dits et écrits, vol. 3–4*, red. Daniel Defert och François Ewald, Paris: Gallimard 1994.
- , *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981–1982)*, red. Frédéric Gros, Paris: Seuil 2001.
- , *Sexualitetens historia, vol. 2: Njutningarnas bruk*, övers. Britta Gröndahl, Göteborg: Daidalos 2002.
- , *Diskursernas kamp*, red. Thomas Götselius och Ulf Olsson, Stockholm/Ste-hag: Brutus Östlings Bokförlag 2008.
- , »Samhället måste försvaras«, övers. Karl Lydén, Hägersten: Tankekraft 2008.
- , *Vansinnets historia under den klassiska epoken*, övers. Carl G. Liungman, Lund: Arkiv förlag 2010.
- , *Biopolitikens födelse*, övers. Gunnar Holmbäck och Sven-Olof Wallenstein, Hägersten: Tankekraft 2014.
- , *Modet till sanning. Styrandet av sig själv och andra II*, övers. Johan Selberg, Hägersten: Tankekraft 2015.
- , *Att styra de levande*, övers. Carin Franzén, Hägersten: Tankekraft 2018.
- Freud, Sigmund, *Samlade skrifter II*, Stockholm: Natur och Kultur 1996.
- , *Samlade skrifter V*, Stockholm: Natur och Kultur 1998.
- , *Samlade skrifter X*, Stockholm: Natur och Kultur 2008.

- Fumaroli, Marc, *Le poète et le roi. Jean de La Fontaine en son siècle*, Paris: Éditions de Fallois 1997.
- Furetière, Antoine, *Dictionnaire universel*, [https://www.lexilogos.com/francais\\_classique.htm](https://www.lexilogos.com/francais_classique.htm)
- Goldmann, Lucien, *Le dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris: Gallimard 1955.
- Goldsmith, Elisabeth C., *Exclusive Conversations: The Art of Interaction in Seventeenth-Century France*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1988.
- Gracián, Baltasar, *Handbok i levnadskonst*, övers. Elisabeth Helms, Stockholm: Natur och Kultur 1998.
- Greenblatt, Stephen, *Renaissance Self-fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago: University of Chicago Press 1980.
- , »Psychoanalysis and Renaissance Culture«, *The Renaissance: Italy and Abroad*, red. John Jeffries Martin, London: Routledge 2003.
- Hannon, Patricia, *Fabulous Identities: Women's Fairy Tales in Seventeenth-Century France*, Amsterdam: Rodopi 1998.
- Harth, Erica, *Cartesian Women: Versions and Subversions of Rational Discourse in the Old Regime*, Ithaca: Cornell University Press 1992.
- Illouz, Eva, *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*, Cambridge: Polity Press 2007.
- , *Därför gör kärlek ont. En sociologisk förklaring*, övers. Svenja Hums, Göteborg: Daidalos 2013
- Irigaray, Luce, *Speculum de l'autre femme*, Paris: Minuit 1974.
- James, Susan, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford: Clarendon Press 1997.
- Jeanneret, Michel, *Éros rebelle. Littérature et dissidence à l'âge classique*, Paris: Seuil 2003.
- Johansson, Anders, *Självskrivna män. Subjektiveringens dialektik*, Göteborg: Glänta produktion 2015.
- , *Kärleksförklaring. Subjektiveringens dialektik*, Göteborg: Glänta produktion 2015.
- Kittler, Friedrich, *Nedskrivningssystem 1800/1900*, övers. Tommy Andersson, Göteborg: Glänta produktion 2012.
- Knif, Henrik, *Leva och låt leva i gamla Europa. Saint-Évremond, Metastasio, Freudenheim och Oxenstierna*, Stockholm: Atlantis 2010.

- Kristeva, Julia, *Histoires d'amour*, Paris: Denoël 1983.
- Jean de La Bruyère, *Karaktärer och tidsbilder, vol. 1*, övers. Erik Staaff, Stockholm: Natur och Kultur 1927.
- Lacan, Jacques, *Écrits*, Paris: Seuil 1966.
- , *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. Séminaire II*, Paris: Seuil 1978.
- , *D'un Autre à l'autre. Séminaire XVI*, Paris: Seuil 2006.
- , *Psykoanalysens fyra grundbegrepp. Bok XI*, övers. Carin Franzén och Mats Svensson, Hägersten: Tankekraft förlag 2015.
- La Fayette, Madame de, *Prinsessan de Clèves*, övers. Eva Alexandersson, Stockholm: Faethon 2018.
- La Fontaine, Jean de, *Œuvres complètes, vol. 1*, red. Jean-Pierre Collinet, Paris: Gallimard 1991.
- , *Les Amour de Psyché et Cupidon*, red. Michel Jeanneret, Paris: Le Livre de Poche 1991.
- La Force, Mademoiselle de, *Skönare än Fe*, övers. Nina Weibull, *Divan. Tidskrift för psykoanalys och kultur*, nr 3–4 2013, s. 89–103.
- Lallemand, Marie-Gabrielle, »Saint-Évremond et Ninon de Lenclos: Correspondance«, *Saint-Évremond entre Baroque et Lumière*, red. Suzanne Guellouz, Caen: Presses universitaires de Caen 2000.
- La Rochefoucauld, François de, *Maximes et Réflexions diverse*, red. Jean Lafond, Paris: Gallimard 1976.
- , *Maximer*, övers. Hannes Sköld, Stockholm: Forum 1955.
- Latour, Bruno, *Pandora's Hope*, London: Harvard University Press 1999.
- Legault, Marianne, *Female Intimacies in Seventeenth-Century French Literature*, Burlington: Ashgate 2012.
- Lenclos, Ninon de, *Lettres au marquis de Sévigné ou l'Art de se faire aimer*, Paris: L'Arche 1999.
- Lévi-Strauss, Claude, *Lodjurets historia*, övers. Jan Stolpe, Stockholm: Norstedts 1994.
- Luhmann, Niklas, *Kärlek som passion: Om kodifieringen av intimitet*, övers. Ola Agevall, Malmö: Liber 2003.
- Malabou, Catherine, *Que faire de notre Cerveau*, Paris: Bayard 2011.
- Maingueneau, Dominique, *Le contexte de l'œuvre littéraire. Énonciation, écrivain, société*, Paris: Dunod 1993.

- Marin, Louis, *La critique du discours. Sur la »Logique de port royal« et les »Pensées« de Pascal*, Paris: Minuit 1975.
- , *Des pouvoirs de l'image*, Paris: Seuil 1993.
- Marshall, Cynthia, *The Shattering of the Self*, Baltimore: John Hopkins University Press 2002.
- Massumi, Brian, *Politics of Affect*, Cambridge: Polity Press 2015.
- Menjot d'Elbenne, Samuel, *Madame de La Sablière, ses pensées chrétiennes et ses lettres à l'abbé de Rancé, avec portrait et gravures*. Paris: Plon 1923.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard 1945.
- Miller, Nancy K., »Libertinage and Feminism«, *Yale University Press* nr 94 1998, s. 17–28.
- Montaigne, Michel de *Essayer, Bok 1–3*, övers. Jan Stolpe, Stockholm: Atlantis 2012.
- Moriarty, Michael, *Taste and Ideology in Seventeenth-Century France*, Cambridge: Cambridge University Press 1988.
- Murat, Henriette-Julie de, *Histoires sublimes et allégoriques dédiées aux fées modernes*, Paris: Florenton & Delaulne 1699.
- Nancy, Jean-Luc, *Ego Sum*, Paris: Flammarion 1979.
- Nationalencyklopedin*, <http://www.ne.se/uppslagsverk/subjekt>
- Nelson, Maggie, *Argonauterna*, övers. Karin Lindeqvist, Stockholm: Modernista 2016.
- Nordin, Jonas, *Versailles, Slottet, parken, livet*, Stockholm: Norstedts 2013.
- Norén, Lars, *En dramatikers dagbok 2000–2005*, Stockholm: Bonnier 2008.
- , *Filosofins natt*, Stockholm: Bonnier 2012.
- , *En dramatikers dagbok 2005–2012*, Stockholm: Bonnier 2013.
- , *Fragment*, Stockholm: Bonnier 2015.
- , *En dramatikers dagbok 2013–2015*, Stockholm: Bonnier 2016.
- Olsson, Ulf, *Språkmaskinen. Om Lars Noréns författarskap*, Göteborg: Glänta produktion 2013.
- , »slå sönder språket, krossa orden« – anteckningar om Lars Noréns En dramatikers dagbok 2005–2012«, *Jag är den jag är. Från bekännelser till bloggar*, red. Boel Hackman och Maria Wahlström, Lund: Ellerströms 2015.
- Ovidius, *Metamorfoser*, övers. Ingvar Björkeson, Stockholm: Natur och Kultur 2015.
- Parmentier, Bérengère, *Le siècle des moralistes*, Paris: Seuil 2000.
- Pascal, Blaise, *Tankar 1–2*, övers. Sven Stolpe, Stockholm: Forum 1995.
- Platon, *Faidros, Skrifter, Bok 2*, övers. Jan Stolpe, Stockholm: Atlantis 2001.



- Rancière, Jacques, *Texter om politik och estetik*, övers. Christina Kullberg, Stockholm 2006.
- , *Politique de la littérature*, Paris: Galilée 2007.
- Ranum, Orest, »Courtesy, Absolutism, and the Rise of the French State, 1630–1160«, *Journal of Modern History* 52 nr 3 1980, s. 426–451.
- Rohou, Jean, *Le XVIIe siècle, une révolution de la condition humaine*, Paris: Seuil 2002.
- Rougemont, Denis de, *Kärleken och västerlandet*, övers. Eva Alexanderson, Stockholm: Natur och Kultur 1963.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Emile eller om uppfostran, vol. 1*, övers. C. A. Fahlstedt, Göteborg: Stegelands förlag 1977.
- , *Bekännelser, vol. 2*, övers. David Sprengel, Stockholm: Atlantis 2012.
- Saint-Évremond, Charles de, *Œuvres en prose, vol. 1*, red. René Ternois, Paris: Marcel Didier 1962.
- , *Lettres, vol. 1*, red. René Ternois, Paris: Marcel Didier 1967.
- , *Libertin du XVIIe siècle, vol. 2*, red. Jacques Prévot, Paris: Gallimard 2004.
- Saint-Simon, Louis de Rouvroy, *Mémoires 1701–1707, vol. 2*, red. Yves Coirault, Paris: Gallimard 1983.
- , *Minnen från Ludvig XIV:s hov 1691–1723*, övers. Stig Strömholm, Stockholm: Atlantis 2005.
- Salecl, Renata, *On Anxiety*, London: Routledge 2004.
- , *Valfrihetens tyranni*, övers. Oskar Söderlind, Hägersten: Tankekraft förlag 2016.
- Schwartz, Stan, »Jag var naiv – Lars Norén talar ut om 'Sju tre', Kyla och döden«, *Expressen*, 23 oktober 2003.
- Seifert, Lewis C., »Les Fées Modernes: Women, Fairy Tales, and the Literary Field in Late Seventeenth-Century France«, *Going Public: Women and Publishing in Early Modern France*, red. Elizabeth C. Goldsmith och Dena Goodman, Ithaca: Cornell University Press 1995.
- , *Fairy Tales, Sexuality and Gender in France 1690–1715*, Cambridge: Cambridge University Press 1996.
- Sévigné, Madame de, *Correspondance II (1675–1680)*, red. Roger Duchêne, Paris: Gallimard 1974.
- *Madame de Sévignés brev, urval och övers.* Arne Melberg, Stockholm: Atlantis 2018.

- Sibony-Malpertu, Yaelle, *Une liaison philosophique. Du thérapeutique entre Descartes et la princesse Élisabeth de Bohême*, Paris: Stock 2012.
- Spindler, Fredrika, *Spinoza: multitud, affekt, kraft*, Göteborg: Glänta produktion 2009.
- Spinoza, Baruch, *Etiken*, övers. Dagmar Lagerberg, Stockholm: Thales 2001.
- Stanton, Domna C., *The Aristocrat as Art: A Study of the Honnête Homme and the Dandy in the Seventeenth-Century and the Nineteenth-Century French Literature*, New York: Columbia University Press 1980.
- , »The Fiction of Préciosité and the Fear of Women«, *Yale French Studies*, nr 62 1981, s. 107–134.
- Stendhal, *Om kärleken*, övers. Martin von Zweigbergk, Stockholm: Bonnier 1992.
- Ståhl, Isabelle, »Den stora avtändningen«, *Svenska Dagbladet*, 25 september 2016.
- Svenska folksagor*, red. Birgitta Hellsing, Jan-Öjvind Swahn, Stockholm: Bonnier 2008.
- Schwartz, Stan, »Jag var naiv – Lars Norén talar ut om 'Sju tre', Kyla och döden«, *Expressen*, 23 oktober 2003.
- Tin, Louis-Georges, *L'invention de la culture hétérosexuelle*, Paris: Édition Autrement 2008.
- Vance, Jacob, »Duty, Conciliation, and Ontology in the *Essais*«, *Montaigne After Theory, Theory After Montaigne*, red. Zahi Zalloua, Washington: University of Washington Press 2009.
- William-Olsson, Magnus, »Denna oroligt uppmärksamma ensam-med-mig-självpolka i mörkret«, *Methodos. Konstens kunskap, kunskapens konst*, red. Magnus William-Olsson, Knopparp: Ariel 2014.
- Villiers, Pierre de, »Épître«, *Entretiens sur les conte de fées, et sur quelques autres ouvrages du temps. Pour servir de préservatif contre le mauvais goût*, Paris: J. Collombat, 1699.
- Zern Leif, »Min skit är ditt guld«, *Dagens Nyheter*, 25 april 2008.
- Zipes, Jack, *Fairy Tales and the Art of Subversion. The Classical Genre for Children and the Process of Civilization*, New York: Routledge 2006.
- Žižek, Slavoj, *The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity*, Cambridge: MIT Press 2003.
- Åkerman, Susanna, *Queen Christina of Sweden and her Circle. The Transformation of a Seventeenth-Century Philosophical Libertine*, Leiden: Brill 1991.

## NOTER

### *Spår av subjekt*

- 1 Michel Foucault, »Lacan, le 'libérateur' de la psychanalyse«, *Dits et écrits*, vol. 4, red. Daniel Defert och François Ewald, Paris: Gallimard 1994, s. 205.
- 2 *Nationalencyklopedin*, <http://www.ne.se/uppslagsverk/subjekt>
- 3 Roland Barthes, *Sur Racine*, Paris : Seuil 1963, s. 166. När inget annat anges är översättningarna mina.
- 4 Lars Norén, *Fragment*, Stockholm: Bonnier 2015. Fragmenten är opaginerade.
- 5 Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, Paris: Minuit 1974, s. 165.

### *Inledning*

- 6 Nicolas Boileau, *Œuvres complètes*, red. Françoise Escal, Paris: Gallimard 1966, s. 41.
- 7 Boileau, *ibid.*, s. 158, René Descartes, *Avhandling om metoden att rätt vägleda sitt förstånd och söka sanningen i vetenskaperna*, Valda skrifter, övers. Konrad Marc-Wogau, Stockholm: Natur och Kultur 1998 s. 68.
- 8 Se Jean-Luc Nancy, *Ego Sum*, Paris: Flammarion 1979, s. 27.
- 9 Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham, NC: Duke University Press 2010, s. ix.
- 10 Michel Foucault, *Sexualitetens historia*, vol. 2: *Njutningarnas bruk*, övers. Britta Gröndahl, Göteborg: Daidalos 2002, s. 12.
- 11 Jag utgår alltså från Foucaults förslag att kalla »formeringen av ett bestämt förhållande mellan sig och sig för subjektivering«, Michel Foucault, *Att styra de levande*, övers. Carin Franzén, Hägersten: Tankekraft förlag 2018, s. 213. Som Judith Butler påpekat om Foucaults bruk av den franska termen »soi« (sig eller själv): »Självvet formar sig självt, men det gör det inom en uppsättning formande praktiker som karakteriseras som typer av subjektivering«, i »What is critique? An essay on Foucault's Virtue«, *The Political Readings in*

*Continental Philosophy*, red. David Ingram, London: Basil Blackwell 2002, s. 226. Se även Roland Barthes som (med en referens till psykoanalytikern Jacques Lacan) säger, »ett subjekt är något annat än ett sig själv«, i *Le discours amoureux. Séminaire à l'école pratique des hautes études 1974-1976*, Paris: Seuil 2007, s. 285. Lacan betonar genomgående i sitt arbete att »subjektet har ett decentraliserat förhållande till individen«, se Jacques Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. Séminaire II*, Paris: Seuil 1978, s. 17.

- 12 Se Foucault, *Att styra de levande*, s. 275–277.
- 13 Jacques Lacan, *Psykoanalysens fyra grundbegrepp. Bok XI*, övers. Carin Franzen och Mats Svensson, Hågersten: Tankekraft förlag 2015, s. 51.
- 14 För en genomgång av den litterära självframställningens historia från Montaigne till 2000-talet, se Arne Melberg, *Självskrivet. Om självframställning i litteraturen*, Stockholm: Atlantis 2008.
- 15 Michel Foucault, »*Samhället måste försvaras*«, övers. Karl Lydén, Hågersten: Tankekraft 2008, s. 43.
- 16 Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Paris: Minuit 1990, s. 244.
- 17 Ibid.
- 18 Se exempelvis Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago: University of Chicago Press, 1980, s. 2.
- 19 Michel de Montaigne, *Essayer, Bok 3*, övers. Jan Stolpe, Stockholm: Atlantis 2012, s. 199.
- 20 René Descartes, *Avhandling om metoden*, s. 47.
- 21 Norbert Elias, *The Court Society*, övers. Edmund Jephcott, Dublin: University College Dublin Press 2006, s. 121–122.
- 22 Foucault, *Njutningarnas bruk*, s. 13.
- 23 Se Judith Butler, »What is critique? An essay on Foucault's Virtue«, s. 212–226.
- 24 Julia Kristeva, *Histoires d'amour*, Paris: Denoël 1983, s. 14.
- 25 Descartes, *Avhandling om metoden*, s. 64.

### *Kapitel 1. Passionernas makt*

- 26 Marguerite Duras, *Älskaren* [1984], övers. Madeleine Gustafsson, Stockholm: Bonnier 1999, s. 39–40. En upprinnelse till detta kapitel är en tidigare essä, »Om den passion som kallas kärlek«, *Att tänka smärtan*, red. Maria Sá

- Cavalcante Schubak, Huddinge: Södertörn Philosophical Studies 2009, s. 231–241.
- 27 Marguerite Duras, *Les yeux verts*, Paris: Cahiers du cinéma 1996, s. 73.
- 28 Se Eva Illouz, *Därför gör kärlek ont. En sociologisk förklaring*, övers. Svenja Hums, Göteborg: Daidalos 2013, s. 332. I en intressant artikel med den talande titeln »Den stora avtändningen« är Isabelle Ståhl inne på en liknande tankegång, *Svenska Dagbladet*, 25 september 2016.
- 29 Se Foucault, *Att styra de levande*, s. 112.
- 30 Renata Salecl, *Valfrihetens tyranni*, övers. Oskar Söderlind, Hägersten: Tankekraft förlag 2016, s. 81.
- 31 Samtida affektteori betonar ofta skillnaden mellan känslor och affekter. Enligt Brian Massumi är känslor »ett psykologiskt grepp om affekten i det inre hos ett föregivet individuellt subjekt«. Se Brian Massumi, *Politics of Affect*, Cambridge: Polity Press 2015, s. 209–211. Här har jag utgått från att den tidigmoderna perioden använder termerna känslor, affekter och passioner mer eller mindre synonymt men även hur dessa termer diskuterades i relation till en yttre ordning som i den meningen gör subjektiviteten till en relationell erfarenhet. Till viss del följer jag Deleuze och Guattari som menar att affekterna i konsten och litteraturen överskrider de levda: »En stor romanförfattare är framför allt en konstnär som uppfinnar okända eller misskända affekter, och får dem att bli till på samma sätt romanens personers blir till«, Gilles Deleuze och Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris: Minuit 1991, s. 165.
- 32 René Descartes, *Avhandling om själens passioner, Valda skrifter*, övers. Konrad Marc-Wogau, Stockholm: Natur och Kultur, 1998, s. 162–163.
- 33 Ibid.
- 34 Se Susan James, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford: Clarendon Press 1997, s. 11.
- 35 Som Sara Ahmed erinrar om har detta synsätt fortfarande viss aktualitet: »Sambandet mellan passion och passivitet är upplysande. Det fungerar som en påminnelse om att 'känslor' betraktats som 'lägre' än tänkandets och förnuftets fakulteter«, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2004, s. 3.
- 36 Descartes, *Avhandling om själens passioner*, s. 262.
- 37 Se Platon, *Faidros, Skrifter, Bok 2*, övers. Jan Stolpe, Stockholm: Atlantis 2001,

s. 332.

- 38 Descartes, *Avhandling om själens passioner*, s. 169.
- 39 Ibid.
- 40 Foucault, *Att styra de levande*, s. 272.
- 41 Som Foucault konstaterar överförs de kristna verbaliseringsteknikerna från och med 1700-talet »till nya kontexter i syfte att använda dem utan självför-sakelse och istället, bokstavligt talat, skapa ett nytt själv«, Michel Foucault, »Självteknologier«, övers. Thomas Andersson, *Diskursernas kamp*, red. Tho-mas Götselius och Ulf Olsson, Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag 2008, s. 291. Såväl Montaigne som Descartes föregriper denna förändring i subjektivitetens historia.
- 42 I de aristokratiska kretsarna styrdes denna konst främst av kvinnor och det är signifikativt att Descartes till en av sina före detta lärare vid La Flèche, Fader Vatier, den 22 februari 1638, skriver att hans *Avhandling om metoden* också ska kunna läsas av en kvinnlig publik. Han påpekar det apropå jesuit-faderns kritik av att Gudsbeviset knappt tas upp alls i denna text och förkla-rar att det skulle krävt att han utvecklat sin kritik av skepticismen, vilket inte passar i en bok där »även kvinnorna själva ska förstå någonting«. René Des-cartes, *Œuvres et lettres*, red. André Bridoux, Paris: Gallimard 1953, s. 991. Descartes följer alltså dekorum eftersom skeptikernas tvivel på Guds existens och materialistiska grundsyn ansågs vara ett högst olämpligt ämne för kvinn-liga läsare. I sina *Betraktelser över den första filosofien* från 1641, som Descar-tes riktar till dekanerna och doktorerna vid den teologiska fakulteten i Paris, försöker han däremot leda i bevis Guds existens genom det metodiska tvivlet.
- 43 Descartes, *Avhandling om metoden*, s. 27.
- 44 Descartes, *Betraktelser över den första filosofien, Valda skrifter*, övers. Konrad Marc-Wogau, Stockholm: Natur och Kultur 1998, s. 96.
- 45 Se Yaelle Sibony-Malpertu, *Une liaison philosophique. Du thérapeutique entre Descartes et la princesse Élisabeth de Bohême*, Paris: Stock 2012. Det är intres-sant att notera att Elisabet var rätt skeptisk till Descartes tro på förnuftets makt och att hon till och med får filosofen att något ompröva sin uppfattning. Med Lilli Alanens ord: »Från att ha försvarat en oreserverad optimism med hänsyn till förnuftets autonomi, tvingas Descartes här för första gången erkänna att det finns omständigheter, bortom vår kontroll, som helt kan för-hindra dess fria utövande«, Lilli Alanen, »Descartes och Elisabeth. En filoso-

- fisk dialog?«, *Om samtal. En nordisk antologi*, red. Ulla M. Holm, Alingsås: U. M. Holm 2002, s. 169.
- 46 Descartes brev till drottning Kristina, den 20 november 1647 i *Valda skrifter*, s. 265.
- 47 För en sammanfattning av feministiska tolkningar av Descartes och en diskussion av öppningen i hans filosofi för kvinnor som kunskapssubjekt, se Hilde Bondevik, »Descartes som exempel i feministisk teori«, *Eksemplets makt. Kjønn, representasjon og autoritet fra antikken til i dag*, red. Anne Eriksen et al Oslo: Scandinavian Academic Press 2012, s. 87–112 och Erica Harth, *Cartesian Women: Versions and Subversions of Rational Discourse in the Old Regime*, Ithaca: Cornell University Press 1992.
- 48 Baruch Spinoza, *Etiken*, övers. Dagmar Lagerberg, Stockholm: Thales 2001, s. 257. Som Lilli Alanen påpekar: »Det krävdes Spinoza [...] för att visa att det är en illusion att tro att det finns några omständigheter under vilka en sådan fri makt – det vill säga, den sortens radikala fria vilja Descartes postulerar – kunde utövas«, Alanen, »Descartes och Elisabeth. En filosofisk dialog?«, s. 169.
- 49 Fredrika Spindler, *Spinoza: multitud, affekt, kraft*, Göteborg: Glänta produktion 2009, s. 175.
- 50 Spinoza, *Etiken*, s. 178, 233.
- 51 Ibid., s. 233.
- 52 Stendhal, *Om kärleken*, övers. Martin von Zweigbergk, Stockholm: Bonnier 1992, s. 25.
- 53 Descartes, *Avhandling om själens passioner*, s. 189.
- 54 Ibid., s. 192.
- 55 Ibid., s. 196.
- 56 Ibid. Descartes beskrivning, »som om man inte var mer än den ena hälften av ett helt varav en person av det motsatta könet bör vara den andra hälften«, alluderar på den myt som Aristofanes utvecklar i Platons *Gästabudet* men troligen även på Genesis (II: 23–24), två centrala intertexter i tidens litteratur.
- 57 Stendhal, *Om kärleken*, s. 25.
- 58 Spinoza, *Etiken*, s. 274.
- 59 Se John J. Conley, *The Suspicion of Virtue. Women Philosophers in Neoclassical France*, Ithaca: Cornell University Press 2002, s. 2–3.

- 60 Se Donna C. Stanton, »The Fiction of Préciosité and the Fear of Women«, *Yale French Studies*, nr 62 1981, s. 107–134.
- 61 Stendhal, *Om kärleken*, s. 17.
- 62 Marguerite Duras, *La passion suspendue. Entretiens avec Leopoldina della Torres*, övers. René de Ceccatty, Paris: Seuil 2013, s. 96.
- 63 Madame de La Fayette, *Prinsessan de Clèves*, övers. Eva Alexandersson, Stockholm: Faethon 2018, s. 33.
- 64 *Ibid.*, s. 46–47.
- 65 Se Sylvie Bourgeois, »Le bal du Ravissement de Lol V. Stein: une réécriture subversive de deux grands scènes de bal stéréotypées«, *Les lectures de Marguerite Duras*, red. Alexandra Saemmer och Stéphane Patrice, Lyon: Presse Universitaire de Lyon 2005, s. 35–43.
- 66 Marguerite Duras, *Kärleken*, övers. Athena Farrokhzad och Olivia Iso, Lund: Ellerström 2016, s. 91.
- 67 *Ibid.*, s. 37.
- 68 Gilles Deleuze och Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, s. 165.
- 69 Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity*, Cambridge: MIT Press 2003, s. 116.
- 70 Madame de La Fayette, *Prinsessan de Clèves*, s. 215.
- 71 *Ibid.*, s. 224.
- 72 Denis de Rougemont, *Kärleken och västerlandet*, övers. Eva Alexanderson, Stockholm 1963, s. 225.
- 73 Madame de La Fayette, *Prinsessan de Clèves*, s. 223–224.
- 74 *Ibid.*, s. 221. Det saknas inte feministiska analyser av hur ett prinsessans tillbakadragande kan uppfattas som en kvinnlig strategi, se exempelvis Joan DeaJean, »Lafayette's Ellipses: The Privileges of Anonymity«, *The Princess of Clèves*, red. John D. Lyons, New York: W.W. Norton & Company 1994, s. 240–268.
- 75 Sigmund Freud, »Om den allmänna tendensen till nedvärdering inom kärlekslivet«, *Samlade skrifter V*, Stockholm: Natur och Kultur 1998 s. 204.
- 76 *Ibid.*
- 77 Foucault, *Att styra de levande*, s. 274–275.
- 78 Augustinus, *Bekännelser*, övers. Bengt Ellenberger, Skellefteå: Artos 1990, s. 76.
- 79 Rougemont, *Kärleken och västerlandet*, s. 225.



80 Duras, *Les yeux verts*, s. 73.

### Kapitel 2. Fabuleringsdrifter

- 81 Montaigne, *Essayer, Bok 1*, övers. Jan Stolpe, Stockholm: Atlantis 2012, s. 3.
- 82 Descartes, *Avhandling om metoden*, s. 32.
- 83 Magnus William-Olsson, »Denna oroligt uppmärksamma ensam-med-mig-själv-polka i mörkret«, *Methodos. Konstens kunskap, kunskapens konst*, Knopparp: Ariel 2014, s. 25.
- 84 Se förordet till Montaigne, *Essayer, Bok 1*, s. xiii.
- 85 Montaigne, *Essayer, Bok 3*, s. 406.
- 86 Claude Lévi-Strauss, *Lodjurets historia*, övers. Jan Stolpe, Stockholm: Norstedts 1994, s. 227.
- 87 Montaigne, *Essayer, Bok 1*, s. 394–395.
- 88 Lévi-Strauss, *Lodjurets historia*, s. 232.
- 89 Jag har gjort detta vid några tidigare tillfällen och kapitlet bygger vidare på två artiklar: »Fabuleringsdrifter hos La Fontaine och Madame de la Sablière«, *Aiolos. Tidskrift för litteratur, teori och estetik* 2012 nr 43, s. 37–46; »Vägval i subjektivitetens historia: Det moderna subjekts genealogi som posthumanism *avant la lettre*«, *Norsk litteraturvitenskapelig tidsskrift*, vol. 19, nr 2, 94–107.
- 90 Michel Foucault, *Vansinnets historia under den klassiska epoken*, övers. Carl G. Liungman, Lund: Arkiv förlag 2010, s. 100.
- 91 Descartes, *Avhandling om metoden*, s. 58.
- 92 Se Foucault, *Vansinnets historia*, s. 104.
- 93 Descartes, *Avhandling om metoden*, s. 46.
- 94 Se René Descartes, *Betraktelser över den första filosofien, Valda skrifter*, övers. Konrad Marc-Wogau, Stockholm: Natur och Kultur, 1998, s. 96–97.
- 95 Foucault, *Att styra de levande*, s. 268.
- 96 Descartes, *Avhandling om metoden*, s. 46.
- 97 Se Michel Foucault, *Biopolitikens födelse*, övers. Gunnar Holmbäck och Sven-Olof Wallenstein, Hägersten: Tankekraft 2014, s. 273.
- 98 Descartes, *Avhandling om metoden*, s. 66.
- 99 Jean de La Fontaine, *Œuvres complètes, vol. 1*, red. Jean-Pierre Collinet, Paris: Gallimard 1991, s. 383.
- 100 Se Mathieu Berman, *Les Contes et nouvelles en vers de La Fontaine. Licence et*

*mondanité*, Paris: Garnier 2016, s. 113.

- 101 Polemiken mot Descartes idé att djuren inte har en själ har ansetts vara La Fontaines version av Montaignes »Försvarstal för Raymond Sebond« i *Essayer, Bok 2*, övers. Jan Stolpe, Stockholm: Atlantis 2012, s. 144–398. Se La Fontaine *Œuvres complètes, vol. 1*, 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 la Sablière. Se Jean-Charles Darmon, *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle. Études sur Gassendi, Cyrano de Bergerac, La Fontaine, Saint-Évremond*, Paris: PUF 1998, s. 109–110.
- 102 La Fontaine *Œuvres complètes*, s. 386. La Fontaines återkopplar alltså till en äldre tradition, närmast till Montaigne som framhåller djurens olika förmågor för att kritisera föreställningen om mänsklig suveränitet i försvarstalet för Raymond Sebond. Det hindrar inte att det i fabeln även finns spår av tidens koloniala syn på »vilden« som framträder när La Fontaine jämför bävrarna med människorna i denna »Nord«, det vill säga Nya Frankrike eller Kanada: »inevånarna lever som i begynnelsen, i djup okunskap« (ibid.).
- 103 Nancy beskriver å andra sidan hur viktigt fabulerandet och fabeln är även för Descartes. Se Nancy, *Ego Sum*, s. 97–127. Även Jean-Pierre Cavaillé lyfter fram denna dimension i Descartes filosofi och relaterar den mer direkt till hans adressater, vilka inte bara var lärda teologer och vetenskapsmän, utan en kulturell elit som han själv frekventerade och sökte övertyga genom att använda sig av deras egna medel: »men om han spelar med i detta kultiverade spel är det just för att få sina läsare att själva fullfölja det filosofiska tillvägagångssätt han framställer för dem«. Se Jean-Pierre Cavaillé, *Descartes. La fable du monde*, Paris: Vrin 1991, s. 196.
- 104 Ibid.
- 105 Se Darmon, *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle*, s. 130.
- 106 Se Gilles Deleuze, *Vecket. Leibniz och barocken*, övers. Sven-Olov Wallenstein, Göteborg: Glänta 2004 s. 61. Deleuze beskriver även Spinozas etik i likartade termer: »Det är inte längre bejakandet av en unik substans, det är utspridningen över ett gemensamt immanensplan på vilket alla kroppar, alla själar och alla individer finns«, »Vi och Spinoza«, övers. Carl Montan, *Att läsa Spinoza*, red. Carl Montan och Fredrika Spindel, Hägersten: Tankekraft 2016, s. 51.

- 107 Deleuze, *Vecket. Leibniz och barocken*, s. 61.
- 108 Descartes sammanfattar sin teori om de mekaniska djuren i femte delen av sin avhandling om metoden där han bland annat skriver: »det som de gör bättre än vi bevisar därför inte att de har förnuft, [...] utan snarare att de inte har något och att det är naturen som verkar i dem i överensstämmelse med anordningen av deras organ, på samma sätt som man ser att en klocka som blott består av hjul och fjädrar kan räkna timmarna och mäta tiden exaktare än vi med all vår klokhet«, Descartes, *Avhandling om metoden*, s. 66. 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 i sin föreläsning »Besten och suveränen«, övers. Paul Karlsson och Lars-Erik Hjertröm, *Aiolos* nr 40–41, s. 5–26.
- 109 La Fontaine *Œuvres complètes*, s. 449.
- 110 *Ibid.*, s. 453.
- 111 Descartes, *Avhandling om metoden*, s. 65. För en mer utförlig diskussion kring djurens språk i denna äldre tradition och kritiken mot föreställningen om människans språkliga exklusivitet, se Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris: Galilée 2006, s. 21.
- 112 Derrida, »Besten och suveränen«, s. 6.
- 113 La Fontaine, *Œuvres complètes*, s. 44.
- 114 Derrida, »Besten och suveränen«, s. 14.
- 115 La Fontaine, *Œuvres complètes*, s. 9.
- 116 Descartes, *Betraktelser över den första filosofien*, s. 100.
- 117 La Fontaine, *Œuvres complètes*, s. 9.
- 118 Jean-Pierre Cavaillé, *Les déniés: irrégion et libertinage au début de l'époque moderne*, Paris: Garnier 2013, s. 399.
- 119 Jean-Pierre Cavaillé, »Qu'est-ce qu'un 'philosophe libertin' au XVIIe siècle?«, *Philosophie et libre pensée / Philosophy and Free Thought*, red. Lorenzo Bianchi et al., Paris: Champion 2017, s. 25.
- 120 Citerat efter Cavaillé, *Les déniés*, s. 306.
- 121 Charles de Saint-Évremond, »L'homme qui veut connaître toutes choses ne se connaît pas lui-même«, *Libertin du XVIIe siècle, vol. 2*, red. Jacques Prévot, Paris: Gallimard 2004, s. 653.
- 122 Montaigne, »Försvarstal för Raymond Sebond«, s. 398. Se Lévi-Strauss

skarpsinniga reflektion över denna passage, *Lodjurets historia*, s. 231–233.

- 123 Montaigne, »Försvarstal för Raymond Sebond«, s. 394.
- 124 Se Domna C. Stanton, *The Aristocrat as Art: A Study of the Honnête Homme and the Dandy in the Seventeenth-Century and the Nineteenth-Century French Literature*, New York: Columbia University Press 1980, s. 69.
- 125 Elias, *The Court Society*, s. 102.
- 126 Se Jacob Vance, »Duty, Conciliation, and Ontology in the *Essais*«, *Montaigne After Theory, Theory After Montaigne*, red. Zahi Zalloua, Washington: University of Washington Press 2009, s. 80.
- 127 Michael Moriarty, *Taste and Ideology in Seventeenth-Century France*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, s. 93.
- 128 Blaise Pascal, *Tankar 1*, övers. Sven Stolpe, Stockholm: Forum 1995, s. 149.
- 129 Ibid., s. 163.
- 130 Se exempelvis Fumaroli som talar om »Madame de La Sablières indirekta men verkningfulla assistans« i samband med att La Fontaine konverterade till katolicismen strax före sin död 1695, Marc Fumaroli, *Le poète et le roi. Jean de La Fontaine en son siècle*, Paris: Éditions de Fallois 1997, s. 461.
- 131 Samuel Menjot d'Elbenne, *Madame de La Sablière, ses pensées chrétiennes et ses lettres à l'abbé de Rancé, avec portrait et gravures*. Paris: Plon 1923, s. 85.
- 132 Michel Foucault, »The Subject and Power/Le sujet et le pouvoir«, *Dits et écrits, vol. 4*, s. 228.
- 133 La Fontaine, *Œuvres complètes*, s. 537.
- 134 Som Foucault påpekat behövde Ludvig XIV få sin makt att verka genom undersåtarnas egen rationalitet (se Foucault, *Biopolitikens födelse*, s. 273). Den här formen av överförd kontroll från en suverän makt till undersåtarna själva kan även kopplas till det som Elias kallar för »hovrationalitet« karakteriserad av en »specifik kontroll över affekterna« bland de personer som var direkt beroende av kungens välvilja, se Elias, *The Court Society*, s. 102.
- 135 Elias, *The Court Society*, s. 120.
- 136 Se Harth, *Cartesian Women*, s. 62.
- 137 För en mer detaljerad redogörelse för Madame de La Sablières maximer, se Conley, *The Suspicion of Virtue*, s. 75–96.
- 138 Descartes, *Avhandling om själens passioner*, s. 262.
- 139 Citerat efter Conley, *The Suspicion of Virtue*, s. 183. Det är också möjligt att Madame de Sablière följer Madame de Sablés exempel, som i sin tur anses

vara den som inspirerat La Rochefoucaulds maximer. Hennes salong stod i nära förbindelse med den stränga katolska strömning som kallades för janse-nismen, och som hade stor betydelse för delar av den franska kultureliten, som Blaise Pascal och Jean Racine.

140 Citerat efter Conley, *The Suspicion of Virtue*, s. 181.

141 Ibid.

142 Citerat efter Menjot d'Elbenne, s. 200.

143 Ibid., s. 333.

### Kapitel 3. Subjektivitetens materialitet

144 Bruno Latour, *Pandora's Hope*, London: Harvard University Press 1999, s. 4, 290–291.

145 Ibid., s. 9. Se Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard 1945, s. v.

146 Se Sibony-Malpertu, *Une liaison philosophique*, s. 14.

147 Stephen Greenblatts kritik mot psykoanalysen i »Psychoanalysis and Renaissance Culture« (*The Renaissance: Italy and Abroad*, red. John Jeffries Martin, London: Routledge 2003, s. 124–138) kan ses som ett startskott för en ofta rätt polemisk diskussion kring psykoanalysens relevans för att förstå tidig-modern subjektivitet. Mot Greenblatt hävdar exempelvis Cynthia Marshall att en »historiserad post-freudiansk modell av subjektivitet« möjliggör »en mer avgörande brytning med det humanistiska narrativet och dess fortsätt-ning i *new historicism*«, Cynthia Marshall *The Shattering of the Self*, Balti-more: John Hopkins University Press 2002, s. 32. Det här kapitlet bygger på ett bidrag till den diskussionen och publicerades i en första version som »Subjektivitetens materialitet och tidigmoderna moralister«, *Aiolos. Tidskrift för litteratur, teori och estetik*, 2011 nr 42, s. 33–39.

148 Sigmund Freud, »En svårighet för psykoanalysen«, *Samlade skrifter X*, Stockholm: Natur och Kultur 2008, s. 270–271.

149 Ibid., s. 273.

150 Montaigne, »Försvarstal för Raymond Sebond«, s. 161.

151 Descartes, *Avhandling om metoden*, s. 68.

152 Citerat efter Sigmund Freud, *Drömydning*, *Samlade skrifter II*, Stockholm: Natur och Kultur 1996, s. 131.

153 Latour, *Pandora's Hope*, s. 284.

- 154 Lacan, »Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956«, *Écrits*. Paris: Seuil 1966, s. 468.
- 155 Ibid., s. 469.
- 156 Friedrich Kittler, *Nedskrivningssystem 1800/1900*, övers. Tommy Andersson, Göteborg: Glänta produktion 2012, s. 403.
- 157 Lacan, »Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956«, *Écrits*, s. 465–466.
- 158 Lacan, »La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse«, *ibid.*, s. 414.
- 159 Ibid., s. 415.
- 160 Derrida, *L'animal qui donc je suis*, s. 103.
- 161 Lacan, »La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse«, s. 427.
- 162 Ibid., s. 407.
- 163 Se Bérengère Parmentier, *Le siècle des moralistes*, Paris: Seuil 2000, s. 7–22.
- 164 François de La Rochefoucauld, *Maximes et Réflexions diverse*, red. Jean Lafond, Paris: Gallimard 1976, s. 270. Om kristendomen som en sanningsregim som »åtminstone sedan 100-talet, tvingat individerna att manifesteras sanningen om sig själva [...] i form av en manifestation på djupet av de mest osynliga rörelserna i 'hjärtats hemligheter'«, se Foucault, *Att styra de levande*, s. 112.
- 165 Blaise Pascal, *Tankar I*, s. 102.
- 166 Ibid., s. 103–104.
- 167 François de La Rochefoucauld, *Maximer*, övers. Hannes Sköld, Stockholm: Forum 1955, s. 98.
- 168 Ibid., s. 100.
- 169 Se Dominique Maingueneau, *Le contexte de l'œuvre littéraire. Énonciation, écrivain, société*, Paris: Dunod 1993, s. 32–33.
- 170 Det gör däremot La Rochefoucaulds son som avancerar till kungens garderobmästare med allt vad det innebär att bistå Ludvig den XIV: från uppstigningen på morgonen, under dagens olika bestyr till det rituella sänggåendet. I sina memoarer *Minnen från Ludvig XIV:s hov 1691–1723* (övers. Stig Strömholm, Stockholm: Atlantis 2005) beskriver Saint-Simon denna uppgift som förslavande, och Elias förklarar sonens strävan att göra karriär på detta vis med faderns degradering. Se Elias, *The Court Society*, s. 216, som även citerar

- Saint-Simon. Ludvig XIV:s ritualer är välbeskrivna inom historieforskningen, se till exempel Jonas Nordin, *Versailles, Slottet, parken, livet*, Stockholm: Norstedts 2013, s. 199–214.
- 171 La Rochefoucauld, *Maximer*, s. 100.
- 172 Se Lucien Goldmann, *Le dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris: Gallimard 1955, s. 157.
- 173 Maingueneau, *Le contexte de l'œuvre littéraire*, s. 36.
- 174 La Fontaine, *Œuvres complètes*, s. 47.
- 175 Se Louis Marin, *Des pouvoirs de l'image*, Paris: Seuil 1993, s. 32.
- 176 Blaise Pascal, *Tankar I*, s. 101.
- 177 La Fontaine, *Œuvres complètes*, p. 47.
- 178 Descartes, *Avhandling om metoden*, s. 47.
- 179 Descartes, *Avhandling om själens passioner*, s. 177.
- 180 Ovidius, *Metamorfoser*, övers. Ingvar Björkeson, Stockholm: Natur och Kultur 2015, s. 103.
- 181 La Fontaine, *Œuvres complètes*, p. 47.
- 182 Den första utgåvan av La Rochefoucaulds *Maximer* från 1665 hade inleddes med följande rader: »Istället för att irriteras över spegeln som får oss att se våra brister, istället för att bli missnöjd med de som uppdagar dem, vore det inte bättre att använda sig av det ljus som ges för att lära känna egenkärleken och stoltheten, och skydda oss mot de fortlöpande överraskningarna de ger vårt förstånd?«, *ibid.*, s. 1068–1069.
- 183 Som Elias skriver varierar det som anses vara rationellt under olika tider och i olika samhällen: »Det vi ger formen av ett 'förnuft' framträder varje gång anpassning till ett visst samhälle och överlevnad inom det kräver en särskild försiktighet eller beräkning och därför en tillfällig begränsning av enskilda affekter«, *The Court Society*, s. 120.
- 184 Citerat efter Darmon, *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle*, s. 341. Sonetten alluderar på Montaigne som mot slutet av »Om Erfarenheten« kritiserar de filosofer som »sätter sig på sina höga hästar och predikar för oss att det är en barbarisk förening att para ihop det gudomliga med det jordiska, det förnuftiga med det oförnuftiga, stränghet med överseende, det lovvärda med det icke lovvärda, och att den sinnliga lusten är en djurisk känsla som det är ovärdigt att hänge sig åt«. Och han konstaterar: »De där filosoferna vill bort från sig själva och vill undslippa att vara människor. Det är vansinne: i

stället för att omvandla sig till änglar omvandlar de sig till djur; i stället för att höja sig sänker de sig», *Essayer, Bok 3*, s. 482–485. Även Pascal skriver vidare på Montaignes reflektioner kring det mänskliga mått: »Människan får varken betrakta sig som djurens like eller som änglarnas, inte heller får hon vara obekant med sin likhet med dessa två; hon måste känna till båda dessa likheter«, *Tankar 1*, s. 142.

- 185 Se kulturhistorikern Henrik Knif för ett porträtt av Saint-Évremond. Knif beskriver hans närhet inte bara till Gassendi utan också till de engelska empirikerna Thomas Hobbes och Francis Bacon, i *Leva och låt leva i gamla Europa. Saint-Évremond, Metastasio, Fredenheim och Oxenstierna*, Stockholm: Atlantis 2010, s. 13.
- 186 Descartes, *Avhandling om själens passioner*, s. 262.
- 187 Saint-Évremond, »De quelques livres espagnols, italiens et français«, *Libertins du XVIIe siècle*, s. 704.
- 188 Charles de Saint-Évremond, *Lettres, vol. 1*, red. René Ternois, Paris: Marcel Didier 1967, s. 369.
- 189 Catherine Cusset, Philippe Sollers och Roger Celestin, »What is Libertinage?«, *Libertinage and Modernity, Yale French Studies*, nr 94 1998, s. 200.

#### Kapitel 4. Vad en saga kan göra

- 190 *Svenska folksagor*, red. Birgitta Hellsing, Jan-Öjvind Swahn, Stockholm: Bonnier 2008, s. 10.
- 191 Bruno Bettelheim, *Sagens förtrollade värld. Folksagornas innebörd och betydelse*, övers. Disa Törngren, Stockholm: Almqvist och Wiksell 1978, s. 346.
- 192 *Svenska folksagor*, s. 319.
- 193 Ibid. 324.
- 194 Ibid.
- 195 Bettelheim, *Sagens förtrollade värld*, s. 323.
- 196 Kittler, *Nedskrivningssystem 1800/1900*, s. 82.
- 197 Se Bermann, *Les Contes et nouvelles en vers de La Fontaine*, s. 32.
- 198 Se Michel Jeannerets introduktion till Jean de La Fontaine, *Les Amours de Psyché et Cupidon*, red. Michel Jeanneret, Paris: Le Livre de Poche 1991, s. 10–11. För La Fontaines klassificering av sin text, se hans »Préface«, *ibid.*, s. 53. Orden »Qui disent et ne disent pas« är från sagan »Le Tableau«, La Fontaine, *Œuvres complètes*, s. 887.



- 199 Se Jeannerets introduktion till *Les Amours de Psyché et Cupidon*, s. s. 29.
- 200 Ibid., s. 92.
- 201 Ibid., s. 220.
- 202 Bermann, *Les Contes et nouvelles en vers de La Fontaine*, s. 119.
- 203 Lewis C. Seifert, »Les Fées Modernes: Women, Fairy Tales, and the Literary Field in Late Seventeenth-Century France«, *Going Public: Women and Publishing in Early Modern France*, red. Elizabeth C. Goldsmith and Dena Goodman, Ithaca N.Y.: Cornell University Press 1995, s. 128. Sagorna var oftast publicerade utan författarnamn och har fastställts i efterhand, men de var kända inom de mondäne kretsar där de cirkulerade och när de anmäldes i *Le Mercure galant* gjordes det ofta genom subtila ledtrådar: författarna var förutom Marie-Catherine d'Aulnoy (1650–1705) som var en av grundarna till själva genren, bland andra Catherine Bernard (1662–1712), Charlotte-Rose Caumont de La Force (ca 1650–1724), Marie-Jeanne L'Héritier de Villandon (1664–1734), som för övrigt var kusin med Charles Perrault och samarbetade en del med honom, samt Henriette-Julie de Murat (1670–1716), som bannlystes från hovet på grund av sitt lesbiska kärleksliv.
- 204 Pierre de Villiers, »Épître«, *Entretiens sur les conte de fées, et sur quelques autres ouvrages du temps. Pour servir de préservatif contre le mauvais goût*, Paris: J. Collombat, 1699.
- 205 Ibid., s. 69
- 206 Ibid., s. 77.
- 207 Jack Zipes, *Fairy Tales and the Art of Subversion. The Classical Genre for Children and the Process of Civilization*, New York: Routledge 2006, s. 35.
- 208 Ibid., s. 7.
- 209 Henriette-Julie de Murat, *Histoires sublimes et allégoriques dédiées aux fées modernes*, Paris: Florenton & Delaulne 1699.
- 210 Patricia Hannon, *Fabulous Identities: Women's Fairy Tales in Seventeenth-Century France*, Amsterdam: Rodopi 1998, s. 17.
- 211 François Fénelon, *Afhandling om unga fruntimers upfostran*, övers. Christopher Manderström, Stockholm: Lars Salvii förlag 1762, s. 9. Originalen publicerades på franska 1687.
- 212 Hannon, *Fabulous Identities*, s. 19.
- 213 Mademoiselle de La Force, *Skönare än Fe*, övers. Nina Weibull, *Tidskrift för psykoanalys och kultur*, nr 3–4 2013, s. 101. I detta nummer har jag

- även publicerat en första version av föreliggande kapitel, *ibid.*, s. 105–109.
- 214 *Ibid.*, s. 94–95.
- 215 Lewis C. Seifert, *Fairy Tales, Sexuality and Gender in France 1690–1715*, Cambridge: Cambridge University Press 1996, s. 2.
- 216 La Force, *Skönare än Fe*, s. 93.
- 217 Sigmund Freud, *Vi vantrivs i kulturen*, övers. Lars W. Freij, *Samlade skrifter X*, s. 420.
- 218 Marianne Legault, *Female Intimacies in Seventeenth-Century French Literature*, Burlington: Ashgate 2012, s. 178.
- 219 La Force, *Skönare än Fe*, s. 101.
- 220 *Ibid.*
- 221 I detta senare tillägg till *Tre avhandlingar om sexualteori*, som först publicerades 1905, skriver Freud dessutom att »mannens uteslutande intresse för kvinnan [är] ett problem som behöver förklaras och inte en självklarhet som kan baseras på en i grund och botten kemisk dragningskraft«, *Tre avhandlingar om sexualteori*, övers. Ingeborg Löfgren, *Samlade Skrifter V*, s. 313.
- 222 La Force, *Skönare än Fe*, s. 103.

*Kapitel 5. Att säga sanningen om sig själv*

- 223 Michel Foucault, »La vie des hommes infâmes«, *Dits et écrits*, vol. 3, red. Daniel Defert och François Ewald, Paris: Gallimard 1994, s. 245. Ett tidigare utkast till »Att säga sanningen om sig själv« finns i antologin *Tal, makt, vassinne. En vänbok till Ulf Olsson*, red. Thomas Götselius et al., Höör: Symposium 2013.
- 224 Foucault, »La vie des hommes infâmes«, s. 251–252.
- 225 Foucault, *Att styra de levande*, s. 271–272.
- 226 Madame de Sévigné, *Madame de Sévignés brev*, urval och övers. Arne Melberg, Stockholm: Atlantis 2018, s. 9.
- 227 Michel Jeanneret, *Éros rebelle. Littérature et dissidence à l'âge classique*, Paris: Seuil 2003, s. 139.
- 228 Se Foucault, »Självteknologier«, s. 261.
- 229 La Fontaine, *Œuvres complètes*, s. 582–583.
- 230 *Ibid.*, s. 557. Min kursivering.
- 231 Jacques Rancière, *Texter om politik och estetik*, övers. Christina Kullberg, Stockholm 2006, s. 207.

- 232 Foucault, »Självtknologier«, s. 290.
- 233 La Fontaine, *Œuvres complètes*, s. 582.
- 234 Bermann, *Les Contes et nouvelles en vers de La Fontaine*, s. 412.
- 235 Foucault, »Självtknologier«, s. 291.
- 236 La Fontaine, *Œuvres complètes*, s. 582.
- 237 Citerat efter Jean Rohou, *Le XVIIe siècle, une révolution de la condition humaine*, Paris: Seuil 2002, s. 387.
- 238 Madame de La Fayette, *Prinsessan de Clèves*, s. 156.
- 239 Ibid., s. 143.
- 240 Ibid., s. 147.
- 241 Ibid., s. 157.
- 242 La Fontaine, *Œuvres complètes*, s. 557.
- 243 Madame de La Fayette, *Prinsessan de Clèves*, s. 50.
- 244 Elias, *The Court Society*, s. 114.
- 245 Rancière, *Texter om politik och estetik*, s. 207.
- 246 Elias, *The Court Society*, s. 115.
- 247 Ibid., s. 118.
- 248 Se Butler, »What is critique? An essay on Foucault's Virtue«, s. 226.
- 249 Elias, *The Court Society*, s. 257–258.
- 250 La Rochefoucauld, *Maximer*, s. 41.
- 251 Jean-Jacques Rousseau, *Emile eller om uppfostran, vol 1*, övers. C. A. Fahlstedt, Göteborg: Stegelands förlag 1977, s. 280.
- 252 Foucault, *Att styra de levande*, s. 272.
- 253 Orest Ranum, »Courtesy, Absolutism, and the Rise of the French State, 1630–1160«, *Journal of Modern History* 52 nr 3 1980, s. 431.
- 254 Ibid., s. 427.
- 255 Pascal, *Tankar I*, s. 115; Baltasar Gracián, *Handbok i levnadskonst*, övers. Elisabeth Helms, Stockholm: Natur och Kultur 1998, s. 91.
- 256 Se Melbergs introduktion till *Madame de Sévignés brev*, s. 8–9.
- 257 Madame de Sévigné, *Correspondance II (1675–1680)*, red. Roger Duchêne, Paris: Gallimard 1974, s. 668.
- 258 Se Elisabeth C. Goldsmith, *Exclusive Conversations: The Art of Interaction in Seventeenth-Century France*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1988, s. 114, 117.
- 259 Madame de Sévigné, *Correspondance I (1646–1675)*, s. 62. Se även

Goldsmith, *Exclusive Conversations*, s. 118.

260 Butler, »What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue«, s. 226.

### Kapitel 6. Kärlekssubjekt

261 Illouz, *Därför gör kärlek ont*, s. 330.

262 Citerat efter Roger Duchêne, *Ninon de Lenclos: la courtisane du Grand Siècle*, Paris: Fayard 1984, s. 31.

263 Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, s. 165.

264 Louis-Georges Tin hävdar att den höviska kärleken utgör ett brott med en tidigare homosocial feodal kultur som skulle ha dominerat under den karolingiska epoken. Han talar om den som en »revolution« i det medeltida samhället, som innebär att den heterosexuella kulturen blir normerande. Louis-Georges Tin, *L'invention de la culture hétérosexuelle*, Paris: Édition Autrement 2008, s. 14, s. 29.

265 Se Anders Johansson, *Kärleksförklaring. Subjektiveringens dialektik*, Göteborg: Glänta produktion 2015, s. 39. Johanssons referens går till den sociologen Niklas Luhmann, *Kärlek som passion: Om kodifieringen av intimitet*, övers. Ola Agevall, Malmö: Liber 2003, s. 147.

266 Salecl, *Valfrihetens tyranni*, s. 84.

267 Samtidsdiagnosen bygger på ett antal sociologiska och filosofiska studier utförda i efterverkningarna av 1990-talets ekonomiska förändringar vilka medförde ett införande av en nyliberalistisk ekonomi på bred front. Förutom Renata Salecl kan här nämnas sociologen Alain Ehrenberg som i *La Fatigue d'être soi. Dépression et société* (Paris: Odile Jacob 2000) konstaterar: »oberoende av vilket område som studeras (företag, skola, familj), har världens regler förändrats. Självbehärskning, psykisk och känslomässig flexibilitet, handlingsförmåga gör att var och en måste klara av att sörja för en ständig anpassning till en värld som förlorat sin bestående karaktär och blivit instabil, provisorisk, genomsyrad av flöden och banor med sylvassa taggar« (s. 236). Enligt Ehrenberg skapar dessa krav på flexibilitet nya psykiska och sociala problem. Som filosofen Catherine Malabou formulerar saken i hans efterföljd: »Smidighet, förmåga att vänja sig, följsamhet, tycks sammanblandas och bilda en enda strukturell norm som samtidigt fungerar som en faktor för uteslutning«, *Que faire de notre Cerveau*, Paris: Bayard 2011, s. 120.

268 Salecl, *Valfrihetens tyranni*, s. 85. Se även Alain Badiou, *Éloge de l'amour*,

- Paris: Flammarion 2009, s. 16–17.
- 269 Se Eva Illouz, *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*, Cambridge: Polity Press 2007, s. 88.
- 270 Roland Barthes, *Le discours amoureux. Séminaire*, s. 288.
- 271 Maggie Nelson, *Argonauterna*, övers. Karin Lindeqvist, Stockholm: Modernista 2016, s. 12–13.
- 272 Roland Barthes, *Kärlekens samtal*, övers. Leif Janzon, Stockholm: Modernista 2016, s. 160, 290.
- 273 Barthes, *Le discours amoureux. Séminaire*, s. 279.
- 274 Saint-Évremond, *Œuvres en prose, vol. 1*, red. René Ternois, Paris: Marcel Didier 1962, s. xxi–xxii.
- 275 Barthes, *Kärlekens samtal*, s. 17.
- 276 Ibid., s. s. 143.
- 277 Ibid.
- 278 Jean-Jacques Rousseau, *Bekännelser, vol. 2*, övers. David Sprengel, Stockholm: Atlantis 2012, s. 378.
- 279 Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, [https://www.lexilogos.com/francais\\_classique.htm](https://www.lexilogos.com/francais_classique.htm)
- 280 Ibid.
- 281 Madame de La Fayette, *Prinsessan de Clèves*, s. 34.
- 282 Louis van Delft, *Le Moraliste classique. Essai de définition et de typologie*, Genève: Droz 1982, s. 236. Se även Maingueneau, *Le contexte de l'œuvre littéraire*, s. 32–33.
- 283 Ninon de Lenclos, *Lettres au marquis de Sévigné ou l'Art de se faire aimer*, Paris: L'Arche 1999, s. 80–81.
- 284 Duchêne, *Ninon de Lenclos*, s. 212.
- 285 Lenclos, *Lettres au marquis de Sévigné*, s. 7.
- 286 Ibid., s. 30.
- 287 Se Jean-Pierre Cavaillé, »Masculinité et libertinage dans la figure et les écrits de Christine de Suède«, <https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/3965>
- 288 Peter Englund, *Silvermasken: en kort biografi över drottning Kristina*, Stockholm: Bonnier 2006, s. 123.
- 289 Se Susanna Åkerman, *Queen Christina of Sweden and her Circle. The Transformation of a Seventeenth-Century Philosophical Libertine*, Leiden: Brill 1991, s. 77.

- 290 Lenclos, *Lettres au marquis de Sévigné*, s. 51.
- 291 Ibid., s. 17.
- 292 Ibid.
- 293 Ibid., s. 78.
- 294 Ibid., s. 83.
- 295 Ibid.
- 296 Ibid., s. 31.
- 297 Nancy K. Miller, »Libertinage and Feminism«, *Yale University Press* nr 94 1998, s. 18–20.
- 298 Simone de Beauvoir, *Det andra könet*, övers. Adam Inczèdy-Gombos och Åsa Moberg, Stockholm: Norstedt 2002, s. 150, se även s. 670.
- 299 Louis de Rouvroy Saint-Simon, *Mémoires 1701–1707*, vol. 2, red. Yves Coirault, Paris: Gallimard 1983, s. 636.
- 300 Se Butler, »What is critique? An essay on Foucault's Virtue«, s. 321.
- 301 Marie-Gabrielle Lallemand, »Saint-Évremond et Ninon de Lenclos: Correspondance«, *Saint-Évremond entre Baroque et Lumière*, red. Suzanne Guelou, Caen: Presses universitaires de Caen 2000, s. 117.
- 302 Saint-Évremond, »Sur la morale d'Épicure, à la moderne Leontium«, *Libertin du XVIIe siècle*, s. 752. Det sägs att Leontium var en kvinnlig elev till Epikuros men som i fallet Ninon Lenclos finns mycket få källor att tillgå och de flesta talar om henne som en prostituerad. Saint-Évremond får dessa rykten att passa med en libertinistisk levnadskonst: »När man säger att han filosoferade med Leontium talar man sanning; när man hävdar att han roade sig med henne ljuger man inte«, *ibid.*, s. 754.
- 303 Ibid.
- 304 Massumi, *Politics of Affect*, s. 94.
- 305 Saint-Évremond, *Lettres*, s. 296.
- 306 Jean de La Bruyère, *Karaktärer och tidsbilder*, vol. 1, övers. Erik Staaff, Stockholm: Natur och Kultur 1927, s. 73.
- 307 Barthes, Barthes, *Le discours amoureux. Séminaire*, s. 583.

#### Kapitel 7. Homo fabel

- 308 Se Foucault, »À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours«, *Dits et écrits*, vol. 4, s. 408–409.
- 309 Se Ehrenberg *La Fatigue d'être soi*, s. 10.

- 310 Se Anders Johansson, *Självskrivna män. Subjektiveringens dialektik*, Göteborg: Glänta produktion 2015, s. 220, s. 132–133 och Ulf Olsson, *Språkmaskinen. Om Lars Noréns författarskap*, Göteborg: Glänta produktion 2013, s. 138.
- 311 Pascal, *Tankar I*, s. 117.
- 312 Lars Norén, *En dramatikers dagbok 2013–2015*, Stockholm: Bonnier 2016. Dagböckerna är opaginerade varför datumangivelse ges direkt i brödtexten.
- 313 Lars Norén, *En dramatikers dagbok 2005–2012*, Stockholm: Bonnier 2013. Med Anders Johanssons iakttagelse framställer dagböckerna inte heller någon »berättelse med en inre kausalitet, utan snarare ett seriellt anhopande [...] han skriver av sig«, Johansson, *Självskrivna män*, s. 130.
- 314 Johansson, *Självskrivna män*, s. 134.
- 315 Se Olsson, *Språkmaskinen*, s. 136.
- 316 Lars Norén, *Fragment*, Stockholm: Bonnier 2015. Fragmenten är opaginerade. Jag hänvisar i fortsättningen till denna utgåva.
- 317 Stan Schwartz, »Jag var naiv – Lars Norén talar ut om 'Sju tre', Kyla och döden«, *Expressen*, 23 oktober 2003.
- 318 Lars Norén, *En dramatikers dagbok 2000–2005*, Stockholm: Bonnier 2008.
- 319 Lars Norén, *Filosofins natt*, Stockholm: Bonnier 2012, s. 168.
- 320 Montaigne, *Essayer, Bok 1*, s. 72.
- 321 Norén, *Filosofins natt*, s. 164.
- 322 Se sociologerna Luc Boltanski och Ève Chiapello, som i *Le nouvel esprit du capitalisme* (Paris: Gallimard 1999, s. 150–576) beskriver hur den sociala och konstnärliga kritiken under 1900-talets tre sista decennier tycktes oförmögen att kritisera omorganiseringen av kapitalismen mot den nyliberala ordning som dominerar mer eller mindre globalt idag.
- 323 Se Jacques Rancière, *Politique de la littérature*, Paris: Galilée, 2007, s. 211.
- 324 Norén, *Filosofins natt*, s. 177–178.
- 325 Renata Salecl, *On Anxiety*, London: Routledge 2004, s. 30. Se även Olsson, *Språkmaskinen* som läser Noréns sätt att använda varumärken ur ett marxistiskt och delvis post-marxistiskt perspektiv (s. 86–87).
- 326 Pascal, *Tankar I*, s. 87.
- 327 Giorgio Agamben, »The Idea of Language«, i *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*, övers. Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press 1999, s 45.

- 328 Jacques Lacan, *D'un Autre à l'autre. Séminaire XVI*, Paris: Seuil 2006, s. 224.
- 329 Som Olsson skriver i *Språkmaskinen* söker Norén »det kristna ideal som är jagförlusten, det jag som inte längre är jag« (s. 138), vilket är målet i den kristna askesen, men det är svårt att se att avskapelsen hos Norén leder till någon form av religiös frälsning.
- 330 Leif Zern, »Min skit är ditt guld«, *Dagens Nyheter*, 25 april 2008.
- 331 Ian Cutler, *Cynicism from Diogenes to Dilbert*, Jefferson: N. C. McFarland 2005, s. 36.
- 332 Michel Foucault, *Modet till sanning. Styrandet av sig själv och andra II*, övers. Johan Selberg, Hågersten: Tankekraft 2015, s. 169.
- 333 Ibid., s. 190.
- 334 Ibid.
- 335 Ibid.
- 336 Boltanski och Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, s. 28.
- 337 Ulf Olsson, »slå sönder språket, krossa orden« – anteckningar om Lars Noréns En dramatikers dagbok 2005–2012, *Jag är den jag är. Från bekännelser till bloggar*, red. Hackman & Wahlström, Ellerströms 2015, s. 32. Jag vill rikta ett tack till Ulf Olsson för hans beskrivning av Norén som »den siste moralisten« på ett seminarium vid Stockholms universitet den 7 december 2015.
- 338 Louis Marin, *La critique du discours. Sur la »Logique de port royal« et les »Pensées« de Pascal*, Paris: Minuit 1975, s. 410.
- 339 Pascal, *Tankar I*, s. 112.
- 340 Ibid., s. 169.
- 341 Se Malabou, *Que faire de notre cerveau*, s. 24.
- 342 Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981–1982)*, red. Frédéric Gros, Paris: Seuil 2001, s. 241.





## INNEHÅLL

Spår av subjekt .....	7
Inledning .....	9
Kapitel 1. Passionernas makt .....	19
Kapitel 2. Fabuleringsdrifter .....	37
Kapitel 3. Subjektivitetens materialitet .....	58
Kapitel 4. Vad en saga kan göra .....	75
Kapitel 5. Att säga sanningen om sig själv .....	89
Kapitel 6. Kärlekssubjekt .....	105
Kapitel 7. Homo fabel .....	122
Litteratur .....	139
Noter .....	147