Sosiologi i dag, årgang 43, Nr. 2/2013 9-36

Antroandrocentrismens giljotin – exemplet Olympe de Gouges

Lisa Gålmark
Fredrikslundsvägen 15, 1 tr
168 34 Bromma, Sweden

Kategorin 'djur' noteras sällan varken diskursivt eller materiellt i texter om mellanmänskliga relationer trots att kategorin kan läsas som central för sammanhanget/argumentationen. I denna essä får Aristoteles teori om det naturliga slaveriet utgöra bakgrund till tolkningar av texter av författaren och aktivisten Olympe de Gouges (1748–1793). Med hjälp av referenser till djur och natur försvarade de Gouges under den franska revolutionen särskilt två kategorier av människor: främlingar/svarta och kvinnor. Här läses denna diskurs som en antites till den antika definitionen av den fullvärdiga människan/medborgaren och som ett bidrag till en icke-kolonial humanism vilken, med de Gouges som budbärare, straffades med just den politik den sökte avskaffa: våld och dödande.

Nyckelord: antroandrocentrism, djur, den fullvärdiga människan/medborgaren, icke-våld, dödstraffet

Introduktion

Med genus- och postkoloniala perspektiv på mänsklig historia har tidigare icke noterade eller bristfälligt noterade kollektiv och personer, skeenden och texter kunnat noteras. Välkända historiska källor har rekonstruerats och dekonstruerats. En liknande kritisk process återstår till stor del för kategorierna 'djur' och 'natur' inom historiefältet, såväl materiellt-socialt som diskursivt. Keith Thomas, Mary Midgley, Richard D. Ryder, Hilda Kean, Erica Fudge,

Linda Kalof är några av de historiker som lyfter (de andra) djuren ur den historiska och nutida glömskan och visar på behovet av en mer inkluderande historiografi. En historieforskning som igenkänner andra djur, kan se kategorins sociala läge i relation till människor, men även hur denna relation påverkar människors syn på sig själva och behandlingen av andra människor. Betydande insatser med kritiskt-historiska perspektiv i denna riktning har gjorts av exempelvis Carol J. Adams, David Nibert, Charles Patterson samt påpekats av bland andra Dorothee Brantz, Susan J. Pearson och Mary Weismantel liksom av Barbara Noske och Harriet Ritvo (Adams 1990; Patterson 2002; Nibert 2002; Brantz 2010; Flynn 2008). Vad händer när vi uppmärksammar djur (och natur) som sociala kategorier och relationer i historiska källor? Hur har olika mänskliga kategorier och identiteter kopplats till positioneringen av kategorin djur i västerländska mänskliga samhällen? Hur är idén om det fullvärdiga medborgarskapet länkat till uppfattningar om kategorin djur? Jag ska här göra djurnoterande läsningar av centrala texter av författaren Olympe de Gouges (1748–1793) mot bakgrund av textfragment från Aristoteles (384–322 f Kr) teori om det naturliga slaveriet, tolkade utifrån hans bok *Politiken*. Centralt för dessa läsningar är en uråldrig men ofta förbisedd mänsklig tanke: exploateringen av natur liksom andra species för upprätthållande, respektive kritik, av mänskliga maktrelationer (om hyperexploateringens 'som djur', se Gålmark 2005, 2008).

Djurkategorins roll

Derrida menar att vi bör undvika att tala generellt om "djur" därför att hopfösandet av mångfalden djurarter är likvärdigt med att stänga in i bur, att gå med på våldet som människan utsätter andra djur för såväl diskursivt som materiellt (Derrida 2008). Utifrån en sådan medvetenhet kan vi förhålla oss till termen djur och hur den har brukats i den västerländska idéhistorien. Mångfalden varelser har omtalats i generell mening, vilket i sin tur har återspeglat en mänskligt styrd verklighet. I *Historia Animalium* och *De partibus animalium* urskiljer Aristoteles olika djur i deras mångfald och klassificerar dem hierarkiskt (*scala naturae*) som stabila och eviga (O'Connor 1985: 53; Singer 1931; Nussbaum 2006). Här vill jag som utgångspunkt lyfta Aristoteles bruk av djurkategorin i hans teori om "naturligt slaveri" (*kata fysin*) som det framstår i *Politiken* (Harrison 2006: 106; Smith 1983).

Malcolm Heath menar att diskussionen av Aristoteles slavteori har varit begränsad (Heath 2008); Bertrand Russell anser Aristoteles tankar intressanta för att de visar på ”vanliga fördomar hos välutbildade greker” i Aristoteles tid (Russell 1979: 196); Peter Singer respektive Richard D. Ryder noterar djurkategorin (Singer 1975: 196–197; Ryder 2001: 15); Susan Okin Moller respektive Maud Eduards och Helda Gunneng uppmärksammar kvinnokategorin i förhållandet till medborgaren (Okin Moller 1979; Eduards 1983). Anledningen till det relativa ointresset för Aristoteles teori idag är, enligt Heath, att dagens Aristoteles-kännare anser teorins försvar av slaveri vara besvärande samt bäst förklarat i ideologiska termer (Heath 2008: 1–2).

Min avsikt är inte att värdera teorin utan att lyfta djurkategorins betydelse för resonemanget som helhet. Med teorin om det naturliga slaveriet blev Aristoteles kanhända den första skriftlärda att formulera djurkategorins roll i mänskliga sociala och materiella relationer: Hur kan de människor som Aristoteles menar är ämnade att styra, veta hur de ska förhålla sig till andra människor?

> [T]ama djur är bättre till sin natur än vilda, och det är mycket bättre för dem att styras av en människa, ty därigenom tryggas deras överlevnad. Vidare är männen starkare av naturen och kvinnorna svagare, och de förra bestämmer medan de senare lyder. På samma sätt måste det vara när det gäller människor generellt. Det finns de, som skiljer sig lika mycket från varandra som själen från kroppen och människorna från djuren; så är det med dem, vilkas funktion det är att arbeta med kroppen och som inte kan åstadkomma något bättre. Dessa människor är slavar av naturen, och för dem är det bäst att vara underordnade detta styre, liksom för de ovannämnda (Aristoteles 2003: 17).

Begreppet djur i ovanstående citat syftar på djurkategorin, ”tama” liksom ”vilda”. För Aristoteles är människan ett politiskt djur (*zoon politikon*) till skillnad från andra djur (Aristoteles 2000: 28). Alla människor tillhör djurkategorin men vissa kategorier människor står närmare (de andra) djuren; de är liksom dem, födda slavar. Såsom de naturligt förslavade djuren så också de andra, eller, närmare bestämt, såsom relationen till djuren så också de andra: kvinnor, kroppsarbetare, slavar, främlingar (icke-greker och andra). Aristoteles teori definierar en socialt fullvärdig människa, den fria medborgaren, den förnuftige människomannen i yttersta kontrast till de andra djuren och i kontrast till de övriga människorna. Villkoren för det fullvärdiga subjektskapet bildar en styrande minoritet med en majoritet av naturligt förslavade under sig. Aris-

toteles maktordning gäller mellan människor men hämtar inspiration ur *relationen* till de andra djuren. Hur ser denna relation ut? Djuren jagas i det fria, eller har fångats in för att domesticeras i samhället. Krigskonsten är som jakten, menar Aristoteles: de människor som vägrar att bli styrda, trots att de är ämnade att bli styrda, är det rätt att kriga emot, såsom det är rätt att jaga djur för att få dem att underordna sig:

> [K]rigskonsten [är] på sätt och vis ett naturligt sätt att förvärva egendom – jakten är ju en del av krigskonsten. Man bör tillgripa den mot djur och mot de människor, som trots att de är bestämda att lyda, ändå inte vill det, eftersom denna typ av krig är rättfärdig av naturen (Aristoteles 2003: 20).

Om de som är ”slavar av naturen” ändå inte vill låta sig styras, hotar våldet, en naturligt rättfärdig typ av krig/jakt. Innebörden av ovan är att djurens kroppar som föda, resultatet av jakt och domesticering, förutsätter en relation präglad av våld och/eller kontroll samt död vilken i sin tur blir förebild för mänskligt styre. Den fullvärdiga mannen/medborgarens relation till djur, denna underkuvandemodell, kan sägas möjliggöra eller bidra till maktställningen gentemot de andra människorna. I Aristoteles formuleringar får det generella förhållandet till djuren en förbisedd *huvudroll* för samhällets sociala ordning. Relationen till djuren blir den fundamentala relationen och tillsammans med naturen utgör den en rättfärdigande referens för den totala ordningen.

Aristoteles teori om vilka som bör styra och vilka som bör styras kan ses som ett antikt uttryck för antroandrocentrism i kombination med köttism: fria privilegierade människomaskuliniteter, perceptionens och beslutens centrum, vars ställning skapats och upprätthålls via våld/dominansrelationen till andra djur för föda. Uttrycket/teorin återspeglar de sociala och politiska förhållandena på Aristoteles tid och kan betraktas som en omvärldsbeskrivning: en minoritet av inhemska besuttna män utövade politiska rättigheter medan majoriteten, kvinnor, kroppsarbetare, främlingar och slavar var uteslutna ur demokratin. Djur utnyttjades som arbetskraft, och till föda, främst för eliten (Pomeroy 1995: 57–148; Strandberg Olofsson 1993: 24–37; Montanari 1993: 6; Toussaint-Samat 1992: 101–102; Flacelière 2002; Santillo Frizell 2006: 123,140–143). Denna relation till andra djur kan i västerlandet sägas ha utvecklats till köttnormativitet, definierad som institutioner, strukturer, relationer och handlingar vilka upprätthåller normen/ideologin om djur som objekt

för människor att använda på olika sätt, särskilt som material i produktion och konsumtion av vardaglig föda. Köttet från djur betraktat som det naturliga och nödvändiga och normala proteinet, symbol och verkligt resultat av traditionell elitär mänsklig-manlig makt liksom för civilisation (Gålmark 2008: 102).

Derrida har uppmärksammat en sådan västerländsk maktställning kopplad till föda, vad han kallar carno-phallogocentrism, djurätande vita maskuliniteter vars tal och tanke har definierats som ett med människan: ”[D]et fanns en tid, för inte så länge sedan och den pågår fortfarande, då ’vi människor’ betydde ’vi vuxna vita manliga européer, köttätande och kapabla till att offra’” (Derrida 1989: 950). Derrida pekar på kriterier för subjektskap vilka påminner om Aristoteles dito i teorin om det naturliga slaveriet: den fullvärdige medborgaren, den vuxna, rationellt tillskrivne mannen från centrum vars tal och status härrör från kapaciteten/makten att döda eller låta döda för föda. Även de Beauvoir kan sägas lyfta detta samband mellan (den västerländska) makten och födan när hon skriver att uteslutningen av kvinnor härrör från männen som jägare och karnivor då ”det inte är genom att ge liv utan genom att riskera sitt liv som människan höjer sig över djuret; det är därför överlägsenhet inte har tillskrivits det kön som föder utan det kön som dödar” (de Beauvoir 1989: 64).

Det är av vikt här att notera Aristoteles status som skriftlärd i den västerländska idéhistorien. Oförskyllt Aristoteles, kom tolkningar av hans teori att influera senare tids skriftlärda och makthavare. Med dess stora spridning blev *Politiken* använd för att påverka debatt liksom politiska beslut i varje epok fram till våra dagar, och formuleringarna kom att brukas till försvar för kolonisering och slaveri (Tosi 2002; Tralau 2004), exempelvis Hugo Grotius 1625: ”Det mest rättfärdiga kriget är det som förs mot vilda rovdjur, och näst efter det kommer krig som förs mot människor som är som djur” (Grotius 2009: 29). Den historiska användningen av Aristoteles teori aktualiserar problemet med hur filosofiska texter brukas som facit för politiskt agerande trots att deras syfte kanske snarare var/är att synliggöra fenomen, eller inspirera till reflektion. Här ska min tolkning av Aristoteles användas för att nytolka, ”dekonstruera”, texter av en författare från tiden för den franska revolutionen samt placera dem i en filosofisk-politisk kontext (Derrida 1978; Thomassen 2007: 144–145).

Olympe de Gouges

Dramatikern, författaren och aktivisten Olympe de Gouges räknas idag som en av de första europeiska kvinnliga feministerna, före Mary Wollstonecraft (Blanc 2003; Scott 1996; Mousset 2007; Cole 2011: 14–15). Men begreppet feminism användes inte av de Gouges och kom i politiskt bruk först på 1800-talet. Vad vi vet om de Gouges tänkande är att det genomgick en radikalisering; från monarkism till demokrati, från reformer till revolution. Vi vet att texterna – dramatik, romaner, pamfletter, manifest – behandlar kvinnors rättigheter till utbildning, rösträtt, upplösning av tvångsäktenskap, skilsmässa, mäns våld mot kvinnor, fri kärlek och sociala kontrakt istället för äktenskap, slaveriet av svarta människor, barnhemsbarn och utomäktenskapliga barn, gamla människor, arbetslösa, fattiga, djur, jordreform, beskattning av rika samt dödsstraff (Cole 2011: 142,149; Beckstrand 2009: 12; Mousset 2007: 44; Sarde 2007: ix; Blanc 2003: 104,108). Möjligen skulle de Gouges senare texter kunna infogas i en kulturradikalism vilken under upplysningen kritiserade politiskt tyranni samtidigt som den kritiserade utnyttjandet av djur och beundrade vilda djur och natur. Engagemang för djur var (mer i England än i Frankrike) del av en större rörelse för medkänsla med tidigare föraktade människor; brottslingen, den sinnesjuka och den förslavade (om kulturradikalismen, se Kalof 2007: 128; Adams 2010: 64–65). Enligt en av de Gouges biografer, Sophie Mousset, var hon en av de första att ta ställning mot slaveri (Mousset 2007: 29) och enligt biografen Olivier Blanc var hon den enda kvinnan under epoken som offentligt fördömde slaveriet av de svarta i kolonierna (Blanc 2003: 16). John R. Cole menar att de Gouges kvinnorättsliga krav var mer radikala än någon person tidigare hade formulerat (Cole 2011: 231). Den text vilken idag betraktas som en feministisk klassiker, *Déclaration de les droits de la femme et de la citoyenne* (Deklarationen om kvinnans rättigheter och medborgarskap*)* från 1791*,* sveper undan den patriarkala makten via makars gemensamma makt över egendom och barn, och borttagande av faderns namn som legalt tecken för familjen (Gouges 2011; Gouze 1998: 170–175; Scott 1996: 44).

De Gouges politiska ställningstaganden har uppfattats som motstridiga: republikan *och* strategisk rojalist, stridbar *och* mot allt slags våld (Cole 2011; Massardier-Kenney 1994:40–41; Mousset 2007: 37). Mot denna uppfattning kan ställas att hennes politik radikaliserades och att texterna har en övergripande logik. De kategorier hon försvarade saknades i den tidens fullvärdiga

medborgarskap: Ingen kvinna i den franska republiken definierades juridiskt sett som fullvärdig medborgare medan en man i 1791 års konstitution, över 25 år, icke tjänare och med viss ekonomi, ägde så kallat aktivt medborgarskap (Scott 1996: 35). Det aktiva medborgarskapet i republiken omfattade betydligt fler än antikens medborgarskap, men i båda fallen exkluderades kvinnor och utrikes födda. En kvinna som hävdade sig med politiska ambitioner och strävanden ”utan att äga medborgarskapets möjligheter” utgjorde en motsägelse i sig (Godineau 1993: 24; Beckstrand 2009: 12). Jag ska här lyfta ett ouppmärksammat spår i Olympe de Gouges centrala skrifter: användandet av kategorin ’djur’. Jag vill mena att detta drag är av betydelse för att förstå dessa texter och att de så lästa utgör ett förhållningssätt till den historiska, biologiska och sociala kategorin djur.

”Allt är varierat”

Två av de Gouges texter är särskilt intressanta för detta förslag: förordet till hennes pjäs mot slaveriet, *L’esclavage de noirs* (Slaveriet av de svarta), och förordet till hennes svar på revolutionens *Déclaration de les droits du l’homme et du citoyen* (Deklaration om människans och medborgarens rättigheter) från 1789: *Déclaration de les droits de la femme et de la citoyenne* (Deklarationen om kvinnans och medborgarinnans rättigheter) från 1791. Pjäsen mot slaveriet skrevs 1783, bearbetades och framfördes på *Comédie Française* 1789. Pjäsen berättar om de två slavarna Mirza och Zamora som på flykt undan dödsstraffet räddar två skeppsbrutna vita desertörer. Dramat tar ställning mot slaveriet, för jämställdhet, för utomäktenskapliga barns rätt, för en rojalistisk republik/demokratisk monarki som avsäger sig rätten att ta sina medborgares liv; och som vi ska se, för naturen och djuren som inspiration till jämlikhet (Gouges 1994: 232–264). Enligt Marie-Pierre Le Hir upplöser pjäsen könsrollerna och gör ett inlägg mot myten om två separata könssfärer (Le Hir 1994: 73). Françoise Massardier-Kenney menar att de Gouges ”skriver mot den egna kulturen” genom att osäkra de fasta personligheterna och visa människorna som icke-essentiella, föränderliga utifrån specifika historiska förhållanden; skillnaderna mellan människorna ligger i omständigheter och maktförhållanden. Pjäsen iscensätter, enligt Massardier-Kenney, en språklig intersektionalitet där ras, kön/genus, klass och kultur möts (Massardier-Kenney 1994: 21–25); här finns en samlevnad mellan likhet och olikhet, en ”créolité” (Massardier-

Kenney 1994: 25). Gouges litterära produktion uttalar, menar Doris Y. Kadish, ”ständigt en önskan att förena hög och låg, konservativ och radikal, maskulin och feminin, universell och partikulär” (Kadish 1994: 40).

Jag ska ta fasta på dessa iakttagelser av de Gouges brott mot gränsdragningar och utöka dem: Vad händer om vi, utöver de sociala kategorier/språk/röster Massardier-Kenney rekommenderar oss att notera, även observerar djur och natur som kategorier i dessa historiska texter? Med inspiration från Antonio Gramscis mening att religiösa, etniska, sexuella, ekonomiska diskurser i den rådande kulturella hegemonin utgör bestämmande komponenter för översättningar (Hoare & Smith 1971: 12), vill jag mena att antroandrocentrism och köttism, definierade enligt ovan, bör uppmärksammas som konventionellt styrande diskurser vid tolkning och översättning. Med en kritisk läsning vill jag föreslå att den kreolitet Françoise Massardier-Kenny talar om i de Gouges texter bör inkludera människans relation till begreppet djur. Samt att den samexistens av det lika och olika hos de Gouges som Massardier-Kenney och Le Hir påpekar, kan vara inspirerad och en följd av de Gouges syn på djur och natur. När Le Hir menar att Olympe de Gouges pekar på ursprunget för rasmässig diskriminering genom att uppfatta alla människor, kvinnor – män, svarta – vita, slavar – medborgare, fattiga – rika, som jämlika *i motsats till djur* (Le Hir 1994: 71–72) menar jag att det är mer rimligt att tolka de Gouges som att hon uppfattar människor med deras inbördes olikheter som jämlika för att alla människor *genom att vara människor också är djur*. Jag vill mena att denna insikt utgör en nyckel till de Gouges tänkande.

Några anmärkningar angående termer. I dessa texter bör vi, förutom termen djur, även notera några andra begrepp som relevanta. Sauvage/vilde: Maryann DeJulio påpekar att de Gouges användning av begreppet är högst intressant: ”[V]arje gång hon använder ordet ’sauvage’, åkallar hon naturen och friheten och jämlikhetens ursprung” (DeJulio 1994: 130). Än mer betydelsefull är de Gouges synliggörande av termen *homme* och dess betydelse som antingen människa eller man, eller båda. Termen *bête* betecknar en individs råa och grymma handlingar snarare än bibetydelsen djur.

I förordet till pjäsen *L’esclavage des noirs* tar Olympe de Gouges avstånd från slaveriet och samtidens stigmatisering av människoslavar:

> De kallade människorna där för kräk/råa människor som förbannats av Himlen; men när jag växte upp förstod jag helt klart att det var makt och fördomar som hade fördömt dem till detta fruktansvärda slaveri, att Naturen inte har någon del

> i det, och att de Vitas orättfärdiga och mäktiga intressen är ensamt ansvariga (Gouges 1994: 229). [2]

Här är naturen inte, som hos Aristoteles, en rättfärdigande referens för slaveri. Såväl de förslavade som naturen fritas från ansvar och skulden förläggs istället hos de mäktiga människorna. De ”vitas” intressen av att förslava får en bestämning: finansiella intressen, handel med guld och människor utgör grunden för slaveriet och grymheterna som förutsätter förslavandet. Men de Gouges fritar inte bara naturen från ansvar för slaveriet, hon förlägger *motstånd* mot slaveri och grymheter hos naturen. Naturen borde rysa inför det hemska som sker. Människor blir till handelsvaror som redan boskap eller nötkött, men om de förslavade är djur, är inte de mäktiga och icke förslavade människorna också djur? Är vi inte alla djur? Så görs naturen och djuren till en referens för att rättfärdiga *avskaffande* av slaveri. Alla djur har nyanser, allt i naturen är olika, detta är vackert, och vackrast är människan som det mest nyansrika djuret:

> Handla med människor! Gud förbjude! Och Naturen skälver inte! Om de är djur, är inte vi som dem? [...] Människans färg har nyanser såsom hos alla djuren Naturen har skapat, likadant är det med växterna och mineralerna. Varför grälar inte dagen med natten, solen med månen och stjärnorna med himlavalvet? Allt är varierat, och i detta ligger Naturens skönhet. Varför då förstöra dess arbete? Är inte mänskligheten dess vackraste mästerverk? (Gouges 1994: 230). [3]

Ursprunget för rasmässig diskriminering ligger här inte i underlåtenhet att ta avstånd från djur och natur. Ursprunget ligger i det motsatta: brist på erkännande av tillhörighet i den gemensamma mängden och mångfalden av djur. De Gouges åkallar det hon menar är fredens och jämlikhetens ursprung, den mänskliga naturen med dess samvete, den sista moraliska instansen – för att *ta avstånd* från att definiera en fullvärdig varelse: ”Under okunnighetens sekler krigade män mot varandra; under det mest upplysta seklet, fördärvar de sig själva. Kommer det någonsin finnas en vetenskap, en regim, en epok, eller en tid under vilken människor lever i fred? De lärde må dröja vid och förlora sig i sådana metafysiska iakttagelser. Jag, som bara har studerat Naturens goda principer, *jag avgränsar/definierar inte längre människan*; mina enkla kunskaper har lärt mig att döma saker och ting endast efter min själ. Därför bär mitt arbete endast humanitetens färger” (Gouges 1994b: 232; min kursivering). [4]

Mänskligheten vidgas samtidigt som det humana/det mänskliga urskiljs i humaniteten/mänskligheten. Detta är en central tanke. Definitionen av människan bör vidgas till att omfatta även de svarta eftersom de enda relevanta färgerna i sammanhanget är humaniteten, medmänskligheten, icke-våldet; ett liv i fred. Här finns en hyllning av naturen som varierad, ”allt i naturen är olika”, ”allt är varierat”, men samtidigt en nyanserad förhållning. Naturen är upprinnelsen till välvilja och jämlikhet som själslig klokhet; humaniteten/mänskligheten. Denna mänsklighet återfinns i naturens vackraste mästerverk; människan. Men naturen är motstridig och bland djuren finns fred men även hierarkier vilket inte förordas: ”[N]är jag betraktar denna natur ser jag att hon ofta strider mot sina principer och då tycks allt vara underordnat” (Gouges 1994b: 234–235). [5]

Trots att de Gouges på andra ställen i sitt författarskap talar om naturens lag (Gouges 2011: 8), påpekas här vikten av att förhålla sig kritisk till principer vare sig de kommer från naturen eller från filosofer eller revolutionärer som de Gouges själv. Rousseaus tänkande har missbrukats av terrorregimen; samma sak skulle kunna hända med hennes tänkande eftersom ”[d]et är lätt, till och med för en okunnig, att göra revolution i några anteckningsböcker; men tyvärr! Vartenda folks erfarenhet, och nu det franska folkets erfarenhet, lär mig att de mest lärda och kloka inte etablerar sina principer utan att åstadkomma en mängd olika sorters ont (Gouges 1994b: 235). [6]

I de Gouges naturalistiska drama *Slaveriet av de svarta* är naturen medkännande, välgörande, beskyddande, ger trygghet och ryser inför grymheter orsakade av människor. Mänskliga rättigheter och jämlikhet härrör ur naturen. Naturen omfamnas av flyktingen och före detta slaven Zamor: ”Vi har inte längre någon som beskyddar oss förutom Naturen. Välgörande Moder! du vet att vi är oskyldiga” (Gouges 1994b: 237). [7]

Zamors tal till medflyktingen, den före detta slaven Mirza, vittnar om att ingen föds till slav, att slaveriet är en socio-kulturell process. Zamor pekar ut förtrycket av svarta människor som analog med behandlingen av djur och betonar att människorna vant sig vid det grymma förtrycket så att kraften att göra uppror ebbat ut; de förslavade människorna har förminskats och förråats: ”De flesta av dessa barbariska herrar behandlar oss med en grymhet som får Naturen att rysa. Vår olycksaliga sort har blivit van vid dessa straff. De ser noga till att inte utbilda oss. Om vi händelsevis skulle öppna våra ögon, skulle vi förfäras över det tillstånd till vilket de förminskat oss, och skaka av oss ett ok lika grymt som det är skamligt; men har vi i vår makt att ändra vårt öde?

Den människa som förringats av slaveri har förlorat all sin kraft, och de mest förråade av oss är de minst olyckliga" (Gouges 1994b: 237–238). [8]

I den text de Gouges är mest känd för, *Les Droits de la Femme et de la Citoyenne* (Deklarationen om kvinnans rättigheter) från 1791, framstår djuren och naturens roll tydligt:

> Man, är du kapabel att vara rättvis? Det är en kvinna som ställer dig frågan; du kan åtminstone inte frånta henne den rätten. Säg mig, vad ger dig oinskränkt makt att förtrycka mitt kön? Din styrka? Dina begåvningar? Betrakta skaparen med hennes klokhet/förstånd; undersök den natur i hela dess storslagenhet som du synes vilja närma dig, och ge mig, om du vågar, ett exempel på detta tyranniska styre. *Gå tillbaka till djuren, rådfråga elementen, studera växterna och kasta slutligen en blick på alla modifieringar i den organiserade materien; överlämna dig till detta faktum när jag erbjuder dig möjligheten; sök, granska och urskilj, om du kan, könen i naturens ordning. Överallt ska du finna dem blandade, överallt samarbetar de harmoniskt tillsammans i detta odödliga mästerverk. Mannen/människan har ensamt iklätt sig undantagets princip. Bisarr, blind, uppblåst med vetenskap och urartad i detta upplysta och kloka sekel, i den mest grova okunskap vill han despotiskt bestämma över ett kön vilket begåvats med alla intellektuella förmågor; han gör anspråk på åtnjutande av revolutionen och återtar sin rätt till jämlikhet, för att inte säga ett ord mer. *Från Paris till Peru, från Japan till Rom, är Det dummaste djuret, enligt min mening, mannen/människan (Gouges 2011: 5). [9]

Också här är skaparen en förnuftig Hon. Denna kloka Hon/Naturen vänds mot den styrande manliga eliten vars upplysningsideal hyllar människans naturliga rättigheter men inte ser kvinnors jämlikhet. Ni vill närma er, ni talar om naturen och åberopar naturen som referens för ert styre men ni har inte undersökt naturens egenskaper särskilt noga. Ingenstans i naturen finns ett exempel på ert tyranniska styre. Så kontras elitens naturreferens för ojämställdhet: I naturen urskiljs svårligen någon könsordning, i naturen är könen jämlika, alla modifieringar finns och de är blandade och samarbetar. Endast människomannen är så dum att han gjort människodjuret till ett undantag från könens likställighet. Han är okunnig och ändå högfärdig och försöker bestämma över ett kön vilket har lika stora intellektuella gåvor som han. Han gör revolution och utropar sig jämlik men är tyst om kvinnors rätt. I efterordet till Deklarationen, riktat till kvinnorna, upprepas synen att naturen har missbrukats som moralism och politisk referens: "Naturens mäktiga välde är inte längre omgärdat av fördomar, fanatism, vidskeplighet och lögner" (Gouges 2011: 12). [10]

Delmängd i samma mängd

Genom att notera djurkategorin kan vi läsa Olympe de Gouges texter på ett nytt sätt. I den västerländska historien har tolkningar av djuren liksom naturen brukats och utnyttjats av människor för materiella behov/begär, för att sedan åberopas som social urkund med syfte att säkra den rådande mänskliga maktordningen. Även i humanistiska diskurser har ”Naturen”, ofta kallad ”hon”, fått utgöra projektionsyta och sanningsreferens liksom slagträ i debatten. Uppfattningar om naturen har utnyttjats för att förtrycka, men också för att utvidga jämlikheten, från den lilla manliga eliten till (nästan) alla män, som i den franska revolutionen (Gålmark 2008; Edelstein 2009). De Gouges brukar naturen men även djuren för en jämlikhet som omfattar kvinnokategorin och människor oavsett hudfärg. Texterna deltar i en polemik, såväl med samtidens som tidigare epokers debattörer. I samtidens Frankrike krävdes enligt Joan W. Scott att kvinnokämparna utmanade auktoriteten ’naturen’, eftersom motståndarna mot kvinnors rättigheter använde denna auktoritet för att motivera fortsatt exkludering av kvinnor (Scott 1996: x); exempelvis brukades Rousseau-teman om vikten av att amma barn för att rättfärdiga illegaliseringen av kvinnligt medborgarskap. Själva naturen, Hon, kunde riktas mot kvinnokategorin, med Pierre-Gaspard Chaumettes ord för Pariskommunen: ”Sedan när är det tillåtet att lämna sitt kön? Sedan när har det blivit anständigt för kvinnor att överge sina fromma hushållssysslor och barnkrubbor för att vara på allmänna platser och orera på gallerierna, och i Senatens domstol? Har naturen anförtrott husliga omsorger till män? Är det oss hon har gett bröst så att vi ska amma våra barn?” (Gay Levy & Applewhite 1992: 97).

Olympe de Gouges svarade på användandet av naturen mot henne och andra kvinnor med att närmast religiöst skönmåla naturen – Naturen, Hon, med versal – och tolka den i motsatt riktning. Naturen och djuren uppvisar nyanser, mångfald och skiftningar; naturen blandar könen. Samtidigt, vilket gör argumentationen till mer än polemik, förhåller hon sig skeptisk till en kalkering. Djurens könsblandning är förebildlig men de av djurs sociala organisationer som är hierarkiska rekommenderas ej. Här återfinns i texten en reflekterande och kritisk öppning där kategorin djur inte är en enhet utan rymmer en mångfald. Djurens ordning bevisar inte det ni säger, men kan ändå inte enkelt användas som förebild för en annan politik. I resonemanget syns helheter *och* skillnader. Alla människor är, förutom att vara människor, också djur, makalösa djur. Människan är det vackraste djuret men när människan

begränsar sig till ett kön, det manliga, då blir människan det dummaste. I sitt angrepp på Robespierre, året innan hon avrättas på order av densamme, använder hon den kategori hon anser de båda tillhöra, mot Robespierre:

> Jag är ett djur utan dess like, varken man eller kvinna. Jag har allt mod som den förra, och ibland fäblesserna hos den andra (Gouges 2010: 139). [11]

Hon är ett djur i positiv mening, som alla andra människor, men liksom andra människor, även olik. Hon är ett djur, varken man eller kvinna, både man och kvinna, såväl djur som människa. Synen är en del av en självsyn liksom den är en del av en destabiliserande syn på kön. Uppfattningen tycks ge mod och styrka att utmana det manliga medborgarskapet. För en djurexkluderande, antroandrocentrisk historieskrivning kan de Gouges framstå som märklig. Men en kritisk läsning synliggör hennes humanism som gränslös, i logik med det övriga förhållningssättet. Lisa Beckstrand menar att de Gouges underminerar ideologin som stöder dualistiska hierarkier (Beckstrand 2009: 103); Joan W. Scott anser att de Gouges kombinerar nytt: statsman och kvinna, rousseauan och feminist. I deklarationen om kvinnors rättigheter vägrar de Gouges acceptera den dualism varmed kvinnors status rättfärdigades: offentlig – privat, produktiv – reproduktiv, förnuftig – sexuell, politisk – domesticerad (Scott 1996: 33, 43; Beckstrand 2009: 127). Jag vill mena att kombinationen djur och människa är lika, om inte mer, central. Rousseau lyfte naturen samtidigt som han sänkte kvinnor undan medborgarskapet, in i hemmet. De Gouges lyfter naturen/djuren, ansluter sig till Rousseaus positiva natursyn (se de Gouges kritik av Rousseaus kvinnosyn: Gouges 1993: 121), men i motsats till honom hänvisar hon kritiskt-positivt till naturen/djuren för att jämställa kategorin kvinnor, liksom människor av olika hudfärg, med kategorin män. De olika kategorierna delar en större kategori av mångfald: djur. Olympe de Gouges synliggörande av natur och djur för att åberopa jämlikhet inklusive jämställdhet bryter mot sociala rörelsers strategi att använda de lägre stående som avstamp för den egna kampen. I detta skiljer sig de Gouges från sin samtida författarkollega brittiska Mary Wollstonecraft. Wollstonecraft uppmärksammade djurens underläge, men använde slavar och djur som avgränsning för att inkludera kvinnor i definitionen av en (fullvärdig) människa: ”[O]m kvinnorna verkligen har förmåga att handla som förnuftsvarelser, bör man inte behandla dem som slavar eller som djur, vilka är beroende av människans förstånd när de sällar sig till människan” (citat i Gålmark 2005: 125).

Performativ jämlikhet

Joan W. Scott framhåller betydelsen av aktiv idérikedom och fantasiförmåga för Olympe de Gouges brott mot samtidens könsrollsförväntningar. De Gouges liknade sig själv vid de stora tänkarna i tiden och uppträdde som om hon hade fått uppdraget att forma Frankrikes framtid vilket var att attackera själva definitionen av medborgaren som Man (Scott 1996: 33–34, 36–37). Den aktiva idérikedomen utgjorde en förutsättning för de Gouges aktörskap; det etablerade hennes förmåga att agera som en offentlig, politisk person. Idéerna lyfte henne ur den belägenhet som samhället anvisat (Scott 1996: 56). Vad gjorde denna hållning, och praxis, möjlig? Jag vill föreslå att till Scotts resonemang bör läggas det specifika tänkandet att män liksom kategorin kvinnor ingår i mängden djur. Att (även) män är djur, det vill säga att människor oavsett kön och hudfärg i grunden är delmängd i samma mängd. Varje människa är både människa och djur. I sitt erkännande av djurkategorin sällar de Gouges sig till Aristoteles men slutsatsen blir den diametralt motsatta. Charles Darwin och andra naturforskares rön fanns, som vi vet, inte på bordet under de Gouges livstid, men under 1600- och 1700-talen hade naturvetare upptäckt människoaporna; Keith Thomas påpekar att redan vid sekelskiftet 1700 erkändes andra djur äga upplevelseförmåga och nervsystem liknande människors (Ryder 1989: 72; Thomas 1983: 132). I Aristoteles teori om det naturliga slaveriet hade djurkategorin skrivits längst ifrån de konstruerade kriterierna för subjektskap, och kvinnokategorin som stående närmare djuren än den vita privilegierade manskategorin. Men om män med subjektstatus tillhörde djurkategorin i lika hög grad som andra människor fanns inget hinder för andra kategorier att bli subjekt: djurtillhörigheten, människan som det märkvärdigaste djuret, innebar en potential till frihet och fred. Insikten om det (med män) gemensamma släktskapet, erkännandet av djursläktskapet, gav Olympe de Gouges inspiration till jämlikt agerande. Denna syn på släktskap med andra djur föreslår samtidigt en annan, från Aristoteles skild, relation till djurkategorin: djuren som något annat än enbart slavar och föda.

Enligt Linda Kalof var det vid den här tiden vanligt att manliga författare förknippade kvinnor såväl med papegojor och andra sällskapsdjur, som med svarta husslavar (Kalof 2007: 117–118); där fanns en uråldrig association mellan de subalterna: vilden, kvinnan, djuret. Eller som hos redan Aristoteles, en sammanslagning av de underordnade: främlingen, slaven, kroppsarbetaren, kvinnan, djuret. Katherine McDonogh menar att 1700-talets upplysnings-

filosofi hade sökt en uppgradering av djuren, men revolutionens första våg av emigration innebar att sällskapsdjuren övergavs, föll offer för *guilty by association* och brändes till döds (McDonogh 1996: 36). I sitt hem i Paris omhändertog de Gouges övergivna hundar, katter, apor, domherrar, papegojor. Enligt hennes bekanta menade de Gouges att varje djur var en tidigare stor celebritet från en annan tid, varför djuret döptes efter det kända namnet. Enligt samma bekanta hände det att djuren bar människokläder (Blanc 2003: 51–52). De Gouges relation till djur kunde av samtiden uppfattas som en nedvärdering av människor: att förknippas med djur, utgjorde för många en förolämpning. Joan W. Scott betonar de Gouges skapande av självstyre och ”lek med representation”, både som person i förhållande till kön och som politiskt aktiv medborgare (Scott 1992: 108); Leslie Irvine menar att konkret lek mellan vuxna människor och andra djur har potential att utgöra mikropraktiker vilka utmanar ideologin om djurs underlägsenhet och överbrygger klyftan mellan människor och andra djur (Irvine 2001). Utifrån de Gouges natursyn som den framstår när vi noterat kategorin djur i ovanstående texter, kan de Gouges djurförsorg – utöver att vara ett listigt sätt att rädda djuren från att bli revolutionsoffer – ses som ett lekfullt/humoristiskt utjämnande mellan människor och djur, ett utslätande av dualismer, en kreolitet och en icke-essentiell hållning; det performativa i hennes förhållningssätt. De olika djuren i hennes hem kunde representera mellanförskapet ”de privilegierade samtidigt exploaterade”, en status liknande de Gouges eget mellanförskap ”enkelt ursprung och status som dramatiker”, liksom statusen hos den borgerliga kvinnan i republiken. En sådan analys är i linje med de Gouges ofta förekommande (även självironiska) drift med hyckleri och självpåtagen överhöghet. Lekfullheten visar sig, som Le Hir påpekar, i texterna när de blandar sarkastisk och ironisk humor med allvar, polemik och retorik, juridisk och filosofisk diskussion, liksom muntlig med litterär nivå (Le Hir 1994: 65–66). Exempelvis ska hon ha skämtat att en av hundarna, en grand danois, i dess förra liv var en ärelysten man som till straff för sin mallighet hade återfötts som hund (Blanc 2003: 51). Vidare protesterade de Gouges mot rasismen hos skådespelarna på *Comédie Française,* genom att beordra dem att använda smink och kläder för att representera de svarta rollerna i pjäsen mot slaveriet, och mot det manliga revolutionära samförståndets snobbism, genom att låta sina dramer ha lyckliga slut (Mousset 2007: 82).

Vännen och författaren Louis-Sébastien Mercier kritiserade i likhet med de Gouges slaveriet av de svarta; i en passage i dokumentärskildringen *Tableau*

de Paris skildrar Mercier hur Paris' rikare damer kunde hysa de svartas barn som ett slags sällskapsdjur, "bättre än en angorakatt", samtidigt som barnens far gick under i slaveri för att ta fram det socker som hushållen i Paris serverade sig själva och de bortrövade sällskapsbarnen (Mercier 1782: 291). Mercier ställde slaveriet och hyckleriet på hemmaplan i blixtbelysning. Skildringen ljussätter även dåtidens sällskapsdjur i de rika hemmen. Mercier beskrev gatuhundarna liksom det faktum att även fattiga hyste hundar (Kete 1994: 3; Mousset 2007: 25) men sällskapsdjuren hos de rika tillhörde ett privilegierat skikt, i kontrast till de djurarter vilka tillskrivits status av köttföda för människor alternativt för slaveri till döds i den tidiga industrialiseringens kvarnar, bryggerier, kolgruvor och järnvägar (Kalof 2007: 135). Djuren av olika species i de privilegierade hemmen i Paris var förstås bara skenbart välbeställda: ofria och utnyttjade kunde de behandlas på ett illvilligt eller grymt sätt om ägarna så önskade. Samtidigt utgjorde umgänget en trojansk häst: liksom i de Gouges fall av räddade djur, kunde djurens närvaro i hemmet bidra till allmänna insikter om släktskap och jämlikhet.

Icke-våldets jämlikhet/humanism

När Olympe de Gouges tillskriver sig själv ett universellt perspektiv, när hon menar sig bära "det humanas färger" i *Déclaration de les droits de la femme et de la citoyenne* (Maryann DeJulio 1994: 126) urskiljer och förenar hon samtidigt det humana (som det goda) med humaniteten (mänskligheten). Hon bär den jämlika mänsklighetens färger tillsammans med det humanas färger, humanitetens princip. Att bära är performativt, ett påpekande av människans iklädande av roller, det för alla möjliga. Humaniteten hos de Gouges handlar om att inte använda våld. Till skillnad från Rousseau – för att inte tala om Hobbes före Rousseau – ifrågasatte hon rätten att ta människors liv. Protesten mot bruket av våld och dödande/dödsstraff utgör kärnan i de Gouges humanism; när giljotinen började användas motsatte hon sig massakrerna, särskilt i *La Fierté de l'innocence* (Azoulay 2009: 39; Mousset 2007: 85). DeJulio omnämner de Gouges negativa inställning till våld, "skräcken för våld, för allt våld vare sig det utövades av adliga, kolonister, svarta upprorsmän eller revolutionärer" (DeJulio 1994: 327). Till Robespierre skrev de Gouges: "Du förlöjligar känslighet, våra filosofers humanitet, naturens vackraste gåvor. Tusentals mäns liv betyder ingenting för dig" (Mousset 2007: 88). Vidare:

> Det ligger i min natur att ta ställning för de svagaste och de förtryckta. Jag finner det varken berömvärt eller modigt när femhundra upp till tusen människor sliter av huvudet på en enda försvarslös medborgare" (citerad i Sarde 2007: viii).

En konservativ tidning reagerade på den antislaveriförening de Gouges engagerade sig i, *Les amis des noirs* (De svartas vänners förening), och dess krav på avskaffande av slaveriet. Enligt tidningen var medkänslans humanism extrem och löjeväckande: "Med ett framhållande av humanitetens princip så långt det går kan man inte äta något som är vid liv, hästarna måste vara fria och vi måste som brahminerna sopa vägen framför oss i rädsla för att ofreda en insekt. Skydda oss från våra tårar… (Blanc 2003: 94).

Hos de Gouges är känslighet lika med humanitet, som i sin tur är lika med naturens vackraste gåvor. Avståndstagandet från våld och dödsstraff är förbunden med djur- och natursynen, liksom eventuellt sammanhörande med barndomsupplevelser av styvfaderns yrke som slaktare (Blanc 2003: 22). Om de Gouges med sina anspråk på medborgarskap kan sägas ha gått till storms mot definitionen av den fullvärdiga människan/medborgaren som Man, attackerade hon samtidigt den konkreta maktutövningen, hotet att döda/döda dem som vägrar ordningen. Med detta kan hon sägas ha pekat ut den uråldriga definitionen av en fullvärdig människa, beskriven av Aristoteles och förklarad av de Beauvoir, som den som låter döda (djur).

De Gouges ickevåldshållning bidrar också till att begripliggöra hur hon som demokrat kunde fortsätta försvara Louis XVI trots att hon inte ville ha kvar kungen i maktställning. Eller snarare just därför: Genom att låta kungen överleva giljotinen kunde han bli avsatt, som avrättad skulle han leva för evigt. Ariella Azoulay läser de Gouges som konsekvent jämlikhetssträvande: Kungens liv var lika värt som alla andras, inget politiskt styre hade rätten att ta något människoliv, inte heller en kungs. De Gouges försvarade dem som lagen gjort illegala, det utomäktenskapliga barnet, den prostituerade, slaven – och nu kungen. Genom att låta kungen leva skulle republiken bestå testet att förvandla kungen till en jämlike. Istället lät den utradera honom (Azoulay 2009: 40).

Olympe de Gouges giljotinerades i november 1793. Officiellt var skälet hennes omfattande affischering med förslaget att en folkomröstning mellan tre styrelseformer skulle ersätta det rådande jakobinska centraliststyret samt att hon opponerat sig mot dödsstraffet. Dagen efter avrättningen förkunnade den parisiska tidningen *Moniteur Universel*: "Olympe de Gouges föddes med en hysterisk fantasi och trodde att hennes vanföreställningar var inspirerade

av naturen. Hon ville bli en statsman; det verkar som att lagen har bestraffat denna konspiratör för att ha glömt de dygder som lämpar sig för hennes eget kön" (Beckstrand 2009: 131). Dan Edelstein menar att den franska revolutionen till en början präglades av positiva hänvisningar till naturrätten som god och jämlik, men uppfattningen utvecklades till att bli synonym med republikens bevarande. Talet om naturrätten som lag blev lika med republiken som övergripande ordning. Natur och nation blev ett. Alla som var emot republiken blev 'fiender till människorasen', 'ennemi du genre human', 'hostis humani generis', en historisk referens, semantiskt härrörande från Plinius (Edelstein 2009: 16,153), med 'humani generis' igenkänd som definitionen av en människa i maktställning. Olympe de Gouges kan sägas med råge ha överskridit dessa förmenta naturrättigheter när hon självsvåldigt tolkade, både hyllade och kritiserade, naturen liksom definitionen av människan, vägrade den passiva kvinnorollen och istället lekte/agerade som om hon var en fri man. Med inspiration från sin kritiskt-positiva djur- och natursyn kan de Gouges sägas ha "glömt" den uråldriga bestämmelsen som naturlig kvinnoslav vilken redan Aristoteles omskrev. Eller snarare, tog hon aktivt avstånd från denna förment naturliga roll: mänskligheten omfattade även kvinnor och svarta människor av alla de slag, och mänskligheten var en del av en större mängd; djuren. I djuret människans natur fanns välviljan och viljan att ta ställning för de svaga och förtryckta.

Giljotinen, som representant för en antroandrocentrisk politik, högg i detta förslag till läsning av Olympe de Gouges texter bokstavligen av delmängden kvinnor från helmängden människor; mordet på Olympe de Gouges var mordet på en icke rasistisk kvinnorättslig humanism präglad av en kritisk icke svaghetsföraktande natur/djurreferens.

Revolutionens syndabockar

Att hänvisa till naturen i bemärkelse av social urkund utgör en uråldrig härskarteknik använd för att rättfärdiga maktordningar. 'Människosläktet' /'humani generis' har avgränsats till den fullvärdiga människan/ medborgaren/ mannen i maktställning – inte minst då denna elitära minoritet formerade sig själv till den första demokratin i det antika Aten. Referensen till naturen har även använts överlag positivt, av upplysningens filosofer som Diderot, Rousseau med

flera för att tala emot imperialismen i Nya Världen, men kunde, som Dan Edelstein hävdar, likväl utvecklas/missbrukas till att rättfärdiga statligt våld i stor skala (Edelstein 2009.) Detta historiska förhållande gör de Gouges tänkande speciellt. Ariella Azoulay har visat att de Gouges sökte en inkludering av hela befolkningen samtidigt som hon föreställde sig och förespråkade ett politiskt liv som inte baserade sig på våld/tagande av liv (Azoulay 2009). Ansvaret för den rådande ordningen förlades hos de mäktiga människorna samtidigt som en ömsom dyrkande, ömsom modererat positiv natur- och djurreferens hävdade ickevåldsliga jämlikhetssträvanden för människor oavsett kön och hudfärg. De Gouges hänvisningar till natur- och djur är intressanta från en nutida horisont. Först i senmodern tid har synen på naturen och de andra djuren analyserats som maktpräglad. Olika djurs kognitiva och sociala förmågor, könsliga, sexuella och sociala ordningar, har då kunnat upptäckas vara betydligt mer avancerade, skiftande, respektive mindre våldsamma och hierarkiska, än vad man tidigare har antagit (Bagemihl 1999; Wynne 2001; Frans de Waal 2009). Otillräckligt diskuterad är ännu den historiska referensen till djurkategorin, 'som djur'. Mänskligt slaveri av andra djurarter har använts både diskursivt och materiellt för att förslava människor, samtidigt som djurens läge har förbisetts (Noske 1997; Patterson 2002; Gålmark 2008). Idag kan vi inte enkelt referera till 'naturen' med olika avsikter eftersom naturen befunnits vara heterogen; något som de Gouges var på spåren samtidigt som hon föll för frestelsen att bruka naturen som polemisk referens, särskilt för att hävda kvinnorätten.

Kvinnor deltog aktivt i den franska revolutionen mellan 1789 och 1793. Deras insats var en nödvändig förutsättning för revolutionens genomförande: kvinnor skrev och affischerade; kvinnor från arbetarklass och medelklass hotade med vapen, slogs och demonstrerade, krävde bröd till sina familjer samt regleringar av ekonomin. År 1792 gav den lagstiftande församlingen civila och politiska rättigheter till alla fria färgade och svarta män även i kolonierna. År 1793 utvidgades medborgarskapet till att omfatta fattiga män. År 1794 befriades alla slavar i de franska kolonierna. Kvinnor däremot erkändes aldrig som jämlika medborgare (Melzer & Rabine 1992: 5; Cole 2011: 4; Levy & Applewhite1992: 79–101). Enligt Olive H. Hufton fick kvinnor istället skulden för att revolutionen misslyckades (Hufton 1992: 137,143). På sommaren 1793 förbjöds kvinnors klubbar, kvinnor fick bara träffas fem personer åt gången och kvinnor förbjöds att tala i lagstiftande rådet (Mousset 2007: 95; Melzer & Rabine 1992: 5). Verklighetens aktiva kvinnor ersattes av Kvinnan som positiv allegori för att spegla en maskulin självbild (Scott 1996: 48; Melzer

& Rabine 1992: 5). Kvinnokategorin blev, liksom tidigare i historien natur och djur, syndabock alternativt positiv metafor för antroandrocentrismens makt. I Frankrike skulle det dröja etthundrafemtioett år tills kvinnor erkändes som aktiva medborgare, och erhöll rösträtten (1944). Giljotinen som dödade budbäraren/tänkaren Olympe de Gouges, och så många andra Robespierre-kritiker, avskaffades först 1958 efter protester från bland andra författaren Albert Camus; efter att ha åsett en av familjens hönsfåglar nackas i farmoderns trädgård, skrev Camus till regeringen om det fördärvliga med denna institution (Coetzee 2001: 72).

Slutsats

De Gouges senare alster har igenkänts som progressiva överskridanden av tidens kategorier men hennes referenser till kategorin djur *per se* och till naturen som varierad, har förblivit onoterade. Ändå kan de Gouges synsätt som det komprimeras i meningen ”Je suis un animal sans pareil” sägas tangera vår tids historisk-filosofiska kritik av människans relation till djur och natur, exempelvis speglad i Derridas formulering ”L’animal que donc je suis (à suivre)”, och i Adornos ”Ich bin ein Nashorn” med betydelsen människans potential till försoning med sitt djursläktskap eller sin ”djurlikhet” (Derrida 2008; Flodin 2009: 173–175).

Evolutionära teorier skriver in människan som utvecklad ur och släkting till andra species; riket *animalia*, familjen *hominidae*, släktet *homo*, arten *homo sapiens*. Men människans djursläktskap kan *ipso facto* inte tala för eller mot vissa etiska eller politiska handlingar/ställningstaganden. Den mänskliga materiella existensen, människans biologiska frihet, ställningen bortom rovdjur och bytesdjur (i analogi med elefanten, noshörningen, bonobon), möjliggör valet av en tillvaro utan regelmässigt våld, det vill säga en levnad utan banalt dödande för föda/arkaiskt grundat offer/straff/slakt, här uttryckt av Derrida:

> Vi kan erinra oss att konsumtionen av kött aldrig varit en biologisk nödvändighet. Vi äter inte kött av det enkla skälet att vi behöver proteiner – protein kan fås på annat håll. I konsumtionen av kött, på samma sätt som i dödsstraffet, finns de facto en struktur av offrande och på grund av detta ett ’kulturellt’ fenomen kopplat till arkaiska strukturer som består och som måste analyseras (Derrida & Roudinesco 2004: 71). [12]

En humanism som inte bygger på ett avskiljande/offrande av andra djur ställer på huvudet en gängse föreställning: att erkännande av djursläktskap/djurlikhet utgör ett hot mot mänsklig jämlikhet. Föreställningen om hot är i vår tid ofullständigt analyserad. Dess rötter kan förslagsvis återfinnas, dels i tron att samtliga andra djurarters livsvillkor innebär hierarki och våld, dels i förbiseendet av djurens läge i det antika liksom koloniala slaveriet av andra djur ('som djur') som förebild för exploatering av människor.

De Gouges radikala texter framträder i denna essä som en icke djuravskiljande icke-kolonial humanism vilken, med de Gouges som budbärare, straffades av sin samtid med det den ville avskaffa: våldet/dödandet. Argumentationen liksom förmågan att agera statsman trots republikens exkludering av den kvinnliga könskategorin, läses som grundad i insikten att alla människor (inklusive män och elitmän) ingår på lika villkor i mängden människa därmed även i den sammansatta mängden djur/species. De Gouges politiska förslag behåller Aristoteles tanke om människan som ett slags djur men drar den motsatta sociala slutsatsen; hennes framställning konfronterar Aristoteles försvar av det naturliga slaveriet och definitionen av människan/medborgaren som den inhemska privilegierade mest förnuftiga mannen.

I de Gouges radikala texter emanerar inte mänsklig jämlikhet ur tanken att människor står i motsats till (andra) djur. Mänsklig jämlikhet emanerar istället ur tesen att alla människor är jämlika för att alla människor delar samma tillhörighet inom den heterogena mängden djur(arter). Som politisk föreskrift förutsätter denna tanke ett mänskligt avståndstagande från våld och tagande av liv, något som var en central del i de Gouges politiska diskurs: känslighet, humanitet är människodjurets vackraste natur.

Noter

1. djuretik@comhem.se
2. "Ils traitaient ces gens-là de brutes, d'êtres que le Ciel avait maudits; mais, en avancant en âge, je vis clairement que c'était la force et le préjugé qui les avaient condamnés à cet horrible esclavage, que la Nature n'y avait aucune part, et que l'injuste et puissant intérêt des Blancs avait tout fait."
3. Un commerce d'hommes!.grand Dieu! et la Nature ne frémit pas! S'ils sont des animaux, ne les sommes-nous pas comme eux? [...] La couleur de l'homme est nuancée, come dans tous les animaux que la Nature a produits, ainsi que les plantes et les minéraux. Pourquoi le jour ne le dispute-t-il pas à la nuit, le soleil à la lune, et les étoiles au firmament? Tout est varié, et cést là la beauté de la Nature. Pourqoui donc détruire son Ouvrage? L'homme

n'est-il pas son plus beau chef-d'oeuvre?"

4. "Dans les siècles de l'ignorance les hommes se sont fait la guerre; dans le siécle le plus èclairé, ils veulent se détruire. Quelle est enfin la science, le régime, l'époque, l'âge où les hommes vivront en paix? Les Savans peuvent s'appesantir et se perdre sur ces observations métaphysiques. Pour moi, qui n'ai étudié que les bons principles de la Nature, je ne définis plus l'homme, et mes connaissances sauvages ne m'ont appris à juger des choses que d'après mon âme. Aussi mes productions n'ont-elles que la couleur de l'humanité."
5. "Elle [la nature] a placé dans mon âme les lois d l'humanité et d'une sage égalite ; mais quand je considère cette Nature, je la vois souvent en contradiction avec ses principes, et tout m'y parat subordonné."
6. "Il est aisé, même au plus ignorant, de faire des revolutions sur quelques cahiers de papier; mais hélas! l'experiénce de tous les Peuples, et celle que font les FranVais, m'apprennent que les plus savant et les plus sages n'établissent pas leurs doctrines sans produire des maux de toutes espèces."
7. "[N]ous n'avons plus de protecteurs que la Nature. Mére bien faisante! tu connais notre innocence. Non, tu ne nous abondonneras pas, et ces lieux déserts nous cacheront à tous les yeux."
8. "La plupart de ces maîtres barbares nous traitent avec une cruauté qui fait frémir la Nature. Notre espèce trop malheureuse s'est habituée à ces châtiments. Ils se gardent bien de nous instruire. Si nous yeux venaient à s'ouvrir, nous aurions horreur de l'état où ils nous ont réduits, et nous pourrions secouer un joug aussi cruel que honteux; mais est-il en notre pouvoir de changer notre sort? L'homme avili par éscalavage a perdu toute son énergie, et les plus abrutis d'entre nous sont les moins malheureux."
9. Homme, es-tu capable d'être juste? C' est une femme qui t'en fait la question; tu ne lui ôteras pas du moins ce droit. Dis-moi? qui ta donné le souverain empire d'opprimer mon sexe? ta force? tes talents? Observe le créateur dans sa sagesse; parcours la nature dans toute sa grandeur, dont tu sembles vouloir te rapprocher, et donne-moi, si tu l'oses, l'example de cet empire tirannique. *Remonte aux animaux, consulte les élémens, étudie les végétaux, jette enfin un coupe-d'oeil sur toutes les modifications de la matière organisée; et rends-toi à l evidence quand je t' en offre les moyens; cherche, fouille et distingue, si tu le peux, les sexes dans l'administration de la nature. Par-tout tu les trouveras confundus, par-tout ils coopèrent avec un ensemble harmonieux à ce chef-d'oevre immortel.L'homme seul s'est fagoté un principe de cette exception. Bisarre, aveugle, boursoufflé de sciences et dégénéré, dans ce siècle de lumières et de sagacité, dans l'ignorance la plus crasse, il veut commander en despote sur un sexe qui a recu toutes les facultés intellectuelles; il prétend jouir de la révolution, et réclamer ses droits à l'egalité, pour ne rien dire de plus.* De Paris au Pérou, du Japon jusqu'à Rome, Le plus sot animal, à mon avis, c'est l'homme.
10. "La puissant empire de la nature n'est plus environné de préjugés, de fanatisme, de superstition et de mensonges."
11. "Je suis un animal sans pareil; je ne suis ni homme, ni femme. J'ai tout le courage de l'un, et quelque fois les faiblesses de l'autre."
12. "[R]ecall that the consumption of meat has never been a biological necessity. One eats meat not simply because one needs protein – and protein can be found elsewhere. In the consumption of meat, just as in the death penalty, in fact there is a sacrificial structure, and therefore a 'cultural' phenomenon linked to archaic structures that persist and that must be analyzed."

Referenser

Adams, C.J. (1990). *The Sexual Politics of Meat. A Feminist Critical Theory.* Cambridge: Polity.

Adams C.J. (2010). Frankensteins vegetariska monster. *Hjärnstorm*, nr 102–103, 62–69.

Aristoteles (2003). *Politiken*. Sävedalen: Åström.

Aristotle (2000). *Politics. Unabridged*. Mineola, NY: Dover.

Azoulay, A. (2009). The Absent Philosopher-Prince. Thinking Political Philosophy with Olympe de Gouges. *Radical Philosophy* 158, 36–46.

Bagemihl, B. (1999). *Biological Exuberance. Animal Homosexuality and Natural Diversity*. New York: S:t Martin's Press.

Beauvoir de, S. (1989). *The Second Sex*. (Orig. 1949) New York: Vintage.

Beckstrand, L. (2009). *Deviant Women of the French Revolution and the Rise of Feminism,* Madison: Fairleigh Dickinson University Press.

Blanc, O. (2003). *Marie-Olympe de Gouges. Une humaniste à la fin du xviii siècle*. Paris: Éditions René Viénet.

Brantz, D. (red.) (2010). *Beastly Natures. Animals, Humans and the Study of History*. Charlottesville & London: University of Virginia Press.

Coetzee, J.M. (2001). *Djurens liv*. Nora: Nya Doxa.

Cole, J.R. (2011) *Between the Queen and the Cabby. Olympe de Gouges's: Rights of Woman*. Montreal, Canada: McGill-Queen's University Press.

DeJulio, M. (1994). "On translating Olympe de Gouges,"s. 125–134. I D.Y. Kadish, & F. Massardier-Kenney (red.) *Translating Slavery. Gender and Race in French Women's Writing, 1789–1823*. Kent & London: The Kent State University Press.

Derrida, J. (1978). *Of Grammatology*. (Orig. 1967) Baltimore & London: Johns Hopkins University Press.

Derrida, J. (1989). Force de loi: le 'fondemant mystique de l'autorité'. *Cardozo Law Review* 11, 920–1045.

Derrida, J. & Roudinesco, E. (2004). *For What Tomorrow. A Dialogue.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Derrida, J. (2008). Mallet, M-L. (red.) *The Animal that Therefore I am*. New York: Fordham University Press. Intervju: www.youtube.com/watch?v=Ry49Jr0TFjk

Edelstein, D. (2009). *The Terror of Natural Right. Republicanism, the Cult of Nature, and the French Revolution*. Chicago & London: University of Chicago Press.

Eduards, M. och Gunneng, H. (1983). ”Medborgaren och hans hustru. Aristoteles syn på kvinnan,” s. 27–39. I M. Eduards (red.) *Kön, makt, medborgarskap. Kvinnan i politiskt tänkande från Platon till Engels*. Stockholm: Liber.

Flacelière, R. (2002). *Daily Life in Greece at the Time of Pericles*. London: Phoenix Press.

Flodin, C. (2009). *Att uttrycka det undanträngda. Theodor W. Adorno om konst, natur och sanning*. Göteborg: Glänta produktion.

Flynn, C.P. (red.) (2008). *Social Creatures. A Human and Animal Studies Reader*. New York: Lantern.

Gay Levy, D. & Applewhite, H.B. (1992). ”Women and Militant Citizenship in Revolutionary Paris,” s. 79–101. I S. E. Melzer & L. W. Rabine (red.) *Rebel Daughters. Women and the French Revolution.* New York & Oxford: Oxford University Press.

Goudineau, D. (1993). ”Daughters of Liberty and Revolutionary Citizens,” s. 1–32. I G. Duby, & M. Perrot (red.) *A History of Woman in the West. IV. Emerging Feminism from Revolution to World War.* Cambridge, MA & London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.

Gouges de, O. (1993). *Écrit politiques 1792–1793*. Paris: Côtè-femmes.

Gouges de, O. (1994a). ”Réflexions sur les hommes nègres,” s. 229–232 (Orig. 1788) I D.Y. Kadish & F. Massardier-Kenney (red.) *Translating Slavery. Gender and Race in French Women's Writing, 1789–1823.* Kent & London: The Kent State University Press.

Gouges de, O. (1994b). ”L'Esclavage des noirs,” s. 232–264. (Orig. 1786) I D.Y. Kadish & F. Massardier-Kenney (red.) *Translating Slavery. Gender and Race in French Women's Writing, 1789–1823.* Kent & London: The Kent State University Press.

Gouges de, O. (2010). *Pronostic sur Maximilien Robespierre par un animal amphibie* (Orig. 1792). *Oeuvres complètes, Tome II. Philosophie, dialogues & apologues*. Montauban: Cocagne.

Gouges de, O. (2011). Facsimil av ”*Les droits de la femme,”* Appendix: s. 5–24. (Orig. 1791). I J.R. Cole. *Between the Queen and the Cabby. Olympe de Gouges Rights of woman*. Montreal, Canada: McGill-Queen's University Press.

Gouze, M. (1998). ”Kvinnans rättigheter,” s. 170–175. (Orig. 1791) I R. Ambjörnsson & G. Eriksson (red.) *Europeiska urkunder. Vitterhetsakademiens skriftserie om Europa*. Stockholm: Natur och kultur.

Gramsci, A. (1971). I Q. Hoare & G.N. Smith (red.) *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International Publishing.

Grotius, H. "Rights of war and peace 2.20.40.3," s. 29. I Edelstein, D. *The Terror of Natural Right. Republicanism, the Cult of Nature, and the French Revolution*. Chicago & London: University of Chicago Press.

Gålmark, L. (2005). *Skönheter och odjur. En feministisk kritik av djur – människa-relationen*. Göteborg och Stockholm: Makadam.

Gålmark, L. (2008). "Aristotle revisited. Anthro-androcentrism and meat normativity," s. 87–107. I R. Sollund (red.) *Global harms. Ecological Crime and Speciesism*. New York: Nova.

Hagberg, K. (1941). *Från Aristoteles till Brehm. Några blad ur djurskildringens historia.* Stockholm: Bonnier.

Harrison, D. (2006). *Slaveri. Från forntiden till renässansen*. Lund: Historiska media.

Heath, M. (2008). Aristotle on Natural Slavery. *Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy*, 53 (3), 243–270.

Hufton, O.H. (1992). *Women and the Limits of Citizenship in the French Revolution*. Toronto, Buffalo & London: Toronto University Press.

Irvine, L. (2008). "The power of play," s. 117–129. (Orig. 2001) I C.P. Flynn (red.) *Social Creatures. A Human and Animal Studies Reader*. New York: Lantern.

Kadish, D.Y. (1994). "Translation in Context," s. 26–64. I D.Y. Kadish & F. Massardier-Kenney (red.) *Translating Slavery. Gender and Race in French Women's Writing, 1789–1823*. Kent & London: The Kent State University Press.

Kalof, L. (2007). *Looking at Animals in Human History*. London: Reaktion

Le Hir, M-P. (1994). "Feminism, theater, race. L'esclavage des noirs," s. 65–83. I D.Y. Kadish & F. Massardier-Kenney (red.) *Translating Slavery. Gender and Race in French Women's Writing, 1789–1823.* Kent & London: The Kent State University Press.

Massardier-Kenney, F. (1994). "Translation theory and practice," s. 11–25. I D.Y. Kadish & F. Massardier-Kenney (red.) *Translating Slavery. Gender and Race in French Women's Writing, 1789–1823.* Kent & London: The Kent State University Press.

McDonogh, K. (1996). Prison Pets in the French Revolution, *History today*, 46 (8), 36–42.

Melzer, S. E. & Rabine L.W. (red.) (1992). *Rebel Daughters. Women and the*

French Revolution. New York & Oxford: Oxford University Press.
Mercier, L-S. (1782). *Tableau de Paris*. Vol. 4. Amsterdam.
Montanari, M. (1996). *The Culture of Food*. (Orig. 1993). Oxford & Cambridge: Blackwell.
Mousset, S. (2007). *Women's Rights and the French Revolution. A Biography of Olympe de Gouges*. New Brunnswick & London: Transaction Publ.
Nibert, D. (2002). *Animal Rights/Human Rights. Entanglements of Oppression and Liberation*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.
Noske, B. (1996). *Beyond Boundaries. Humans and Animals*. New York & Montreal & London: Pluto Press.
Nussbaum, M.C. (2006). *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge & London: The Belknap Press of Harvard University Press.
O'Connor, D.J. (1985). *A Critical History of Western Philosophy*. London: Macmillan.
Okin Moller, S. (1979). *Women in Western Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.
Patterson, C. (2002). *Eternal Treblinka. Our Treatment of Animals and the Holocaust*. New York: Lantern.
Pearson, S.J. & Weismantel, M. (2010). "Does 'the animal' exist? Toward a theory of social life with animals," s. 17–37. I D. Brantz (red.) *Beastly Natures. Animals, Humans and the Study of History*. Charlottesville & London: University of Virginia Press.
Pomeroy, S.B. (1995). *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity* (Orig. 1975). New York: Schocken books.
Russell, B. (1979) (Orig. 1946). *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Time to the Present Day*. London & Boston & Sydney: Unwin.
Ryder, R.D. (2001). *Det politiska djuret*. (Orig. 1998) Nora: Nya Doxa.
Santillo Frizell, B. (2006) *Pastorala landskap. Myt och verklighet*. Stockholm: Carlsson.
Sarde, M. (2007). "Preface," s. vii–x. I S. Mousset, *Women's Rights and the French Revolution. A Biography of Olympe de Gouges.* New Brunnswick & London: Transaction Publ.
Scott, J.W. (1992). "A woman who has only paradoxes to offer," s. 102–120. I S.E. Melzer & L. W. Rabine (red.) (1992) *Rebel Daughters. Women and the French Revolution*. Oxford: Oxford University Press.

Scott, J.W. (1996). *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man*. Cambridge & London: Harvard University Press.
Singer, C. (1931). *A Short History of Biology. A General Introduction to the Study of Living Things.* Oxford: Clarendon Press.
Singer, P. (1975). *Animal Liberation. A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York: New York Review of Books.
Smith, N. (1983). Aristotle's Theory on Natural Slavery. *Phoenix*, 37 (2), 109–122.
Sollund. R. (red.) (2008). *Global Harms. Ecological Crime and Speciesism*. New York: Nova.
Strandberg Olofsson, M. (1993). "Kvinnoliv i antiken," s. 24–37. I Y. Hirdman (red.), *Kvinnohistoria*. Stockholm: UR.
Thomas, K. (1983). *Man and the Natural World. A History of the Moderne Sensibility*. New York: Pantheon.
Thomassen, M. (2007) *Vetenskap, kunskap och praxis. Introduktion i vetenskapsfilosofi.* Malmö: Gleerup.
Tosi, G. (2002). *La teori della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510–1573). "Veri domini" o "servi a natura"?* Bologna: Divus Thomas.
Toussaint-Samat, M. (1992). *A History of Food*. Oxford, UK: Blackwell.
Tralau, J. (2004). Slaveriets filosofiska förklädnader. *Svenska Dagbladet* 20/1
Waal de, F. (2009). *The Age of Empathy. Nature's Lessons for a Kinder Society*. New York, NY: Three Rivers Press.
Wynne, C.D.L. (2001). *Animal Cognition*. *The Mental Lives of Animals*. New York: Palgrave.

Summary

The category of animals, materially and discursively, is seldom highlighted in texts on human relations although this category may be read as playing a significant role for the argumentation. In this essay, an animal-centred interpretation of Aristotle's theory on natural slavery forms a background for reading texts by the author and activist Olympe de Gouges (1748–1793). During the French revolution, de Gouges, using references to animals and nature, defended especially two categories of humans excluded from citizenship: strangers/people of colour and women. Here, this discourse is read as opposed to the antique definition of the fully worthy human/citizen and as a contri-

bution to a non-colonialist humanism which, with de Gouges as its messenger, was punished with the very means it sought to abolish: violence and killing.

Keywords: anthro-androcentrism, animals, fully worthy human/citizen, non-violence, the death penalty