

Drømmen om Sydhavet:  
Biopolitik og seksualitet i  
Denis Diderots *Supplément au  
voyage de Bougainville*

Anne Fastrup &  
Knut Ove  
Eliassen

À mesure que nous avons approché la terre, les insulaires avaient environné les navires. L'affluence des pirogues fut si grande autour des vaisseaux, que nous eûmes beaucoup de peine à nous amarrer au milieu de la foule et du bruit. Tous venaient en criant tayo, qui veut dire ami, et en nous donnant mille témoignages d'amitié ; tous demandaient des clous et des pendants d'oreilles. Les pirogues étaient remplies de femmes qui ne le cèdent pas, pour l'agrément de la figure, au plus grand nombre des Européennes et qui, pour la beauté du corps, pourraient le disputer à toutes avec avantage. La plupart de ces nymphes étaient nues, car les hommes et les vieilles qui les accompagnaient leur avaient ôté le pagne dont ordinairement elles s'enveloppent. [...] Je le demande : comment retener au travail, au milieu d'un spectacle pareil, quatre cents Français, jeunes, marins, et qui depuis six mois n'avaient point vu de femmes ? Malgré toutes les précautions que nous pûmes prendre, il entra à bord une jeune fille, qui vint sur le gaillard d'arrière se placer à une des écouteilles qui sont au-dessus du cabestan ; cette écouteille était ouverte pour donner de l'air à ceux qui viraient. La jeune fille laissa tomber négligemment un pagne qui la couvrait, et parut aux yeux de tous telle que Vénus se fit voir au berger phrygien : elle en avait la forme céleste. Matelots et soldats s'empresaient pour parvenir à l'écouteille, et jamais cabestan ne fut viré avec une pareille activité.<sup>1</sup>

Sådan skildrer Louis Antoine de Bougainville den første kontakt med Tahitis beboere. I løbet af årene 1767, 1768 og 1769 blev Tahiti besøgt af opdagelsesrejsende tre gange, i tur og orden af Samuel Wallis, Bougainville og James Cook – to briter og en franskmand. De opdagelsesrejsendes beretninger om tahitianernes levevis udløste livlig diskussion. Ikke siden Newton havde en videnskabelig opdagelse skabt lignende furor i Europa.<sup>2</sup> Ikke mindst vakte øboernes seksuelle frimodighed stor opsigt og satte nyt liv i debatten om menneskets natur. På fransk grund førte Bougainvilles *Voyage autour du monde par la frégate la Boudouse et la flûte l'Étoile* fra 1771 til, at flere af oplysningens centrale figurer brugte stoffet som omdrejningspunkt for diskussionen af aktuelle filosofiske problemer: Voltaire, Diderot og Sade, for at nævne nogle. De nyopdagede polynesiere blev til og med genstand

for tableauer og teateropsætninger; og i lukkede miljøer blev der arrangeret orgier med udgangspunkt i detaljer fra rejseskildringerne.

Soldaten og marineofficeren, filosoffen og levedanden Bougainville stævnedes ud på sin verdensomsejling i 1766. Udrustet med tankegods fra Rousseau, Montaigne og tidens naturfilosoffer ankommer han og hans officerer til Tahiti som led i ekspeditionens forsøg på en geografisk og naturhistorisk kortlægning af Stillehavet og dets ukendte landmasser.<sup>3</sup> Eftersom Bougainville var en sand *homme de lettres*, kom hans skildring af rejsen til at være stærkt præget af litterære referencer og topos. Disse går fra litterære klassikere til samtidens filosofi. Således kunne den franske militærmand i Tahiti genfinde det Arkadia, antikkens forfattere havde berettet om; her levede mennesket før staten og før sædernes forfald; her genfandt han den græske oldtids hyrder og vismænd, og, som citatet viser, dens Venus-tilbedelse.<sup>4</sup> Begeistret meddelte han sine landsmænd, at Rousseaus tese om naturtilstandens uskyld stemte overens med virkeligheden.

Ved ankomsten til Tahiti mødtes ekspeditionen med udstrakt gæstfrihed. Denne gav sig ikke mindst til udtryk gennem indbyggernes erotiske frisind. Mens de to briter, Wallis og Cook, rapporterede, at de indfødte så på erotikken som en handelsvare og et byttemiddel, fremstilles den af franskmændene som en del af et generøst gæstevenskab, og den gør i det hele taget et sådant indtryk, at øen i første omgang døbes *La Nouvelle-Cythère* (Afrødite skulle ifølge græsk mytologi have sit opholdssted på den ægæiske ø Kythira). Hinsides skam, byrd og rang syntes tahitianerne at dyrke en kærlighedskult, hvilket ifølge Bougainville måtte ses som et tegn på, at deres kultur befandt sig før syndefaldet. Der findes desuden mad i overmål, naturen viser sig imødekomende i enhver forstand, og klimaet er behageligt. Og i modsætning til briterne undgår franskmændene væbnet konflikt med værtskabet (franskmændenes ophold var vel at mærke også meget kortere end de to andre ekspeditionernes).

Med de første beskrivelser af Tahitis indbyggere blev en forestilling bragt i omløb, som sådan set lever endnu: Sydhavsøerne blev emblemet på et frit og ikke mindst erotisk frisindet liv. Et paradys hinsides det borgerlige livs moral og bekymringer. En af teksterne, som bidrog til at etablere denne forestilling var Denis Diderots *Supplément au voyage de Bougainville* fra 1772.<sup>5</sup> I Diderots ganske frie kommentar til Bougainville står to indbyrdes relaterede forhold centralt: civilisationskritik og de indfødtes liberale seksualvaner. De to temaer forenes i en mere overordnet problematik af seksuel, moralsk og økonomisk art, nemlig spørgsmålet om den franske befolknings forplantningsevne og dennes betydning for nationens magt og velstand.

En udbredt (men, har det vist sig, fejlagtig) opfattelse af, at Europas befolkning var i tilbagegang, havde, da Diderot i 1772 færdiggjorde sin opsats om

Bougainville, været med til at sætte dagsordenen i den politiske og økonomiske debat. Frygten for populationens manglende evne til at reproducere sig selv var for øvrigt ingenlunde begrænset til Frankrig. Her ved indgangen til den politiske økonomis tidsalder var statens magt og rigdom langt hen ad vejen proportional med dens befolkning. Således var en af de opgaver, *The Royal Society* pålagde James Cooks ekspedition netop den at undersøge sammenhængene mellem befolkningstæthed og civilisationsniveau.<sup>6</sup>

Diderot havde i sin tid studeret de blinde "til gavn for dem som ser", som der står i undertitlen på hans skrift om de blinde og om den sansebaserede erkendelse.<sup>7</sup> På samme måde tjener Bougainvilles oplysninger fra de fjerne og nyopdagede himmelstrøg til at drøfte nationale anliggender. Gennem fremstillingen af tahitianernes sæder, i alt væsentligt deres frie seksualitet, retter Diderot med sit supplement søgelyset mod et af samtidens mest aktuelle temaer: det "populationistiske" spørgsmål, altså spørgsmålet om befolkningens evne til reproducere sig selv. Af den grund var det presserende at afdække, hvilke "biopolitiske" faktorer – for at låne en term fra Michel Foucault<sup>8</sup> – der beforder, og nok så vigtigt, begrænser reproduktionen af populationen. Som tidens andre populationister er det ikke overraskende kirken og den kristne moral, Diderot retter søgelyset mod. Bidrager klostervæsenet til at øge nationens velstand, eller er det snarere omvendt? Hvad er nytten af incestforbud, kernefamilie og ægteskabelig monogami? Gavner disse indretninger nationens basale behov for befolkningstilvækst? Lægger kristendommen, dens moral og dens institutioner i virkeligheden ikke hindringer i vejen for indbyggernes reproduktion? Diderots grundlæggende kritiske holdning til den katolske kirke og kristne morals tendens til at fordømme den menneskelige seksualitet gør ham dog ikke blind for, at disse spørgsmål i virkeligheden kræver stor omtanke.

Vidner flere passager i *Supplément au voyage de Bougainville* om, at Diderot deler populationisternes bekymringer, så demonstrerer dialogen også, at han havde blik for de biopolitiske farer, der kan være forbundet med at gøre befolkningens regeneration til nationens vigtigste politiske og moralske anliggende. Derfor går Diderot, som han ofte gør, dialektisk til værks. Som altid springer han fra position til position, som altid kæder han temaer og spørgsmål sammen på uventede måder. Hen mod slutningen foretager Diderot således en pludselig perspektivforskydning og lader dialogen mellem tekstens to skikkelser A og B klinge ud med en opfordring til at spørge, hvad mon kvinderne mener om forholdene på Tahiti. *Supplément au voyage de Bougainville* viser sig dermed også til at rumme en appel til de franske kvinder om at indgå i en dialog om seksualitet, moral og reproduktion. De store biopolitiske spørgsmål rækker med andre ord

ind i intimsfæren, og bliver en anledning til at rejse diskussioner om familien og om forholdet mellem mand og kvinde som seksuelle væsener. Men den slags spørgsmål kan man ikke diskutere direkte, synes Diderot at sige, ikke mindst er kommunikationen mellem kønnene fuld af faldgruber.<sup>9</sup> Man må diskutere dem indirekte – via en tredje instans som for eksempel et fjernt øsamfunds måde at indrette sig på.

### *Gentagelsen*

Orienten spillede i mange århundreder rolle som kontrastfigur for den europæiske selvforståelse; maureren, araberne, tyrkeren kunne bruges til at afgrænse en særlig kristen kulturel identitet. Med opdagelsen af Amerika var en ny skikkelse blevet bragt på banen, langt mere fremmede end dem man tidligere havde stiftet bekendtskab med, nemlig indianeren. Hvad angår orientalerne og afrikanerne kunne europæerne finde en fællesnævner i det forhold, at alle ifølge traditionen nedstammede fra Noa og hans tre sønner, Sem, Kam og Jafet. Men der var ingen plads for indianerne i dette stamtræ. De sprængte slet og ret rammerne for den epistemologi, som den traditionsbaserede kosmologi tilbød. Indianerne måtte derfor gøres til genstand for betragtning, observation og analyse for at det nye kunne identificeres og indlemmes i den naturhistoriske orden.

Motiverne var rigtignok mangelunde. Ofte var de af en praktisk art, som spørgsmålet om hvordan man etablerede beskatning i tråd med den, de indfødte kendte fra før; andre handlede om at identificere og forstå indianernes hedenske ritualer for at kunne fremme missionsgerningen, mens atter andre, som Montaigne, benyttede mødet med de fremmede til at reflektere over den egne kultur.<sup>10</sup> Stort set havde alle disse bestræbelser en fælles epistemologisk strategi: Man søgte i det allerede velkendte for at etablere et kognitivt grundlag, som kan gøre det nye ved det fremmede begribeligt.

Med "Les Cannibales" kom Montaigne i 1580 til at levere den grundlæggende skabelon for forståelsen af de amerikanske indianere.<sup>11</sup> Essayets menneskeædere, deres frygtelige skikke til trods, levede i tråd med naturens love, ufordærvede, i et samfund uden ulighed og udbytning, med utvungen omgang mellem kønnene. Kannibalerne befandt sig ved historiens begyndelse. De levede, som Montaigne formulerede det, *som om de var kommet fra guderne*. Dette i grel kontrast til den gamle verdens hierarkier, unatur og moralske usselhed. Således er det ikke overraskende at Montaignes essay blev en vigtig kilde til inspiration for Jean-Jacques Rousseaus civilisationskritik.

I lyset af Montaignes essay fremstår opdagelsen af Tahiti som en gentagelse, en nyopførelse af det skuespil, som havde udspillet sig to hundrede og halvtreds år tidligere ved opdagelsen af Amerika. For *anden* gang havde man fundet et land udenfor historien, isoleret fra den øvrige verden, et laboratorium hvor det naturlige før-historiske menneske kunne studeres *in vitro*. På ny mobiliserede man forestillingen om verdens morgen og om en oprindelig uskyld manifesteret i fælles eje, overflod af mad og i en yderst liberal sædelighed. For også nu drejede det sig om opdagelsen af en kultur, der ikke havde oplevet syndefaldet, et tilnærmelsesvist egalitært samfund, hinsides synd og skam, uden hierarkier og sidst, men ikke mindst: erotisk utvungent. Blinde for seksualitetens særegne politiske og sociale funktion i samfundet på Tahiti,<sup>12</sup> gjorde europæerne polynesiernes kultur til en projektionsflade for egne fantasier.

Ved opdagelsen af Tahiti forelå "den vilde" altså som en udbygget forventning; ikke-europæeren var allerede en etableret kategori, hvilket Rousseaus berømte *bon sauvage* så klart anskueliggør.<sup>13</sup> Eftersom Tahiti blev en gentagelse af det første møde med indianerne, blev ikke-europæeren dermed til en klasse, en kategori med flere egenskaber. På den måde forsvandt originaliteten ud af begivenheden: Den havde udspillet sig før. Dermed kom der uvægerligt et element af distance og ironi ind i håndteringen af det nye. Desuden havde godt og vel to hundrede års erfaringer med indianerne nuanceret billedet af den ædle vilde og tempereret de mest idealiserende forestillinger. Ikke mindst havde oplysningerne om grusomhederne begået af indianerne under syvårskrigen i Nordamerika gjort indtryk på den europæiske offentlighed, og på det tidspunkt Bougainvilles bog udkom, var minderne om disse endnu i frisk erindring.

I det øjeblik at fokuset skifter fra lighed til forskel, fra det som anses for at ligne til det, som anses for at være forskelligt, forskyder præmisserne for forståelsen sig. Montesquieus ambition i *De l'esprit des lois* (1748) om at sammenligne statsformerne ud fra form og funktion, altså nærmest morfologisk, er et skridt i denne retning: Her sammenlignes antikkens samfundsdannelser med moderne, orientens statsformer med occidentens. I Montesquieus tilfælde er den målestok, som tillader komparationen, absolut og et overkulturelt fænomen i den forstand, at franskmændene ikke åbner mulighed for, at netop selve tanken om at sammenligne statsformer i sig selv kan ses som et udtryk for et særligt vestligt perspektiv. På dette punkt adskiller Diderot sig fra sin forgænger. Han går den modsatte vej af Montesquieu, idet han erkender, at hans blik er betinget af hans kulturelle baggrund. Han ser bogstaveligt talt også i en anden retning: Emnet for *Supplément au voyage de Bougainville* er Stillehavets øsamfund og ikke længere de orientalske despotier, som Montesquieu havde

været så optaget af. Vi skal senere vende tilbage til implikationerne af denne geografiske forskydning.

Diderots betragtning over Bougainville etableres ikke på et niveau uberørt af kulturelle forskelle. Det etableres derimod indenfor hans egen kultur og tematiseres æstetisk og litterært i form af et "supplement", som på didaktisk manér tydeliggør Diderots bevidsthed om sin egen situerethed. Indtrykkene af den fremmedartede levevis blandt dem, der lever under fjerne himmelstrøg, må bearbejdes for, at de skal kunne gøres begribelige og sættes i dialog med tanken. Det betyder ikke, at de fremmede kulturer står fuldstændig plastisk til rådighed for europæerens forestillingsevne. Selvreferentialiteten bliver aldrig total, fremmedheden lader sig aldrig restløst underordne tankens og sprogets kategorier, og når den med jævne mellemrum gør sig mærkbar, ansporer den til eftertanke.

Diderot er ikke desto mindre solidarisk med den rousseauistiske indsigt i, at naturtilstanden nødvendigvis altid må være en konstruktion, et ideal eller en forestilling som kun fungerer relativt og normativt. Dette ideal er et *supplement* til tanken, et hjælpemiddel til at tænke det, samfundsborgeren ellers ikke kan tænke. Thi enhver form for samfundsmæssighed placerer os nødvendigvis udenfor naturen. Det placerer samtidig naturtilstanden udenfor empirien, et faktum Rousseau som bekendt accepterer som en præmis for sine overvejelser over civilisationens oprindelseshistorie. En konsekvens af dette var imidlertid at Rousseaus begreb om naturtilstanden blev uanvendeligt som analytisk redskab. Dermed finder han det nødvendigt at etablere en serie med trin i processen der leder fra den rene naturtilstand som tankeabstraktion til den moderne civilisation med dens patologier: familien, stammen, ejendomsretten etc.

Rousseau etablerer med andre ord en slags skala, hvor man for hvert et trin bevæger sig gradvis væk fra naturen. Til hvert af disse svarede så en tilsvarende grad af depravation. Dette gjorde det imidlertid mulig ikke bare at forstå fremmede samfund indenfor rammerne af en udviklingsmodel; denne tillod også at man medtænkte naturen som en betingende faktor for samfunds indbyrdes forskelle. At man sågar kunde operere med et begreb om natursamfund, samfund der lå meget tæt på den oprindelige naturtilstand. En følge af dette var, at Bougainvilles tahitianere for Diderot fremstod som *endnu en* ikke-europæisk kultur; de er én i en klasse af flere natursamfund. Men dermed kan de også bestemmes kognitivt. Og så ikke helt alligevel. For samfundet på Tahiti var vokset frem under andre naturbetingelser og håndterede forholdet mellem natur og kultur på en anden måde end den europæiske civilisation; det var synligt for enhver. Og til trods for at det fremstod som et natursamfund, var Tahiti ikke ren og uformidlet natur; det var et samfund, selv om det i mange henseender lå betydelig nærmere på naturen end det

europæiske. Derfor kunne det både være genstand for sammenligning og samtidig også være en rettesnor.

Den fremmedartede seksuelle frihed står centralt i Diderots betragtninger over samfundet på Tahiti i *Supplément au voyage de Bougainville*. Denne fremmedhed er for Diderot vilkåret og udgangspunktet for enhver erkendelsesproces, men den udgør også det, som for ham gør skildringerne af Tahiti interessante, relevante og aktuelle. Det nye udfordrer tanken og bringer den videre. Derfor skal oplysningerne om Tahiti bogstavelig talt importeres og konfronteres med de presserende anliggender i hans samtids Frankrig, *in casu* de problematiske virkninger, som den katolske kirke og dens seksualmoral, ifølge oplysningsfilosofien havde på det franske samfund. Tahiti skal bruges til at sætte hjemlige problemstillinger på spidsen.

### *Diderots supplément*

Diderots tekst blev oprindeligt skrevet som en anmeldelse af Bougainvilles rejse-  
skildring. Til trods for Diderots entusiasme blev anmeldelsen aldrig trykt i sin originale form. Den blev først offentliggjort et par år senere som føljeton i Frédéric Melchior Grimms eksklusive tidsskrift *Corrèspondance littéraire* i perioden september 1773 til april 1774.<sup>14</sup> Teksten var nu stærkt revideret eller, snarere, litterært og formmæssigt bearbejdet. Den oprindelige entusiastiske og meget patosdrevne anmeldelse var omarbejdet til de tre kapitler, som udgør den endelige versions midterparti – den gamles tale og samtalen mellem Orou og munken. I tilgift tilføjer Diderot en dialog, som fylder det meste af den første og den sidste del af teksten og bogstavelig talt udgør en ramme. Effekten er en kontekstualisering af urteksten, som relativiserer de synspunkter, der kommer til udtryk i den. Således griber den æstetiske bearbejdelse af teksten direkte ind i dens meningspotentiale.

Et iøjnefaldende træk ved Diderots kommenterende bearbejdelse er titlens angivelse af, at teksten er et "supplément". Et supplément er noget, som træder i stedet for noget andet, ikke bare for at erstatte, men også for at udfylde – således som et supplementsbind gør en tidligere udgivelse mere komplet.<sup>15</sup> Det markerer, at noget mangler at blive sagt. I den forstand er supplementet både en erstatning og en forbedring af originalen. Men supplementet er også afhængig af det, som er gået forud; det eksisterer ikke i egen ret. Eller som det hedder hos Diderot: "Vous n'auriez aucun doute sur la sincérité de Bougainville, si vous connaissiez le supplément de son voyage."<sup>16</sup> Her er supplementet det, som skal til for at få originalen til at fremstå som oprigtig.

Umiddelbart synes supplementet i denne tekst at have to referencer: For det første er det en genremærket. Hele teksten skal således forstås som et supplement. Det er ud fra titlen nærliggende at antage, at den skal forstås således, at dette er Diderots supplement til Bougainville – altså som en slags kommentar. Men supplementet viser sig ved nærmere eftersyn – som citatet overfor viser – også at være et objekt i teksten, det er nærmere bestemt den fiktive bog, som ligger på bordet og er emnet for tekstens indrammende dialog i første og femte del. Den omtales her som et upubliceret tillæg til Bougainvilles bogudgivelse, hvorfra for øvrigt det meste af teksten i del to, tre og fire grangiveligt hentes. Her handler det altså snarere om et (fiktivt) objekt, som tilskrives Bougainville selv. Denne lidt underlige fordobling svarer teknisk set til det, som i retorikken omtales som en *mise-en-abîme*-struktur, altså et stykke meta-sprog eller meta-litteratur, hvor den genre, som udøves, også gøres til et emne i teksten selv i en form for selvrefleksivitet.

Supplementet er således en art fordobling, som indebærer en selvrefleksion. At vi kommenterer dette supplement så forholdsvist udførligt hænger sammen med, at det også siges at have en tredje betydning hos Diderot, eftersom det, som vi snart skal se, betegner det formidlende greb, der gør det muligt for den europæiske tænker at komme i dialog med kulturen på Tahiti i al dens fremmedhed. I den forstand er supplementet, det vil sige den fordoblende erstatning, der altid kommer efter originalen og uddyber den, lige præcis de fiktive tahitianere, som Diderot opdiger som repræsentanter for de polynesiske værdier.<sup>17</sup> Lad os se, hvad det vil sige.

Supplementet er et produktivt greb for Diderot. Han hverken analyserer eller kritiserer Bougainvilles bog. Han skriver et supplement. Det vil i realiteten sige, at han spinder videre på dens indsigter, går i dialog med den, bedriver konstruktiv kritik af den, ja, "forbedrer" den. Hos Diderot fungerer genrebestemmelsen supplement for det første som en markering af, at det handler om en fiktion. Dette er hans supplement; han som ikke har rejst, og som den ene af samtalens to deltagere formulerer det, langt foretrækker at rejse på plankerne på sit stuegulv frem for på skibsdækkets. Supplementstermen markerer, at teksten rummer Diderots filosofiske spekulationer over emnet.

Diderot står over for det problem, at den kultur, han har læst om, viser sig at være så fremmedartet, at den knap nok lader sig forstå. Det kan være nærliggende at se dette som udtryk for den samme tankegang, som Rousseau havde udfoldet nogle år tidligere i indledningen til den anden diskurs, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1752), nemlig at naturtilstanden aldrig lader sig bringe direkte i tale. Derfor, skriver Rousseau, er det ikke bare muligt,



men også nødvendigt at man begynder med at sætte alle kendsgerninger til side – "Commençons par écarter tous les faits" som det så berømt hedder i afhandlingens indledning. Spørgsmålet er dermed, hvordan man får mennesker, som empirisk set befinder sig i eller tæt på naturtilstanden, i tale. Og det er her supplementet i betydningen "fordoblende erstatning" bliver påkrævet.

Dette greb får et meget direkte og konkret udtryk i Diderots dialog, idet den stiller to typer tahitianere op mod hinanden: I den indrømmende dialog præsenteres læseren for den faktiske tahitianer Artourou, mens læseren i de tre midterpartier i teksten (det som skal forestille at være Bougainvilles eget supplement) præsenteres for den halvt fiktive gamle vismand, *Le Viellard*, og den helt og holdent opdigtede Orou. Artourou var en polynesier, ekspeditionen bragte med sig til Paris, og som efter et kort ophold drog tilbage til Tahiti. Han havde haft store vanskeligheder ved at lære sig fransk, og dette bliver for de to samtalepartnere i Diderots indledende dialog, A og B, et bevis på, hvor vanskeligt eller umuligt det er at kommunikere mellem så forskellige kulturer – for ikke at sige med naturtilstanden. For det første, fastslås det, har tahitianeren ikke de samme lyde i deres sprog som franskmændene, og han vil derfor aldrig kunne lære at tale deres sprog. For det andet fordi han ikke mestrer sproget, kan han heller ikke benævne og tilegne sig det, han oplever i Frankrig. Skulle han fortælle om sine oplevelser, når han kom hjem, ville han derfor ikke have noget som helst at fortælle, fordi, som B udtrykker det, han for det første ikke vil kunne have erfaret det, fordi han mangler ordene og derfor ideerne; for det andet ville han ikke kunne formidle det, eftersom sproget på Tahiti ikke har ord til at beskrive det, som han har oplevet, og for det tredje fordi de ikke vil tro ham, siden det hele vil fremstå som alt for fremmedartede.

Til trods for denne veritable *tour de force* i skepticistisk "kulturrelativisme", som synes at afskære så vel Diderot som læseren fra enhver kommunikation med tahitianerne og deres kultur, optræder der alligevel to tahitianere, den gamle vismand henholdsvis familiefaren Orou, i tekstens andel del. Begge henvender sig direkte til læseren, den ene til og med på fransk. Her er der tale om en iscenesættelse af fiktive karakterer; ikke bare i den forstand at Diderot på dette punkt forholder sig ganske frit til Bougainville, men også i den forstand at de to polynesiere slet og ret udfylder rollen som supplement, det vil sige som konstruktioner, der skal træde i stedet for den tahitianer, som i indledningen blev brugt til at vise kommunikationens umulighed. Og for nu at være helt sikker på at læseren fatter pointen lader Diderot til overmål rammefortællingens dialogpartnere bryde ind i "Bougainvilles tekst" med en kommentar til den gamle vismands lange alvorsfyldte og moraliserende tale:

B: Eh bien! Qu'en pensez-vous? A: Ce discours me paraît véhément ; mais à travers je ne sais quoi d'abrupt et de sauvage, il me semble retrouver des idées et des tournures européennes. B: Pensez donc que c'est une traduction de l'otaïtien en espagnol, et de l'espagnol en français. [...] Ouro avait écrit en espagnol la harangue du vieillard ; et Bougainville en avait une copie à la main, tandis que l'Otaïtien la prononçait.<sup>18</sup>

Scenen fremstilles som lettere absurd med dens sammensurium af sprog, skrift og mundtlig tale, og Bs tørre udtryk for skepsis, når det gælder ophavet til den indfødtes tale – det smager for tydeligt af europæisk tankegods – punkterer effektivt det meste af den retoriske patos. Til dette svarer A, at hvis de fremmede skal bringes i tale, så skal de oversættes, det vil sige fremstilles på en sådan måde, at det, de siger, giver mening. Det er repræsentationen af de andre, som overhovedet muliggør, at de to kulturer kan bringes i kontakt med hinanden. Men dette forudsætter et skriftligt supplement, nemlig oversættelsen af den nedskrevne tale via spansk til fransk, som desuden også læses samtidig som den fremføres på polynesiske. Her gøres der intet forsøg på at skjule, at supplementet er en nødvendig operation for at skabe en fælles standard, som gør det inkommensurable, kommensurabelt.

Nu skal man imidlertid passe på med at få det til at lyde som om, Diderot her reflekterer over betingelserne for tværkulturel forståelse. For det handler kun i meget ringe grad om at forstå den fremmede kultur. Supplementet er snarere en fiktion der skal bruges til at etablere den vilde som moralsk og politisk instans med provokatorisk gyldighed for franske forhold og for spørgsmålet om populationen.

### *Dialogen*

Diderot iværksætter et dobbelt greb ved hjælp af supplementet: På den ene side insisterer han på, at kulturerne er inkommensurable. Vi forstår ikke polynesieren, som kom til Paris, og han forstår heller ikke os. Således suspenderes *de facto* muligheden for en dialog med den fremmede. På den anden side ønsker Diderot at indgå i en dialog med Bougainvilles Tahiti. Dette sker tydeligt i bogens tredje og fjerde del, hvor forholdet mellem erotik og population står i centrum. Spørgsmålet er: Kan Venus fra Tahiti sammenlignes med Venus fra Athen?<sup>19</sup> Gør supplementet det muligt at indlede en dialog trods alt? Ja, men en dialog om franske forhold. Supplementet, viser det sig, bliver det greb, som gør det muligt for Diderot at forvandle Bougainvilles polynesiere til deltagere i den franske samfundsdebat.

Har kommunikation på tværs af kulturforskelle vist sig at være umulig, så vidner undertitlen "Dialogue entre A et B", samt dialogen i tekstens første og femte del, på den anden side om, at forståelse inden for den samme kulturkreds lader sig etablere. Dialogen repræsenterer på formens niveau en bekræftelse af, at en fælles forståelse kan etableres. Desuden strækker dialogbegrebet sig endnu videre, eftersom teksten ikke bare er en samtale mellem to personer, A og B, den står også i en dialogisk relation med en anden tekst, Bougainvilles rejsebeskrivelse. Til overmål forekommer der også dialoger inde i de narrative partier i Diderots dialog. Endvidere antyder indledningsscenen, at tekstens åbningsdialog udgør en fortsættelse af en samtale, som vanligtvis identificeres som den dialog, der indrammer en anden Diderot-tekst fra samme periode, fortællingen "Madame de la Carlière".<sup>20</sup> Endelig er teksten rammet ind af en lille epigraf, et citat fra en af Horats' satirer, som således også bringes i spil i *Supplément au voyage de Bougainville*.

Dette komplekse spil med genrer og allusioner til andre tekster er karakteristisk for Diderot, og hans forfatterskab er da også med rette blevet beskrevet som et vejkryds, hvor tekster, synspunkter og ideer mødes og brydes med hinanden. Ingen tekst, ingen tanke står alene; altid er de involveret i andre tekster, i andre ræsonnementer, ikke mindst i læserens. Således etablerer teksten en klar adressat, idet læserne af Bougainville, i form af A og B, på didaktisk vis er trukket ind i teksten som identifikationsfigurer.<sup>21</sup> I den forstand bidrager dialogen, eller snarere dialogerne, til at forstærke en impuls i teksten, som allerede er nedlagt i den i kraft af supplementslogikken; en bevægelse, som ophæver grænsen mellem udenfor og indenfor, og som bliver en figur for tekstens appelstruktur.

Hvis supplementet på den ene side viser den tværkulturelle oversættelses umulighed, synes Diderot på den anden side også at udlede en mere konstruktiv lære af mødet med den fremmede kultur. Hvad denne lære består i, kan tekstens undertitel, *Sur l'inconvénient d'attacher des idées morales à certaines actions physiques qui n'en comportent pas*, give et hint om: Mødet med den fremmede kultur kan lære os, at vores begreber, ideer og domme ikke er universelle, men at de må afstemmes efter konteksten. Bestemte handlinger betyder ikke det samme i enhver kontekst. Det springende punkt er naturligvis, hvad undertitlens *certaines actions physiques* henviser til.

For den læser, som allerede kender forlægget, er det åbenbart, at det her drejer sig om de seksuelle handlinger. Undertitlen signalerer med andre ord, at man skal være forsigtig med, hvilken moralsk værdi man tillægger de seksuelle sæder i andre kulturer. Nu er dette anliggende imidlertid allerede signaleret i epigrafen hentet fra Horats, første bogs satire, hvis emne er utroskab. Epigrafen lyder i omtrentlig oversættelse: "Men hvor meget bedre, og forskellig fra dette, er ikke det som

naturen, rig på ressourcer, tilråder, om du bare handler viseligt, og ikke blander det som bør undgås med det som er attråværdigt? Tror du det er uden betydning om du stræber selvforskyldt eller på grund av virkelige uheld?"<sup>22</sup> Passagen, citatet er hentet fra, beskriver i detaljer den vanskæbne, som rammer utro ægtefolk, når de som straf for ikke at have tøjlet deres lyst taber både ære og formue. Horats anbefaler her, at man finder afløb for sine drifter hos skøgerne. Af mange grunde er de langt at foretrække frem for de utro hustruer. Ikke mindst fordi seksualiteten og dens glæder, hvilket er emnet for de efterfølgende passager i satiren, fremstilles utilsløret og hinsides fordømmelse hos skøgerne – ligesom på Tahiti. Så på sin provokerende facon rejser Diderot i virkeligheden spørgsmålet om, hvorvidt de moralske begreber overhovedet bør have noget at skulle have sagt over for den fysiske side af den seksuelle handling.

Og dermed nærmer vi os det populationistiske tema om befolkningens evne til – og mulighed for – at reproducere sig selv. Ja, man kunne måske ligefrem sige, at den populationistiske bekymring fungerer som et supplement for Diderots kritik af den kristne sædelighed. Engagementet i Frankrigs mulighed for at øge sin velstand og bevare sin magtposition i forhold til andre nationer (især de protestantiske) gennem accelerering af befolkningstilvæksten fungerer som en effektiv forskydning og forbedring af fundamentet for kritikken af den kristne sædelighed.

### *Tahiti: En populationistisk utopi*

I den omfattende dialog mellem tahitianeren Orou og den franske munk La Vèze har vi således mulighed for at studere, hvordan Diderot bruger supplementet til at tematisere et aktuelt politisk problem. Umiddelbart ser samtalen mellem de to ud til at handle om mødet mellem et polygamt, seksuelt liberalt samfund (Tahiti) og et monogamt, seksuelt restriktivt samfund (Frankrig). Tahitianeren Orou tilbyder, som var der tale om det mest naturlige i verden, sin gæst at tilbringe natten med værtens hustru eller døtre. Munken svarer ikke overraskende, at religion, anstændighed og god opførsel byder ham at takke nej til tilbuddet. Tahitianeren replicerer, at religion, som han ikke ved, hvad er, må være noget ubehageligt, eftersom det forhindrer munken i at hengive sig til en nydelse: "auquel nature, la souveraine maîtresse, nous invite tous."<sup>23</sup> Diderot bruger således i første omgang mødet mellem munken og tahitianeren til at kritisere det kyskhedsløfte, som præster og munke tvinges til at aflægge inden for den katolske kirke. Hvad kan der være galt med det følgende, spørger Orou:

Donner l'existence à un de tes semblables ; de rendre un service que le père, la mère et les enfants te demandent ; de t'acquitter envers un hôte qui t'a fait un bon accueil, et d'enrichir une nation, en l'accroissant d'un sujet de plus.<sup>24</sup>

Set med Orous øjne indebærer munkens højlige nej tak til at tilbringe natten med en tahitiansk kvinde en uforståelig mangel på generøsitet over for den tahitiske befolkning. Munken nægter jo at skænke øen et barn, hvilket rent konkret vil sige *des bras et des mains* – en fremtidig ”agriculteur, un pêcheur, un soldat, un époux, un père”.<sup>25</sup> Munken nægter kort sagt at bidrage til populationens forøgelse, hvilket fremstår som en besynderlig egoistisk gestus, al den stund man på Tahiti betragter befolkningen som nationens vigtigste kilde til sikkerhed og velstand. I Orous øjne betyder munkens cølibat således ikke bare seksuel afholdenhed, men også ”social afholdenhed” forstået som utilbøjelighed eller uvilje til at påtage sig et ansvar for fællesskabets ve og vel.<sup>26</sup>

Ses seksualiteten i lyset af spørgsmålet om befolkningens opretholdelse, ændres nydelsens betydning og funktion. Nydelsen ved det seksuelle samkvem drejer sig da ikke længere blot om den enkeltes tilfredsstillelse, men om nationens overlevelse. Uden lyst ingen reproduktion. Dermed får Diderot Tahiti til at fremstå som den omvendte verden i forhold til den kristne verden, hvor jagten på den seksuelle nydelse på dette tidspunkt ofte blev fremstillet som en trussel mod individets moral, familiens sammenhængskraft og den sociale orden. Som det turde være fremgået, skal Orou ikke bare fungere som talerør for erotisk frimodighed. Med Diderots version af Tahiti har vi flyttet os fra et hedonistisk paradys til et populationistisk paradys – vi har bevæget os fra ”jouissance” til ”naissance” og står nu midt i diskussionen af og med 1700-tallets populationister.<sup>27</sup>

Tillad os her at foretage en lille ekskursion til disse populationister, inden vi fortsætter analysen af, hvordan Diderot benytter deres ideer.<sup>28</sup> Populationisterne var navnet på de politiske rådgivere, videnskabsmænd og filosoffer, der – med Montesquieu som den mest prominente repræsentant – mente, at det franske befolkningstal var i frit fald med kulturel, økonomisk og militær svækkelse af nationen til følge. Populationismen som en politisk og økonomisk tænkning opstod i slutningen af 1600-tallet under Ludvig den 14s regeringstid, hvor indtrykket af landbefolkningens fattigdom, sult og nød fik visse humant orienterede politiske rådgivere til at tale for en lettelse af skattetrykket på bondestanden og iværksættelse af diverse kampagner for at øge antallet af børnefødsler og tilsvarende reducere børnedødeligheden. I 1721 havde Montesquieu i *Lettres persanes* peget på en årsagssammenhæng mellem de to store religioner, islam og kristendom, og så affolkning. Dette gav både frygten og sansen for spørgsmålets kritiske po-

tentiale nyt brændstof. Montesquieus værk – som på dette punkt vel at mærke ikke skelnede mellem orienten og Europa – blev startskuddet til utallige skrifter med anbefalinger til og gode råd om, hvordan kongeriget kunne genbefolkes ikke bare gennem lovgivningsmæssige og skattemæssige tiltag, men også gennem reformeringen af *les mœurs* – sæderne. Diderot skrev om befolkningsstørrelsens betydning for nationens velstand i flere *Encyklopædi*-artikler, blandt andet i ”Homme”, hvor det hedder: ”L’homme vaut par le nombre. Plus une société est nombreuse, plus elle est puissante pendant la paix, plus elle est redoutable dans les temps de guerre”.<sup>29</sup> I *L’apologie de l’abbé Galiani*, Diderots strengt taget eneste artikel om politisk økonomi, kritiserer han endvidere fysiokraterne for ikke tage højde for populationens betydning for nationens velstand og sikkerhed.<sup>30</sup>

Som vi allerede har nævnt, viste bekymringen for en forestående demografisk katastrofe sig at kunne bruges på mange forskellige moralske, ideologiske og politiske fronter. Påstanden om, at den franske befolkning svandt ind, viste sig i det hele taget at være et særdeles effektivt våben i kritikken af kirke og konge. For hvis populationen svandt ind, kunne samfundets bærende institutioner, kirke og monarki, angribes for at svække nationen og fællesskabet. Diderot var som sagt heller ikke sen til at udnytte bekymringens kritiske potentiale. I *Encyklopædi*-artiklene ”Célibat” (skrevet sammen med Etienne Noël d’Amillavilles skatteopkraver), og ”Population” skriver han kritisk om det katolske kyskhedsløfte, der forvandler en stor del af befolkningen til ufrugtbare parasitter.<sup>31</sup> I Orous tale hører vi således et klart ekko af, hvad mange filosoffer med populationistiske synspunkter mente om kleresiet på dette tidspunkt, nemlig at det var en steril stand, der skæppede lige så lidt i nationens biomasse som depraverede libertinere. Samfundets moralske forbilleder kunne således under henvisning til befolkningens betydning for nationens ve og vel degraderes til dekadente parasitter. Populationismen kunne på den måde få selv de mest kontroversielle synspunkter og angreb på samfundets allerstørste magtbastioner til at fremstå som fuldt ud legitime.

For så vidt som nationens befolkningsmæssige størrelse var et af samfundets mest påtrængende, almene og dermed offentlige anliggender, lå det lige for at rette blikket mod den intimsfære, hvor reproduktionen finder sted. Derfor udmøntede populationismen sig også i diskussioner af fordelene ved at legalisere skilsmisse – ulykkelige ægteskaber var jo ofte ufrugtbare forhold. Endelig udfordres også den ægteskabelige monogami med henvisning til det argument at polygami er bedre egnet til at sikre befolkningstilvæksten.

Polygami henholdsvis monogami udgør da heller ikke overraskende et af samtaleemnerne mellem Orou og munken. Munken indleder med pligtro at gøre rede for det grundlæggende princip i den kristne monogami, troskabsløftet, der inde-

bærer, at manden og kvinden bliver hinandens ejendom ved ægteskabets indgåelse. Følgelig har udenomsægteskabelig samkvem status af en forbrydelse – dér giver man noget, som ægtefællen ejer (ens krop), bort til en anden. Orou opponerer i første omgang mod, at et sansende, tænkende og frit individ kan blive et andet individs ejendom. Ting kan være ejendom, men ikke mennesker, for sidstnævnte har sensibilitet, bevidsthed, begær og vilje. Som det fremgår, spiller Diderots vitalisme og ideen om materiens iboende liv eller sensibilitet ganske godt sammen med de populationistiske synspunkter.

Som *levende* ændrer mennesket sig konstant, og idet han argumenterer ud fra naturen (og ikke ud fra moralen), kalder Orou det nu hovedløst at indføre en lov: "qui proscribit le changement qui est en nous", og som vil tøjle: "la plus capricieuse des jouissances".<sup>32</sup> Mennesket er *qua* levende væsen underkastet foranderlighedens og flygtighedens lov; ingen kan uden at forbyde sig mod sin natur sværge et livslangt troskab mod en og samme partner. Som den omvendte verden, hvor de civile love er afstemt efter de naturlige, går man på Tahiti i seng med hvem, man vil, når man vil, og hvor man vil. Mænd som kvinder. Formålet med kønnenes forening er udelukkende lyst og børn – ikke opfyldelsen af et, set fra såvel naturens som fra reproduktionens og dermed også nationens perspektiv, meningsløst trokabsløfte.

Men hos Diderot er tingene sjældent ligefremme. Med sin veludviklede sans for hvordan et synspunkt kan slå over i sin modsætning, begynder Diderot herefter lige så stille at tilrettelægge Orous tale på en sådan måde, at de problematiske sider ved populationismen efterhånden skinner igennem. Det, der umiddelbart ligner et budskab om færre unaturlige restriktioner omkring seksualiteten, viser sig i Diderots fremstilling at føre til en ekstrem regulering af seksualiteten. På samme måde viser den indretning, der umiddelbart ser ud til at give lige stor seksuel frihed til kvinder og mænd, at diskriminere kvinden og styrke mandens og faderes magt.

### *Patriarkatets regulering af seksualiteten*

Gennem Orous argumenter bliver det stadig tydeligere, at det populationistiske paradys karakteriseres ved et ekstremt utilitaristisk og kvantitativt syn på seksualiteten, hvor kun den reproduktive seksualitet tolereres. Konsekvensen af denne radikale nyttetænkning på seksualitetens område bliver, at ikke-fertile individer, det vil i alt væsentligt sige kvinder, udelukkes fra det seksuelle fællesskab. I reproduktionens navn har man indført diskriminerende foranstaltninger med det mål for øje at forhindre mænd i at spilde sæd på ikke-fertile kvinder. Ikke-fertile

kvinder stigmatiseres således; de tvinges til at bære slør som "signe de stérilité"; sort slør, hvis de er sterile, gråt slør, hvis de har menstruation. Og eksklusionen manifesterer sig ikke bare visuelt i form af *le signe de stérilité*. Den manifesterer sig også i form af moralsk eksklusion, hvis de trodser forbuddet mod ikke-reproduktiv sex og alligevel har seksuelt samkvem. "Celle qui quitte ce voile et se mêle avec des hommes, est une libertine, celui qui relève ce voile et s'approche de la femme stérile, est un libertin."<sup>33</sup>

Diderots Tahiti ligner efterhånden mindre og mindre på Bougainvilles paradis af erotisk frimodighed. For så vidt som seksualiteten er reduceret til den almen-nyttige cirkulation af reproduktive kroppe, foregår der altså i virkeligheden en ekstrem regulering af seksualiteten på Tahiti. Ikke alle må have seksuelt samkvem, for ikke alle er fertile. Man må altså ikke bare gå i seng med hvem, man vil, når man vil. Idet seksualiteten på denne måde spændes så ensidigt for det biopolitiske formål at få nationens biomasse til at vokse, ender samfundet altså med at diskriminere ikke bare munke og præster, men også hele den kvindelige halvdel af befolkningen. Imidlertid er diskriminationen af kvinden ikke det eneste opsigtsvækkende ved det populationistiske Tahitis reproduktionskult. I reproduktionens navn annulleres også incestforbudet.

Fædre går i seng med deres døtre, og mødre med deres sønner, brødre og søstre ligeså. Hvorfor skulle man forbyde en adfærd, som ifølge Orous "ne blesse en rien la nature?" Fraværet af forbud mod incest forøger befolkningens mulighed for at avle børn. Diderot har ladet Orou køre populationismen ud i sin yderste – og uhyrlige – konsekvens, og stedet markerer således en af de karakteristiske perspektivforskydninger, som Diderot er så stor en mester udi. For pludselig lader han den samtalepartner – munken –, som ellers har repræsenteret den uoplyste position, fremstå fornuftig, skarp og velafbalanceret:

Eh bien! Je t'accorde que peut-être l'incest ne blesse en rien la nature ; mais ne suffit-il pas qu'il menace la constitution politique? Que deviendraient la sûreté d'un chef et la tranquillité d'un État, si toute une nation composée de plusieurs millions d'hommes, se trouvaient rassemblée autour d'une cinquantaine de pères de famille.<sup>34</sup>

Munken peger her på incestforbuddets måske vigtigste politiske funktion: at begrænse familiefaderens magt i samfundet gennem begrænsning af familiernes størrelse. Fandtes incestforbudet ikke, ville børnene blive boende hos deres forældre hele livet. De ville få børn med deres forældre. Med centrum i en urfader ville familierne vokse sig store, stærke og mægtige – som klaner eller store dynastier. Ingen udefrakommende ville udfordre urfaderens magt, ingen fremmede ville



ved at trække døtrene og sønnerne ud af familiens favn stække dennes magt. Et samfund uden incestforbud ville slet ikke have et fællesskab. Det ville bestå af en række små og internt rivaliserende despotier.

Diskussionen mellem Orou og munken antager således karakter af en konfrontation mellem to forskellige syn på den politiske orden. Gennem Orou præsenteres vi for den biopolitiske økonomiske rationalitet, der anskuer optimeringen af kroppene – befolkningen – som det vigtigste politiske anliggende. Munken repræsenterer derimod en politisk rationalitet, for hvilken sikkerhed, stabilitet og sammenhængskraft udgør det væsentligste politiske mål. Klog af skade – eller som talte han med den samlede franske nations traumatiserende erfaringer fra religionskrigene og La Fronde-opstanden i tankerne, frygter munken, at samfundet opsplittes i små krigeriske fraktioner, i fald befolkningen ikke kontrolleres fra et centralt perspektiv, det vil sige af staten. Mod Orous rene biopolitiske rationalitet slår munken således til lyd for den stærke statsmagt, som havde sikret Frankrig mod borgerkrig og sociale opstande siden Richelieus dage. Diskussionen af incestforbuddet viser således, at Diderot i høj grad også havde blik for de problematiske politiske implikationer af populationismen. Hvad han imidlertid også havde sans for var, at den seksuelle utopi i populationismen (den ubegrænsede lysttilfredsstillelse) i sin yderste konsekvens forvandlede den borgerlige familiefader til en orientalsk despot.

*Supplément au voyage de Bougainville* var ikke den første seksuelle utopi til at hjem-søge den franske moralske og politiske diskurs i det attende århundrede. Som vi pegede på indledningsvis finder man allerede i de første beretninger om de amerikanske indianere udførlige skildringer af naturmenneskets promiskuitet. Men ingen havde dog større fascinationskraft end orientens harem (der civilisatorisk set må siges at befinde sig i den anden ende af skalaen). Det orientalske despoti med eneherskerens uhindrede adgang til nydelse havde længe besnæret europæerne, franskmændene ikke mindst.<sup>35</sup> Beskrivelser af den orientalske despot dukker op adskillige steder i 1600-tallets og 1700-tallets litteratur og politiske filosofi – i orientalske rejseskildringer, operaer og balletter, romantiske fortællinger, dramaer og brevromaner. Ved siden Montesquieus *Lettres Persanes* (1721) er Mozarts *Die Entführung aus dem Serail* (1782) nok mest kendt for eftertiden. At dømme ud fra omfanget af denne orientalske bølge, der hentede meget af sin energi fra Antoine Gallands oversættelse af *Tusind og én nat* i 1719, synes franskmændene at have været dybt optaget af fantasien om sultanens almagt, i særdeleshed af hans uindskrænkede ret til seraillets skønne og smægtende kvinder.

Sydhavsøens lykkelige øboer, der frit parrer sig med hinanden, når som helst lysten melder sig, repræsenterer en konkurrent til historien om den orientalske de-

spots singulære og uhindrede adgang til nydelse (og på set og vis en retur til den "indianske" model). Med den geografiske forskydning fra Orienten til Sydhavet har vi bevæget os tilsvarende i den hjemlige, sociale og politiske geografi, nærmere bestemt fra hoffet til den borgerlige intimsfære. Aristokratiets afkald på magt, indflydelse og rigdom, de afkald som havde udløst den skræk- og fascinationsblandede fantasi om den almægtige, allestedsnærværende og evigt nydende orientalske despot – en pervers projektion af den enevældige konge – bliver her i slutningen af 1700-tallet overskygget af andre sociale lags afkald. Konflikten mellem aristokrati og konge har tabt terræn til den borgerlige intimsfæres familiære og seksuelle konflikter. Men noget hænger ved: drømmen om ikke at skulle give afkald. Den får dog nogle andre artikulationsformer og knyttes til andre subjektivitetsformer. Hos Diderot er det familiefaderen og ægtemanden Orou (og ikke sultanen), der personificerer drømmen. Så hvis den orientalske despot var en skræk- og fascinationsblandet fantasi om det enevældige kongedømmes skyggeside, så udgør Orou en lige så skræk- og fascinationsblandet fantasi om den borgerlige familiefars og ægtemands skyggeside: den incestuøse fader og den utro ægtemand.

Således ender dialogen mellem Orou og munken tilsyneladende i et problem der ikke lader sig løse. For om munken personificerer den katolske kirkes unaturlige restriktioner overfor den menneskelige seksualitet, så begrænser betydningen av hans person sig ikke til dette. Sat op imod populationismens voldsomme reproduktionspres og kvindeundertrykkelse kan munkens selvvalgte cølibat næsten komme til at fremstå som udtryk for en sympatisk modstand. På samme måde repræsenterer Orou heller ikke bare naturtilstandens uskyldige forhold til seksualiteten. Han viser sig at have en bagside som en latent despotisk patriark, der hersker over kvinder og børn, som var de hans ejendom.

### *Dialogen med kvinderne*

Men dette fokus på manden og patriarken truer med at skrive kvinderne ud af Diderots historie, hvilket ville være meget forkert. For kvindernes frie adgang til lyst udgør, i alle fald i princippet, et lige så vigtigt træk ved Diderots supplement som mændenes frie adgang. For det andet er det kvinden, der først og fremmest lægger krop til den Tahitianske Venus og dermed inkarnerer øens seksualitet. For det tredje fordi kvinden etableres som fremtidig samtalepartner i den dialog, der indrammer samtalen mellem Orou og munken. Spørgsmålet er således, om det til syvende og sidst ikke er kvinden, der udgør en af de vigtigste adressater til *Supplément au Voyage de Bougainville*?

Det er nærliggende at se nærmere på rammeteksten for at få belyst spørgsmålet om tekstens adressat, nærmere bestemt replikskiftet mellem de to dialogpartnere. A og Bs afsluttende bemærkninger i *Supplément au Voyage de Bougainville* kan måske ligne en elegant pirouette, men på baggrund af det foregående fremtræder den som havende et mere vidtgående perspektiv: A spørger her B, om de ikke skal læse samtalen mellem munken og Orou højt for kvinderne, hvorefter følgende replikskifte udspiller sig:

B: A votre avis, qu'en diraient-elles ?

A: Je n'en sais rien.

B: Et qu'en penseraient-elles ?

A: Peut-être le contraire de ce qu'elles en diraient (vi understreger)<sup>36</sup>

I Frankrig fremstår kønnene som dunkle for hinanden – i hvert fald fremtræder kvinderne som gådefulde for mændene. De siger ét, men mener noget andet. Aldrig kan man vide, hvad de vil. Altid skal de fortolkes. Kvindens begær forekommer at være indhyllet i tåge! På Tahiti hersker der derimod klarhed mellem kønnene. Ingen lukkede døre møder manden om natten. Tværtimod trygler kvinden ham om at træde ind i hendes hytte og lægge sig ved hendes side, så hun kan skænke øen endnu en indbygger. At læse *Supplément au voyage de Bougainville* sammen med kvinderne, kunne måske få tågen til at lette, synes A og B at mene. Læsningen har i hvert fald fået tågen, der indhyllede A og B i dialogens begyndelse, til at lette. Ikke desto mindre er suspensen ikke udløst. Det er ikke givet, hvad kvinderne til syvende og sidst vil svare.

Hvorom alting er, har Diderot foretaget endnu en perspektivforskydning. Ikke så snart har han fremskrevet populationismens problematiske sider, førend han springer over på den anden side og peger på dens perspektiver på erotikkens område. Uanset hvordan vi vender og drejer sagen, synes han at sige, så medvirker populationismen til at befri den seksuelle relation mellem mand og kvinde. Den overflødig gør de forblommede omskrivninger, de gådefulde ambivalenser og de direkte benægtelser. Den bidrager til at slippe seksualiteten ud af det blufærdighedens, skammens og skyldens fængsel, som den kristne moral har spærret den inde i. Således kan der ikke herske nogen tvivl om, at *Supplément au voyage de Bougainville* også rummer et opgør med den kristne sædelighed og et forsøg på at pege på dens negative indvirkning på forholdet mellem kønnene. Ikke kun til gavn for reproduktionen, men også og især til gavn for den nydelse og gensidige forståelse mellem kønnene, som alt andet lige har bedre eksistensbetingelser i det naturlige populationistiske utopisamfund på Tahiti

end i et samfund gennemtrængt af kristendommens bornerte og denaturerede sædelighed.

### *Afslutning*

Fiktionen om Tahiti hjælper Diderot med at italesætte en række af de sociale patologier han observerer i sit eget samfund og i sin egen tid. Den bruges til at afklæde kirken, dens lære og dens repræsentanter. Men fiktionen kommer dermed også til at spærre for udsigten til det, som læseren måske umiddelbart troede, supplementet skulle give et indblik i: tahitianernes fremmedartede sæder og skikke. Supplementets satiriske funktion, der består i at intervenere kritisk og ironisk i samtidens politiske, moralske og økonomiske diskurser, kommer således i sidste ende til helt at fortrænge den etnografiske dimension. Rejsen ud i den store verden bliver i virkeligheden en rejse ind i den hjemlige kultur, ind i intimsfæren, seksualiteten og kønnet. Mens Diderots tekst således lukker for udsigten til de fjerne og eksotiske verdner på den anden side af jorden, så åbner den tilligemed mod sin omverden, fordi den inviterer til dialog – og til reaktion. Fra kvindernes side.

### *Noter*

1. Louis-Antoine Bougainville, *Voyage autour du monde par la frégate la Boudeuse et la flûte l'Étoile en 1766, 1767, 1768 & 1769* (Paris, 1771), kap. 8. <http://www.gutenberg.org/files/28485/28485-h/28485-h.htm>
2. Urs Bitterli, *Die Wilden und die Zivilisierten* (München, 2004), p. 35.
3. Paul Vernière gør i en note opmærksom på at "Tout les officiers de Bougainville ont lu Rousseau et croient au communisme primitif." *Diderot Œuvres philosophiques* (Paris, 1964), p. 466, n. 2.
4. Jf. Frits Andersen, "Venus klædt af: travesti og striptease i 1700-talets beretninger fra Tahiti", i *1700-tallets litterære kultur*, red. Frits Andersen et al. (Århus, 1999), p. 62 ff.
5. *Supplément au voyage de Bougainville* (1772) hører ikke til de mest kommenterede tekster i forfatterskabet. Faktisk er det først med de sidste årtiers interesse for post-koloniale og tilsvarende perspektiver, at den har påkaldt sig interesse udenfor den snævre kreds af Diderot-specialister. Således findes der fx ikke en eneste reference til *Supplément au voyage de Bougainville* i Jochen Schlobachs samlebind *Denis Diderot, Wege der Forschung* (Darmstadt, 1992) i den prestigetunge serie *Wege der Forschung*. Det er således symptomatisk, at teksten hører til i et af de tre bind, som endnu ikke er blevet publiceret i Ed. Hermanns femogtyve

bind stærke udgivelse af *Œuvres complètes*. Vi har derfor valgt at anvende en ældre standardudgave, Paul Vernières udgave i *Œuvres philosophiques* (Paris, 1964). De følgende referencer opgiver kun sidetal.

6. Bitterli 2004, p. 33.

7. Denis Diderot, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, fra 1749.

8. Foucault lancerer sit begreb "biopolitik" i *Surveiller et punir* fra 1975 og udvikler det videre i *La Volonté de Savoir* i 1976 og ikke mindst i sine forelæsninger på Collège de France i 1977 og 1978. Disse er udgivet som hhv. *Sécurité, Territoire, Population*, og *Naissance de la biopolitique*, begge Gallimard-Seuil, Paris 2005. Med "biopolitik" betegner Foucault en særlig historisk diskurs der dukker op i anden halvdel af det attende århundrede og forbinder regeringskunsten, økonomien og demografien. Ifølge Foucault organiserer diskursen sig rundt spørgsmålet om betydningen af befolkningens størrelse og reproduktion for nationens og statens velstand og magt. Et eklatant udtryk for dette er overgangen fra en økonomisk teori der havde fokus på analysen af rigdommen (og dens cirkulation) til en politisk økonomi hvor arbejdet rykker i centrum (Smith). For en grundig redegørelse for begrebet "biopolitik" og dets historie, se Thomas Lemke, *Biopolitik zur Einführung* (Hamburg, 2007).

9. Anne Beate Maurseth, *Opplysningens sjonglør: Denis Diderot 1713–1784* (Oslo, 2005), p. 137.

10. John Huxtable Elliott, *The Old World and the New* (Cambridge, 1969), p. 28f.

11. Montaignes essay var i den første udgave af *Les Essais* nummer XXX i første bind, fra og med den udvidede og reviderede anden udgave fra 1588 har det været nummereret som XXXI.

12. Jf. Marshall Sahlins, *Islands of History* (Chicago IL, 1985), første kapitel.

13. Også i beskrivelsen af folk i udkanten af de større og mere velkendte folkeslag kan man genfinde den samme mekanisme. Et for nordboerne særlig interessant eksempel på dette er interessen for samerne. I fremstillingen af disse genfinder en flere af de skabeloner, som blev brugt i tematiseringen af polynesierne. Jf. Martin Wåhlberg, "L'Anthropologie des Lumières et le mythe de l'hospitalité lapone – Regnard, Buffon, Maupertuis, Voltaire, Sade", i *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 12 (Oxford, 2007).

14. Diderot foretog imidlertid også yderligere redigeringe af sin tekst efter dette tidspunkt. For de filologiske detaljer ved tekstens ganske komplekse tilblivelseshistorie henvises der til noteapparatet hos Vernière.

15. Jacques Derrida har i *De la Grammatologie* (Paris, 1967) grundigt analyseret de mange betydninger, som denne term har hos Diderots en gang så nære ven Jean-Jacques Rousseau. Dette er ikke stedet for en detaljeret analyse af forholdet mellem Diderots og Rousseaus brug af termen. Vi er imidlertid af den opfattelse, at Derridas analyse giver et oplysende perspektiv på Diderots anvendelse af begrebet.

16. Diderot 1772, p. 464.

17. Der er også andre, som har ladet sig inspirere af Derridas supplementslogik i læsningen af Diderots tekst, deriblandt Andersen 1999, p. 69 ff.

18. Diderot 1772, p. 472.
19. Andersen 1999, p. 71.
20. Se Paul Vernières kommentar, p. 455, n. 1.
21. Dena Goodman, *Criticism in Action: Enlightenment Experiments in Political Writings* (Ithaca NY, 1989).
22. "at quanto meliora monet pugnantiacque istis// dives opis natura suae, tu si modo recte// dispensare velis ac non fugienda petendis// inmiscere. tuo vitio rerumne labores// nil referre putas?" Horats, *Satirer*, bok I, sat. 2, ll. 73–77.
23. Diderot 1772, p. 476.
24. Ibidem.
25. Diderot 1772, p. 485.
26. Shane Agin, "Sex Education in the Enlightened Nation", *Studies in Eighteenth Century Culture* 37 (Baltimore MD, 2008), p. 69.
27. Op.cit., p. 79.
28. Ekskursen om populationisterne baserer sig på Carol Blums bog, *Strength in Number: Population, Reproduction and Power in Eighteenth Century France* (Baltimore MD, 2002).
29. Denis Diderot, "Homme", i *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Bind XV. The ARTFL Project, <http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.58:98:1.encyclopedia0110>
30. Denis Diderot, "L'apologie de l'abbé Galiani", i Paul Vernière (red.), *Denis Diderot Œuvres Politiques* (Paris, 1963). Se også Yves Belaval, *Études sur Diderot* (Paris, 2003), p. 57.
31. Denis Diderot, "Population", i *Encyclopédie*, <http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.96:142.encyclopedia0110>; Denis Diderot, "Célibat", i *Encyclopédie*, <http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.15:168.encyclopedia0110>
32. Diderot 1772, p. 480.
33. Diderot 1772, p. 494.
34. Diderot 1772, p. 496.
35. Alain Grosrichard, *La structure du sérail: la fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique* (Paris, 1979).
36. Diderot 1772, p. 516.

Summary:

### *The Dream of the Pacific: Bio-Politics and Sexuality in Denis Diderot's Supplément au voyage de Bougainville*

An important issue in the economic debates of the eighteenth century was the concern that the advanced European nations were facing a decline in population. It was assumed that this would have considerable consequences for the economic

and military strength of countries like France and England. The idea that the decline was an effect of the European countries' advanced state of civilisation was widespread; accordingly, explorers like James Cook and Louis Antoine de Bougainville were eager to examine the ways in which the societies and cultures they encountered organised sexual reproduction. Informed by the travelers' accounts, and recognising the possible insights these offered for the challenges France was facing, Denis Diderot's *Supplément au voyage de Bougainville* analyses and discusses the sexual mores of the inhabitants of Tahiti. Taking as its starting point the oblique and slightly idiosyncratic way in which the French philosopher addresses the issue—in the form of an apocryphal “supplement” to Bougainville's account supposedly written by the explorer himself—this essay analyses the way in which Diderot transforms an ethnographic reflection on Polynesian culture into an analysis of the pathologies of his contemporary France from the double perspective of economy and ethics.

*Keywords:* Tahiti, Diderot, Bougainville, Bio-Politics, Population, Supplement.