



ΙΟΝΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΞΕΝΩΝ ΓΛΩΣΣΩΝ, ΜΕΤΑΦΡΑΣΗΣ ΚΑΙ ΔΙΕΡΜΗΝΕΙΑΣ

Μετάφραση αποσπασμάτων από το *La connaissance de la vie* του Ζορζ Κανγκιλέμ

Διπλωματική εργασία

Ανέστης Καραστεργίου

Αριθμός μητρώου: fti.st2112

Επιβλέπων: Παναγιώτης Κελάνδριας

Μέλη επιτροπής: Ιωάννης Λαζαράτος

Μαρία Τσίγκου

Κέρκυρα, Νοέμβριος 2023
Επιτυχής υποστήριξη: 07/02/2024

Στον πατέρα μου, στον Χρόνη

Περιεχόμενα

Εισαγωγή.....	3
1. Μετάφραση φιλοσοφικών κειμένων	4
2. Μετάφρασμα	6
2.1 Εισαγωγή.....	6
2.1.1 Σκέψη και ζωή.....	6
2.2 Κεφάλαιο Πέντε από το βιβλίο «Γνώση της ζωής»	11
2.2.1 Η τερατωδία και το τερατώδες	11
3. Σχολιασμός μεταφράσματος.....	27
3.1 Φιλοσοφική ανάλυση του κειμένου	27
4. Σημειώσεις του μεταφραστή	35
4.1 Μεταφραστικά ζητήματα-μεταφραστικές επιλογές	35
4.2 Μεταφραστική μεθοδολογία	37
5. Συμπεράσματα.....	40
Βιβλιογραφία.....	41
Παράρτημα (πρωτότυπο κείμενο)	43

Εισαγωγή

Το παρακάτω μετάφρασμα αποτελεί απόδοση από τη γαλλική στην ελληνική της εισαγωγής του βιβλίου του Ζορζ Κανγκιλέμ «La connaissance de la vie», τίτλος ο οποίος μεταφράζεται στην ελληνική ως «Η γνώση της ζωής» και του κεφαλαίου επτά από το ίδιο βιβλίο με τίτλο «La monstruosité et le monstrueux», ο οποίος μεταφράζεται στην ελληνική ως «Η τερατωδία και το τερατώδες». Το πρωτότυπο κείμενο του άρθρου που χρησιμοποιήθηκε είναι αυτό που εμφανίζεται στη δεύτερη, επαυξημένη, έκδοση του βιβλίου του Ζορζ Κανγκιλέμ από τις γαλλικές φιλοσοφικές εκδόσεις Vrin το 2015 (Canguilhem, 2015a). Εκεί, μπορεί κανείς να βρει αυτό το άρθρο το οποίο αποτελεί αναπαραγωγή με κάποιες τροποποιήσεις μιας ομιλίας που δόθηκε το 1962 στο βελγικό Ινστιτούτο Ανωτάτων Σπουδών και δημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Diogenes*, στο τεσσαρακοστό τεύχος (Canguilhem, 1962).

Το 1968 περίπου, ο Κανγκιλέμ επεδίωξε να γράψει τη διατριβή του στη φιλοσοφία, αρχικά με μια σύνθεση κειμένων του 1952 σχετικά με τη φιλοσοφία της βιολογίας με τίτλο «Η γνώση της ζωής» (Canguilhem, 1952). Όπως αναφέρει ο Λιμόζ, πρόκειται για μια «κριτική του βιολογικού λόγου» (Limoges, 2019, σ. 11). Ίσως ένα από τα πιο μεγαλεπήβολα σχέδια του φιλοσόφου. Εντούτοις, κάτι τέτοιο δεν θα ήταν εύκολο να υποστηριχθεί καθώς αγγίζει πολλά και ιδιαίτερος ευρέα θέματα. Εκεί ο Κανγκιλέμ ξεδιπλώνει ποικίλες πτυχές της σκέψης του αναφορικά με την έννοια του έμβιου, τη σχέση οργανικού και μηχανικού, τις βιταλιστικές του θεωρήσεις, όπως και την φιλοσοφία και την ιστορία της βιολογίας. Την ανά χείρας εργασία απασχολεί το τελευταίο άρθρο του βιβλίου αυτού, όπου παρουσιάζεται η σκέψη του φιλοσόφου γύρω από την ιστορική εξέλιξη της έννοιας του τερατώδους και τις φιλοσοφικές τις προεκτάσεις.

Το κείμενο αυτό επελέγη μέσα από μια πλειάδα φιλοσοφικών κειμένων λόγω των ιδιαιτεροτήτων του. Πιο συγκεκριμένα, λόγω των ποικίλων φιλοσοφικών και ιστορικών αναφορών, των ειδικών όρων που χρησιμοποιεί ο Κανγκιλέμ και του ιστορικο-επιστημολογικού τρόπου γραφής. Ακόμη, το άρθρο αυτό έχει αναμφίβολα λογοτεχνικές αξιώσεις, κάτι που αφενός το καθιστά ενδιαφέρον για το αναγνωστικό κοινό, αφετέρου θέτει περισσότερους προβληματισμούς στον μεταφραστή που επιθυμεί να μεταφέρει το ύφος του πρωτοτύπου στη γλώσσα-στόχο.

1. Μετάφραση φιλοσοφικών κειμένων

Η μετάφραση φιλοσοφικών κειμένων παρουσιάζει συγκεκριμένες ιδιαιτερότητες. Τα φιλοσοφικά κείμενα δεν αποτελούν ένα ομογενές σώμα κειμένων, καθώς η φιλοσοφία αποτελεί ένα ιδιαίτερα ευρύ αντικείμενο με ποικίλες διαφοροποιήσεις. Επί παραδείγματι, το άρθρο του Κανγκιλέμ που μεταφράζεται εδώ ανήκει στον ευρύτερο χώρο της φιλοσοφίας της επιστήμης και της φιλοσοφίας της βιολογίας ή των επιστημών της ζωής. Λαμβάνοντας ως δεδομένες αυτές τις διαφοροποιήσεις και εξαιτίας της μεγάλης εμβέλειας του ζητήματος της φιλοσοφικής μετάφρασης, είναι συνετό να δει κανείς του λόγους για τους οποίους μεταφράζονται τα φιλοσοφικά κείμενα, ποιοι μεταφράζουν τέτοιου είδους κείμενα και πώς γίνεται η μετάφρασή τους.

Αρχικά, οι λόγοι για τους οποίους μεταφράζεται ένα φιλοσοφικό κείμενο μπορεί να ποικίλουν. Ενδεχομένως η μετάφρασή του να αποσκοπεί στο να γίνει αυτό απλώς προσβάσιμο σε ένα αναγνωστικό κοινό που δεν κατέχει την γλώσσα-πηγή. Αυτή είναι η αποκαλούμενη «ανθρωπιστική περίπτωση μετάφρασης» (Wright, 2016, σσ. 19-30). Ένας άλλος λόγος για τη μετάφραση ενός φιλοσοφικού κειμένου έγκειται στη χρήση του μεταφράσματος ως οχήματος για την εξήγηση και την καλύτερη κατανόηση του αρχικού κειμένου. Στη φιλοσοφία συναντώνται πολλές φορές τέτοιου είδους μεταφράσεις, οι οποίες προσπαθούν μέσα από μεταφραστικές επιλογές και σχόλια να διαλευκάνουν το νόημα του αρχικού κειμένου (Large, 2018, σσ. 312-314). Ενώ μια τέτοιου είδους μετάφραση δείχνει να βοηθά στη μεταφορά του φιλοσοφικού κειμένου στη γλώσσα-στόχο, δεν παύει να αποτελεί, όπως κάθε μετάφραση, ερμηνεία των λεγομένων του αρχικού κειμένου και ως εκ τούτου να υπόκειται το τελικό κείμενο σε παρερμηνείες του πρωτοτύπου. Ακόμη, έναν λόγο για τη μετάφραση ενός φιλοσοφικού κειμένου αποτελεί η εισαγωγή καινοφανών ιδεών σε μια άλλη κουλτούρα. Εδώ δεν είναι τόσο σημαντική η ποιότητα του μεταφράσματος όσο η εισαγωγή της ιδέας σε ένα διαφορετικό πολιτισμικό γίγνεσθαι με ό,τι συνέπειες μπορεί να περιλαμβάνει αυτή η διαδικασία. Επιπλέον, η μετάφραση ενός φιλοσοφικού κειμένου μπορεί να γίνεται για λογοτεχνικούς σκοπούς με στόχο να διανθιστεί η λογοτεχνική παραγωγή στη γλώσσα-στόχο. Τέλος, μπορεί ο λόγος για τον οποίο μεταφράζεται ένα φιλοσοφικό κείμενο να αφορά στον ίδιο τον μεταφραστή, ο οποίος επιχειρεί μέσα από αυτή τη διαδικασία να διευρύνει τους ορίζοντές του (Large, 2018, σσ. 312-314).

Το επόμενο σημείο στο σχήμα που χρησιμοποιείται για τη μετάφραση φιλοσοφικών κειμένων εδώ έχει να κάνει με το ποιος μπορεί είναι ο μεταφραστής αυτών των κειμένων. Μια συνοπτική απάντηση θα μπορούσε να είναι ότι ο μεταφραστής μπορεί να είναι οποιοσδήποτε ενδιαφέρεται για τέτοιου είδους κείμενα και πράγματι αυτή η απάντηση δεν απέχει από την πραγματικότητα. Στις περισσότερες περιπτώσεις, όμως, οι καλύτερες μεταφράσεις φιλοσοφικών κειμένων έχουν γίνει από μεταφραστές που ήταν και οι ίδιοι φιλόσοφοι. Χωρίς να είναι πανάκεια κάτι τέτοιο, η μετάφραση ειδικών κειμένων από ειδικούς του κλάδου δίνει τα εχέγγυα για μια καλύτερη κατανόηση του πρωτοτύπου και για μια ίσως καλύτερη μεταφορά του στη γλώσσα-στόχο. Εντούτοις, αυτό πρέπει να συνδυάζεται με τη δυνατότητα πολύ καλής χρήσης της γλώσσας-στόχου. Ιστορικά η δυσκολία της μετάφρασης φιλοσοφικών κειμένων της προσέδιδε κύρος και την έκανε ιδιαίτερα προσφιλή σε άτομα ανώτερων κοινωνικών τάξεων, όπως στην περίπτωση του αγγλοσάξονα βασιλιά Αλφρέδου ή της βασίλισσας Ελισάβετ Γ'. Εντούτοις, αυτές οι ερασιτεχνικές μεταφράσεις έχουν ως επί το πλείστον μόνον ιστορική σημασία (Large, 2018, σσ. 314-315).

Ακόμη, τα φιλοσοφικά κείμενα παρουσιάζουν ιδιαιτερότητες στον τρόπο με τον οποίο μεταφράζονται. Αυτές οι ιδιαιτερότητες, μάλιστα, είναι καμιά φορά τόσο εμφανείς ώστε πολλοί να μιλούν για το αμετάφραστο των φιλοσοφικών κειμένων (Cassin et al., 2014; Apter, 2010; Leal & Wilson, 2023; Large, 2022b). Εντούτοις, το αμετάφραστο της φιλοσοφίας εδώ δεν πρέπει να εκλαμβάνεται με την απόλυτη σημασία του όρου, καθώς προκύπτει από την ειδικότητα κάποιων φιλοσοφικών εννοιών και τη δυσκολία της πλήρους μεταφοράς τους στη γλώσσα-στόχο (Large, 2018, σ. 315). Η ίδια η πρακτική, άλλωστε, της μετάφρασης φιλοσοφικών κειμένων, με αξιοσημείωτη επιτυχία σε πολλές περιπτώσεις, δείχνει ότι δεν πρόκειται για κείμενα που είναι αδύνατο να μεταφραστούν. Πράγματι, ο λεπτός χειρισμός εννοιών στο χώρο της φιλοσοφίας είναι πολύ συχνός. Δεν είναι λίγοι οι φιλόσοφοι που έχουν δημιουργήσει νέους όρους για να εκφράσουν μια έννοια ή χρησιμοποιούν όρους του κοινού λεξιλογίου με διαφορετική σημασία (Large, 2018, σσ. 315-317). Σε αυτή την περίπτωση καλείται το άτομο που θα προβεί στη μετάφραση να εξασκήσει τη δική του δημιουργικότητα και να βρει έναν αντίστοιχο νεολογισμό για τη μεταφορά του νοήματος της έννοιας στη γλώσσα-στόχο (Large, 2018, σσ. 315-317). Ταυτόχρονα, η χρήση νεολογισμών ή η μεταποίηση του νοήματος όρων του κοινού λεξιλογίου έχει στόχο τη διατήρηση του ύφους του φιλοσόφου κατά τη μεταφορά του κειμένου στη

γλώσσα-στόχο. Η διατήρηση του γλωσσικού ύφους του αρχικού κειμένου δεν είναι μια διαδικασία χωρίς εμπόδια και ομοιάζει πολλές φορές με τη μετάφραση λογοτεχνικών κειμένων. Ποικίλα φιλοσοφικά κείμενα έχουν λογοτεχνικές αξιώσεις, διατηρώντας το ιδιαίτερο ύφος του/της συγγραφέα. Διά τούτο, η φιλοσοφική μετάφραση ενδεχομένως να προσεγγίζεται με τους ίδιους όρους που προσεγγίζεται ένα μυθιστόρημα ή ακόμη κι ένα ποίημα (Large, 2022a).

2. Μετάφρασμα

2.1 Εισαγωγή

2.1.1 Σκέψη και ζωή¹

Η γνώση ισοδυναμεί με ανάλυση. Τούτο το επιχείρημα είναι πιο εύκολο να διατυπωθεί παρά να δικαιολογηθεί, διότι η προσοχή που δίνει κάθε φιλόσοφος, ο οποίος ασχολείται με το πρόβλημα της γνώσης, στις λειτουργίες της γνώσης τον αποσπά από το νόημα της γνώσης. Στην καλύτερη περίπτωση, για να απαντήσει κάποιος στο τελευταίο πρόβλημα αρκείται στην επιβεβαίωση της επάρκειας και της καθαρότητας της γνώσης. Εντούτοις, το να γνωρίζει κανείς μόνο για χάριν του γνωρίζει δεν είναι διόλου πιο λογικό από το να τρώει για χάριν του φαγητού, να σκοτώνει για χάριν του φόνου ή να γελά για χάριν του γέλιου, καθώς είναι την ίδια στιγμή αναγνώριση ότι η γνώση πρέπει να έχει νόημα και άρνηση να βρει στη γνώση κάποιο νόημα άλλο από την ίδια τη γνώση.

Εάν η γνώση είναι ανάλυση, σίγουρα το ζήτημα δεν μπορεί να σταματήσει εδώ. Το να είμαστε σε θέση να αποσυνθέσουμε, να αναγάγουμε, να εξηγήσουμε, να προσδιορίσουμε, να μετρήσουμε, να βάλουμε σε εξισώσεις, όλα αυτά πρέπει να περιλαμβάνουν κάποιο όφελος για την ευφυΐα μας, αφού έρχονται προφανώς με κάποιο κόστος εις βάρος της απόλαυσης. Δεν απολαμβάνει κανείς τους νόμους της φύσης αλλά την ίδια τη φύση, όχι τους αριθμούς αλλά τις ποιότητες, όχι τις σχέσεις αλλά τα ίδια τα όντα. Και βέβαια κανείς δεν ζει από τη γνώση. Χυδαίος; Ίσως. Βλάσφημος; Αλλά, γιατί;

¹ ΣτΜ: Με αυτό τον τρόπο μεταφράζεται ο τίτλος της εισαγωγής του βιβλίου *La connaissance de la vie*, «La pensée et le vivant», για τον οποίο ίσως μια πιο ακριβής μετάφραση θα ήταν «Η σκέψη και το έμβιο», αλλά προτιμάται εδώ η χρήση ουσιαστικών ίδιας τάξης χωρίς άρθρα τόσο για αισθητικούς όσο και για λόγους νοήματος.

Πρέπει να πιστέψουμε ότι, επειδή κάποιοι αφιερώνουν τη ζωή τους στη γνώση, ο άνθρωπος μπορεί πραγματικά να ζει μόνο από την επιστήμη και μέσα από αυτήν;

Δεχόμαστε πάρα πολύ εύκολα ότι υπάρχει μια θεμελιώδης σύγκρουση μεταξύ της γνώσης και της ζωής, τέτοια ώστε η αμοιβαία αποστροφή τους να είναι ικανή να οδηγήσει μόνο στην καταστροφή της ζωής από τη γνώση ή τον χλευασμό της γνώσης από τη ζωή. Αφηνόμαστε, τότε, χωρίς άλλη επιλογή παρά αυτήν ανάμεσα σε μία κρυστάλλινη, δηλαδή διαφανή και αδρανή, πνευματικότητα και έναν προβληματικό μυστικισμό, ταυτόχρονα ενεργητικό και συγκεχυμένο.

Τώρα, η σύγκρουση δεν είναι μεταξύ της σκέψης και της ζωής στον άνθρωπο, αλλά μεταξύ του ανθρώπου και του κόσμου εντός της ανθρώπινης συνείδησης της ζωής. Η σκέψη δεν είναι τίποτε άλλο παρά απομάκρυνση του ανθρώπου από τον κόσμο, η οποία του επιτρέπει να αποσυρθεί από αυτόν, να αναρωτιέται και να αμφιβάλλει (το σκέπτεσθαι ισοδυναμεί με το σταθμίζειν, κλπ.) για τα εμπόδια που ανακύπτουν. Συγκεκριμένα, η γνώση συνίσταται στην αναζήτηση της ασφάλειας μέσω της μείωσης των εμποδίων, στην κατασκευή θεωριών που προχωρούν μέσω της αφομοίωσης τους. Είναι επομένως μια γενική μέθοδος για την άμεση ή έμμεση επίλυση των εντάσεων μεταξύ του ανθρώπου και του περιβάλλοντός του. Ωστόσο, το να ορίσει κανείς τη γνώση με αυτόν τον τρόπο ισοδυναμεί με το να βρει το νόημα της στο τέλος της, το οποίο είναι εν τέλει το ίδιο με την εγκαθίδρυση μιας νέας ισορροπίας μεταξύ του ανθρώπου και του κόσμου, με μια νέα μορφή και οργάνωση της ζωής του. Δεν είναι αλήθεια ότι η γνώση καταστρέφει τη ζωή. Αντίθετα, η γνώση καταλύει την εμπειρία της ζωής, επιδιώκοντας να αναλύσει τις αποτυχίες της, ούτως ώστε να εξάγει από αυτήν δια της αφαιρέσεως τόσο μια λογική της σύνεσης (σοφία, επιστήμη, κ.λπ.) όσο και, εν τέλει, νόμους για την επιτυχία, προκειμένου να βοηθήσει τον άνθρωπο να ξαναφτιάξει ό,τι η ζωή είχε κάνει χωρίς αυτόν, σε αυτόν, ή πέρα από αυτόν. Ως εκ τούτου, πρέπει να ειπωθεί ότι αν η σκέψη και η γνώση είναι εγγεγραμμένες μέσα στη ζωή με τέτοιο τρόπο ώστε να τη ρυθμίζουν, όπως συμβαίνει με τον άνθρωπο, αυτή η ζωή δεν μπορεί να είναι η τυφλή και ανόητη μηχανική δύναμη που φαντάζεται κανείς όταν την αντιπαραθέτει με τη σκέψη. Εκτός αυτού, αν αυτή ήταν μηχανική δεν θα μπορούσε να είναι ούτε τυφλή ούτε ανόητη. Μόνο το ον που αναζητά το φως μπορεί να είναι τυφλό, μόνο η ύπαρξη που ισχυρίζεται ότι νοηματοδοτεί μπορεί να είναι ανόητη.

Ποιο φως άραγε στοχαζόμαστε με τόση σιγουριά όταν δηλώνουμε ότι όλα τα μάτια πέραν αυτών του ανθρώπου είναι τυφλά; Τι νόημα είμαστε τόσο σίγουροι ότι έχουμε δώσει στη ζωή μας ώστε να δηλώνουμε ότι κάθε συμπεριφορά πέραν των δικών μας στάσεων είναι ανόητη; Αναμφίβολα, το ζώο δεν μπορεί να επιλύσει όλα τα προβλήματα που του παρουσιάζουμε, αλλά αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι αυτά τα προβλήματα είναι δικά μας και όχι δικά του. Θα μπορούσε ο άνθρωπος να κάνει μια φωλιά καλύτερα από ένα πουλί, έναν ιστό καλύτερα από μια αράχνη; Και αν κοιτάξουμε προσεκτικά, εκδηλώνει ανεξαρτησία από τα καλέσματα της ανάγκης και τις πιέσεις του περιβάλλοντος η ανθρώπινη σκέψη στις εφευρέσεις της τέτοια ώστε να δικαιολογεί την χρωματισμένη με οίκτο ειρωνεία της ανθρωπότητας απέναντι στα μη ανθρώπινα όντα; Δεν μας λείει, άραγε, ένας ειδικός σε τεχνολογικά προβλήματα ότι «κανείς δεν έχει ποτέ συναντήσει ένα εργαλείο που να έχει δημιουργηθεί εξ ολοκλήρου για μια χρήση που δεν έχει βρεθεί ακόμα, με υλικά που δεν έχουν ακόμη ανακαλυφθεί;» Ζητάμε να σκεφτεί κανείς καλά το εξής: ως ρήξεις με την απλή ζωή, η θρησκεία και η τέχνη είναι εξίσου ειδικά ανθρώπινες όπως είναι και η επιστήμη, εντούτοις ποιο ειλικρινά θρησκευτικό πνεύμα, ποιος αυθεντικά δημιουργικός καλλιτέχνης που επιδιώκει τη μεταμόρφωση της ζωής έχει χρησιμοποιήσει ποτέ τις προσπάθειές του ως πρόσχημα για να υποτιμήσει την ίδια τη ζωή; Είτε επειδή το έχει χάσει είτε, ακριβέστερα, γιατί αισθάνεται ότι τα άλλα όντα το κατέχουν, αυτό που ψάχνει ο άνθρωπος είναι μια απροβλημάτιστη συμφωνία μεταξύ των επιτακτικών αναγκών και της πραγματικότητας, μια εμπειρία της οποίας η στέρεα, καθοριστική ενότητα θα διασφαλίζεται από τη συνεχιζόμενη απόλαυση που προέρχεται από αυτήν. Η θρησκεία και η τέχνη του δείχνουν το δρόμο προς αυτήν, αλλά η γνώση, όσο αρνείται να αναγνωρίσει ότι είναι μέρος της και όχι κριτής, όργανο και όχι εντολή, τον απομακρύνει από αυτό. Από εκεί έπεται ότι ο άνθρωπος μερικές φορές θαυμάζει τη ζωή, ενώ άλλες σκανδαλίζεται από το γεγονός ότι είναι ο ίδιος ένα έμβιο ον, σφυρηλατώντας για δική του χρήση την ιδέα ενός ξεχωριστού βασιλείου.

Ακόμα κι αν η γνώση είναι η κόρη του ανθρώπινου φόβου (έκπληξη, άγχος, κλπ.), δεν θα ήταν και πολύ διορατικό να μετατρέψουμε αυτόν τον φόβο σε μια μη αναγώγιμη αποστροφή για την κατάσταση των όντων που αισθάνονται φόβο όταν αντιμετωπίζουν κρίσεις που καλούνται να υπερβούν όσο ζουν. Αν η γνώση είναι η κόρη του φόβου, αυτό είναι για την κυριαρχία και την οργάνωση της ανθρώπινης εμπειρίας, για την ελευθερία της ζωής.

Επομένως, η καθολική σχέση της ανθρώπινης γνώσης με την οργάνωση της ζωής αποκαλύπτεται μέσα από τη σχέση της γνώσης με την ανθρώπινη ζωή. Η ζωή είναι ο σχηματισμός των μορφών και η γνώση είναι η ανάλυση της σχηματισμένης εντός ύλης. Είναι φυσιολογικό ότι μια ανάλυση δεν θα μπορούσε ποτέ να εξηγήσει ένα σχηματισμό και ότι χάνει κανείς την ουσία της πρωτοτυπίας των μορφών όταν τις βλέπει μόνο ως αποτελέσματα, οι αιτίες των οποίων ή τα συστατικά τους είναι προς καθορισμό. Επειδή είναι ολότητες, το νόημα των οποίων έγκειται στην τάση τους να πραγματώνουν τον εαυτό τους ως τέτοιες κατά την αντιπαράθεσή τους με το περιβάλλον τους, οι ζωντανές μορφές μπορούν να γίνουν κατανοητές μόνο στην ολότητά τους και ποτέ κατατμημένες. Μάλλον φαίνεται ότι, σύμφωνα με την ετυμολογία του όρου, το να διαιρείς² είναι το να δημιουργείς ένα κενό³, ενώ μια μορφή υπάρχει μόνο ως ένα όλον, κανένα μέρος του οποίου δεν θα μπορούσε να είναι κενό. Η «βιολογία», λέει ο Kurt Goldstein, «έχει να κάνει με άτομα που υπάρχουν και τείνουν να υπάρχουν, δηλαδή αναζητούν να αξιοποιήσουν τις ικανότητές τους όσο καλύτερα μπορούν σε ένα δεδομένο περιβάλλον».

Αυτές οι δηλώσεις δεν συνεπάγονται καμία απαγόρευση. Όταν προσδιορίζουμε και μετράμε την επίδραση του εκάστοτε ορυκτού μετάλλου⁴ στην ανάπτυξη ενός οργανισμού, όταν θεσπίζουμε μια μέτρηση της ενεργειακής δαπάνης, όταν επιδιώκουμε τη χημική σύνθεση μιας υπερνεφρικής ορμόνης, όταν αναζητούμε νόμους σχετικά με τη διεξαγωγή της νευρικής εισροής ή για τη ρύθμιση του αντανακλαστικού, ποιος θα μπορούσε σοβαρά να περιφρονήσει όλες αυτές τις δραστηριότητες; Εντούτοις, από μόνα τους, όλα αυτά δεν ισοδυναμούν με βιολογική γνώση, εφόσον η συνειδητοποίηση του νοήματος των αντίστοιχων λειτουργιών λείπει. Η βιολογική μελέτη της διατροφής δεν συνίσταται αποκλειστικά και μόνον στην κατάρτιση ενός ισολογισμού, αλλά σε μια αναζήτηση εντός του ίδιου του οργανισμού. Έγκειται στην κατανόηση της επιλογής του οργανισμού, όταν αυτός βρίσκεται ελεύθερος στο περιβάλλον του, να αναζητήσει τροφή σε συγκεκριμένα είδη ή ουσίες αποφεύγοντας άλλα που θα μπορούσαν, θεωρητικά, να τον προμηθεύσουν με ισοδύναμα ενεργειακά εφόδια για τη διατήρηση και την ανάπτυξή του. Η βιολογική μελέτη της κίνησης αρχίζει μόνο όταν ληφθεί υπ' όψιν ο προσανατολισμός της κίνησης, γιατί μόνο τότε

² «divider» στο γαλλικό πρωτότυπο (σ. 14), γίνεται χρήση του απαρεμφάτου το οποίο εδώ μεταφράζεται με τον γενικό τύπο του β' ενικού.

³ «faire la vide» στο γαλλικό πρωτότυπο (σ. 14).

⁴ «minéral» στο γαλλικό πρωτότυπο (σ. 14).

μπορεί να διακριθεί μια ζωτική κίνηση από μια φυσική κίνηση, η ροπή από την αδράνεια. Κατά γενικό κανόνα, η αναλυτικά αποκτηθείσα γνώση μπορεί να επηρεάσει τη βιολογική σκέψη μόνον όταν λαμβάνεται με αναφορά σε μια οργανική ύπαρξη που γίνεται αντιληπτή στην ολότητά της. Σύμφωνα με τον Goldstein, «αυτό που η βιολογία γενικά πιστεύει ότι αποτελεί τη βάση του γνωσιακού της υποβάθρου, τα «γεγονότα», καθίσταται ό,τι πιο προβληματικό», διότι μόνο η προοπτική της ολότητας μας επιτρέπει να αποδώσουμε αξία σε συγκεκριμένα γεγονότα διαχωρίζοντας αυτά που έχουν πραγματικά σχέση με τον οργανισμό από εκείνα που είναι ασήμαντα για αυτόν. Με τον δικό του τρόπο, ο Claude Bernard εκφράζει μια ανάλογη ιδέα:

Στη φυσιολογία, αυτή η ανάλυση, η οποία μας διδάσκει τις ιδιότητες των απομονωμένων στοιχειωδών μερών, δεν μπορεί ποτέ να μας δώσει κάτι περισσότερο από μια πολύ ελλιπή ιδανική σύνθεση... Συνεπώς, πρέπει πάντα να προχωρούμε πειραματικά στη ζωτική σύνθεση, διότι κάποια χαρακτηριστικά φαινόμενα μπορεί να προκύψουν από την όλο και πιο σύνθετη ένωση ή συσχέτιση οργανωμένων στοιχείων. Όλα αυτά αποδεικνύουν ότι αυτά τα στοιχεία, αν και διακριτά και ανεξάρτητα, δεν παίζουν, εντούτοις, το ρόλο απλών συνεργατών. Η ένωση τους εκφράζει κάτι περισσότερο από το άθροισμα των ξεχωριστών τους ιδιοτήτων.

Όμως, σε αυτές τις προτάσεις βρίσκουμε μια ανησυχία που είναι συνήθης στη σκέψη του Bernard. Από τη μία πλευρά, διαισθάνεται την ανεπάρκεια της αναλυτικής σκέψης για τη μελέτη οποιουδήποτε βιολογικού αντικειμένου. Από την άλλη, παραμένει γοητευμένος από το γόητρο των φυσικοχημικών επιστημών, με τις οποίες ήλπιζε ότι κάποια στιγμή θα μοιάσει και η βιολογία, πιστεύοντας ότι θα εξασφαλιζόταν έτσι η επιτυχία της ιατρικής.

Από την πλευρά μας, πιστεύουμε ότι ένας λογικός ορθολογισμός πρέπει να ξέρει να αναγνωρίζει τα όριά του και να ενσωματώνει τους όρους της πρακτικής του. Η γνώση μπορεί να εφαρμοστεί στη ζωή μόνο αν αναγνωρίσει την πρωτοτυπία της ζωής. Η σκέψη για τη ζωή πρέπει να πάρει από το έμβιο την ιδέα της ζωής. Ο Goldstein λέει:

Είναι προφανές ότι δεν έχει σημασία το κατά πόσον (ο βιολόγος) χρησιμοποιεί την αναλυτική μέθοδο για την απόκτηση πραγματικής γνώσης, διότι για την πραγματική εις βάθος κατανόηση της φύσης η απομάκρυνση από το «άμεσα δεδομένο» θα κυριαρχεί πάντοτε.

Υποψιαζόμαστε ότι, για να κάνουμε μαθηματικά, θα αρκούσε να είμαστε άγγελοι. Αλλά για να κάνουμε βιολογία, ακόμη και με τη βοήθεια της γνώσης, μερικές φορές πρέπει να νιώσουμε οι ίδιοι θηρία.

2.2 Κεφάλαιο Πέντε από το βιβλίο «Γνώση της ζωής»⁵

2.2.1 Η τερατωδία και το τερατώδες

Η ύπαρξη τεράτων θέτει υπό αμφισβήτηση τη δυνατότητα της ζωής να μας διδάξει την τάξη. Αυτή η αμφισβήτηση είναι άμεση. Τόσο ολοκληρωτική ήταν η πρότερη εμπιστοσύνη μας, τόσο πολύ είχαμε συνηθίσει τα άγρια τριαντάφυλλα να ανθίζουν στις τριανταφυλλίες, τους γυρίνους να μετατρέπονται σε βατράχους, τις φοράδες να θηλάζουν πουλάρια και, γενικά, το ίδιο να δημιουργεί το ίδιο. Μια παραβίαση αυτής της εμπιστοσύνης, μια μορφολογική απόκλιση, μια εμφάνιση αμφιλεγόμενη ως προς το είδος της, είναι αρκετές για να κυριευτούμε από έναν απόλυτο φόβο. Δεκτός ο φόβος, κάποιος θα μπορούσε να πει. Αλλά, γιατί απόλυτος φόβος; Επειδή είμαστε έμβια όντα, είμαστε τα πραγματικά αποτελέσματα των νόμων της ζωής και εμείς οι ίδιοι είμαστε πιθανές πηγές ζωής με τη σειρά μας. Μια αποτυχία της ζωής έχει διπλή σημασία για εμάς, διότι μια τέτοια αποτυχία θα μπορούσε να μας αγγίξει ή και να προέρχεται από εμάς. Ακριβώς επειδή εμείς οι άνθρωποι είμαστε έμβια όντα, μια μορφολογική αποτυχία φαίνεται, μπροστά στα μάτια μας, να είναι ένα τέρας. Αν ήμασταν καθαρά λογικά όντα, καθαρά πνευματικές μηχανές παρατήρησης, υπολογισμού και εξήγησης και, επομένως, αδρανείς και αδιάφοροι ως προς τις περιστάσεις της σκέψης μας, τότε το τέρας θα ήταν απλώς αυτό που είναι διαφορετικό από το όμοιο, μια άλλη τάξη από την πιο πιθανή.

⁵ Πρόκειται για το Κεφάλαιο Πέντε (Chapitre V) από το βιβλίο του Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, όπως αυτό εμφανίζεται στη 2^η του έκδοση από τον εκδοτικό οίκο Vrin, τυπωμένη στο Παρίσι το 2015.

Πρέπει να διαφυλάξουμε την ιδιότητα «τέρας» για τα οργανικά όντα. Δεν υπάρχουν ορυκτά τέρατα. Δεν υπάρχουν μηχανικά τέρατα. Κάτι που δεν διαθέτει κανένα κανόνα εσωτερικής συνοχής, κάτι του οποίου η μορφή και οι διαστάσεις δεν μπορούν να ιδωθούν ως αποκλίσεις από μια ενότητα που μπορεί να εκφραστεί με μετρήσιμους όρους, να μπει σε κάποιο καλούπι ή να μοντελοποιηθεί, δεν μπορεί να αποκληθεί τερατώδες. Θα μπορούσε κανείς να πει ότι ένας βράχος είναι τεράστιος, αλλά όχι ότι ένα βουνό είναι τερατώδες, εκτός αν βρισκόμαστε σε ένα σύμπαν μυθικού λόγου στο οποίο συμβαίνει το βουνό να γεννά ένα ποντίκι. Υπάρχει μια διευκρίνιση που πρέπει να γίνει σχετικά με τη σχέση ανάμεσα στο τεράστιο και το τερατώδες. Πράγματι, και τα δύο κείτονται έξω από τον κανόνα. Το τεράστιο διαφεύγει ενός κανόνα που είναι μόνον μετρικός. Γιατί, όμως, σε αυτή την περίπτωση το τεράστιο αναφέρεται μόνο στη μεγέθυνση; Αναμφισβήτητα διότι, πέρα από έναν ορισμένο βαθμό ανάπτυξης, η ποσότητα θέτει σε αμφισβήτηση την ποιότητα. Το τεράστιο ρέπει προς το τερατώδες⁶. Εξ ου και η αμφισημία του γιγαντισμού. Είναι ένας γίγαντας τεράστιος ή μήπως είναι ένα τέρας; Ο μυθολογικός γίγαντας αποτελεί ένα θαύμα, δηλαδή το μέγεθός του «εκμηδενίζει το τέλος που συνιστά την έννοιά του». Αν ο άνθρωπος ορίζεται με βάση έναν ορισμένο περιορισμό δυνάμεων και λειτουργιών, τότε ο άνθρωπος, ο οποίος λόγω του μεγέθους του διαφεύγει από αυτούς τους περιορισμούς, δεν είναι πλέον άνθρωπος. Το να πούμε ότι δεν είναι πλέον άνθρωπος ισοδυναμεί επίσης με το να πούμε ότι είναι. Το να είναι κάτι μικρό⁷, από την άλλη πλευρά, φαίνεται να περικλείει την ποιότητα ενός πράγματος μέσα από την οικειότητα και τη μυστικότητα. Η ποιότητα διαφυλάσσεται καλύτερα όσο λιγότερο εκτίθεται.

Πρέπει, λοιπόν, να συμπεριλάβουμε στον ορισμό του τέρατος τη φύση του ως έμβιο ον. Το τέρας είναι ένα έμβιο ον με αρνητική αξία. Εδώ μπορούμε να δανειστούμε μερικές από τις θεμελιώδεις έννοιες της αυθεντικής και βαθυστόχαστης θεωρίας περί αξιών του Eugene Dupreel. Ό,τι κάνει την αξία των έμβιων όντων ή πιο συγκεκριμένα, ό,τι κάνει τα έμβια όντα να αξιολογούνται σε σχέση με τον τρόπο ύπαρξης του φυσικού τους περιβάλλοντος είναι η συνοχή τους ως είδος. Διερχόμενη τις αιχμές των εναλλαγών του υλικού περιβάλλοντος, η συνοχή εκφράζεται δια της αντίστασης στην

⁶ ΣτΜ: «L'énormité tend vers la monstruosité», στο γαλλικό πρωτότυπο (σ. 220). Εδώ επιλέχθηκε να αλλάξει η πρόταση με τη χρήση πιο συγκεκριμένων ουσιαστικών από την πιο γενική ίσως επιλογή να μεταφραστούν τα γαλλικά ουσιαστικά στο ίδιο πνεύμα με το πρωτότυπο, ήτοι «τεραστιότητα» και «τερατωδία».

⁷ ΣτΜ: «la petitesse» στο γαλλικό κείμενο. Θα μπορούσε να μεταφραστεί ως «η μικρότητα», αλλά ίσως αυτό να δημιουργούσε προβλήματα αμφισημίας.

παραμόρφωση και διαμέσου ενός αγώνα για τη διατήρηση της ακεραιότητας της μορφής, μέσω της αναγέννησης των ακρωτηριασμένων οργάνων σε ορισμένα είδη και μέσω της αναπαραγωγής σε όλα τα είδη. Τώρα, το τέρας δεν είναι μόνο ένα έμβιο ον με υποβαθμισμένη αξία, είναι ένα έμβιο ον η αξία του οποίου πρέπει να συνιστά ένα αντίθετο σημείο αναχώρησης. Αποκαλύπτοντας την επισφάλεια της σταθερότητας με την οποία είμαστε εξοικειωμένοι από τη ζωή—ναι, απλώς εξοικειωμένοι, παρόλο που έχουμε μετατρέψει αυτή την εξοικείωση σε νόμο—το τέρας προσδίδει στην επαναληψιμότητα των ειδών, στη μορφολογική κανονικότητα, και στην επιτυχημένη δομή μια αξία ακόμα πιο εξέχουσα, καθώς μπορούμε να συλλάβουμε την ενδεχομενικότητά της. Επομένως, η ζωτική αντι-αξία δεν είναι πλέον ο θάνατος, αλλά η τερατωδία. Ο θάνατος αποτελεί τη μόνιμη και άνευ όρων απειλή της αποσύνθεσης του οργανισμού, τον περιορισμό εκ των έξω, την άρνηση της ζωής από το μη ζωντανό. Το τερατώδες αποτελεί την τυχαία και υπό όρους απειλή της έλλειψης ή της στρέβλωσης στον σχηματισμό της μορφής. Είναι ο περιορισμός εκ των έσω, η άρνηση της ζωής από το μη βιώσιμο.

Η αμφιλεγόμενη στάση της ανθρώπινης συνείδησης ως προς το τέρας είναι σίγουρα βασισμένη σε μια συγκεχυμένη έννοια της σημασίας των τεράτων για μια σωστή και πλήρη εκτίμηση των αξιών της ζωής. Από τη μία, υπάρχει φόβος, όπως είπαμε, ακόμη και τρόμος που οδηγεί σε πανικό, αλλά από την άλλη, συνυπάρχει η περιέργεια, ακόμη και ο θαυμασμός. Το τερατώδες είναι το θαυμαστό αντεστραμμένο, αλλά το θαυμαστό παρ' όλα αυτά. Από τη μία πλευρά, διαταράσσει, η ζωή είναι λιγότερο σίγουρη για τον εαυτό της από όσο νομίζαμε. Από την άλλη πλευρά, δίνει αξία, καθώς από τη στιγμή που η ζωή είναι ικανή να αποτύχει, όλες οι επιτυχίες της αποτελούν αποτυχίες που αποφεύχθηκαν. Το γεγονός ότι αυτές οι επιτυχίες δεν είναι αναγκαίες μπορεί να τις υποτιμά αν ιδωθούν όλες μαζί ταυτοχρόνως, αλλά ενισχύει κάθε μία ξεχωριστά. Όταν προσεγγίζουμε τη φιλοσοφία των αξιών από την οπτική των αρνητικών αξιών, δεν έχουμε καμία δυσκολία να πούμε, μαζί με τον Gaston Bachelard, ότι το αληθινό αποτελεί το όριο των χαμένων ψευδαισθήσεων και, για το πρόβλημα που μας απασχολεί εδώ, δεν έχουμε επίσης καμία δυσκολία να πούμε, μαζί με τον Gabriel Tarde, ότι ο κανονικός τύπος είναι ο μηδενικός βαθμός της τερατωδίας.

Αλλά μόλις η συνείδηση οδηγηθεί στο να υποπτευθεί την εκκεντρικότητα της ζωής, στο να διαχωρίσει τις έννοιες της αναπαραγωγής και της επανάληψης, τι θα μας απέτρεπε από το να υποθέσουμε ότι η ζωή είναι ακόμα πιο ζωντανή, δηλαδή ικανή για

μεγαλύτερο βαθμό ελευθερίας στις δραστηριότητές της, από το να υποθέσουμε ότι η ζωή δεν είναι μόνο ικανή για εκούσια προκαλούμενες εξαιρέσεις αλλά και για αυθόρμητες παραβιάσεις των δικών της συνηθειών; Όταν έχουμε μπροστά μας ένα πουλί με τρία πόδια, θα πρέπει να είμαστε πιο ευαίσθητοι στο γεγονός ότι έχει ένα πόδι περισσότερο ή στο γεγονός ότι έχει μόνο ένα ακόμα; Το να κρίνει κανείς τη ζωή ως ντροπαλή ή λιτή είναι σαν να αισθάνεται στον εαυτό του μια διάθεση για κινηθεί πέραν αυτού που θα ήθελε. Από πού προέρχεται αυτή η κίνηση, που οδηγεί το νου των ανθρώπων στο να αντιπαρατεθούν με τα τερατώδη προϊόντα της ζωής, όπως φαίνεται να γίνεται σε τόσα πολλά δελεαστικά σχέδια, γρύλλοι με πολλαπλά κεφάλια, τέλειοι άνδρες ή εμβλήματα σε σχήμα τεράτων; Προέρχεται αυτή η κίνηση από την εγγραφή της ζωής (με τη γεωμετρική σημασία του όρου) μέσα στο τόξο μιας ποιητικής⁸ δύναμης η οποία γίνεται συνειδητή μέσα από τη φαντασία και αποκαλύπτεται από αυτήν ως άπειρη; Ή συμβαίνει μήπως οι μικροί παραλογισμοί της ζωής να υποκινούν τη μίμησή τους από την ανθρώπινη φαντασία, η οποία επιστρέφει στη ζωή ό,τι η ζωή της είχε δανείσει; Υπάρχει, εντούτοις, τόσο μεγάλη διαφορά μεταξύ του δανείου και της επιστροφής εδώ που μπορεί να φαίνεται παράλογο να αποδεχθεί κανείς μια τόσο ξεκάθαρα ορθολογική εξήγηση. Η ζωή είναι φτωχή σε τέρατα. Το φανταστικό είναι ένας κόσμος.

Εδώ είναι που το ακανθώδες ζήτημα της σχέσης ανάμεσα στην τερατωδία και το τερατώδες αναδύεται. Αποτελούν δύο έννοιες με την ίδια ετυμολογική βάση. Βρίσκονται στην υπηρεσία δύο μορφών κανονιστικής κρίσης, ιατρικής και νομικής, οι οποίες αρχικά αποτελούσαν προϊόν σύγχυσης και όχι συνδυασμού στη θρησκευτική σκέψη και στη συνέχεια σταδιακά πέρασαν σε αφηρημένο επίπεδο και εκκοσμιεύτηκαν.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η Κλασική Αρχαιότητα και ο Μεσαίωνας θεωρούσαν την τερατωδία ως ένα αποτέλεσμα του τερατώδους. Ο ίδιος ο όρος υβρίδιο, φαινομενικά τόσο θετικός και περιγραφικός, το επιβεβαιώνει αυτό με την ετυμολογία του. Οι απόγονοι ζώων ενδιάμεσων ειδών⁹ είναι το αποτέλεσμα διασταυρώσεων που παραβιάζουν τους κανόνες της ενδογονίας, ενώσεις που δεν τηρούν την ομοιομορφία.

⁸ ΣτΜ: «élan» στο γαλλικό πρωτότυπο (σ.222).

⁹ ΣτΜ: Ως «ενδιάμεσα είδη» μεταφράζεται ο όρος «interspécifiques» (σελ. 223 του πρωτοτύπου), καθώς αυτή η μετάφραση είναι πιο κοντά στην ακριβή σημασία του όρου και αναφέρεται στη θεωρία που βλέπει τα βιολογικά είδη ως ένα συνεχές όπου το πέρασμα από το ένα στο άλλο ενδεχομένως να βρει κάποιο εμπόδιο, εξ ου και τα «ενδιάμεσα» είδη.

Το πέρασμα από την υβριδοποίηση στην τερατωδία είναι εύκολο. Ο Μεσαίωνας διατηρεί την ταύτιση του τερατώδους με τον εγκληματία, αλλά επίσης την εμπλουτίζει με μια αναφορά στο διαβολικό. Το τέρας αποτελεί τόσο το αποτέλεσμα μιας παραβίασης του κανόνα του σεξουαλικού διαχωρισμού των ειδών όσο και ένα σημάδι της βούλησης για διαστροφή στο χώρο των έμβιων όντων. Η τερατωδία είναι μια συνέπεια όχι τόσο της ενδεχομενικότητας της ζωής όσο της ανηθικότητας των ζωντανών. Γιατί, ρωτάει ο Scipion du Pleix, η Αφρική παράγει περισσότερα τέρατα από άλλες περιοχές; «Επειδή όταν όλα τα είδη ζώων βρίσκονται μαζί για να πιούν νερό, συνήθως ζευγαρώνουν χωρίς να κάνουν διάκριση ως προς τα είδη». Βλέπει κανείς την τερατωδία να προκύπτει απροσδόκητα από έλλειψη δυνατότητας για διάκριση, ένας όρος διφορούμενος που εδώ είναι γεμάτος νόημα. Τερατωδία, η συνέπεια ενός οργίου των ζώων μετά το ποτό.

Όταν πρόκειται για τον άνθρωπο, η εμφάνιση της τερατωδίας είναι ακόμη πιο αποκαλυπτική απ' ότι στην περίπτωση των ζώων, το ζήτημα του ανήθικου υπερβαίνει αυτό του μη κανονικού, η ευθύνη υπερβαίνει την αιτιότητα. Αν η Ανατολή θεοποιεί τα τέρατα, η Ελλάδα και η Ρώμη τα θυσιάζουν. Επιπλέον, στη Σπάρτη, η μητέρα του τέρατος λιθοβολείται, στη Ρώμη εξορίζεται και επανεντάσσεται στην πόλη μόνο μετά από κάθαρση. Μια τέτοια διαφορά στη στάση μεταξύ της Αιγύπτου και της Ρώμης προέρχεται πρωτίστως από τις διαφορετικές θεωρίες σχετικά με τις δυνατότητες της φύσης. Το να δεχθεί κανείς τη μετεμψύχωση και τις μεταμορφώσεις, όπως έκαναν οι Αιγύπτιοι, ισοδυναμεί με το να παραδεχθεί τη συγγένεια μεταξύ των ειδών, συμπεριλαμβανομένου του ανθρώπου, η οποία συνιστά την αλληλογονιμότητά τους. Ωστόσο, μόλις κανείς ξεχωρίσει, στη φύση, ζώνες επιρροής των θεοτήτων ή θεμελιώδεις συμμαχίες (Λουκρήτιος), μόλις κανείς σκιαγραφήσει μια ταξινόμηση των ειδών με βάση τον τρόπο γένεσής τους και τοποθετήσει τον εαυτό του στη θέση του παρατηρητή των συνθηκών και των περιστάσεων της γονιμοποίησης (Αριστοτέλης), η φύση ορίζεται τόσο από τις αδυνατότητες όσο και από τις δυνατότητες. Η ζωομορφική τερατωδία, αν κανείς αποδεχτεί την ύπαρξή της, πρέπει να προσεγγιστεί ως μια εσκεμμένη προσπάθεια να παραβιαστεί η τάξη των πραγμάτων, μια τάξη σύμφυτη με την τελειότητά τους. Αποτελεί τη συνέπεια της παράδοσης στην ιλιγγιώδη γοητεία του απροσδιόριστου, του χάους, του αντι-κόσμου. Όπως επεσήμανε ο Ernest Martin στην

*Histoire des monstres depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours*¹⁰, κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα η σύνδεση της τερατολογίας με τη δαιμονολογία φαίνεται να ήταν το αποτέλεσμα ενός επίμονου δυϊσμού της χριστιανικής θεολογίας. Η βιβλιογραφία για αυτό το θέμα είναι άφθονη. Αναφερόμαστε σε αυτό μόνο στο βαθμό που μας επιτρέπει να καταλάβουμε ότι το τερατώδες, αρχικά μια νομική έννοια, κατέστη σταδιακά μια κατηγορία της φαντασίας. Πρόκειται, εν συντομία, για ζήτημα μετατόπισης της ευθύνης. Οι θεολόγοι, οι δικαστές ή οι φιλόσοφοι που δεν θα μπορούσαν να δεχθούν τη δυνατότητα της άμεσης επικοινωνίας μεταξύ γυναικών και δαιμόνων όπως οι Ίνκουμποι¹¹ ή οι Σούκουμποι¹² δεν δίστασαν να δεχτούν ότι το θέαμα μιας δαιμονικής εμφάνισης μπορεί να οδηγήσει σε αλλοίωση της ανάπτυξης ενός ανθρώπινου εμβρύου. Η θεωρία των γεννητικών σημαδιών, ζωντανή ακόμα στον κοινό νοου, έγινε αντικείμενο επεξεργασίας αρχικά από τον Ιπποκράτη στην πραγματεία *Περί Επικυήσεως*¹³. Αυτός ο θρύλος¹⁴ της ιατρικής ανέφερε ότι εφήρμοσε αυτή τη θεωρία για να απαλλάξει μία Αθηναία γυναίκα που ανήκε στην τάξη των ευγενών, εξηγώντας ότι η περισυλλογή της πάνω στο πορτρέτο ενός Αιθίοπα αρκεί για να δικαιολογήσει την εμφάνιση του παιδιού της. Εν ολίγοις, πολύ πριν ο Pascal καταγγείλει την φαντασία ως την ερωμένη των λαθών και του ψεύδους, αυτή είχε πιστωθεί με τη φυσική δύναμη να παραποιεί τις συνήθεις λειτουργίες της φύσης. Ο Ambroise Paré υπολογίζει τη δύναμη της φαντασίας μεταξύ των αιτίων της τερατωδίας. Ακολουθώντας τις αρχές του καρτεσιανού μηχανικισμού, ο Nicolas Malebranche προτείνει μια αυστηρά φυσιολογική εξήγηση γι' αυτό. Εδώ, η φαντασία δεν είναι τίποτα άλλο παρά μια φυσική λειτουργία μίμησης, σύμφωνα με την οποία τα αντικείμενα που γίνονται αντιληπτά από τη μητέρα έχουν «επιπτώσεις» στο έμβρυο. Όπως ο Ιπποκράτης, έτσι και ο Malebranche αναγνωρίζει ότι η αντίληψη του ομοιώματος προκαλεί τα ίδια αποτελέσματα με την αντίληψη του αντικειμένου καθ' εαυτού. Επιβεβαιώνει ότι τα πάθη, οι επιθυμίες και η διαταραχή της φαντασίας έχουν παρόμοια αποτελέσματα. Σε μια ορθολογική και επομένως εξασθενημένη μορφή, βρίσκουμε εδώ και πάλι το τερατώδες στην καταγωγή της τερατωδίας. Το πλεονέκτημα αυτής της θεωρίας για τον Malebranche, έναν οπαδό του

¹⁰ ΣτΜ: *Ιστορία των τεράτων από την αρχαιότητα έως τις μέρες μας* (1880), συγγραφέας Ernest Martin (1830-1897).

¹¹ ΣτΜ: incubes=αρσενικοί δαίμονες

¹² ΣτΜ: succubes=θηλυκοί δαίμονες

¹³ ΣτΜ: Ιπποκράτης (460-377 π.Χ.), πραγματεία *Περί Επικυήσεως*.

¹⁴ ΣτΜ: Εδώ θα ήταν πιο ακριβές να μεταφραστεί κυριολεκτικά ο όρος που χρησιμοποιεί ο Κανγκιλέμ, ήτοι «prince» (σελ. 224), με τον ελληνικό όρο «πρίγκιπας», εντούτοις, ο όρος «θρύλος» προτιμάται καθώς μεταφέρει καλύτερα στην ελληνική την έμφαση που θέλει να δώσει ο Κανγκιλέμ στο κύρος του Ιπποκράτη.

προσχηματισμού και του εγκιβωτισμού των σπερματοζωαρίων, έγκειται στο γεγονός ότι απαλλάσσει τον Θεό από την καταγγελία ότι έχει δημιουργήσει τερατώδεις σπόρους. Μπαίνει κανείς στον πειρασμό να αντιτάξει σε αυτήν, αν και μια τέτοια θεωρία είναι ίσως κατάλληλη στην περίπτωση της ανθρώπινης τερατωδίας, το γεγονός ότι δεν μπορεί να γενικευθεί. Αλλά, ήταν ο Johann Theodore Eller (1689 - 1760), ο διευθυντής της Βασιλικής Ακαδημίας της Πρωσίας, που δημοσίευσε το 1756, στα χρονικά της ακαδημίας αυτής, μια διατριβή που αποδίδει στα ζώα τη δύναμη της δημιουργίας αξιοσημείωτων τερατουργημάτων μέσω της φαντασίας τους. Ο Eller περιγράφει έναν σκύλο, τον οποίο είχε παρατηρήσει ο ίδιος, που είχε έρθει στον κόσμο με ένα κεφάλι που «έμοιαζε πολύ έντονα με αυτό ενός κόκορα». Όταν η μητέρα του σκυλιού ήταν έγκυος, είχε βρεθεί να περπατάει στον περίβολο του αγροκτήματος, όπου κυνηγήθηκε και χτυπήθηκε από έναν οξύθυμο κόκορα. Με βάση αυτό, ο Eller μπορούσε να γράψει ότι:

Οι γυναίκες δεν πρέπει να καυχούνται ότι είναι οι μόνες που κατέχουν το προνόμιο της παραγωγής τεράτων μέσα από τη δύναμη της φαντασίας τους. Είμαστε πεπεισμένοι από την προηγούμενη ιστορία ότι και τα θηρία μπορούν να το κάνουν εξίσου καλά.

Ανακαλύπτει κανείς ότι η φαντασία πιστώνεται με τη δύναμη της αποτύπωσης πάνω στα έμβια όντα, κατά την κύηση, των γνωρισμάτων ενός αντικειμένου που είχε γίνει αντιληπτό, ενός σχήματος, ενός απεικασματος, των ασύνδετων περιγραμμάτων μιας επιθυμίας, δηλαδή ενός ονείρου. Αν παρατηρούμε ότι, τον δέκατο έβδομο και τον δέκατο όγδοο αιώνα, αποδίδονται τόσα πολλά στη φαντασία και με την πρόθεση να δώσουμε μια λογική εξήγηση, τότε πώς θα μπορούσαμε να εκπλαγούμε από την εξοικείωση με την οποία ζούσαν οι άνθρωποι με τα τέρατα; Ανέμειξαν θρύλους περί τεράτων με την ιστορία και ήταν αδιάφοροι ως προς το διαχωρισμό πραγματικότητας και φαντασίας. Τόσο έτοιμοι ήταν να πιστέψουν ότι τα τέρατα υπάρχουν επειδή είναι φανταστικά και ότι υπάρχουν από τη στιγμή που κανείς τα φέρει στη φαντασία του. Με άλλα λόγια, να πιστέψουν ότι η φαντασία διαμορφώνει την πραγματικότητα και η πραγματικότητα επικυρώνει τη φαντασία.

Η τερατολογία του Μεσαίωνα και της Αναγέννησης δεν αποτελεί απογραφή των τερατωδίων. Αποτελεί, μάλλον, μια επιδοκιμασία του τερατώδους. Πρόκειται για συσσώρευση θεμάτων από θρύλους και σχήματα μορφών στα οποία οι μορφές των

ζώων παίζουν, τρόπος του λέγειν, με την ανταλλαγή των οργάνων τους και τους διάφορους συνδυασμούς αυτών των οργάνων και στα οποία τα εργαλεία, ακόμη και οι μηχανές αντιμετωπίζονται ως όργανα και αποτελούνται από μέρη έμβιων όντων. Στους γρύλλους του Hieronymus Bosch, δεν υπάρχει καμία οριοθετική γραμμή μεταξύ των οργανισμών και των σκευών, κανένα σύνορο μεταξύ του τερατώδους και του παραλόγου. Τα πρόσφατα έργα του Jurgis Baltrušaitis¹⁵, *Le Moyen Âge fantastique: antiquités et exotismes dans l'art gothique*¹⁶ και *Réveils et prodiges: le gothique fantastique*¹⁷ συνεισφέρουν αποφασιστικά στη γνώση μας για την προέλευση και τη σημασία των τερατωδών θεμάτων, τα τέρατα αποτελούν σταθερά μοτίβα στα ανάγλυφα των καθεδρικών ναών, σε εικόνες της Αποκάλυψης, σε ζωολογικούς κήπους και σε κοσμογραφίες, σε έντυπα κόμικ, σε ανθολογίες προφητειών και σε προμηνύματα. Το ίδιο σχήμα τεράτων, τα ίδια σύνθετα όντα, είναι μερικές φορές συμβολικά, μερικές φορές περιγραφικά, μερικές φορές διδακτικά. Οι διάφορες χώρες της Ευρώπης τα κυκλοφορούν, τα ανταλλάσσουν και τα συγκρίνουν. Οι Κάτω Χώρες και η Ελβετία, η Αμβέρσα και η Βασιλεία, αποτελούν τόπους στους οποίους αυτά ανθίζουν ιδιαίτερα. Τα πρώτα τερατολογικά έργα με αιτιολογική πρόθεση, από χειρουργούς ή ιατρούς, όπως ο Paré ή ο Fortunio Liceti, δύσκολα μπορούν να διακριθούν από τα χρονικά των τεράτων του Julius Obsequens (4^{ος} αι. ή 5^{ος} αι.) και του Conrad Lycosthenes (1557). Η εικονογραφία τους αντιπαραθέτει το τερατώδες με την τερατωδία, για παράδειγμα, ένα παιδί με δύο κεφάλια, ένα παιδί με γούνα και ένα παιδί με μια ουρά ποντικού που βγαίνει από το κεφάλι του, μια γυναίκα-κίσσα και ένα κορίτσι με πόδια γαϊδάρου, ένα γουρούνι με ανθρώπινο κεφάλι, ένα βόειο τέρας με επτά κεφάλια (όπως το τέρας της Αποκάλυψης) και πολλά άλλα. Αλλά, φαίνεται ότι έχει φτάσει η στιγμή που η λογική σκέψη θα θριαμβεύσει πάνω στην τερατωδία, όπως και η φαντασία πίστευε με ευχαρίστηση ότι οι ήρωες και οι άγιοι θα μπορούσαν να θριαμβεύσουν πάνω στα τέρατα.

«Το απαραίτητο συμπλήρωμα του τέρατος είναι ο εγκέφαλος ενός παιδιού», έλεγε ο Paul Valery. Ο Valery κρίνει συνολικά γελοίο το ρόλο που δίνουν οι τέχνες στα ζωγραφισμένα, τραγουδισμένα ή στα γλυπτά τέρατα και ομολογεί ότι είναι σε θέση να ανταποκριθεί μόνο με γέλιο στην όψη των παράξενων και παραμορφωμένων συνθέσεων που προσφέρουν οι παλαιοντολογικές ανθολογίες. Την παρατήρηση του

¹⁵ ΣτΜ: Jurgis Baltrušaitis Jr. (1903-1988), Λιθουανός ιστορικός και κριτικός τέχνης.

¹⁶ ΣτΜ: Η Φανταστική Μεσαιωνική Εποχή: αρχαιότητες και εξωτισμοί στη γοτθική τέχνη (1955).

¹⁷ ΣτΜ: Αποκαλύψεις και Θαύματα: το γοτθικό φανταστικό (1960).

Valery θα μπορούσε να την εκλάβει κανείς ως την επιτομή της ορθολογιστικής στάσης απέναντι στο τερατώδες στην εποχή της θετικής τερατολογίας. Μόλις η τερατωδία γίνει μια βιολογική έννοια, όταν οι τερατωδίες διαιρεθούν σε κατηγορίες που βασίζονται σε αμετάβλητες σχέσεις, όταν κανείς φτάσει να υπερηφανεύεται για το γεγονός ότι μπορεί να τις δημιουργήσει πειραματικά, το τέρας φυσικοποιείται, το ακανόνιστο επαναφέρεται στον κανόνα και το θαύμα γίνεται προβλέψιμο. Στη συνέχεια, είναι αυτονόητο ότι το επιστημονικό πνεύμα θα θεωρούσε τερατώδες το γεγονός ότι ο άνθρωπος θα μπορούσε κάποτε να πιστευε στην ύπαρξη τόσο πολλών τερατωδών ζώων. Παλαιότερα, στην εποχή των μύθων, η τερατωδία εξέθετε το τερατώδες στη δύναμη της φαντασίας. Στην εποχή των πειραμάτων, το τέρας εκλαμβάνεται ως ένα σύμπτωμα της παιδαριότητας ή της ψυχικής ασθένειας. Καταδεικνύει την εξασθένηση ή την απώλεια του λόγου. Επαναλαμβάνει κανείς, ακολουθώντας τον Goya, ότι «ο ύπνος της λογικής προκαλεί τέρατα». Αλλά κανείς δεν αναρωτιέται (λαμβάνοντας υπ' όψιν του συγκεκριμένα το έργο του Goya) εάν το «προκαλεί»¹⁸ εδώ σημαίνει δημιουργεί τέρατα ή απλώς τα γεννά. Για να το θέσουμε διαφορετικά, μήπως ο ύπνος της λογικής δεν θα μπορούσε να είναι απελευθερωτής παρά παραγωγός τεράτων. Η ίδια ιστορική εποχή κατά την οποία, σύμφωνα με τον Foucault, φυσικοποιήθηκε η τρέλα, ασχολήθηκε με τη φυσικοποίηση των τεράτων. Ο Μεσαίωνας (που δεν έχει ονομαστεί έτσι επειδή επέτρεπε τη συνύπαρξη ακροτήτων) είναι η εποχή στην οποία βλέπει κανείς τον τρελό να ζει μέσα στην κοινωνία μαζί με τους λογικούς και τα τέρατα μαζί με τους κανονικούς. Τον δέκατο ένατο αιώνα, ο τρελός βρίσκεται στο άσυλο, όπου χρησιμεύει για να διδάξει το λόγο και το τέρας βρίσκεται μέσα στο γυάλινο βάζο του εμβρυολόγου, όπου χρησιμεύει για να διδάξει τον κανόνα.

Ο δέκατος όγδοος αιώνας δεν ήταν πολύ σκληρός με τα τέρατα. Παρόλο που οι πεφωτισμένοι της εποχής κυνήγησαν πολλά από αυτά, ακριβώς όπως έκαναν και με πολλές μάγισσες. «Αν έρθει η μέρα, αφήστε μας να φύγουμε», λένε οι μάγισσες σε ένα από τα *Caprichos* του Goya. Τον αιώνα αυτό οι άνθρωποι ασπάζονταν το παράδοξο του να στρέφονται προς τους ανώμαλους οργανισμούς ώστε να βρουν μια διέξοδο για την κατανόηση των κανονικών φαινομένων της οργάνωσης. Τα τέρατα αντιμετωπίστηκαν ως υποκατάστατα σημαντικών πειραμάτων για να γίνει επιλογή ανάμεσα σε δύο πιθανά συστήματα γένεσης και ανάπτυξης των φυτών και των ζώων, του προσχηματισμού και της επιγένεσης. Χρησιμοποιήθηκαν επίσης για να παράσχουν

¹⁸ ΣτΜ: «enfanter» στο γαλλικό πρωτότυπο (σ. 228).

στη θεωρία της συνεχούς κλίμακας των όντων το επιχείρημα των μεταβατικών μορφών ή, όπως τις ονόμασε ο Leibniz, τα «μεσαία είδη».¹⁹ Επειδή φαίνονται αμφιλεγόμενα ως προς το είδος, τα τέρατα εξασφαλίζουν τη μετάβαση από το ένα είδος στο άλλο. Η ύπαρξή τους διευκολύνει τη σύλληψη της έννοιας της συνέχειας από τον νου. *Natura non facit salus, non datur hiatus formarum*²⁰, αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο υπάρχουν τέρατα, αν και μόνο σε καθαρά συγκριτική βάση. Ο Benoit de Maillet και ο Jean-Baptiste Robinet επικαλούνταν όλα τα τέρατα που χρειάζονταν, χωρίς να είναι αναγκαίο να τα εφεύρουν. Επίσης, βλέπει κανείς ότι όλα τα ιπτάμενα ψάρια, όλες οι γοργόνες, όλες οι σειρήνες αναδύονται μέσα από τα βεστιάρια της Αναγέννησης. Επανεμφανίζονται, επιπλέον, σε ένα πλαίσιο και ακολουθώντας μια διαίσθηση που θυμίζει το πνεύμα της Αναγέννησης, μια επανάσταση απέναντι στην αυστηρή νομιμότητα που επιβάλλεται στη φύση από τη μηχανιστική φυσική και φιλοσοφία, μια νοσταλγία για τη μη διάκριση των μορφών, για τον πανψυχισμό, για τον πανσεξουαλισμό. Τα τέρατα καλούνται να νομιμοποιήσουν ένα διαισθητικό όραμα για τη ζωή, στο οποίο η γονιμότητα καταργεί την τάξη. Το *Telliamed, entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français*, 1748²¹, αποτελεί ανανεωμένη μορφή ανατολικής μυθολογίας η οποία τίθεται στην υπηρεσία της αντιθεολογίας. Επίσης, στα *Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes de l' être ou les Essais de la Nature qui apprend à faire l' homme*, 1748²² διαβάζουμε ότι:

Πιστεύουμε ότι οι πιο περίεργες στην όψη μορφές ...χρησιμεύουν ως πέρασμα σε γειτονικές μορφές, ότι προετοιμάζουν και επιφέρουν τους συνδυασμούς που τις ακολουθούν, ακριβώς όπως επαρήχθησαν από εκείνους που προηγήθηκαν αυτών, ότι αντί να δημιουργούν προβλήματα στην τάξη των πραγμάτων, συνεισφέρουν σε αυτήν.

Οι ίδιες θέσεις και παρόμοια επιχειρήματα επαναλαμβάνονται στο *Rêve de d'Alembert*²³ και στο *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*.²⁴ Επιπλέον, αποκαλώντας τον γεννημένο τυφλό Saunderson τέρας, ο Saunderson ήταν καθηγητής φυσικής οπτικής του οποίου το μάθημα παρουσιάζει επί τη ευκαιρία της επίσκεψης του

¹⁹ ΣτΜ: Με τους όρους αυτούς μεταφράζονται οι γαλλικοί «espèces moyennes» (σελ. 228).

²⁰ ΣτΜ: Η φύση δεν κάνει άλματα, δεν υπάρχει κενό μεταξύ των μορφών.

²¹ ΣτΜ: Telliamed ή, Συζητήσεις μεταξύ ενός Ινδιάνου Φιλόσοφου και ενός Γάλλου Ιεραποστόλου.

²² ΣτΜ: Φιλοσοφικές εκτιμήσεις για τη φυσική διαβάθμιση των μορφών των όντων ή Δοκιμές της Φύσης στην προσπάθεια της να δημιουργήσει τον άνθρωπο (1748).

²³ ΣτΜ: Όνειρο του D'Alembert. Diderot (1769).

²⁴ ΣτΜ: Επιστολή σχετικά με τον τυφλό, για χρήση απ' όσους βλέπουν. Diderot (1749).

επίσης γεννημένου τυφλού Du Puisaux, ο Diderot επιχειρεί, σε αυτή την επιστολή, να παρουσιάσει τη μέθοδο του της συστηματικής χρήσης της τερατωδίας ως εργαλείου ανάλυσης και αποδόμησης στον τομέα της γένεσης ιδεών και ιδανικών. Εν ολίγοις, είτε στην εμβρυολογία, είτε στην ταξινόμηση ή τη φυσιολογία, ο δέκατος όγδοος αιώνας έκανε το τέρας όχι μόνον ένα αντικείμενο, αλλά ένα όργανο της επιστήμης.

Είναι πράγματι τον δέκατο ένατο αιώνα που η επιστημονική εξήγηση της τερατωδίας και η συνακόλουθη αναγωγή του τερατώδους γίνονται αντικείμενο επεξεργασίας. Η τερατολογία γεννάται από τη συνάντηση της συγκριτικής ανατομίας με μια εμβρυολογία μεταμορφωμένη από την υιοθέτηση της θεωρίας της επιγενέσεως. Ο Johann Friedrich Meckel, ο νεώτερος, εξηγεί μέσα από την οπτική της εμποδισμένης ανάπτυξης²⁵, όπως είχε ήδη προταθεί από τον CF Wolff, ορισμένες απλές τερατωδίες, κυρίως αυτές που αποκαλούνταν τερατωδίες από προεπιλογή²⁶. Ο Etienne Geoffroy Saint-Hilaire αντικαθιστά την έννοια της καθυστέρησης με αυτήν του εμποδίου²⁷. Η τερατωδία αποτελεί τη σταθεροποίηση της ανάπτυξης ενός οργάνου σε ένα στάδιο που έχει ξεπεραστεί από τα άλλα. Είναι η επιβίωση μιας μεταβατικής εμβρυϊκής μορφής. Για έναν οργανισμό ενός δεδομένου είδους, η τερατωδία του σήμερα αποτελεί την κανονική κατάσταση της προχθεσινής ημέρας. Επίσης, στη συγκριτική σειρά των ειδών, μια τερατώδης μορφή του ενός (είδους) μπορεί να είναι μια κανονική μορφή για το άλλο. Στο *Histoire des anomalies de l'organisation*²⁸, ο Isidore Geoffroy Saint-Hilaire²⁹ επιτυγχάνει, με καθοριστικό τρόπο από ορισμένες απόψεις, την εξημέρωση των τερατωδιών, κατατάσσοντάς τις μεταξύ των ανωμαλιών, ταξινομώντας τις σύμφωνα με τους κανόνες της φυσικής μεθόδου, εφαρμόζοντας σε αυτές μια μεθοδολογική ονοματολογία που εξακολουθεί να χρησιμοποιείται σήμερα και, πάνω απ' όλα, φυσικοποιώντας το σύνθετο τέρας, δηλαδή, αυτό στο οποίο βρίσκουμε πλήρη ή ατελή στοιχεία δύο ή περισσότερων ενωμένων οργανισμών. Προηγουμένως, το σύνθετο τέρας θεωρούταν ως το τέρας του τέρατος, επειδή συγκρινόταν με τον κανόνα ενός μεμονωμένου ατόμου. Αλλά εάν κάποιος συγκρίνει το σύνθετο τέρας αναφορικά με δύο ή περισσότερα κανονικά άτομα, ο σύνθετος τύπος της τερατωδίας δεν είναι

²⁵ ΣτΜ: Με τον όρο «εμποδισμένη ανάπτυξη» μεταφράζεται εδώ το γαλλικό «arrêt du développement» (σελ. 230).

²⁶ ΣτΜ: Με το ελληνικό «από προεπιλογή» μεταφράζεται το γαλλικό «par défaut» (σελ. 230).

²⁷ ΣτΜ: Με τον όρο «εμπόδιο» μεταφράζεται εδώ το γαλλικό «arrêt», που κυριολεκτικά σημαίνει «στάση», «παύση» ή «διακοπή», βλ.: <https://el.glosbe.com/fr/el/arr%C3%AAt>.

²⁸ ΣτΜ: Ιστορία των ανωμαλιών της οργάνωσης (1837).

²⁹ ΣτΜ: Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, γιος του Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, ζωολόγος και ειδικός στις αποκλίσεις από την κανονική δομή (1805-1861).

πλέον πιο τερατώδης από μία απλή τερατωδία. Οι σχετικοί αναστοχασμοί του Isidore Geoffroy Saint-Hilaire πάνω στην ύπαρξη ανωμαλιών συνοψίζονται σε μία από τις ρήσεις του: «Δεν υπάρχουν εξαιρέσεις στους νόμους της φύσης, παρά μόνο εξαιρέσεις στους νόμους των φυσιολογιών». Τέλος, δεν είναι καθόλου λιγότερο ενδιαφέρουσα η σύνδεσή που κάνει ανάμεσα στις έννοιες της ανωμαλίας και της ποικιλίας, η οποία θα αποκτούσε μεγάλη σημασία προς το τέλος του αιώνα στο πλαίσιο των θεωριών της εξέλιξης.

Από το σημείο αυτό, που αποτελείται από περιγραφές, ορισμούς και ταξινομήσεις, η τερατολογία έγινε φυσική επιστήμη. Αλλά μόλις μέσα σε έναν αιώνα και μόλις δύο χρόνια μεγαλύτερος από τον όρο και την έννοια της βιολογίας, όλη η φυσική ιστορία έτεινε να γίνει πειραματική επιστήμη. Στα μέσα του αιώνα, ο Camille Dareste (1822-1899) θεμελίωσε την τερατογένεση, την πειραματική μελέτη των συνθηκών για την τεχνητή παραγωγή τερατωδίων³⁰. Κατά τον Μεσαίωνα, ο καλλιτέχνης αναπαριστούσε φανταστικά τέρατα. Ο επιστήμονας του δεκάτου ενάτου αιώνα ισχυριζόταν ότι κατασκευάζει πραγματικά τέρατα. Απηχώντας τον Marcelin Berthelot, που είπε ότι η χημεία δημιουργεί το αντικείμενο της, ο Dareste διακήρυττε ότι η τερατογένεση πρέπει να δημιουργήσει το δικό της αντικείμενο. Καυχόταν ότι είχε επιτυχώς παραγάγει πολλά απλά τερατουργήματα, όπως αυτά ταξινομούνται από τον Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, σε ένα έμβρυο κοτόπουλου και ήλπιζε ότι θα ήταν σε θέση να παραγάγει κληρονομούμενες ποικιλίες. Λαμβάνοντας ενθάρρυνση από την εκτίμηση του Δαρβίνου για τα πειράματά του, «γεμάτα υποσχέσεις για το μέλλον», ο Dareste αποφάσισε να χρησιμοποιήσει τους πειραματικούς του πόρους για να διαφωτίσει την προέλευση των ειδών.

Έκτοτε, η τερατωδία φαίνεται να έχει αποκαλύψει τα μυστικά των αιτιών και των νόμων της, ενώ η ανωμαλία φαίνεται ότι καλείται για να εξηγήσει το σχηματισμό του κανονικού, όχι επειδή το κανονικό αποτελεί μια εξασθενημένη μορφή του παθολογικού, αλλά επειδή το παθολογικό είναι το αποκλίνον ή εμποδισμένο κανονικό. Καταργήστε το εμπόδιο και θα αποκτήσετε τον κανόνα. Από εδώ και στο εξής, η διαφάνεια της τερατωδίας στην επιστημονική σκέψη αποκόπτει την τερατωδία από οποιαδήποτε σχέση με το τερατώδες. Ο ρεαλισμός στην τέχνη καταδικάζει συστηματικά το τερατώδες καθιστώντας το τίποτα παραπάνω από το πιστό αντίγραφο

³⁰ ΣτΜ: Εδώ θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί εναλλακτικά ο όρος «τερατουργημάτων».

της τερατωδίας. Σε μία εποχή που ο Gustave Courbet διαμαρτυρόταν λέγοντας, «αν θέλετε να ζωγραφίζω θεές, δείξ' τε μου μερικές!», έπρεπε κανείς να είναι Ιάπωνας για να ζωγραφίζει ακόμη δράκους. Στο βαθμό που το τερατώδες εξακολουθούσε να υφίσταται στην Ευρώπη, απέκτησε καλή συμπεριφορά και έγινε βαρετό. Για την ευκαιρία να ζωγραφίσει ένα τέρας, ο Ingres δανείζεται από τον Orlando Furioso το θέμα της διάσωσης της Angelica από τον Ruggiero, με το διπλό αποτέλεσμα να αναγκαστεί να πει στους Goncourt³¹ ότι το μόνο τέρας που είναι γνωστό στη γαλλική τέχνη προέρχεται από την ιστορία του Θηραμένη και αργότερα να προκαλέσει το γέλιο του Valery. Ταυτόχρονα, η θετικιστική ανθρωπολογία ξεκίνησε να υποτιμά τους θρησκευτικούς μύθους και τις καλλιτεχνικές αναπαραστάσεις τους. Στα 1878, ο Joseph Marie Jules Parrot προσπάθησε να αποδείξει, μπροστά στα μέλη της Γαλλικής Ανθρωπολογικής Εταιρείας, ότι ο νάνος θεός Ptah, λατρευόμενος από τους Αιγυπτίους, εμφάνιζε τα χαρακτηριστικά ενός αχονδροπλαστικού τέρατος.

Θα θέλαμε να δείξουμε πώς, από την περίοδο αυτή και μετά, το τερατώδες αναζητά καταφύγιο στην ποίηση και θα μας έδινε ιδιαίτερη χαρά να ακολουθήσουμε το πικρό μονοπάτι που ξεκινά από τον Baudelaire για να καταλήξει στους σουρεαλιστές μέσω του Rimbaud και του Lautreamont. Αλλά πώς μπορούμε να αντισταθούμε στον πειρασμό να βρούμε το τερατώδες για άλλη μια φορά στην ίδια την καρδιά του επιστημονικού κόσμου από τον οποίο πιστεύεται ότι εκδιώχθηκε, να πιάσουμε επ' αυτοφώρω³² τον ίδιο τον βιολόγο να συμμετέχει στον σουρεαλισμό; Μήπως δεν ακούσαμε τον Dareste να αξιώνει ότι η τερατολογία³³ πρέπει να δημιουργήσει το δικό της αντικείμενο για να διαφυλάξει το κύρος της; Μήπως δεν είδαμε τον Isidore Geoffroy Saint-Hilaire και τον Dareste να συνδέουν, ο πρώτος διστακτικά, ο τελευταίος με σιγουριά, τα δύο ερωτήματα σχετικά με την τερατωδία και τη δημιουργία των φυλών; Η υποταγή του επιστημονικού πνεύματος στην πραγματικότητα των νόμων, μήπως δεν μπορεί να είναι κάτι παραπάνω από ένα τέχνασμα της Βούλησης για Δύναμη;

³¹ ΣτΜ: Πρόκειται για τους Γάλλους αδελφούς Goncourt, τον Edmond de Goncourt (1822–1896) και τον Jules de Goncourt (1830–1870), νατουραλιστές συγγραφείς.

³² ΣτΜ: Με το ελληνικό «επ' αυτοφώρω» μεταφράζεται το γαλλικό «en flagrant délit» (σελ. 232), το οποίο θα μπορούσαμε να μεταφραστεί και με τους λατινικούς όρους «in flagrante delicto» που είναι πιο κοντά στο γαλλικό κείμενο, εντούτοις, χρησιμοποιούνται περισσότερο σε νομικά κείμενα.

³³ ΣτΜ: Στο σημείο αυτό μεταφράζεται ο γαλλικός όρος «tératogénie» με τον ελληνικό όρο «τερατολογία» για λόγους συνοχής και για την καλύτερη κατανόηση του κείμενου. Ο πιο δόκιμος, ίσως, όρος «τερατογένεση» αποφεύγεται γιατί η τερατολογία, ως λόγος για το τέρας, εκφράζει καλύτερα το πνεύμα των λεγομένων.

Στα 1826, στην Auteuil, ο Etienne Geoffroy Saint-Hilaire επανέλαβε τα πειράματα πάνω στην τεχνητή επώαση που είχε αναλάβει να φέρει εις πέρας στην Αίγυπτο, μιμούμενος τότε σύγχρονες τεχνικές που χρησιμοποιούνταν στους διάσημους επωαστήρες των αυγών της κότας. Εκείνα τα πειράματα είχαν ως στόχο να προσδιορίσουν τις εμβρυϊκές ανωμαλίες. Στα 1829, αντλώντας ένα μάθημα από τη σχέση εκείνων των ερευνών με την ερώτηση που θέτει η θέση του Lamarck σχετικά με τις τροποποιήσεις των ζωικών τύπων, ο Etienne Geoffroy Saint-Hilaire γράφει: «Προσπάθησα να οδηγήσω την οργάνωση σε ασυνήθιστα μονοπάτια». Αναμφίβολα, αυτή η απόφαση, στο βαθμό που οδηγεί σε εγχειρήσεις σε αυγά πουλιών, δεν προκύπτει από καμία ασυνείδητη κλίση προς το υπέροχο. Αλλά θα μπορούσαμε να πούμε το ίδιο για τον Reaumur όταν, έχοντας αφηγηθεί σε βάθος αυτά που αποκαλεί ερωτοτροπίες μεταξύ μιας κότας και ενός κουνελιού, εκφράζει την απογοήτευσή του ότι αυτή η ένωση δεν του εξασφάλισε «κοτόπουλα που καλύπτονται από γούνα ή κουνέλια που καλύπτονται από φτερά»; Τι θα λέγαμε την ημέρα που θα μαθαίνουμε ότι έχουν γίνει πειράματα τερατογένεσης στον άνθρωπο; Από το περίεργο στο χυδαίο και από το χυδαίο στο τερατώδες ο δρόμος είναι ευθύς, αν όχι σύντομος. Αν είναι εγγεγραμμένη στον κώδικα του πειραματισμού η δοκιμασία όλων των δυνατοτήτων με σκοπό την αποκάλυψη του πραγματικού, υπάρχει ο κίνδυνος το όριο μεταξύ του πειραματικού και του τερατώδους να μην γίνει αντιληπτό εκ πρώτης όψεως. Διότι το τερατώδες αποτελεί μία από αυτές τις δυνατότητες. Θα θέλαμε εδώ να αναφερθούμε στο τερατώδες μόνον ως φανταστικό, αλλά έχουμε συνείδηση της ασάφειάς του. Υπάρχει ένα χάσμα μεταξύ των βιολόγων που δημιουργούν το δικό τους αντικείμενο και των παραγωγών ανθρώπινων τεράτων που είναι μοιραίο να παραμείνουν τσαρλατάνοι, όπως εκείνους που περιγράφει ο Victor Hugo στο *L'homme qui rit*³⁴. Πρέπει να θέλουμε να παραμείνει αυτό το χάσμα όπως είναι, αλλά δεν μπορούμε να επιβεβαιώσουμε ότι θα το κάνει.

Η άγνοια των αρχαίων έβλεπε τα τέρατα ως παιχνίδια της φύσης, ενώ η επιστήμη των συγχρόνων μας τα μετατρέπει σε παιχνίδια των επιστημόνων. Ας παίξουμε με την κατασκευή κυκλώπειων κοτόπουλων, βατράχων με πέντε πόδια, σιαμαίων σαλαμανδρών, ενόσω περιμένουμε, όπως πιστεύουν ορισμένοι, ώστε να μπορέσουμε να παίξουμε με την κατασκευή, όχι σειρήνων ή κενταύρων, αλλά ίσως ενός πρωτόγονου ανθρώπου. Αν δεν είχε δημιουργηθεί από έναν γνωστό συγγραφέα, η έκφραση «να επιδιώξει κανείς να οδηγήσει την οργάνωση σε ασυνήθιστα μονοπάτια»

³⁴ ΣτΜ: Ο άνθρωπος που γελά (1869).

θα μπορούσε να παρερμηνευτεί ως ανακοίνωση ενός διαβολικού έργου. Για άλλη μια φορά βρίσκουμε εδώ το τερατώδες στην καταγωγή των τερατωδίων, μόνο που αυτή τη φορά πρόκειται για αυθεντικές. Θα ήταν, λοιπόν, ο αιώνας του θετικισμού αυτός που θα είχε πραγματώσει, νομίζοντας ότι το καταργεί, αυτό που ο Μεσαίωνας ονειρευόταν.

Μόλις χρησιμοποιήσαμε υποθετικό λόγο, διότι, αν αληθεύει ότι το τερατώδες βρίσκεται επί τω έργω, με τον δικό του τρόπο, στην πειραματική τερατολογία, είναι εξίσου βέβαιο ότι το τερατώδες δεν ξεπερνά, στην ένταση των αποτελεσμάτων του, ό,τι η ζωή αποκτά χωρίς αυτό. Ο σημερινός τερατολόγος είναι λιγότερο φιλόδοξος και πιο μετρημένος από τον Etienne Geoffroy Saint-Hilaire ή τον Dareste. Σε μια πρόσφατη διάλεξη, ο Etienne Wolff παρατήρησε ότι ο πειραματικός τερατολόγος περιορίζει τις παρεμβάσεις του στη διατάραξη μιας διαδικασίας που έχει αρχίσει χωρίς αυτόν και της οποίας τις αρχικές, στοιχειώδεις συνθήκες αγνοεί. Έπειτα, αφήνει τη ζωντανή ύλη στον εαυτό της. Περιμένει και παρακολουθεί αυτό που μπορεί να συμβεί. Εν ολίγοις, λέει ο Wolff, «ο πειραματιστής έχει την αίσθηση ότι δεν είναι τίποτα παραπάνω από ένας υποστηρικτικός ειδικός». Η εξουσία του είναι στενά περιορισμένη. Πρώτον, από το γεγονός ότι η εμβρυϊκή πλαστικότητα έχει σύντομη διάρκεια και, δεύτερον, από το γεγονός ότι οι τερατωδίες δεν παραβιάζουν την τάξη των ειδών. Όχι μόνον ο βιολόγος του σήμερα δεν δημιουργεί τίποτα πραγματικά νέο, αλλά καταλαβαίνει επίσης το γιατί. Έχει καλύτερη κατανόηση της αξίας των δύο διαπιστώσεων του Geoffroy Saint-Hilaires, ότι υπάρχουν τερατολογικοί τύποι οργάνωσης και ότι εκείνοι κυριαρχούνται από τους νόμους αυτής της οργάνωσης. Επομένως, όλοι οι κύκλωτες, από το ψάρι ως τον άνθρωπο, είναι ομοίως οργανωμένοι. Η φύση, λέει ο Wolff, κινεί πάντα τα ίδια νήματα. Ο πειραματιστής δεν μπορεί να κινήσει περισσότερα νήματα από τη φύση.

Έχουμε πει ότι η ζωή είναι φτωχή σε τέρατα, ενώ το φανταστικό είναι ένας κόσμος.

Μπορούμε τώρα να καταλάβουμε γιατί η ζωή είναι σχετικά φτωχή σε τέρατα, οι οργανισμοί είναι ανίκανοι για δομικές εκκεντρικότητες παρά μόνο κατά τη διάρκεια μιας μικρής περιόδου στις αρχές της ανάπτυξής τους. Αλλά γιατί να πούμε για το φανταστικό ότι αυτό είναι ένας κόσμος, αν είναι αλήθεια ότι ένας κόσμος³⁵, ένα

³⁵ ΣτΜ: Με τον όρο «κόσμος» μεταφράζεται το γαλλικό «monde» (σελ. 235).

σύμπαν³⁶, είναι μια τάξη; Είναι μήπως επειδή υπάρχουν τύποι, κάποιοι θα έλεγαν ακόμη και αρχέτυπα, του φανταστικού; Αυτό που εννοούμε είναι ότι το φανταστικό είναι ικανό να εποικίσει έναν κόσμο. Η δύναμη της φαντασίας είναι ανεξάντλητη, ακούραστη. Πώς θα μπορούσε να μην είναι; Η φαντασία είναι μια λειτουργία χωρίς όργανο. Δεν είναι μία από εκείνες τις λειτουργίες που σταματούν τη λειτουργία τους για να ανακτήσουν τη λειτουργική τους ισχύ. Τροφοδοτείται μόνον από τη δική της δραστηριότητα. Όπως μας διδάσκει ο Bachelard, η φαντασία συνεχώς παραμορφώνει ή αναμορφώνει παλιές εικόνες σε νέες. Επομένως, βλέπουμε ότι το τερατώδες πολλαπλασιάζεται στο βαθμό που είναι φανταστικό. Η φτώχεια, από τη μία μεριά, η πολυτέλεια από την άλλη, αυτός είναι ο πρώτος λόγος για τη διατήρηση του δυϊσμού της τερατωδίας και του τερατώδους.

Ο δεύτερος λόγος βρίσκεται στην αρχή του πρώτου. Η ζωή δεν παραβαίνει ούτε τους νόμους της ούτε το δομικό της πλαίσιο. Τα ατυχήματα δεν αποτελούν εξαίρεση σε αυτό και δεν υπάρχει τίποτα το τερατώδες στις τερατωδίες. «Δεν υπάρχουν εξαιρέσεις στη φύση», λέει ο τερατολόγος στην εποχή της θετικής τερατολογίας. Ωστόσο, αυτή η θετικιστική τοποθέτηση, που ορίζει έναν κόσμο ως ένα σύστημα νόμων, αγνοεί το γεγονός ότι αποκτά τη συμπαγή σημασία του μέσα από τη σχέση του με τη σημασία μιας αντίθετης απαίτησης, εκείνης που η επιστήμη αποκλείει, αλλά η φαντασία εφαρμόζει. Αυτή η απαίτηση γεννά έναν αντι-κόσμο, ένα χάος εξαιρέσεων χωρίς κανόνες. Όταν τον βλέπει κανείς από την οπτική γωνία εκείνων που τον στοιχειώνουν αφού τον έχουν πρώτα δημιουργήσει, νομίζοντας ότι τα πάντα είναι εξαιρετικά πιθανά σε αυτόν και οι οποίοι ξεχνούν ότι μόνο οι νόμοι επιτρέπουν τις εξαιρέσεις, αυτός ο αντι-κόσμος είναι ο φανταστικός, σκοτεινός και ιλιγγιώδης κόσμος του τερατώδους.

³⁶ ΣτΜ: Με τον όρο «σύμπαν» μεταφράζεται η λέξη «cosmos» (σελ. 235), η οποία παρά την ξεκάθαρη σχέση της με τη λέξη «κόσμος» στην ελληνική, όταν συναντάται στη γαλλική αναφέρεται περισσότερο στο «σύμπαν», ενώ η λέξη «monde» είναι πιο κοντά στην έννοια της ελληνικής λέξης «κόσμος».

3. Σχολιασμός μεταφράσματος

3.1 Φιλοσοφική ανάλυση του κειμένου

Η ίδια η «ύπαρξη των τεράτων» όπως λέει ο Γάλλος φιλόσοφος «θέτει υπό αμφισβήτηση τη δυνατότητα της ζωής να μας διδάξει την τάξη» (Canguilhem, 2008, σ. 134; Canguilhem, 2015b, σ. 219). Οι μορφολογικές διαφορές που παρουσιάζει το τέρας συγκρινόμενο με τις θεωρητικά κανονικές μορφές του είδους μπορεί να οδηγήσουν τον άνθρωπο στον «απόλυτο φόβο», όπως επισημαίνει (Canguilhem, 2008, σ. 134; Canguilhem, 2015b, σ. 219). Ο λόγος για τον οποίο συμβαίνει αυτό έχει να κάνει με την κατανόηση της ζωής. Πρόκειται τόσο για μια οντολογική όσο και για μια επιστημολογική αγωνία με την οποία καταπιάνεται ο Γάλλος φιλόσοφος σε αυτό το σημείο. Αν το τέρας ιδωμένο ως σφάλμα είναι μέρος της ζωής, τότε αυτό σημαίνει ότι η ζωή μπορεί να αποτύχει. Αν η ζωή μπορεί να αποτύχει, πώς είναι δυνατό να αναγνωριστούν οι συνθήκες υπό τις οποίες μπορεί να συμβεί κάτι τέτοιο και πώς μπορεί κανείς να το αποτρέψει; Αν η ζωή δεν είναι συνώνυμη με την τάξη, τότε ποια είναι η ουσία της; Ακόμη, αν δεν μπορεί να προβλέψει κανείς τη γένεση ούτε να αναγνωρίσει την προέλευση του τέρατος, με ποιο τρόπο μπορεί να απομακρυνθεί και να προστατευτεί από τις αποτυχίες της ζωής; Τις αγωνίες που κρύβουν αυτά τα ερωτήματα εκφράζει ο Κανγκιλέμ όταν κάνει λόγο για «απόλυτο φόβο». Όπως λέει «μια αποτυχία της ζωής έχει διπλή σημασία για εμάς, διότι μια τέτοια αποτυχία θα μπορούσε να μας αγγίξει ή και να προέρχεται από εμάς» (Canguilhem, 2008, σ. 134; Canguilhem, 2015b, σ. 219). Η ύπαρξη του τέρατος, με άλλα λόγια, έχει καίρια σημασία για τον άνθρωπο. Αφενός, αποτελεί ένα πλήγμα στην εμπιστοσύνη του ανθρώπου στη ζωή και τις δυνατότητές της να επιβάλλει την τάξη. Αφετέρου, καταδεικνύει την ύπαρξη παθολογίας στη ζωή και καθιστά τον άνθρωπο, ως έμβιο ον, ευάλωτο στην ενδεχομενικότητα του βιολογικού φαινομένου.

Επιπλέον, η ύπαρξη του τέρατος αποτελεί αποκλειστικότητα της ζωής. Δεν υπάρχουν «μηχανικά τέρατα» ή «ορυκτά τέρατα» όπως λέει ο φιλόσοφος (Canguilhem, 2008, σ. 135; Canguilhem, 2015b, σ. 220). Ενώ σε άλλο σημείο αναφέρει ότι «δεν υπάρχει μηχανική παθολογία» (Canguilhem, 2008, σ. 90; Canguilhem, 2015b, σ. 152), δείχνοντας αν μη τι άλλο ότι εδώ υπάρχει μια κάποια ταύτιση μεταξύ παθολογικού και τέρατος. Η διάκριση, λοιπόν, μεταξύ κανονικού και παθολογικού, ή μεταξύ ζωντανού οργανισμού που εμπίπτει στις κανονικότητες του είδους του και τέρατος, ισχύει μόνο

για τους ζωντανούς οργανισμούς (Canguilhem, 2008, σ. 90; Canguilhem, 2015b, σ. 152). Φυσικά, όταν λέει ότι δεν υπάρχουν μηχανικά τέρατα, ο Κανγκιλέμ φαίνεται να έρχεται σε αντίφαση με τον κοινό νου που μπορεί κάλλιστα να φανταστεί ένα μηχανικό τέρας παρμένο από κάποια ταινία επιστημονικής φαντασίας. Όμως, σε αυτή την περίπτωση πρόκειται για ανθρωπομορφική προσέγγιση του κόσμου των μηχανών. Στον κόσμο των μηχανών, απογυμνωμένο από οποιαδήποτε ανθρωπομορφική θεώρηση, υπάρχουν μόνο βλάβες που εμποδίζουν την εκ των προτέρων καθορισμένη λειτουργία.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η συλλογιστική του Κανγκιλέμ σε ό, τι αφορά στην τερατολογία και την τερατογένεση μέσα από την κριτική ιστορικο-φιλοσοφική του προσέγγιση. Μέσω αυτής αναδεικνύεται η εξέλιξη του όρου «τέρας» και γίνεται κατανοητό πώς η έννοια την οποία εκφράζει βρίσκεται στον αντίποδα μιας θετικιστικής αντίληψης ενός κόσμου που διέπεται από σταθερούς και αυστηρούς κανόνες. Η σημασία της έννοιας του τέρατος στον Κανγκιλέμ λαμβάνει αξιακό πρόσημο. Ξεκινά λέγοντας ότι «το τέρας είναι ένα ζωντανό ον με αρνητική αξία» (Canguilhem, 2008, σ. 135; Canguilhem, 2015b, σ. 220). Για να στηρίξει αυτή του τη ρήση βασίζεται στη θεωρία των αξιών του Βέλγου φιλοσόφου Ευγένιου Ντουπρεέλ (1879-1967), ο οποίος θεωρεί ότι οι αξίες χαρακτηρίζονται από έναν λειτουργικό δυϊσμό (Coenen-Huther, 2006, σ. 110). Αφενός, οφείλουν τη συνοχή τους στο γεγονός ότι ακολουθούν μια συγκεκριμένη τάξη. Αφετέρου, η επισφάλεια των αξιών προκαλείται από την ενδεχομενική παρέμβαση κάποιας δύναμης (Coenen-Huther, 2006, σ. 110). Το πρώτο σκέλος του δυϊσμού αναφέρεται στις θετικές αξίες και το δεύτερο στις αρνητικές. Σε αυτή την προσέγγιση των αξιών βασίζεται ο Κανγκιλέμ για να πει ότι τα έμβια όντα παίρνουν αξία μέσα από τη σχέση τους με το περιβάλλον τους (milieu) και συγκεκριμένα μέσα από «τη συνοχή που παρουσιάζουν ως είδη» (Canguilhem, 2008, σ. 135; Canguilhem, 2015b, σσ. 220-221). Η θετική αξία των ζωντανών οργανισμών πηγάζει από τη συνοχή που παρουσιάζουν ως μέλη ενός συγκεκριμένου είδους, από την κανονικότητα που διέπει το είδος και τα μέλη του (Canguilhem, 2008, σ. 135; Canguilhem, 2015b, σ. 221). Αντιθέτως, το τέρας προσλαμβάνει αρνητική αξία από τη στιγμή που αντιπαραβάλλεται με το κανονικό, αναδεικνύοντας εδώ την κυκλική διαλεκτική σχέση που υπάρχει στην πορεία της σκέψης από το αρνητικό στο θετικό και από το θετικό στο αρνητικό (Canguilhem, 2008, σ. 135; Canguilhem, 2015b, σ. 221). Συνιστά αυτό που αναδεικνύει την ενδεχομενικότητα της ζωής και θέτει υπό αμφισβήτηση την κανονικότητα. Όπως λέει

ο Κανγκιλέμ, «η ζωτική αντι-αξία δεν είναι πλέον ο θάνατος, αλλά η τερατωδία» (Canguilhem, 2008, σ. 135; Canguilhem, 2015b, σ. 221). Ο θάνατος αποτελεί μια μόνιμη και αναπόδραστη απειλή για τον έμβιο οργανισμό. Ό,τι κι αν κάνει, η πορεία προς την αποσύνθεσή του είναι προδιαγεγραμμένη. Πρόκειται για μια εξωτερική απειλή που έρχεται να τερματίσει τη ζωή (Canguilhem, 2008, σσ. 135-136; Canguilhem, 2015b, σσ. 220-222). Υπάρχει μια θεμελιώδης αντίθεση μεταξύ ζωντανού και μη ζωντανού. Εντούτοις, το τερατούργημα αποτελεί εσωτερική απειλή. Είναι μέσα στη ζωή. Εμφανίζεται ως ατύχημα, ως ατέλεια ή δυσμορφία (Canguilhem, 2008, σ. 136; Canguilhem, 2015b, σ. 221), «είναι η άρνηση του ζωντανού από το μη βιώσιμο» (Canguilhem, 2008, σ. 136; Canguilhem, 2015b, σ. 221).

Πέρα από τον φόβο που προκαλεί το τέρας ως άρνηση της κανονικότητας και έκφραση της επισφαλούς ενδεχομενικότητας που διέπει το βιολογικό φαινόμενο, προκαλεί επίσης το θαυμασμό. Σε αυτό στρέφεται τώρα ο Κανγκιλέμ για να αποτιμήσει τον τρόπο με τον οποίο προσεγγιζόταν το τέρας ιστορικά, από την αρχαιότητα ως το μεσαίωνα, την αναγέννηση και τη σύγχρονη εποχή. Ως κάτι που δημιουργεί τόσο τον αποτροπιασμό όσο και τον θαυμασμό των ανθρώπων, το τέρας μέσα από την αρνητική του αξία δίνει μεγαλύτερη αξία στην ανθρώπινη ζωή (Canguilhem, 2008, σ. 136; Canguilhem, 2015b, σσ. 221-222). Είναι η κανονικότητα της ζωής που καταφάσκεται διαμέσου της αρνήσεώς της. Η αρνητική αξία του τέρατος είναι αυτή που νοηματοδοτεί και προσδίδει αξία στη ζωή.

Ξεκινώντας από την αρχαιότητα και φτάνοντας στον μεσαίωνα, ο Κανγκιλέμ διακρίνει ότι εκείνες τις εποχές οι άνθρωποι θεωρούσαν ότι η τερατωδία αποτελεί αποτέλεσμα του τερατώδους, συνέπεια της ύπαρξης του τέρατος (Canguilhem, 2008, σ. 137; Canguilhem, 2015b, σσ. 223-224). Η τερατωδία ως ένα σύμπλεγμα συμπεριφορών και πεποιθήσεων που ταυτίζεται με «το πώς είναι να είναι κανείς τέρας», ήταν ταυτόχρονα αίτιο και αιτιατό του ίδιου του τέρατος, υπό την έννοια ότι δεν μπορεί να αναχθεί σε καμία άλλη αιτία, αλλά και ότι η ύπαρξη του τέρατος δεν μπορεί να νοηθεί χωρίς την έννοια της τερατωδίας. Δεν ήταν η ενδεχομενικότητα της ζωής αυτή που οδηγούσε σε τερατούργηματα, αλλά η ανηθικότητα του εκλαμβανόμενου ως τέρατος, η ακόλαστη συμπεριφορά του ήταν αυτή που οδηγούσε στην τερατογένεση. (Canguilhem, 2008, σ. 137; Canguilhem, 2015b, σσ. 223-224). Τότε ήταν ευρέως διαδεδομένος ο όρος «υβρίδιο» που χρησιμοποιούνταν για να δηλωθεί το τέρας που παραγόταν εκ της διασταυρώσεως των ειδών (Μπαμπινιώτης, 1998, σ. 1844). Άλλωστε

η ετυμολογία του όρου «υβρίδιο», όπως επισημαίνει ο Κανγκιλέμ, βοηθά στην κατανόηση αυτής ακριβώς της ανηθικότητας ως γενεσιουργό αιτίας του τέρατος (Canguilhem, 2008, σ. 137; Canguilhem, 2015b, σσ. 223-224). Ο όρος προέρχεται από το αρχαιοελληνικό ουσιαστικό «ὑβρις» που αναφέρεται σε κάποιον ο οποίος μεθυσμένος από υπερβολική αίσθηση δύναμης και αλαζονείας προσπαθεί να ξεπεράσει τα θνητά του όρια και να εξομοιωθεί με τους Θεούς (Μπαμπινιώτης, 1998, σ. 1844). Παρομοίως, το υβρίδιο ξεπερνά τα όρια που διαχωρίζουν τα είδη μεταξύ τους διαπράττοντας ὑβριν στα μάτια των ανθρώπων της αρχαιότητας και του μεσαίωνα. Με άλλα λόγια, τότε ακόμη η τερατογένεση δεν μπορούσε να ιδωθεί διαφορετικά παρά μόνον ως αποτέλεσμα των πράξεων ή ακόμη και ταυτόσημη με την ίδια την ύπαρξη του τέρατος, το οποίο συνήθως ταυτιζόταν με τον εγκληματία, το διαβολικό και άλλα παρόμοια (Canguilhem, 2008, σ. 137; Canguilhem, 2015b, σσ. 223-224). Αυτό φαίνεται ακόμη περισσότερο όταν το τέρας είναι ο ίδιος ο άνθρωπος, όπου δεν γίνεται λόγος για τα αίτια του τερατουργήματος, αλλά ο άνθρωπος θεωρείται υπεύθυνος λόγω των πράξεων και των στάσεων του για την ανάδειξή του ως τέρατος (Canguilhem, 2008, σ. 137; Canguilhem, 2015b, σσ. 223-224). Σκεπτόμενος με αυτό τον τρόπο, ολόκληρος ο «δυτικός κόσμος» της αρχαίας εποχής, ο Ελλαδικός χώρος και η Ρωμαϊκή αυτοκρατορία, θυσιάζουν το τέρας και σε πολλές περιπτώσεις εξορίζουν ή θανατώνουν τον υπεύθυνο της τερατογένεσης, τη μητέρα του τέρατος (Canguilhem, 2008, σ. 137; Canguilhem, 2015b, σσ. 223-224). Τελείως διαφορετική αντιμετώπιση έχει το τέρας στην αρχαία Αίγυπτο όπου θεοποιείται (Canguilhem, 2008, σ. 137; Canguilhem, 2015b, σσ. 223-224). Οι περισσότεροι αρχαίοι αιγυπτιακοί θεοί αποτελούν υβρίδια ανθρώπων και ζώων, κάτι το οποίο εθεωρείτο απολύτως αποδεκτό εκείνη την εποχή και σε εκείνον τον τόπο. Ο Κανγκιλέμ εξηγεί ότι αυτό προϋπέθετε μια κοσμοθεωρία στην οποία επιτρέπεται ο αλληλοσυσχετισμός των ειδών, καθώς αναγνωρίζεται κάποιου τύπου συγγένεια μεταξύ όλων των ζωικών ειδών, συμπεριλαμβανομένου του ανθρώπου (Canguilhem, 2008, σ. 137; Canguilhem, 2015b, σσ. 223-224). Από αυτή την κοσμοθεωρία πηγάζει η πίστη των αρχαίων Αιγυπτίων στη μετενσάρκωση, τη μετεμψύχωση και τη μεταμόρφωση (Canguilhem, 2008, σ. 137; Canguilhem, 2015b, σσ. 223-224).

Σε σχέση με τα ανωτέρω, ο Κανγκιλέμ επισημαίνει την ανάδειξη του τέρατος στο χώρο του φαντασιακού. Λέει ότι «η ζωομορφική τερατωδία, αν κανείς αποδεχτεί την ύπαρξή της, πρέπει να προσεγγιστεί ως μια εσκεμμένη προσπάθεια να παραβιαστεί

η τάξη των πραγμάτων» (Canguilhem, 2008, σ. 137; Canguilhem, 2015b, σσ. 223-224). Είναι σαν να παραδίνεται κανείς σε έναν «ιλιγγιώδη ενθουσιασμό με το ακαθόριστο, το χαώδες, τον αντι-κόσμο» (Canguilhem, 2008, σ. 138; Canguilhem, 2015b, σ. 224). Αυτός ο αντι-κόσμος είναι ο χώρος του φαντασιακού μέσα στον οποίο το τέρας αφήνεται ελεύθερο να πάρει οποιαδήποτε μορφή πέρα από οιονδήποτε περιορισμό. Σε άλλο σημείο λέει ότι «η ζωή είναι φτωχή σε τέρατα» (Canguilhem, 2008, σ. 136; Canguilhem, 2015b, σ. 222). «Το φανταστικό είναι ένας κόσμος» (Canguilhem, 2008, σ. 136; Canguilhem, 2015b, σ. 222). Αυτή η δυαδικότητα των κόσμων εξηγεί εν μέρει την επιμονή της χριστιανικής θεολογίας να ταυτίζει την τερατολογία με τη δαιμονολογία, το τέρας με το δαιμονικό ή το διαβολικό (Canguilhem, 2008, σ. 138; Canguilhem, 2015b, σσ. 224-225). Ένα ακόμη παράδειγμα της άποψης περί αλληλεπίδρασης του φαντασιακού με την πραγματικότητα αποτελεί για τον Γάλλο φιλόσοφο η ιπποκρατική θεωρία της επικύησης (Canguilhem, 2008, σ. 138; Canguilhem, 2015b, σσ. 224-225). Σύμφωνα με αυτήν, τα οπτικά ή άλλα αισθητηριακά ερεθίσματα της μητέρας κατά την περίοδο της κύησης μπορούσαν να έχουν αντίκτυπο στο φυσικό παρουσιαστικό ή τη φυσιολογία του παιδιού (Potter, 1923, σσ. 313-351). Μια τέτοιου είδους πίστη, ασχέτως αν είχε εργαλειακό χαρακτήρα εκείνη την εποχή και αποσκοπούσε στο να βοηθήσει τους ανθρώπους να αποφύγουν τις συνέπειες της επιβολής αυστηρών νόμων, δείχνει ότι η φαντασία κατείχε ακόμη φυσική δύναμη, μια δύναμη ικανή να μεταβάλλει τις κανονικές φυσικές λειτουργίες (Canguilhem, 2008, σ. 138; Canguilhem, 2015b, σσ. 224-225). Η φαντασία μπορούσε να προκαλέσει την τερατογένεση (Canguilhem, 2008, σ. 138; Canguilhem, 2015b, σσ. 224-225).

Ο Κανγκιλέμ επισημαίνει ότι στην εποχή της επιστήμης ήρθε η ώρα η ορθολογική σκέψη να επικρατήσει του τερατουργήματος (Canguilhem, 2008, σ. 140; Canguilhem, 2015b, σσ. 225-227). Ενώ προηγουμένως τη μάχη ενάντια στο τέρας την κέρδιζε ο ήρωας στον κόσμο του φανταστικού, τώρα στον πραγματικό κόσμο είναι η ορθολογικότητα εκείνη που υπερνικά το τέρας (Canguilhem, 2008, σ. 138; Canguilhem, 2015b, σσ. 224-225). Το τέρας εντάσσεται στο βιολογικό φαινόμενο και αναλύεται με τα εργαλεία της βιολογικής επιστήμης. Το τερατούργημα μπορεί πλέον να ερευνηθεί μέσα από πειράματα και να κατανοηθούν οι βασικές αρχές που το διέπουν (Canguilhem, 2008, σ. 140; Canguilhem, 2015b, σσ. 227-228). Στη συνέχεια διαχωρίζεται με βάση κάποια κοινά χαρακτηριστικά και ταξινομείται σε τάξεις (Canguilhem, 2008, σ. 140; Canguilhem, 2015b, σσ. 227-228). Η κανονικότητα επιστρέφει και τώρα επιβάλλεται

στο τερατούργημα που φυσικοποιείται, αποτελεί πλέον μέρος της φυσικής τάξης (Canguilhem, 2008, σ. 140; Canguilhem, 2015b, σσ. 227-228). Από απρόβλεπτο και θαυμαστό γίνεται τώρα προβλέψιμο (Canguilhem, 2008, σ. 140; Canguilhem, 2015b, σσ. 227-228). Ο κανόνας ενσωματώνει την ανωμαλία και την κανονικοποιεί (Canguilhem, 2008, σ. 140; Canguilhem, 2015b, σσ. 227-228). Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο Κανγκιλέμ, «στην εποχή των πειραμάτων, το τέρας εκλαμβάνεται ως ένα σύμπτωμα της παιδαριότητας ή της ψυχικής ασθένειας» (Canguilhem, 2008, σ. 140; Canguilhem, 2015b, σσ. 227-228). Το τέρας καταδεικνύει το τέλος της λογικής (Canguilhem, 2008, σ. 140; Canguilhem, 2015b, σσ. 227-228).

Η αναφορά στον Φουκώ χρειάζεται μια σύντομη διευκρίνιση προκειμένου να γίνει κατανοητό τι εννοεί ο Κανγκιλέμ. Όταν λέει ότι «η ίδια ιστορική εποχή η οποία, σύμφωνα με τον Φουκώ, φυσικοποίησε την τρέλα ασχολήθηκε ταυτόχρονα με τη φυσικοποίηση των τεράτων» (Canguilhem, 2008, σ. 140; Canguilhem, 2015b, σσ. 227-228), πρέπει να εξηγηθεί η έννοια αυτής της φυσικοποίησης (naturalisation). Με το να υιοθετήσει κανείς την περισσότερο ακριβή μετάφραση του γαλλικού όρου στα ελληνικά, την «πολιτογράφηση»³⁷ ή την «απόκτηση υπηκοότητας», κατά την γενικότερη σημασία τους, μπορεί να μην απέχει εντελώς από την ευρύτερη συλλογιστική των δύο φιλοσόφων, όπου το πολιτικό ουσιαστικά παρεισφρεί σε ποικίλες πτυχές του φιλοσοφικού, εντούτοις για τις ανάγκες του παρόντος κειμένου είναι καλύτερο να γίνει χρήση του όρου «φυσικοποίηση». Με αυτόν τον όρο κατανοείται η ενσωμάτωση του τέρατος στο θετικό επιστημονικό παράδειγμα, η ανάλυση και εξήγησή του με τα εργαλεία των φυσικών επιστημών. Φυσικά, μια τέτοια στροφή στη σκέψη δεν αποτελεί προνόμιο μιας επιστημονικής ελίτ, αλλά αντανακλά το πνεύμα μιας ολόκληρης κοινωνίας, έχει και πολιτικές προεκτάσεις.

Συνοψίζοντας το άρθρο, ο Κανγκιλέμ πριν φτάσει στο αποκορύφωμα της κριτικής του επαναφέρει την εικόνα του φαντασιακού που αναφέρθηκε παραπάνω. Θέλοντας να εξηγήσει τι εννοεί με τη φράση «το φανταστικό είναι ένας κόσμος», λέει ότι «η φαντασία αποτελεί μια λειτουργία χωρίς όργανο» (Canguilhem, 2008, σ. 145; Canguilhem, 2015b, σ. 235). Αναφερόμενος στον Μπασελάρ λέει ότι η φαντασία συνεχώς «αποδομεί και αναδομεί παλιές εικόνες για να σχηματίσει νέες» (Canguilhem, 2008, σσ. 145-146; Canguilhem, 2015b, σσ. 235-236). Υπό αυτή την έννοια, το

³⁷ Βλ. λήμμα «naturalization». *Fr. Glosbe.com*. <https://fr.glosbe.com/fr/el>.

θετικιστικό επιστημονικό πνεύμα όχι απλά δεν κατάφερε να εξαφανίσει το τέρας, αλλά τα τέρατα πολλαπλασιάστηκαν στο ανθρώπινο φαντασιακό. Εκεί εμφανίζεται μια δυϊστική θεώρηση τους, όπου άλλοτε εμφανίζονται ως εξασθενημένες, στερημένες μορφές και άλλοτε ως κάτι το θαυμαστό (Canguilhem, 2008, σ. 146; Canguilhem, 2015b, σσ. 235-236). Επιπλέον, η παραδοχή της θετικιστικής τερατολογίας ότι «δεν υπάρχουν εξαιρέσεις στη φύση», όπως επισημαίνει ο Κανγκιλέμ, οδηγεί σε έναν ορισμό της φύσης ως ένα σύστημα αυστηρά καθορισμένων κανόνων (Canguilhem, 2008, σ. 146; Canguilhem, 2015b, σσ. 235-236). Εντούτοις, αυτό το σύστημα αγνοεί το γεγονός ότι οι συνθήκες για τη νοηματοδότησή του εκπορεύονται από τη σχέση που έχει με το αίτημα της ύπαρξης ενός εκ διαμέτρου αντίθετου συνόλου, ενός αντι-κόσμου, ενός φανταστικού χώρου όπου τα τέρατα ζουν και πολλαπλασιάζονται χωρίς περιορισμούς (Canguilhem, 2008, σ. 146; Canguilhem, 2015b, σσ. 235-236). Όπως λέει χαρακτηριστικά ο Κανγκιλέμ, αυτό «που η επιστήμη αποκλείει», το εφαρμόζει η φαντασία (Canguilhem, 2008, σ. 146; Canguilhem, 2015b, σσ. 235-236). Ως εκ τούτου, η ύπαρξη των τεράτων στο φαντασιακό του ανθρώπου και η συνακόλουθη ενστάλαξή τους με αρνητική αξία αποτελούν ουσιαστικά τις συνθήκες ανάδυσης της θετικής, τόσο αξιακά όσο και γνωσιοθεωρητικά, επιστήμης.

Η προσέγγιση του «τέρατος», όπως παρουσιάζεται εδώ, πέρα από τα οντολογικά και επιστημολογικά προβλήματα που θέτει, αναδεικνύει και κάποια σημαντικά ηθικά διλήμματα. Αν το τέρας αποτελεί αποτυχία της ζωής, τότε η επισφάλεια της ανθρώπινης ζωής έρχεται στην επιφάνεια με τρόπο άμεσο και επιθετικό. Ίσως ασύνειδα και άλλοτε μάταια, ο άνθρωπος προσπαθεί να προστατευθεί από το κατεπείγον της δικής του επισφαλούς ζωής κλείνοντας τα τέρατα μέσα σε δοχεία, καθιστώντας τα έτσι αντικείμενα επιστημονικής έρευνας (Canguilhem, 2008, σ. 140; Canguilhem, 2015b, σσ. 227-228). Με αυτό τον τρόπο θωρακίζεται πίσω από τη διάκριση που θέλει αυτόν ως υποκείμενο και το τέρας ως αντικείμενο. Όσο κι αν προσπαθεί ο άνθρωπος να απομακρυνθεί από το τέρας τόσο περισσότερο αναγνωρίζει ότι το να θέσει όρια για αυτό το διαχωρισμό καθίσταται πολύ πιο δύσκολο από όσο θα περίμενε. Ο φόβος ότι το τέρας μπορεί να είναι μέρος της ανθρώπινης ζωής, η αγωνία του ανθρώπου να δώσει ένα αξιακό θετικό πρόσημο, ένα νόημα, στη ζωή του, και η ανασφάλεια που πηγάζει από το εύθραυστο της ανθρώπινης ύπαρξης οδηγούν σε μια κατάφωρη απόρριψη του τέρατος, του σφάλματος, της αποτυχίας. Αυτός είναι ο «απόλυτος φόβος» που επισημαίνει ο Κανγκιλέμ. Όχι ο φόβος του θανάτου, αλλά ο

φόβος της υποβάθμισης της ζωής. Ακόμη και ενδεδυμένος το μανδύα της επιστημονικής μεθοδολογίας, ο τρόπος προσέγγισης του τέρατος δεν μπορεί παρά να έχει αξιακό περιεχόμενο. Ο φόβος του ανθρώπου μπροστά στην ενδεχομενικότητα της ζωής που μπορεί να οδηγήσει στην τερατογένεση καταλήγει σε μια διάκριση μεταξύ ανθρώπου και τέρατος και σε περιθωριοποίηση του τελευταίου, η οποία είναι ουσιαστικά εσφαλμένη.

4. Σημειώσεις του μεταφραστή

4.1 Μεταφραστικά ζητήματα-μεταφραστικές επιλογές

Κατά τη μεταφορά του κειμένου από τη γαλλική στην ελληνική γλώσσα, ο μεταφραστής έρχεται αντιμέτωπος με τις πολιτισμικές ιδιαιτερότητες της εκάστοτε γλώσσας και καλείται να υπερβεί τα εμπόδια που του θέτει το πρωτότυπο ώστε να μπορέσει να αποδώσει το νόημα στη γλώσσα-στόχο με τον καλύτερο δυνατό τρόπο. Οι ιδιαιτερότητες της γαλλικής γλώσσας ως προς συντακτικά ζητήματα, επί παραδείγματι, δεν είναι συνήθως ανυπέρβλητες κατά τη μεταφορά στην ελληνική, αν και σε κάποιες περιπτώσεις χρειάζεται να γίνουν σημαντικές προσαρμογές ώστε να αποδοθεί το νόημα καλύτερα. Εντούτοις, η μετάφραση της ορολογίας που χρησιμοποιεί ο Κανγκιλέμ δημιουργεί πολλές φορές την ανάγκη να μεταφραστεί ο ίδιος όρος ποικιλοτρόπως ώστε να γίνεται κάθε φορά κατανοητός εντός του περικειμένου στο οποίο βρίσκεται.

Συγκεκριμένα, ας δούμε τη μετάφραση του όρου «τέρας». Για τις ανάγκες του παρόντος κειμένου ως «τέρας»³⁸ μεταφράζεται ο γαλλικός όρος «monstre» (Larousse, 2005, σ. 907), αν και μπορεί να γίνεται με τον ίδιο όρο αναφορά και στο γαλλικό «monstrueux» (Larousse, 2005, σ. 907), το οποίο αποδίδεται καλύτερα στα ελληνικά ως «τερατώδες».³⁹ Παραδείγματα της μετάφρασης του όρου «monstrueux» ως «τερατώδες» μπορούν βρεθούν σε πολλά σημεία του κειμένου. Ενδεικτικά μπορεί να δει κανείς τις δύο πρώτες σελίδες της μετάφρασης του κεφαλαίου. Σημειωτέον, όπου έχει γίνει κάποια αλλαγή ή εμφανίζεται κάποια ιδιαιτερότητα στη μετάφραση κάποιου όρου, αυτή αναφέρεται ρητώς στις σημειώσεις του μεταφραστή. Επίσης, ο όρος «monstruosité», μεταφράζεται με τους ελληνικούς όρους «τερατωδία» ή «τερατούργημα», αλλά σε κάποιες περιπτώσεις αναφέρεται τόσο ως «τερατογένεση» όσο και ως «τερατολογία» ώστε να καλυφθούν όλες οι πτυχές του. Φυσικά, ο όρος «τερατολογία» χρησιμοποιείται για να μεταφραστεί επακριβώς το γαλλικό «tératologie», που σημαίνει τη μελέτη του τέρατος και των ζητημάτων που σχετίζονται με αυτό.⁴⁰ Επίσης, ο όρος «τερατογένεση» ή «τερατογονία» ταιριάζει καλύτερα με το γαλλικό «tératogénèse».⁴¹ Απλά, τόσο ο όρος τερατολογία, με την ευρύτερη σημασία του ως λόγος για το τέρας, όσο και ο όρος «τερατογένεση», μπορούν κάλλιστα να

³⁸ Βλ. λήμμα «monstre». *Fr. Glosbe.com*. <https://fr.glosbe.com/fr/el>.

³⁹ Βλ. λήμμα «monstrueux». *Fr. Glosbe.com*. <https://fr.glosbe.com/fr/el>.

⁴⁰ Βλ. λήμμα «tératologie». *Fr. Glosbe.com*. <https://fr.glosbe.com/fr/el>.

⁴¹ Βλ. λήμμα «tératogénèse». *Fr. Glosbe.com*. <https://fr.glosbe.com/fr/el>.

αναφέρονται σε ζητήματα που καλύπτονται κάτω από τον ευρύ όρο «monstruosité». Εδώ οι όροι «τέρας» και «τερατώδες» αναφέρονται τόσο στο αποτέλεσμα όσο και στην ίδια την έκφραση της έννοιας «monstruosité». Επί παραδείγματι, στην περίπτωση της πρότασης «L'énormité tend vers la monstruosité», (Canguilhem, 2015b, σ. 220) επιλέχθηκε να μεταφραστεί ο όρος «monstruosité» ως «τερατώδες» για λειτουργικούς λόγους. Με άλλα λόγια, μια μετάφραση του τύπου «η τερασιότητα ρέπει προς την τερατωδία», ίσως να ξένιζε τον/την αναγνώστη/στρια, ενώ αντίστοιχα η απόδοση «το τεράστιο ρέπει προς το τερατώδες» βοηθά τόσο στην κατανόηση του νοήματος όσο και στην εύρυθμη ροή του κειμένου.

Τούτων λεχθέντων, μπορεί κανείς στη συνέχεια να αναζητήσει το νόημα των όρων αυτών διαμέσου μιας δειγματοληπτικής έρευνας για τη σύγχρονη μετάφραση του ευρύτερου όρου «monstruosité» σε σύγχρονα γαλλικά λεξικά ή και του αντίστοιχου αγγλικού «monstrosity». ⁴² Θα δει ότι οι όροι αυτοί μπορεί, μεταξύ άλλων, να χρησιμοποιούνται για να καταδείξουν μια μεγάλη μορφολογική ανωμαλία του ατόμου ή κάποιου έμβιου όντος εν γένει. Επίσης, η χρήση τους μπορεί να περιλαμβάνει την έκφραση αυτού που ξεπερνά το μέτρο ή που παρεκκλίνει από το κανονικό, μιας αποτρόπαιας πράξης για παράδειγμα, ή την αρνητική ποιότητα μιας κατάστασης. Ακόμη, στην απόδοση του αγγλικού όρου βρίσκεται μια πρώτη συσχέτιση του «τέρας» με το υπερβολικά ογκώδες. Ο Κανγκιλέμ στέκεται σε αυτή τη σύνδεση για να δείξει ότι η υπερβολική αύξηση του όγκου πέρα από κάποια όρια ρέπει προς την τερατωδία (Canguilhem, 2008, σ. 135; Canguilhem, 2015b, σ. 219). Συσχετίζει, λοιπόν, την υπερβολική αύξηση του όγκου με αύξηση της ποσότητας εις βάρος της ποιότητας. Η ποιότητα, όπως λέει ο ίδιος, «διατηρείται καλύτερα όσο λιγότερο εκτίθεται» (Canguilhem, 2008, σ. 135; Canguilhem, 2015b, σ. 219). Τα μικρά μεγέθη είναι αυτά που δίνουν μια αίσθηση οικειότητας και μυστικότητας, ενώ ένας μυθικός γίγαντας, επί παραδείγματι, κείται πέρα από κάθε όριο, πέρα από κάθε περιορισμό που θα μπορούσαν να του επιβάλουν οι δυνάμεις της φύσης και οι κανόνες που διέπουν τις συνήθεις βιολογικές λειτουργίες (Canguilhem, 2008, σ. 135; Canguilhem, 2015b, σ. 219). Εδώ ο Κανγκιλέμ βρήκε έναν σημαντικό συσχετισμό τον οποίο αποδίδει κατά την προσφιλή του τακτική στην ετυμολογία των όρων. Χρησιμοποιεί τον όρο

⁴² Για τον γαλλικό όρο, βλ. λήμμα «monstruosité» στο: *Fr. Glosbe.com*. <https://fr.glosbe.com/fr/el> και στο: *Larousse.fr*. <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais>, ενώ για τον αγγλικό όρο, βλ. λήμμα «monstrosity» στο: *Merriam-Webster.com*. <https://www.merriam-webster.com>.

«énorme», τον οποίο ευλόγως συσχετίζει με αυτό που παρεκκλίνει από το κανονικό, από τη νόρμα. Πράγματι, ο όρος αυτός, όπως και ο αντίστοιχος αγγλικός «enormous», προέρχεται από το λατινικό «enormis» που αποτελεί σύνθεση της πρόθεσης «ex-», που σημαίνει «εκτός», και του ουσιαστικού «norma», που σημαίνει «κανόνας». ⁴³ Εντούτοις, είναι ενδιαφέρον ότι αν στρεφόταν στην ελληνική γλώσσα θα μπορούσε να δώσει ένα ετυμολογικό παράδειγμα ακόμη πιο κοντά σε αυτό που θέλει να επιτύχει. Η μετάφραση του όρου «énorme» στα ελληνικά με το επίθετο «τεράστιο» (Μπαμπινιώτης, 1998, σ. 1774) προέρχεται ετυμολογικά άμεσα από το ουσιαστικό «τέρας» που αποτελεί μετάφραση του όρου «monstre». ⁴⁴ Εξ όλων αυτών καταλαβαίνει κανείς ότι υπάρχει μια σημαντική συσχέτιση μεταξύ κανονικού-ποιοτικού και τερατώδους-ποσοτικού. Είναι αντιστρόφως ανάλογα. Ο φιλόσοφος παρακάτω αναφέρεται στην ιδέα της παρεμποδισμένης ανάπτυξης (arrêt du développement) (Canguilhem, 2015b, σ. 230) ως ένα από τα κριτήρια για να θεωρηθεί κάποιο έμβιο ον τέρας ή καλύτερα για να αναγνωριστεί το τερατώδες (Canguilhem, 2008, σ. 142; Canguilhem, 2015b, σσ. 230-231). Αυτό που επιτυγχάνει να δείξει είναι το πώς η υπερβολική αύξηση του μεγέθους σχετίζεται πράγματι στον κοινό νου με το τέρας. Με άλλα λόγια, τον τρόπο με τον οποίο το φαντασιακό του ανθρώπου αναδεικνύει το τέρας μέσα από τη συσχέτισή του με την ποσοτική μεταβολή.

4.2 Μεταφραστική μεθοδολογία

Η ιδέα μιας μετάφρασης που παραμένει πιστή στο κείμενο, με την απόλυτη σημασία της έννοιας, μια μετάφραση που επιδιώκει να είναι κυριολεκτική μεταφράζοντας μία προς μία τις λέξεις του κειμένου αποτελεί μια παρωχημένη ιδέα για τη σύγχρονη μεταφραστική θεωρία (Newmark, 1988, σ. 46). Στην περίπτωση του φιλοσοφικού κειμένου που μεταφράζεται εδώ προτιμήθηκε μια διαφορετική προσέγγιση η οποία είναι αυτή της λειτουργικής μετάφρασης. Συγκεκριμένα, σε διάφορες περιπτώσεις διατηρήθηκε το αρχικό νόημα του κειμένου, ερμηνεύοντας κυρίως τη βούληση του συγγραφέα και όχι προσπαθώντας να μεταφραστεί κάθε όρος του γαλλικού πρωτοτύπου με τη μεγαλύτερη δυνατή ακρίβεια (Newmark, 1988, σσ. 46-47). Ένα τέτοιο παράδειγμα αποτελεί η περίπτωση της μετάφρασης του «enfante» με το ρήμα

⁴³ Βλ. λήμμα «enormous». *Online etymology dictionary*. <https://www.etymonline.com/>. Ανακτήθηκε 8 Σεπτεμβρίου 2023.

⁴⁴ Βλ. λήμμα «monstre», *ό.π.*

«προκαλεί» αντί του προφανούς «γεννά» (Canguilhem, 2015b, σ. 228). Αυτή η επιλογή έγινε για να έρθει το αναγνωστικό κοινό σε επαφή με το πραγματικό νόημα της σκέψης του Κανγκιλέμ όταν αναλύει το ρητό του Goya και να δοθεί έμφαση στην αιτιακή σχέση ανάμεσα στον ύπνο της λογικής και τη γέννηση των τεράτων. Σε άλλο σημείο, η φράση «arrêt du développement» μεταφράζεται ως «εμποδισμένη ανάπτυξη», αντί για την περισσότερη ακριβή μεταφραστική επιλογή «ανάπτυξη σε παύση» ή ίσως «'διακοπτόμενη' ή 'σταματημένη' ανάπτυξη». Ο βασικός λόγος για τον οποίο επιλέχθηκε η έννοια του εμποδίου οφείλεται αφενός στο να αναδειχθεί η αντίθεση στην αναμενόμενη ανάπτυξη και αφετέρου το πώς βλέπουν οι υποστηρικτές μιας «κανονικής» αναπτυξιακής πορείας το σφάλμα. Ο Κανγκιλέμ, ως ο κατ' εξοχήν φιλόσοφος του σφάλματος (Φουκό, 2007) έχει μια τελείως διαφορετική οπτική για το σφάλμα, κάτι που θεωρεί θεμελιακό λίθο της ειδικότητας της ζωής. Εδώ, φαίνεται η αντίθεση μεταξύ της σκέψης του και της παραδεδεγμένης οπτικής της κανονικότητας. Θα μπορούσαν να αναφερθούν αρκετά ακόμη παραδείγματα για τη δικαιολόγηση των μεταφραστικών επιλογών που έγιναν εδώ. Εντούτοις, είναι βασικό να διατυπωθεί ότι όλες έγιναν με γνώμονα της επικοινωνήση των νοημάτων, της φιλοσοφικής σκέψης και του συγγραφικού ύφους του Κανγκιλέμ στο ελληνικό αναγνωστικό κοινό. Η επικοινωνιακή, με άλλα λόγια, προσέγγιση της μετάφρασης υπερίσχυσε κατά το μεταφραστικό έργο στην παρούσα συγγραφική προσπάθεια (Nord, 2018, σσ. 119-123). Αυτή η επικοινωνιακή προσέγγιση βασίζεται στην αρχή της ισοδυναμίας (equivalence), ήτοι την προσπάθεια να δημιουργηθεί ένα κείμενο στη γλώσσα-στόχο το οποίο να έχει την ίδια επικοινωνιακή αξία με το πρωτότυπο (Nord, 2018, σ. 135).

Αναφορικά με τις ιδιαιτερότητες της μετάφρασης φιλοσοφικών κειμένων, παρουσιάζονται διάφορες προσεγγίσεις στη βιβλιογραφία. Έχει ήδη γίνει μια πολύ σύντομη αναφορά στις θεωρίες περί του αμετάφραστο των φιλοσοφικών κειμένων. Εντούτοις, έχει γίνει σαφές ότι αυτό το αμετάφραστο επιδιώκει να αναδείξει την ειδικότητα των φιλοσοφικών εννοιών και τη δυσκολία αποτύπωσής τους και δεν πρέπει να γίνεται κατανοητό ως απόλυτο καθώς η ίδια η μεταφραστική πρακτική το καταρρίπτει. Το άτομο που καλείται να μεταφράσει το φιλοσοφικό κείμενο θα πρέπει να εξασκήσει τη δημιουργικότητά του κατά το μεταφραστικό έργο. Με τον όρο «δημιουργικότητα» εδώ γίνεται αναφορά στην εξάσκηση των ικανοτήτων που σχετίζονται με την χρήση του δυναμικού της γλώσσας-στόχου, ήτοι τη δημιουργία νεολογισμών λαμβάνοντας υπόψη τους περιορισμούς του νοητικού λεξικού της

γλώσσας, την μεταποίηση του νοήματος κάποιων λέξεων με βάση την ετυμολογία τους κ.ο.κ. (Nord, 2018, σσ. 76-83). Πιο συγκεκριμένα, για τη μετάφραση του κειμένου της ανά χείρας διπλωματικής εργασίας ο μεταφραστής χρειάστηκε να χρησιμοποιήσει νεολογικούς, όπως στην περίπτωση της χρήσης της λέξης «αντι-κόσμος» για τη μετάφραση αυτού που ο Κανγκιλέμ αναφέρει ως «anticosmos» ή στην περίπτωση της χρήσης της λέξης «αλληλογονιμότητα», ώστε να μείνει πιο κοντά στην έννοια που θέλει να δηλώσει ο συγγραφέας του πρωτοτύπου. Ακόμη, χρειάστηκε να μεταφραστούν κάποιοι όροι περιφραστικά όπως στην περίπτωση του όρου «interspécifiques», που μεταφράστηκε ως «ενδιάμεσα είδη», για λόγους που αναλύονται στο σχετικό σχόλιο. Επιπλέον, χρειάστηκε να χρησιμοποιηθεί συγκεκριμένη ορολογία, π.χ. «αδυνατότητες» ή να δοθεί κάποιος όρος της κοινής γλώσσας με την ετυμολογική του σημασία ώστε να αποδοθεί το νόημα και το ύφος του αρχικού κειμένου. Η μεθοδολογία κάθε φορά μπορεί να ποικίλει αναλόγως του νοήματος που θέλει να επικοινωνήσει το άτομο που μεταφράζει. Εν προκειμένω, ο στόχος ήταν να επικοινωνηθεί πρωτίστως το νόημα του κειμένου του Κανγκιλέμ και για αυτό τον λόγο η χρήση σχολίων σε όλο το κείμενο είναι εκτενής. Σε δεύτερο χρόνο, το κείμενο επιχειρεί να μείνει κοντά στο ύφος του πρωτοτύπου με τον μεστό και πυκνό λόγο, όπως και τη χρήση περισσότερο τεχνικής γλώσσας για την ακριβή παράθεση των πληροφοριών. Ακόμη, γίνεται προσπάθεια να περάσει όσο το δυνατόν περισσότερη πληροφορία σχετικά με τις παραπομπές του Κανγκιλέμ σε άλλα έργα και σε σημαντικά πρόσωπα της εποχής προκειμένου το αναγνωστικό κοινό να έρθει σε επαφή με το κλίμα της εποχής και να αποκτήσει μια κατανόηση των πραγματολογικών στοιχείων που ενυπάρχουν στο κείμενο.

5. Συμπεράσματα

Εν κατακλείδι, η μετάφραση ενός φιλοσοφικού κειμένου αποτελεί μια περίπλοκη διαδικασία κατά την οποία ο μεταφραστής/η μεταφράστρια οφείλει να υπερβεί ποικίλα εμπόδια και να μεταφέρει την αρχική σκέψη του φιλοσόφου στη γλώσσα-στόχο παραμένοντας πιστός/ή στο νόημα του πρωτοτύπου. Για τις ανάγκες της παρούσας διπλωματικής εργασίας, η μετάφραση του κειμένου έγινε με έμφαση στην ακριβή απόδοση του νοήματος των λόγων και με προσοχή ώστε να διατηρηθεί, ει δυνατόν, το ύφος του αρχικού κειμένου. Σε κάποιες περιπτώσεις αυτό κατέστη δυνατό δεδομένης της σχέσης μεταξύ της γαλλικής και της ελληνικής γλώσσας, η οποία βοηθά στη διατήρηση πολύπλοκων συντακτικών δομών κατά τη μεταφορά του γραπτού λόγου. Σε άλλες περιπτώσεις, ίσως να είναι εμφανές ότι πρόκειται για μετάφραση. Στόχος μιας καλής μετάφρασης θα έπρεπε να είναι η αποσιώπηση του γεγονότος ότι πρόκειται για μετάφραση (Rée, 2001). Εντούτοις, πέραν του γεγονότος ότι κάτι τέτοιο δεν είναι πάντοτε δυνατό, η αναγνώριση ότι πρόκειται για μετάφραση, όπως ενδεχομένως προκύπτει κατά τη μεταφορά ορισμένων σημείων που μπορεί να ξενίζουν το ελληνικό αναγνωστικό κοινό, δεν είναι πάντοτε προϊόν «άγαρμψης» μεταφοράς του γαλλικού κειμένου στην ελληνική. Ορισμένες φορές η μετάφραση αυτή αποσκοπεί να λειτουργήσει ως ένα εργαλείο για την προσέγγιση του πρωτότυπου κειμένου.

Βιβλιογραφία

- Apter, E. (2010). Philosophical Translation and Untranslatability: Translation as Critical Pedagogy. *Profession*, 50–63.
- Canguilhem, G. (1952). *La connaissance de la vie*. Librairie Philosophique J.Vrin : Paris.
- Canguilhem, G. (1962). La monstruosité et le monstrueux. *Diogène*. n° 40. Gallimard: Paris.
- Canguilhem, G. (2008). Monstrosity and the monstrous. Στο: Marrati, P. & Meyers, T. (Επιμ.), Geroulanos, St. & Ginsburg, D. (μτφρ.). *Georges Canguilhem, Knowledge of life*. Fordham University Press: New York.
- Canguilhem, G. (2015a). *La connaissance de la vie*. (2nd Ed.). Vrin: Paris.
- Canguilhem, G. (2015b). La monstruosité et le monstrueux. Στο: Canguilhem, G. *La connaissance de la vie*. (2nd Ed.). Vrin: Paris.
- Cassin, B., Rendall, S., & Apter, E. S. (Eds.). (2014). *Dictionary of untranslatables: A philosophical lexicon*. Princeton University Press.
- Coenen-Huther, J. (2006). Eugène Dupréel, philosophe, sociologue et moraliste. *Revue européenne des sciences sociales*. [En ligne], XLIV-134. mis en ligne le 14 octobre 2009. <http://journals.openedition.org/ress/288>; DOI: 10.4000/ress.288.
- Large, D. (2018). The translation of philosophical texts. Στο *The Routledge Handbook of Translation and Philosophy*. Routledge.
- Large, D. (2022a). Translating Philosophy, Translating Poetry: Comparisons and Contrasts. *Études de Lettres*, 318, Article 318. <https://doi.org/10.4000/edl.3898>
- Large, D. (2022b). Translation and Philosophy. Στο K. Malmkjær (Επιμ.), *The*

- Cambridge Handbook of Translation* (σσ. 258–276). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108616119.014>
- Larousse (2005). *Dictionnaire de Français compact*. Εκδόσεις Larousse: Παρίσι.
- Leal, A., & Wilson, P. (2023). A tale of two disciplines? Philosophy in/on translation. *Perspectives*, 31(1), 1–15. <https://doi.org/10.1080/0907676X.2023.2148984>
- Limoges, C. (2019). Introduction: épistémologie historique et histoire épistémologique des sciences chez Georges Canguilhem. Στο: Limoges, C. (Επιμ.). *Georges Canguilhem: œuvres complètes Tome III: écrits d'histoire des sciences et d'épistémologie*. Vrin : Paris.
- Newmark, P. (1988). *A textbook of translation*, Prentice -International.
- Nord, C. (2018). *Translating as a purposeful activity: Functionalist approaches explained* (Second edition). Routledge, Taylor & Francis Group.
- Potter, P. (1923). (Ed.) *Hippocrates, Loeb Classical Library*. Vol. 9. Harvard University Press: London, New York.
- Rée, J. (2001). The Translation of Philosophy. *New Literary History*, 32(2), 223–257.
- Wright, Ch. (2016). *Literary Translation*. Routledge: London and New York.
- Μπαμπινιώτης, Γ. (1998). *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*. Κέντρο Λεξικολογίας ΕΠΕ: Αθήνα.
- Φουκό, Μ. (2007). Ζορζ Κανγκιλέμ: ο φιλόσοφος του σφάλματος. Στο: Ζορζ Κανγκιλέμ, *Το Κανονικό και το Παθολογικό*. Φουρτούνης, Γ. (μτφρ.) Νήσος: Αθήνα.

Παράρτημα (πρωτότυπο κείμενο)

LA PENSÉE ET LE VIVANT

Connaître c'est analyser. On le dit plus volontiers qu'on ne le justifie, car c'est un des traits de toute philosophie préoccupée du problème de la connaissance que l'attention qu'on y donne aux opérations du connaître entraîne la distraction à l'égard du sens du connaître. Au mieux, il arrive qu'on réponde à ce dernier problème par une affirmation de suffisance et de pureté du savoir. Et pourtant savoir pour savoir ce n'est guère plus sensé que manger pour manger, ou tuer pour tuer, ou rire pour rire, puisque c'est à la fois l'aveu que le savoir doit avoir un sens et le refus de lui trouver un autre sens que lui-même.

Si la connaissance est analyse ce n'est tout de même pas pour en rester là. Décomposer, réduire, expliquer, identifier, mesurer, mettre en équations, ce doit bien être un bénéfice du côté de l'intelligence puisque, manifestement, c'est une perte pour la jouissance. On jouit non des lois de la nature, mais de la nature, non des nombres, mais des qualités, non des relations mais des êtres. Et pour tout dire, on ne vit pas de savoir. Vulgarité? Peut-être. Blasphème? Mais en quoi? De ce que certains

hommes se sont voués à vivre pour savoir faut-il croire que l'homme ne vit vraiment que dans la science et par elle ?

On admet trop facilement l'existence entre la connaissance et la vie d'un conflit fondamental, et tel que leur aversion réciproque ne puisse conduire qu'à la destruction de la vie par la connaissance ou à la dérision de la connaissance par la vie. Il n'est alors de choix qu'entre un intellectualisme cristallin, c'est-à-dire transparent et inerte, et un mysticisme trouble, à la fois actif et brouillon.

10 | Or le conflit n'est pas entre la pensée et la vie dans l'homme, mais entre l'homme et le monde dans la conscience humaine de la vie. La pensée n'est rien d'autre que le décollement de l'homme et du monde qui permet le recul, l'interrogation, le doute (penser c'est peser, etc.) devant l'obstacle surgi. La connaissance consiste concrètement dans la recherche de la sécurité par réduction des obstacles, dans la construction de théories d'assimilation. Elle est donc une méthode générale pour la résolution directe ou indirecte des tensions entre l'homme et le milieu. Mais définir ainsi la connaissance c'est trouver son sens dans sa fin qui est de permettre à l'homme un nouvel équilibre avec le monde, une nouvelle forme et une nouvelle organisation de sa vie. Il n'est pas vrai que la connaissance détruise la vie, mais elle défait l'expérience de la vie, afin d'en abstraire, par l'analyse des échecs, des raisons de prudence (sagesse, science, etc.) et des lois de succès éventuels, en vue d'aider l'homme à refaire ce que la vie a fait sans lui, en lui ou hors de lui. On doit dire par conséquent que si pensée et connaissance s'inscrivent, du fait de l'homme, dans la vie pour la régler, cette même vie ne peut pas être la force mécanique, aveugle et stupide, qu'on se plaît à imaginer quand on l'oppose à la pensée. Et d'ailleurs, si elle est mécanique elle ne peut être ni aveugle, ni stupide. Seul peut être aveugle un être qui cherche la lumière, seul peut être stupide un être qui prétend signifier.

Quelle lumière sommes-nous donc assurés de contempler pour déclarer aveugles tous autres yeux que ceux de l'homme ? Quelle signification sommes-nous donc certains d'avoir donné à la vie en nous pour déclarer stupides tous autres comportements que nos gestes ? Sans doute l'animal ne sait-il pas résoudre tous les problèmes que nous lui posons, mais c'est parce que ce sont les nôtres et non les siens. L'homme ferait-il mieux que l'oiseau son nid, mieux que l'araignée sa toile ? Et à bien regarder, la pensée humaine manifeste-t-elle dans ses inventions une telle indépendance à l'égard des sommations du besoin et des pressions du milieu qu'elle légitime, visant les vivants *infra-humains*, une ironie tempérée de pitié ? N'est-ce pas un spécialiste des problèmes de technologie qui écrit : « On n'a jamais rencontré un outil créé de toutes pièces pour un usage à trouver sur des matières à découvrir »¹ ? Et nous demandons qu'on veuille réfléchir sur ceci : la religion et l'art ne sont pas des ruptures d'avec la simple vie moins expressément humaines que ne l'est la science ; or quel esprit sincèrement religieux, quel artiste authentiquement créateur, poursuivant la transfiguration de la vie, a-t-il jamais pris prétexte de son effort pour déprécier la vie ? Ce que l'homme recherche parce qu'il l'a perdu, ou plus exactement parce qu'il pressent que d'autres êtres que lui le possèdent – un accord sans problème entre des exigences et des réalités, une expérience dont la jouissance continue qu'on en retirerait garantirait la solidité définitive de son unité, la religion et l'art le lui indiquent, mais la connaissance, tant qu'elle n'accepte pas de se reconnaître partie et non juge, instrument et non commandement, l'en écarte. Et de là suit que tantôt l'homme s'émerveille du vivant et tantôt, se scandalisant d'être un vivant, forge à son propre usage l'idée d'un règne séparé.

1. A. Leroi-Gourhan, *Millieu et Techniques*, p. 393.

Si donc la connaissance est fille de la peur humaine (étonnement, angoisse, etc.), il serait pourtant peu clairvoyant de convertir cette peur en aversion irréductible pour la situation des êtres qui l'éprouvent dans des crises qu'il leur faut bien surmonter aussi longtemps qu'ils vivent. Si la connaissance est fille de la peur c'est pour la domination et l'organisation de l'expérience humaine, pour la liberté de la vie.

Ainsi, à travers la relation de la connaissance à la vie humaine, se dévoile la relation universelle de la connaissance humaine à l'organisation vivante. La vie est formation de formes, la connaissance est analyse des matières informées. Il est normal qu'une analyse ne puisse jamais rendre compte d'une formation et qu'on perde de vue l'originalité des formes quand on n'y voit que des résultats dont on cherche à déterminer les composantes. Les formes vivantes étant des totalités dont le sens réside dans leur tendance à se réaliser comme telles au cours de leur confrontation avec leur milieu, elles peuvent être saisies dans une vision, jamais dans une division. Car diviser c'est, à la limite, et selon l'étymologie, faire le vide, et une forme, n'étant que comme un tout, ne saurait être vidée de rien. « La biologie, dit Goldstein, a affaire à des individus qui existent et tendent à exister, c'est-à-dire à réaliser leurs capacités du mieux possible dans un environnement donné »¹.

Ces affirmations n'entraînent aucune interdiction. Qu'on détermine et mesure l'action de tel ou tel sel minéral sur la croissance d'un organisme, qu'on établisse un bilan énergétique, qu'on poursuive la synthèse chimique de telle hormone
 12 surrénalienne, qu'on | cherche les lois de la conduction de l'influx nerveux ou du conditionnement des réflexes, qui songerait sérieusement à le mépriser ? Mais tout cela est en soi à peine une connaissance biologique, tant qu'il lui manque la

1. *Remarques sur le problème épistémologique de la biologie*, Congrès international de philosophie des sciences, I, « Épistémologie », Paris, Hermann, 1951, p. 142.

conscience du sens des fonctions correspondantes. L'étude biologique de l'alimentation ne consiste pas seulement à établir un bilan, mais à rechercher dans l'organisme lui-même le sens du choix qu'à l'état libre il opère dans son milieu pour faire ses aliments de telles et telles espèces ou essences, à l'exclusion de telles autres qui pourraient en rigueur théorique lui procurer des apports énergétiques équivalents pour son entretien et pour sa croissance. L'étude biologique du mouvement ne commence qu'avec la prise en considération de l'orientation du mouvement, car elle seule distingue le mouvement vital du mouvement physique, la tendance, de l'inertie. En règle générale, la portée pour la pensée biologique d'une connaissance analytiquement obtenue ne peut lui venir que de son information par référence à une existence organique saisie dans sa totalité. Selon Goldstein : « Ce que les biologistes prennent généralement pour point de départ nécessaire est donc généralement ce qu'il y a de plus problématique dans la biologie », car seule la représentation de la totalité permet de valoriser les faits établis en distinguant ceux qui ont vraiment rapport à l'organisme et ceux qui sont, par rapport à lui, insignifiants¹. À sa façon, Claude Bernard avait exprimé une idée analogue :

En physiologie, l'analyse qui nous apprend les propriétés des parties organisées élémentaires isolées ne nous donnerait jamais qu'une synthèse idéale très incomplète... Il faut donc toujours procéder expérimentalement dans la synthèse vitale parce que des phénomènes tout à fait spéciaux peuvent être le résultat de l'union ou de l'association de plus en plus complexe des phénomènes organisés. Tout cela prouve que ces éléments, quoique distincts et autonomes, ne jouent pas pour cela le rôle de simples associés et que leur union exprime plus que l'addition de leurs parties séparées².

1. *La Structure de l'organisme*, p. 312.

2. *Introduction à l'étude de la Médecine expérimentale*, II^e partie, chap. 12.

Mais on retrouve dans ces propositions le flottement habituel de la pensée de Claude Bernard qui sent bien d'une part l'indétermination à tout objet biologique de la pensée analytique et qui reste d'autre part fasciné par le prestige des sciences physico-chimiques auxquelles il souhaite voir la biologie ressembler pour mieux assurer, croit-il, les succès de la médecine.

- 13 Nous pensons, quant à nous, qu'un rationalisme raisonnable | doit savoir reconnaître ses limites et intégrer ses conditions d'exercice. L'intelligence ne peut s'appliquer à la vie qu'en reconnaissant l'originalité de la vie. La pensée du vivant doit tenir du vivant l'idée du vivant.

Il est évident que pour le biologiste, dit Goldstein, quelle que soit l'importance de la méthode analytique dans ses recherches, la connaissance naïve, celle qui accepte simplement le donné, est le fondement principal de sa connaissance véritable et lui permet de pénétrer le sens des événements de la nature¹.

Nous soupçonnons que, pour faire des mathématiques, il nous suffirait d'être anges, mais pour faire de la biologie, même avec l'aide de l'intelligence, nous avons besoin parfois de nous sentir bêtes.

1. *La Structure de l'organisme*, p. 427.

qu'elles n'ont jamais cessé de l'être, mais nous pensons aussi qu'il n'y a pas d'anthropologie qui ne suppose une morale, en sorte que toujours le concept du « normal », dans l'ordre humain, reste un concept normatif et de portée proprement philosophique.

LA MONSTRUOSITÉ ET LE MONSTRUEUX

L'existence des monstres met en question la vie quant au pouvoir qu'elle a de nous enseigner l'ordre. Cette mise en question est immédiate, si longue qu'ait été notre confiance antérieure, si solide qu'ait été notre habitude de voir les églantines fleurir sur l'églantier, les têtards se changer en grenouilles, les juments allaiter les poulains, et d'une façon générale, de voir le même engendrer le même. Il suffit d'une déception de cette confiance, d'un écart morphologique, d'une apparence d'équivocité spécifique, pour qu'une crainte radicale s'empare de nous. Soit pour la crainte, dira-t-on. Mais pourquoi radicale ? Parce que nous sommes des vivants, effets réels des lois de la vie, causes éventuelles de vie à notre tour. Un échec de la vie nous concerne deux fois, car un échec aurait pu nous atteindre et un échec pourrait venir par nous. C'est seulement parce que, hommes, nous sommes des vivants qu'un raté morphologique est à nos yeux vivants, un monstre. Supposons-nous pure raison, pure machine intellectuelle à constater, à calculer et à rendre des comptes, donc inertes et indifférents à nos occasions de penser : le monstre ce serait

seulement l'autre que le même, un ordre autre que l'ordre le plus probable.

Il faut réserver aux seuls êtres organiques la qualification de monstres. Il n'y a pas de monstre minéral. Il n'y a pas de monstre mécanique. Ce qui n'a pas de règle de cohésion interne, ce dont la forme et les dimensions ne présentent pas d'écarts oscillant de part et d'autre d'un module qu'on peut traduire par mesure, moule ou modèle – cela ne peut être dit monstrueux. On dira d'un rocher qu'il est énorme, mais non d'une montagne qu'elle est monstrueuse, sauf dans un univers
172 du discours fabuleux | où il arrive qu'elle accouche d'une souris. Il y aurait un éclaircissement à tenter sur les rapports de l'énorme et du monstrueux. L'un et l'autre sont bien ce qui est hors de la norme. La norme à laquelle échappe l'énorme veut n'être que métrique. En ce cas pourquoi l'énorme n'est-il accusé que du côté de l'agrandissement? Sans doute parce qu'à un certain degré de croissance la quantité met en question la qualité. L'énormité tend vers la monstruosité. Ambiguïté du gigantisme : un géant est-il énorme ou monstre? Le géant mythologique est prodige, c'est-à-dire que sa grandeur « annihile la fin qui en constitue le concept »¹. Si l'homme se définit par une certaine limitation des forces, des fonctions, l'homme qui échappe par sa grandeur aux limitations de l'homme n'est plus un homme. Dire qu'il ne l'est plus c'est d'ailleurs dire qu'il l'est encore. Au contraire, la petitesse semble enfermer la qualité de la chose dans l'intimité, dans le secret. La qualité est d'autant mieux préservée qu'elle est moins exposée.

Nous devons donc comprendre dans la définition du monstre sa nature de vivant. Le monstre c'est le vivant de valeur négative. On peut ici emprunter à M. Eugène Dupréel quelques uns des concepts fondamentaux de sa théorie des valeurs, si originale et si profonde. Ce qui fait la valeur des êtres vivants,

1. Kant, *Critique du jugement*, § 26.

ou plus exactement ce qui fait des vivants des êtres valorisés par rapport au mode d'être de leur milieu physique, c'est leur consistance spécifique, tranchant sur les vicissitudes de l'environnement matériel, consistance qui s'exprime par la résistance à la déformation, par la lutte pour l'intégrité de la forme : régénération des mutilations chez certaines espèces, reproduction chez toutes. Or le monstre n'est pas seulement un vivant de valeur diminuée, c'est un vivant dont la valeur est de repousser. En révélant précaire la stabilité à laquelle la vie nous avait habitués – oui, seulement habitués, mais nous lui avions fait une loi de son habitude – le monstre confère à la répétition spécifique, à la régularité morphologique, à la réussite de la structuration, une valeur d'autant plus éminente qu'on en saisit maintenant la contingence. C'est la monstruosité et non pas la mort qui est la contre-valeur vitale. La mort c'est la menace permanente et inconditionnelle de décomposition de l'organisme, c'est la limitation par l'extérieur, la négation du vivant par le non-vivant. Mais la monstruosité c'est la menace accidentelle et conditionnelle d'inachèvement ou | de
173 distorsion dans la formation de la forme, c'est la limitation par l'intérieur, la négation du vivant par le non-viable.

C'est assurément le sentiment confus de l'importance du monstre pour une appréciation correcte et complète des valeurs de la vie qui fonde l'attitude ambivalente de la conscience humaine à son égard. Crainte, avons-nous dit, et même terreur panique, d'une part. Mais aussi, d'autre part, curiosité, et jusqu'à la fascination. Le monstrueux est du merveilleux à rebours, mais c'est du merveilleux malgré tout. D'une part, il inquiète : la vie est moins sûre d'elle-même qu'on n'avait pu le penser. D'autre part, il valorise : puisque la vie est capable d'échecs, toutes ses réussites sont des échecs évités. Que les réussites ne soient pas nécessaires, cela les déprécie en bloc, mais les rehausse chacune en particulier. Quand on aborde la philosophie des valeurs par le biais des valeurs négatives, il n'y a pas de difficulté à dire avec Gaston Bachelard que le vrai

est la limite des illusions perdues et, dans notre problème, il n'y en a pas davantage à dire, avec Gabriel Tarde, que le type normal c'est le zéro de monstruosité¹.

Mais dès que la conscience a été induite à soupçonner la vie d'excentricité, à dissocier les concepts de reproduction et de répétition, qui lui interdirait de supposer la vie encore plus vivante, c'est-à-dire capable de plus grandes libertés d'exercice, de la supposer capable non seulement d'exceptions provoquées, mais de transgressions spontanées à ses propres habitudes? En présence d'un oiseau à trois pattes, faut-il être plus sensible à ceci que c'est une de trop ou à cela que ce n'est guère qu'une de plus? Juger la vie timide ou économe c'est sentir en soi du mouvement pour aller plus loin qu'elle. Et d'où peut venir ce mouvement qui entraîne l'esprit des hommes à juxtaposer aux produits monstrueux de la vie, comme autant de projets susceptibles de la tenter, des grylles aux têtes multiples, des hommes parfaits, des emblèmes tératomorphes? Vient-il de ceci que la vie serait inscrite, au sens géométrique du terme, dans la courbe d'un élan poétique dont l'imaginaire se fait la conscience en le révélant infini? Ou bien serait-ce que les incartades de la vie inciteraient à l'imitation la fantaisie humaine, qui rendrait enfin à la vie ce qui lui fut prêté? Mais il y a ici une telle distance entre le prêt et la restitution, qu'il peut paraître déraisonnable d'accepter une explication si vertueusement rationaliste. La vie est pauvre en monstres. Le fantastique est un monde.

174 | C'est ici que surgit la question épineuse des rapports entre la monstruosité et le monstrueux. Ils sont une dualité de concepts de même souche étymologique. Ils sont au service de deux formes du jugement normatif, médicale et juridique, initialement confondues plutôt que composées dans la pensée religieuse, progressivement abstraites et laïcisées.

1. *L'Opposition universelle*, Paris, 1897, p. 25.

Il n'est pas douteux que l'Antiquité classique et le Moyen Âge n'aient considéré la monstruosité comme effet du monstrueux. Le terme même d'hybride, en apparence si positif et descriptif, en fait foi dans son étymologie. Les produits animaux interspécifiques sont le résultat de croisements violant la règle d'endogamie, d'unions sans observance de similitude. Or de l'hybridation à la monstruosité le passage est aisé. Le Moyen Âge conserve l'identification du monstrueux au délictueux, mais l'enrichit d'une référence au diabolique. Le monstre est à la fois l'effet d'une infraction à la règle de ségrégation sexuelle spécifique et le signe d'une volonté de perversion du tableau des créatures. La monstruosité est moins la conséquence de la contingence de la vie que de la licence des vivants. Pourquoi, demande Scipion du Pleix, l'Afrique produit-elle plus de monstres que les autres régions? « Parce que toutes sortes d'animaux se trouvant ensemble près des eaux pour boire, s'y accouplent ordinairement sans discrétion d'espèce »¹. On voit la monstruosité survenir faute de discrétion, terme ambigu plein de sens ici. La monstruosité, conséquence d'un carnaval des animaux, après boire!

Plus encore que dans le cas des animaux, s'agissant de l'homme, l'apparition de la monstruosité est une signature. La question de l'illicite éclipse celle de l'irrégulier, la responsabilité éclipse la causalité. Si l'Orient divinise les monstres, la Grèce et Rome les sacrifient. De plus, la mère est lapidée à Lacédémone, expulsée à Rome, et réintégrée dans la cité après purification. Une telle différence d'attitude entre l'Égypte et Rome tient d'abord à une théorie différente des possibilités de la nature. Admettre la métempsychose, les métamorphoses, c'est admettre une parenté des espèces, l'homme compris, qui en fonde l'interfécondité. Au contraire, dès qu'on distingue dans la nature des zones d'influence de divinités, ou des pactes

1. *Corps de Philosophie : La Physique ou Science des choses naturelles*, livre VII, chap. 22 : « Des monstres », Genève, 1636, 1^{re} éd., Paris, 1607.

fondamentaux (Lucrèce), dès qu'on esquisse une classification des espèces fondée sur le mode de génération et qu'on s'attache à observer les conditions et circonstances de la fécondation
 175 (Aristote), la nature se définit par des impossibilités autant que par des possibilités. La monstruosité zoomorphe, si on en admet l'existence, doit être tenue pour la suite d'une tentative délibérée d'infraction à l'ordre des choses qui ne fait qu'un avec leur perfection, la suite d'un abandon à la fascination vertigineuse de l'indéfini, du chaos, de l'anti-cosmos. La liaison, au Moyen Âge, de la tératologie et de la démonologie apparaît donc comme la conséquence du dualisme persistant dans la théologie chrétienne, comme l'a signalé Ernest Martin dans son *Histoire des monstres*¹. Il existe sur la question une abondante littérature. Nous n'y faisons allusion que dans la mesure où elle nous permet de comprendre que le monstrueux, concept initialement juridique, ait été progressivement constitué en catégorie de l'imagination. Il s'agit en somme d'un déplacement de responsabilité. Les théologiens, juges ou philosophes qui n'ont pas pu admettre la possibilité d'un commerce direct des femmes avec les incubes ou les succubes n'ont pas hésité à admettre que la vision d'une apparition démoniaque puisse avoir pour effet d'altérer le développement d'un embryon humain. La théorie des envies, encore vivace dans le peuple, est exposée par Hippocrate dans le traité *De la Superfétation*. On rapporte de ce prince de la médecine qu'il a appliqué la théorie à disculper une noble Athénienne, en expliquant qu'il suffisait en somme qu'elle eût contemplé un portrait d'Éthiopien. En somme, bien avant que Pascal dénonçât dans l'imagination une maîtresse d'erreurs et de fausseté, elle avait été créditée du pouvoir physique de falsifier les opérations ordinaires de la nature. Ambroise Paré compte le pouvoir de l'imagination parmi les causes de la monstruosité.

1. *Histoire des monstres depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours*, Paris, 1880, p. 69.

Malebranche en propose, selon les principes du mécanisme cartésien, une explication strictement physiologique. L'imagination n'est ici qu'une fonction physique d'imitation, selon laquelle les objets perçus par une mère ont un « contrecoup » sur l'enfant en gestation. Or, Malebranche admet, comme Hippocrate, que la perception d'un simulacre entraîne les mêmes effets que la perception de l'objet. Il affirme que les passions, le désir et le dérèglement de l'imagination ont des effets semblables¹. Sous une forme rationalisée, donc affaiblie, nous retrouvons bien ici le monstrueux à l'origine des monstruosité. L'avantage de cette théorie pour Malebranche, partisan de la préformation et de l'emboîtement des germes, c'est qu'elle disculpe Dieu du grief d'avoir créé à l'origine des germes monstrueux. On voudrait pouvoir objecter qu'une telle théorie convient peut-être dans le cas de la monstruosité humaine, mais ne saurait être généralisée. Or elle l'a été. Le Dr Eller (1689-1760), directeur de l'Académie royale de Prusse, publie, en 1756, dans les Mémoires de ladite académie, une dissertation qui reconnaît à l'animal le pouvoir de déterminer par l'imagination une monstruosité notable. Eller décrit un chien, par lui-même observé, mis au monde avec une tête qui « ne ressemblait pas mal à celle d'un coq d'Inde ». La mère, quand elle était pleine, avait coutume de se promener dans la basse-cour d'où elle était chassée à coups de bec par un coq d'Inde irascible. En vertu de quoi Eller peut écrire :

Les femmes ne doivent donc pas se glorifier de posséder seules la prérogative de faire des monstres par la force de leur imagination ; nous sommes convaincus, par la relation précédente, que les bêtes en peuvent faire autant².

1. *Recherche de la vérité*, livre II, 1^{re} partie, chap. 7.

2. « Recherches sur la force de l'imagination des femmes enceintes sur le fœtus, à l'occasion d'un chien monstrueux », *Histoire de l'Académie royale des sciences et belles-lettres*, année 1756, Berlin, 1758, p. 12.

On vient de voir l'imagination créditée du pouvoir d'imprimer aux vivants en gestation les traits d'un objet perçu, d'une effigie, d'un simulacre, les contours inconsistants d'un désir, c'est-à-dire au fond d'un rêve. À constater qu'aux ^{xvii}e et ^{xviii}e siècles, on prête tant à l'imagination – et dans une intention d'explication rationnelle –, comment s'étonnerait-on de la familiarité avec laquelle les hommes d'auparavant ont vécu avec tant de monstres dont ils mêlaient la légende et l'histoire, de leur insouciance à séparer la réalité et la fiction, tout prêts à croire à la fois que les monstres existent parce qu'ils sont imaginés et qu'ils existent puisqu'ils sont imaginés, autrement dit que la fiction pétrit la réalité et que la réalité authentifie la fiction.

La tératologie du Moyen Âge et de la Renaissance est à peine un recensement des monstruosité, elle est plutôt une célébration du monstrueux. Elle est une accumulation de thèmes de légendes et de schèmes de figures dans lesquels les formes animales jouent pour ainsi dire à échanger des organes et à en varier les combinaisons, dans lesquels les outils et les machines mêmes sont traités comme des organes, composés avec des parties de vivants. Les grylles de Jérôme Bosch ne connaissent pas de démarcation entre les organismes et les ustensiles, pas de frontière entre le monstrueux et l'absurde. À notre connaissance des origines et de la signification des
 177 thèmes monstrueux, les ouvrages récents de I Baltrusaitis : *Le Moyen Âge fantastique*¹, *Réveils et prodiges*², apportent une contribution décisive. Les monstres sont les motifs invariants des bas-reliefs des cathédrales, des enluminures d'Apocalypses, des Bestiaires et des Cosmographies, des estampes drôlatiques, des Recueils d'Augures et de Pronostications. Les mêmes schèmes de monstres, les mêmes êtres composites sont tantôt symboliques, tantôt documentaires, tantôt didactiques.

1. Paris, Colin, 1955.

2. Paris, Colin, 1960.

Les différents pays d'Europe les répandent, les échantent, les confrontent. Les Pays-Bas et la Suisse, Anvers et Bâle leur sont des patries très florissantes. Les premiers ouvrages de tératologie d'intention étiologique, ceux de chirurgiens ou de médecins comme Paré ou Liceti se distinguent à peine des chroniques prodigieuses de Julius Obsequens (^{iv}e siècle) et de Lycosthenes (1557). Leur iconographie juxtapose la monstruosité et le monstrueux : l'enfant à deux têtes, l'enfant velu et l'enfant à queue de rat cervicale, la femme-pie et la fille aux jambes d'ânesse, le porc à tête humaine et le monstre bovin à sept têtes (comme la bête d'Apocalypse), entre bien d'autres. Mais le moment semble venu où la pensée rationnelle va triompher de la monstruosité, comme l'imagination s'était plu à croire que les héros et les saints pouvaient triompher des monstres.

« Le complément nécessaire d'un monstre c'est un cerveau d'enfant », a dit Paul Valéry, qui juge uniformément ridicule le rôle que les arts font jouer aux monstres peints, chantés ou sculptés et qui confesse ne pouvoir répondre que par le rire à la vue des compositions bizarres et biscornues que nous offrent les collections d'animaux paléontologiques¹. Ce mot de Valéry pourrait être donné comme l'abrégé de l'attitude rationaliste devant le monstrueux, à l'âge de la tératologie positive. Quand la monstruosité est devenue un concept biologique, quand les monstruosité sont réparties en classes selon des rapports constants, quand on se flatte de les pouvoir provoquer expérimentalement, alors le monstre est naturalisé, l'irrégulier est rendu à la règle, le prodige à la prévision. Il paraît alors aller de soi que l'esprit scientifique trouve monstrueux que l'homme ait pu croire autrefois à tant d'animaux monstrueux. À l'âge des fables, la monstruosité dénonçait le pouvoir monstrueux de l'imagination. À l'âge des expé-

1. « Au sujet d'Adonis », dans *Variété*, Paris, Gallimard, 33^e éd., 1927, p. 81.

riences, le monstrueux est tenu pour symptôme de puérilité ou de maladie mentale, il accuse la débilité ou la défaillance de la
 178 | raison. On répète, après Goya : « Le sommeil de la raison enfante des monstres », sans se demander assez, compte tenu précisément de l'œuvre de Goya, si par enfanter on doit entendre engendrer des monstres ou bien en accoucher, autrement dit si le sommeil de la raison ne serait pas libérateur plutôt que générateur des monstres. La même époque historique qui, selon M. Michel Foucault¹, a naturalisé la folie, s'emploie à naturaliser les monstres. Le Moyen Âge, qui n'est pas nommé ainsi pour avoir laissé coexister les extrêmes, est l'âge où l'on voit les fous vivre en société avec les sains et les monstres avec les normaux. Au XIX^e siècle, le fou est dans l'asile où il sert à enseigner la raison, et le monstre est dans le bocal de l'embryologiste où il sert à enseigner la norme.

Le XVIII^e siècle n'avait pas été trop dur pour les monstres. Encore que ses lumières en aient chassé beaucoup, en même temps que beaucoup de sorcières – « Si le jour vient, allons-nous-en », disent les sorciers dans un des *Caprices* de Goya –, il avait tenu ce paradoxe de chercher dans les organismes aberrants des biais pour l'intelligence des phénomènes réguliers de l'organisation. Les monstres y avaient été traités comme les substituts des expériences cruciales capables de décider entre les deux systèmes concernant la génération et le développement des plantes et des animaux : la préformation et l'épigénèse. On les avait aussi employés à fournir à la théorie de l'échelle continue des êtres l'argument des formes de transition, ou, comme disait Leibniz, des espèces moyennes. Parce qu'ils paraissent spécifiquement équivoques, les monstres assurent le passage d'une espèce à une autre. Leur existence facilite à l'esprit la conception de la continuité. *Natura non facit saltus, non datur hiatus formarum* : c'est pourquoi il

1. *Folie et déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961.

existe des monstres, mais à titre purement comparatif. De Maillet et Robinet faisaient le nécessaire pour évoquer, sans avoir à les inventer, tous ceux dont ils avaient besoin, et l'on voit tous les poissons-oiseaux, tous les hommes marins, toutes les sirènes resurgir des bestiaires de la Renaissance. Ils ressortent d'ailleurs dans un contexte et selon une intuition qui rappellent l'esprit de la Renaissance. Il s'agit d'une insurrection contre la légalité stricte imposée à la nature par la physique et la philosophie mécanistes, d'une nostalgie de l'indistinction des formes, du panpsychisme, du pansexualisme. Les monstres sont appelés à légitimer une vision intuitive de la vie où l'ordre s'efface derrière la fécondité. Le *Telliamed, entretiens d'un* 179
philosophe indien avec un missionnaire français (1748), c'est la mythologie orientale ressuscitée pour être mise au service de l'antithéologie. Et nous lisons dans les *Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes de l'être ou les Essais de la Nature qui apprend à faire l'homme* (1748) :

Croyons que les formes les plus bizarres en apparence... servent de passage aux formes voisines ; qu'elles préparent et amènent les combinaisons qui les suivent, comme elles sont amenées par celles qui les précèdent ; qu'elles contribuent à l'ordre des choses, loin de le troubler¹.

Les mêmes thèses et des arguments semblables sont repris dans le *Rêve de d'Alembert* et dans la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*. De plus, Diderot, dans cette même *Lettre*, en qualifiant de monstre l'aveugle-né Saunderson, professeur d'optique physique, dont il expose la leçon à l'occasion de la visite à l'aveugle-né du Puisaux, entend donner une démonstration de sa méthode d'emploi systématique de la monstruosité comme instrument d'analyse et de décomposition en matière de genèse des idées et des idéaux. En résumé, qu'il s'agisse d'embryologie, de systématique ou

1. Cf. p. 198.

de physiologie, le XVIII^e siècle a fait du monstre non seulement un objet mais un instrument de la science.

C'est vraiment au XIX^e siècle que s'élabore l'explication scientifique de la monstruosité et la réduction corrélatrice du monstrueux. La tératologie naît à la rencontre de l'anatomie comparée et de l'embryologie réformée par l'adoption de la théorie de l'épigénèse. Jean-Frédéric Meckel le Jeune explique par des arrêts de développement, ainsi que l'avait déjà suggéré K. F. Wolff¹, certaines monstruosités simples, notamment ce qu'on appelait alors les monstruosités par défaut. Étienne Geoffroy Saint-Hilaire substitue la notion de retard à celle d'arrêt. La monstruosité, c'est la fixation du développement d'un organe à un stade dépassé par les autres. C'est la survivance d'une forme embryonnaire transitoire. Pour un organisme d'espèce donnée, la monstruosité d'aujourd'hui c'est l'état normal d'avant-hier. Et dans la série comparative des espèces, il peut se faire que la forme monstrueuse de l'une soit pour quelque autre sa forme normale. Dans son *Histoire des anomalies de l'organisation* (1837), Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, fils d'Étienne, achève – et de façon définitive sur certains points – la domestication des monstruosités, en les rangeant parmi les anomalies, en les classant | selon les règles de la méthode naturelle, en leur appliquant une nomenclature méthodique encore en vigueur, mais surtout en naturalisant le monstre composé, celui dans lequel on trouve réunis les éléments, complets ou incomplets, de deux ou de plusieurs organismes. Auparavant, le monstre composé était tenu pour le monstre des monstres, car on le confrontait à la norme d'un seul individu. Mais si on réfère le monstre composé à deux ou plusieurs individus normaux, ce type de monstruosité n'est pas plus monstrueux que celui de la monstruosité simple. Isidore Geoffroy Saint-Hilaire propose sur l'existence des anomalies

1. *De ortu monstrorum*, 1772.

des réflexions fort pertinentes. Une de ses formules les résume : « Il n'y a pas d'exceptions aux lois de la nature, il y a des exceptions aux lois des naturalistes »¹. Enfin la mise en rapport des concepts d'anomalie et de variété est pleine d'intérêt, et elle apparaîtra tout à fait importante, vers la fin du siècle, dans le contexte des théories de l'évolution.

Constituée de descriptions, de définitions et de classifications, la tératologie est bien dès lors une science naturelle. Mais dans un siècle qui a à peine deux ans de plus que le terme et le concept de *Biologie*, toute histoire naturelle tend à devenir une science expérimentale. Et la tératogénie, l'étude expérimentale des conditions de production artificielle des monstruosités, est fondée par Camille Dareste (1822-1899) au milieu du siècle. L'artiste du Moyen Âge représentait des monstres imaginaires. Le savant du XIX^e siècle prétend fabriquer des monstres réels. À l'instar de Marcelin Berthelot disant que la chimie crée son objet, Dareste proclame que la tératogénie doit créer le sien. Il se flatte d'avoir réussi à produire sur l'embryon de poulet la plupart des monstruosités simples, d'après la classification d'Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, et il espère pouvoir parvenir à produire des variétés héréditaires. Encouragé par l'appréciation de Darwin sur ses expériences « pleines de promesses pour l'avenir », Dareste se promet d'employer les ressources de l'expérimentation à l'élucidation de l'origine des espèces².

Dès lors la monstruosité paraît avoir livré le secret de ses causes et de ses lois; l'anomalie paraît appelée à procurer l'explication de la formation du normal. Non parce que le normal ne serait qu'une forme atténuée du pathologique, mais parce que le pathologique est du normal empêché ou dévié. Ôtez l'empêchement et vous obtenez la norme. La transpa-

1. *Op. cit.*, tome I, p. 31.

2. *Recherches sur la production artificielle des monstruosités*, Paris, 1877, p. 44.

181 rence de la monstruosité | pour la pensée scientifique la coupe désormais de toute relation avec le monstrueux. Systématiquement, le réalisme condamne le monstrueux à n'être dans l'art que le décalque de la monstruosité. Il faut être Japonais pour peindre encore des dragons, à une époque où Gustave Courbet bougonne : « Si vous voulez que je peigne des déesses, montrez-moi-z-en ». S'il subsiste en Europe, le monstrueux devient sage et plat. M. Ingres doit emprunter au *Roland furieux* le thème de Robert délivrant Angélique pour avoir l'occasion de peindre un monstre, obtenant comme résultat d'abord de faire dire aux Goncourt que l'art des Français ne connaît d'autre monstre que celui du récit de Thérémène, et plus tard de soulever le rire de Valéry. Parallèlement, l'anthropologie positiviste s'attache à déprécier les mythes religieux et leurs représentation artistiques. En 1878, le Dr Parrot cherche à établir, devant les membres de la Société d'anthropologie, que le dieu nain Phtah, adoré par les Égyptiens, reproduisait les caractéristiques d'un monstre achondroplasique.

On aimerait montrer, dès cette époque, le monstrueux réfugié dans la poésie, et on prendrait plaisir à suivre la traînée de soufre qui part de Baudelaire pour aboutir aux surréalistes en passant par Rimbaud et par Lautréamont. Mais comment résister à la tentation de retrouver le monstrueux installé au cœur même de l'univers scientifique d'où on a prétendu l'expulser, de prendre le biologiste lui-même en flagrant délit de surréalisme ? N'a-t-on pas entendu Dareste revendiquer pour la tératologie la gloire de créer son objet ? N'a-t-on pas vu Isidore Geoffroy Saint-Hilaire et Dareste joindre, le premier avec timidité, le second avec assurance, les deux questions de la monstruosité et de la création des races ? La soumission de l'esprit scientifique à la réalité des lois ne serait-elle qu'une ruse de la Volonté de Puissance ?

En 1826, Étienne Geoffroy Saint-Hilaire avait repris à Auteuil d'anciennes expériences d'incubation artificielle

tentées en Égypte, à l'imitation des techniques usitées dans les fameux fours à poulets. Les expériences tendaient à la détermination d'anomalies embryonnaires. Tirant, en 1829, la leçon de ces recherches dans leur rapport avec la question posée par la thèse de Lamarck concernant les modifications des types animaux spécifiques, Étienne Geoffroy Saint-Hilaire écrit : « Je cherchais à entraîner l'organisation dans des voies insolites »¹. Sans doute, cette décision, pour autant qu'elle conduit à opérer sur des œufs d'oiseaux, | ne relève-t-elle d'aucune motivation inconsciente fabuleuse. En dirions-nous autant de Réaumur lorsque, après avoir longuement raconté ce qu'il nomme les amours d'une poule et d'un lapin, il exprime sa déception du fait qu'une union aussi bizarre ne lui ait pas procuré « des poulets vêtus de poils ou des lapins couverts de plumes » ? Que dirons-nous le jour où nous apprendrons qu'on a tenté sur l'homme des expériences de tératogénie ? Du curieux au scabreux et du scabreux au monstrueux, la route est droite sinon courte. Si l'essai de tous les possibles, en vue de révéler le réel, est inscrit dans le code de l'expérimentation, il y a risque que la frontière entre l'expérimental et le monstrueux ne soit pas aperçue du premier coup. Car le monstrueux est l'un des possibles. Nous voudrions bien n'avoir à entendre ici que le monstrueux imaginaire, mais nous sommes conscients de son ambiguïté. Entre les biologistes qui se créent leur objet et les fabricants de monstres humains à destination de bouffons, tels que Victor Hugo les a décrits dans *L'Homme qui rit*, nous mesurons toute la distance. Nous devons vouloir qu'elle demeure telle, nous ne pouvons affirmer qu'elle le restera.

L'ignorance des anciens tenait les monstres pour des jeux de la nature, la science des contemporains en fait le jeu des savants. Jouons donc à fabriquer des poulets cyclopes, des

1. Cité par Dareste, *Recherches, etc.*, p. 35.

grenouilles à cinq pattes, des tritons siamois, en attendant, pensent certains, de pouvoir jouer à fabriquer non des sirènes ou des centaures, mais peut-être un homme des bois. Si l'on n'en connaissait l'auteur, la formule « chercher à entraîner l'organisation dans des voies insolites » pourrait passer pour l'annonce d'un projet diabolique. Dans ce cas nous retrouverions le monstrueux à l'origine de monstruosité, mais authentiques. Ce qu'avait rêvé le Moyen Âge c'est le siècle du positivisme qui l'aurait réalisé en pensant l'abolir.

Nous venons de parler au conditionnel car s'il est vrai que le monstrueux est à l'œuvre, à sa manière, dans la tératologie expérimentale, il n'est pas moins certain qu'il ne dépasse pas dans la qualité de ses effets ce que la vie obtient sans lui. Le tératologiste d'aujourd'hui a moins d'ambition, plus de mesure qu'Étienne Geoffroy Saint-Hilaire et Dareste. Dans une conférence récente¹, M. Étienne Wolff faisait remarquer que le tératologue expérimental borne son intervention à la perturbation d'un processus commencé sans lui et dont il ignore les conditions élémentaires initiales. | Après quoi il laisse faire la matière vivante, il attend et voit venir. Bref, dit M. Wolff, « l'expérimentateur a le sentiment de n'être qu'un accessoiriste ». Sa puissance est étroitement limitée d'abord par le fait que la plasticité des ébauches embryonnaires est de brève durée, ensuite par le fait que les monstruosité ne transgressent pas le plan spécifique. Non seulement le biologiste d'aujourd'hui ne crée rien de réellement neuf, mais encore il comprend pourquoi. Il comprend mieux le mérite des deux Geoffroy Saint-Hilaire d'avoir aperçu qu'il existe des types d'organisation tératologique dominés par des lois de cette organisation. C'est ainsi que tous les cyclopes, du poisson à l'homme, sont organisés similairement. La nature, dit encore

1. Collège philosophique, Paris, 24 janvier 1962.

É. Wolff, tire toujours les mêmes ficelles¹. L'expérimentateur ne peut pas tirer plus de ficelles que la nature.

Nous avons dit : la vie est pauvre en monstre alors que le fantastique est un monde.

On peut comprendre maintenant pourquoi la vie est relativement pauvre en monstres. C'est que les organismes ne sont capables d'excentricités de structure qu'à un court moment du début de leur développement. Mais pourquoi avoir dit du fantastique qu'il est un monde, s'il est vrai qu'un monde, un cosmos, c'est un ordre ? Est-ce parce qu'il y a des types – certains même disent des archétypes – du fantastique ? En fait, nous avons voulu dire que le fantastique est capable de peupler un monde. La puissance de l'imagination est inépuisable, infatigable. Comment ne le serait-elle pas ? L'imagination est une fonction sans organe. Elle n'est pas de ces fonctions qui cessent de fonctionner pour récupérer leur pouvoir fonctionnel. Elle ne s'alimente que de son activité. Comme l'enseigne M. Gaston Bachelard, elle déforme ou réforme incessamment les vieilles images pour en former de nouvelles. On voit ainsi que le monstrueux, en tant qu'imaginaire, est proliférant. Pauvreté d'un côté, prodigalité de l'autre, telle est la première raison de maintenir la dualité de la monstruosité et du monstrueux.

La deuxième raison est au principe de la première. La vie ne transgresse ni ses lois, ni ses plans de structure. Les accidents n'y | sont pas des exceptions, et il n'y a rien de monstrueux dans les monstruosité. « Il n'y a pas d'exceptions dans la nature », dit le tératologiste, à l'âge positif de la tératologie. Mais cette formule positiviste qui définit un monde comme un

1. *La Science des monstres*, Paris, Gallimard, 1948, p. 17. Cf. aussi, du même auteur, dans *Les Chemins de la vie*, Paris, Hermann, 1963, les chapitres sur monstruosité et finalité et sur la production expérimentale des monstruosité.

système des lois ignore que sa signification concrète lui est donnée par sa relation à la signification d'une maxime opposée, que la science exclut, mais que l'imagination applique. Cette maxime donne naissance à l'anticosmos, au chaos des exceptions sans lois. Cet antimonde, quand il est vu du côté de ceux qui le hantent après l'avoir créé, y croyant tout exceptionnellement possible – oubliant de leur côté que seules les lois permettent les exceptions – cet antimonde, c'est le monde imaginaire, trouble et vertigineux du monstrueux*.

* Cet article reproduit avec quelques modifications une conférence donnée à Bruxelles, le 9 février 1962, à l'Institut des hautes Études de Belgique. Il a été publié dans *Diogène*, n° 40 (octobre-décembre 1962); nous remercions M. Roger Caillois d'en avoir permis la reproduction.