Om begreppet sorg

med stadig hänsyn till tröstens problem

Av: Carl Wallnér

Handledare: Anders Bartonek
Södertörns högskola | Institutionen för kultur och lärande
Masteruppsats 30 hp
Filosofi | Vårterminen 2024

SÖDERTÖRNS HÖGSKOLA | STOCKHOLM
sh.se

Abstract

In the following essay, one of grief's central problems, namely its relation to consolation, is examined. Ancient philosophers' answers to the question are compared with contemporary ones. Interestingly, although these answers and their theoretical frameworks largely differ, they seem to have one essential point in common, which is the idea that afterlife, understood either as metaphysical or non-metaphysical concept, lies at the core of what makes consolation intelligible. What is put into question in this essay is therefore this rather daring thing: does really the idea of afterlife, when faced with death, console grief, and if not, is there anything left to offer any consolation?

Keywords

Grief, mourning, consolation, Zoroaster, Plato, Augustine, Patočka, Cholbi, Hägglund, Lewis

INLEDNING 4

I. FRAMTIDEN, OM EN SORG MOT BÄTTRE VETANDE 9

1. TRÖSTEN FÖDS UR SANNINGEN FÖR FÖRSTA GÅNGEN I ZARATHUSTRAS *SÅNGER* 10
2. FRÅN ZARATHUSTRA TILL PLATON MED HÄNSYN TILL DEN TRÖST SOM SANNINGEN UTLOVAR 14
3. SANNINGENS TRÖST FÖRDUBBLAR SORGEN HOS AUGUSTINUS 23
4. NÅGRA LÄRDOMAR VI BÄR MED OSS IN I NUTIDEN 32

II. NUTIDEN, OM EN SORG I BRIST PÅ UPPMÄRKSAMHET 36

III. DÅTIDEN, OM SORGEN UTAN MORGONDAG 48

AVSLUTNING 57

CITERADE VERK, UPPSLAG OCH ARTIKLAR 59

Inledning

Begreppet ”sorg”, sorgens begrepp; i bakgrunden hör man den klassiska frågan: ”Vad är (*ti esti*) …?” Redan innan uppsatsen har börjat har en förväntan inställt sig om en bestämning. Vill vi förstå sorgens begrepp måste vi staka ut gränserna för det och fylla det avgränsade området med sorgens väsentliga egenskaper, med dess idé, substans, väsen: sorgen *qua* sorg. Vilken är begreppets definition? Hur beskriver vi sorgens fenomen? Kort sagt: vad är det? Låt mig klargöra redan nu att dessa frågor redan är besvarade. En av utgångspunkterna för uppsatsen är den augustinska betraktelsen att vi vet vad sorg är tills någon frågar oss. Det betyder att sorgens mening är vad den är mitt i vardagens jämna lunk, den är den första bilden som dyker upp i huvudet när vi i vår vardagliga glömska blir påminda om dess existens. Begreppets mening är alltså inte mer långsökt än den tårade blicken som bär på dödsbudet, eller rösten som på grund av nyheten inte kan hålla sig samman. Den sanning som denna blick betraktar eller rösten gör ljudlig är att någon gått ur tiden i en tid som är irreversibel. Det är denna sannings förkroppsligade natur, i termer av en sorg som ber om tröst, som vi ska se förtjänar vår uppmärksamhet. Den första följden blir att vi varken söker göra sorgens begrepp snävare eller vidare än så, den innebär kort sagt att vi förlorat någon kär, och som vilopunkt för undersökningen väljer vi istället en konkret företeelse på jorden, lika gammal som människan, som är vår spontana reaktion som medmänniskor. Det är ovidkommande om det rör sig om en tröstande blick, en flyktig hand på axeln eller en lång och stöttande kram. Vi tar bara notis om ett enkelt faktum, trivialt men värt att nämna, som är att närhet alltid är att föredra i dessa lägen. Ögonkontakten, beröringen, samvaron … listan kan göras lång, men det väsentliga är att närheten möjliggör ett samtal utan ord, som får varje guldvåg att spela ut sin roll. I sorgens kontext är kroppens språk så nära ett idealt språk vi kan komma. När kroppen får visa vad den säger genom att låta tystnaden själv komma till tals kan inget ord komma ut fel. Det är tvärtom i avsaknad av denna närhet, när man föresätter sig att sätta ord på vad tystnaden säger, som en svårighet uppstår, då varje ord blir ett val och kan bli väl eller illa satt. Föreliggande studium handlar om den svårigheten. Frågan är: Vad innebär tröst och vem eller vad kan erbjuda den?

Anledningen till att frågan förtjänar huvudfokus i en filosofisk uppsats som denna är att filosofer på senare år upptäckt att tiden tycks kalla på intellektuella ramverk som kan komplettera dem som redan gör sorgens fenomen begripligt för oss. Då tänker jag på själens två vårdare, psykologin och religionen.

Psykologin har sedan sin födsel bemödat sig om att skildra både sorgens naturliga del av livet och dess inneboende risk att göra livet onaturligt sorgligt. Verkligt intressant för psykologin blir sorgen inte förrän i det senare fallet. Det är när risken blir verklighet, när sorgen blir onaturlig och hamnar under patologins kategori, som sorgen blir intressant, eftersom psykologin blir relevant. Patologins kategori är psykologins och terapins *conditio sine qua non*; det är den som gör arbetet med psyket angeläget inte enbart som teoretiskt ramverk, utan även som förvaltande institution, som vårdinrättning, som hjälp. För att möta dessa behov har sorgen behandlats i komparativa studier som ”Sorg och melankoli” av Freud, på 60-talet modellerade psykiater Elisabeth Kübler-Ross sorgen på basen av kvalitativa intervjuer med döende som presenterades i *On Death and Dying* och 2022 gjordes sorgen till en diagnos i sin egen rätt i DSM-5-TR, den senaste upplagan av psykiatrins diagnosmanual, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Diagnosen fick namnet ”förlängd sorgereaktion”.[1] Det innebär att om sorgbearbetningen förlängs i mer än ett år och symtom som självupptagenhet, intresselöshet och inaktivitet består, så har vi att göra med en psykisk störning. I en svindlande streckare i SvD (07/11/2023) resonerar ST-läkaren Johan Bengtsson kring frågan huruvida sorg bör betraktas som en psykisk störning och vilka risker som detta betraktelsesätt för med sig. Anledningen är att en diagnos alltid är något mer än en diagnos, mer än en upptäckt bland en grupp forskare. Till exempel är den ett sätt för den diagnostiserade att tala om sina problem istället för att använda egna ord, den är ett krav försäkringsbolagen ställer på klinikerna för att kunna betala för vården och den är en kassako för läkemedelsindustrin. I ett samhälle finns det flera faktorer som påverkar synen på psykiska tillstånd som sorg, drivkrafter som opererar i det dolda, förväntningar som är lika osynliga som påtagliga … Vi har aldrig att göra med en isolerad händelse, en oupptäckt komet i den ändlösa rymden, utan sorg är ett kulturellt fenomen som i samhället förvaltas av olika institutioner. Det vore oansvarigt att lägga sig i psykologernas arbete med de sörjande. Som Johan Bengtsson visar med sin essä finns det en medvetenhet i fältet att diagnoser både är en chans att ge vård och ett bruk som för med sig risker. Varje ny diagnos ger möjlighet till behandling, men riskerar också att skapa det som ska behandlas, sorgens patologi som terapin eller medicineringen förutsätter. Diagnosen resulterar i en reifiering, den etablerar sig som språk, som tanke, som verklighet. En förmaning att använda diagnosen med försiktighet blir

[1] Se s. xxi i *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (5 uppl.), American Psychiatric Association (2022), https://www.mredscircleoftrust.com/storage/app/media/DSM%205%20TR.pdf (hämtad 30/05/2024).

Bengtssons slutord.[2] Vad jag vill understryka här har ingenting med vetenskapens undersökning av psyket att göra, eller dess terapeutiska och medicinska tillämpning, utan betraktelsen är att denna institution skapar ett medicinskt-terapeutiskt språk som mycket motvilligt kan tala väl om sorgens mörka sida, vilket gör att sorgen liksom månen får en sida som det aldrig talas om. Jämte diagnostikens språk borde därför ett samtal föras som inte räds diskutera frågan huruvida sorg är en ofrånkomlig del av livet och huruvida det kan ligga något värde i detta. Detta är en insikt som Michael Cholbi tar vara på i *Grief: A Philosophical Guide*. I kombination med att förvånansvärt lite filosofiskt författarbläck spillts på sorgen är det huvudsakliga motivet för honom att behandla dess begrepp filosofiskt att kunna erbjuda en tröst som inte förstår sorgen genom diagnostikens filter.[3] Om psykofarmaka kan bli en lösning på sorgens problem inom psykiatrin, så behöver kanske ett annat slags tröst begripliggöras utanför den, vilket Cholbi föresätter sig att göra i sin bok om sorgen.

Parallellt med denna utveckling har andra samtida tänkare reagerat på att tron på själens odödlighet i vår del av världen har gått ner, medan sorgen fortfarande huvudsakligen är ett socialt fenomen vars omvårdnad vilar i religionens händer. I takt med att borgerliga begravningar blir vanligare ökar behovet av en mer sekulär förståelse av tröst. Ett av de uttryckliga motiven för Martin Hägglund i *Vårt enda liv* är att kunna redogöra för och erbjuda en sådan,[4] en intention han delar med den tjeckiska fenomenologen Jan Patočka som på 60- eller 70-talet, vilket vet vi inte, skrev en text som postumt givits ut, där han söker svara på frågan hur den tröst kan förstås som kommer från att den döde lever vidare i oss och inte i ett eventuellt himmelrike.[5] I takt med vetenskapens utveckling och religionens tillbakagång har alltså ett intellektuellt behov skapats att göra sorgen begriplig på nya sätt, utforska den ur tidigare blinda vinklar och med dessa förhållningssätt formulera idéer som i tider av sorg kan vara till tröst. Patočka kallar den tröst han finner ”positivistisk”, Hägglund ”sekulär” och Cholbi saknar namn för sin, men en intressant betraktelse är att begreppet i den samtida filosofin håller på att etablera sig till ett eget fält med olika förslag på hur vi bör förstå det.

---

[2] Johan Bengtsson, ”Är utdragen sorg en psykisk störning?”, *Svenska Dagbladet* (07/11/2023), https://www.svd.se/a/O85l1k/ar-utdragen-sorg-en-psykisk-storning (hämtad 18/01/2024).

[3] Se s. ix, 11–12 & 15 i *Grief: A Philosophical Guide* (Princeton: Princeton University Press, 2022), Michael Cholbi.

[4] Se s. 86 i *Vårt enda liv*, Martin Hägglund, övers. Andreas Vesterlund (Stockholm: Volante, 2020).

[5] Texten är ”The Phenomenology of Afterlife”, nyligen översatt till engelska i *Jan Patočka and the Phenomenology of Life After Death*, red. & med inledning av Gustav & Hugo Strandberg, övers. Ondřej Beran (Cham: Springer, 2024), E-bok, Jan Patočka.

Samtidigt är det ingen som har fört dem samman och låtit dem mötas i en och samma text, och det är här detta arbete kommer in i bilden. Syftet med denna uppsats är att med en kirurgs koncentrering av blicken undersöka vad tröst är och hur den förhåller sig till sorgen av att ha förlorat någon kär. Det förda samtalet kommer att uteslutande vara filosofiskt, vilket är en utmaning i sig. Sorgen, och i synnerhet den som är förknippad med förlusten av en älskad, har i filosofins historia endast behandlats fragmentariskt och utan djupgående diskussion,[6] vilket medför att skärvor kommer att behöva samlas från olika filosofer och sättas samman till en sammanhängande mosaik för att trösten ska bli begriplig för oss. Vår allra första källa är Zarathustras *Sånger*, som blir en naturlig utgångspunkt. Zarathustra låter idén om tröst födas inom ramen för sitt dualistiska ramverk mellan lögn och sanning, gott och ont, vilket även är ett ramverk som trösten aldrig lämnar i den antika filosofin. Förhållandet mellan sorgen och trösten som en motsättning mellan sanning och lögn är ett tankemönster som förekommer även hos Platon och Augustinus, hos vilka de är en del av konflikten mellan själen och kroppen. En diskussion om Platon och Augustinus kommer därför att fördjupa den som inleder om Zarathustra. Detta gör vi under rubriken ”Framtiden”, eftersom det gemensamt för alla tre, som vi ska se, i slutändan är ett hopp om ett framtida liv som ska skänka tröst när någon lämnar jordelivet. I delen som följer samlar vi ovannämnda samtida tänkare, Patočka, Hägglund och Cholbi, under rubriken ”Nutiden”, där vi även där upptäcker ett tankemönster som sträcker sig över deras respektive arbeten, ett mönster som får trösten att framstå som en visshet, inte om ett faktiskt liv efter detta, som i ”Framtiden”, utan om ett fortsatt liv i minnet eller i en efterlevares praktiska identitet. Vad som kommer att uppdagas med detta komparativa studium är alltså att väsentligt för tröstens begrepp i det filosofiska samtalet från Zarathustra till Cholbi är att det tycks finnas en outtalad intuition om att tröstens lindring av sorgen måste komma från en begränsning av döden, vare sig det liv som begränsar den förstås som en odödlig själ eller ett levande minne. Ett problem för detta sätt att förklara trösten är att det bär på en konflikt lika gammal som den ontologiska dualismen som begreppet föddes i mellan sorgens vittnesbörd om död och tröstens tal om liv. I ”Dåtiden”, uppsatsens tredje och sista del, kommer jag därför att argumentera för en reviderad förståelse av tröst som inte ser den i ett ljus som bryts genom ett liv efter detta. För att göra det kommer jag att behöva bryta mot dödens grammatik som gör händelsen att någon dör synonym med att han eller hon går bort, går hädan, avlider (från fornsvenskans *afliþa* med samma innebörd: att gå bort), vare sig

[6] För diskussion, se Cholbi, 2022, s. 1–2 & not 1 på s. 197.

denna bortgång leder till ett faktiskt liv efter detta eller ett liv i överförd bemärkelse.[7] Det ligger inte enbart en filosofisk utmaning här utan även en språklig. Det är ingen långsökt tanke att tröstens semantik är starkt präglad av att historiskt ha utvecklats i en kultur där sorgen som socialt fenomen uteslutande har skötts i religiös regi, en regi i vilken det är predikan om själens odödlighet som har varit tänkt att trösta. Denna bild förstärks om man tar i betraktande en etymologisk analys. Orden ”tröst” och ”tro” är etymologiskt sett ett naturligt tvillingpar i vårt språk då substantivet ”tröst” med stor sannolikhet kommit till genom att ett st-suffix fogats till ordet ”tro”.[8] Ordet ”tro” delar vidare förmodligen rot med den klassiska grekiskans *droov*, som betyder *stark* eller *kraftig*.[9] Om vi utvidgar analysen till att omfatta även engelskans och de latinska språkens ”consolation”, deras ord för tröst, så finner vi ett snarlikt ursprung. ”Consolation” är även det ett sammansatt verbalsubstantiv som ursprungligen kommer från det latinska verbet *solari*, som betyder att trösta, stilla, göra lättare, som i sin tur är besläktat med den klassiska grekiskans *hilaros*, som betyder *munter, glad*.[10] I tröstens språkliga härstamning låter alltså den grekiska roten oss att i det germanska språkträdet skönja en idé om *uppbyggelse* och i det latinska en om *uppmuntran*. Frågan är genuin hur vi ska kunna vara trogna denna visdom som finns djupt lagrad i våra språk utan att på något sätt som helst inkludera en idé om att den döde lever vidare i sorgearbetet. Hur ska trösten kunna bibehålla den uppbyggelse och den uppmuntran som kännetecknar den där det inte finns ett enda spår av liv. Riskerar inte sorgen att bli obotlig och vi otröstliga? Det är vårt slutgiltiga mål att formulera ett svar på den frågan: vad innebär tröst för en sorg som saknar hopp om återuppståndelse, som saknar morgondag och därför inte kan finna någon tröst i att den döde lever vidare i oss eller i en hinsides verklighet. Vad händer om vi låter Pandora sprida sorgen människorna emellan världen över, samtidigt som hoppet ligger kvar i asken?

[7] *Svenska Akademiens ordbok*, *aflida* (1898, https://svenska.se/saob/?sok=avlida (hämtad 30/01/2024)).

[8] *Svenska Akademiens ordbok*, *tröst* (spalt T 3021, band 35, 2009, https://www.saob.se/artikel/?unik=T_3009-0025.C3uQ (hämtad 18/01/2024)).

[9] *Svenska Akademiens ordbok*, *tro* (spalt T 2580, band 35, 2008, https://www.saob.se/artikel/?unik=T_2555-0005.0MnS (hämtad 18/01/2024)).

[10] *Merriam-Webster*, *solace* (https://www.merriam-webster.com/dictionary/solace (hämtad 18/01/2024)).

I. Framtiden, om en sorg mot bättre vetande

Framtiden är evighetens inkognito skriver Kierkegaard i *Begreppet ångest*.[11] Det är även så den bör förstås här, som en tvetydig temporalitet som visar lika mycket som den döljer, en uppenbarelse med falska identitetshandlingar. Enligt den kristna föreställningsvärlden var det först när jorden skapades som evigheten kunde få ett fingerat namn, ”framtiden”, och anta sin falska identitet. Jorden betyder inte enbart himmel och jord, markens blomster och himlens fåglar, utan även tid och rum. Jämsides buskarna och örterna skapade Gud en tid som mer lik vinden till sin natur går förbi. Den jordiska tidens själva väsen blev den oupphörliga gången, framtiden som blir nutid och nutiden som blir dåtid. Ännu fanns ingen klocka som mätte den, men solen räckte, solen som gick upp, ner och skyndade tillbaka till platsen för sin uppgång.[12] I denna tid kunde evigheten uppenbara sig som ett komma skall, som ett löfte om ett liv efter detta, något bakom horisonten, och på detta sätt blev evighetens sanna natur kamouflerad i framtidens fenomen. Utifrån vår synvinkel här och nu, måste vi ge akt på att samma berättelse än idag dominerar vårt samtal om döden och sorgen. Det sägs fortfarande dagligen i griftetal och predikningar att vi genom framtidens fenomen kan ana en tid som varken är mer framtid än den är nutid eller dåtid, en tid som äger ett bestånd som kvalitativt skiljer sig från den förgängliga tiden. Denna beständighet, evigheten, som framtiden låter oss ana, har historiskt varit både ett av trons och vetandets främsta intressen. Augustinus intresserade sig för den i termer av en ordning som hos Gud är försänkt i vila (*tranquillitas ordinis*) och Platon i form av den yttersta verkligheten, själva varat (*to ontōs on*). I denna del av uppsatsen ska jag visa att vad som fortfarande är den gängse förståelsen av tröst samtidigt är vårt äldsta begripliggörande av den, ett begripliggörande som utvinner sin kraft ur det eviga beståndet. Trösten ska visa sig finnas till för det förnuft eller den tro som har lärt sig att syna framtiden, att i framtiden som jämt och ständigt blir förgången skönja idén om en ordning som är beständig. Enligt den arkaiska logik vi intresserar oss för är det först när sanningen tar upp sin kamp mot sorgen som vi kan bli tröstade, varför sökandet efter trösten här innebär ett sanningssökande.

[11] Sören Kierkegaard, *Begreppet ångest*, övers. Stefan Borg, Stig Ahlgren & Nils Kjellström (Reboda: Nimrod, 1996), s. 96.

[12] Pred 1:5.

1. Trösten föds ur sanningen för första gången i Zarathustras *Sånger*

Att jag i inledningen skilde religionen från filosofin är snarare historiskt villkorat än logiskt. Både tron och filosofin är en form av sanningssökande, men sedan upplysningen är det en slentrianmässig gräns vi drar för att skilja det blinda sanningssökandet från det seende, hjärtats sanning från huvudets. Man förleds gärna att föreställa sig en fiendskap mellan den hebreiska tron och det grekiska förnuftet, ett jerusalem som tågar mot Aten, men det historiska dokument som vittnar om en kategorisk brytning är inte en krigsförklaring av antikt slag, utan snarare förordet till den andra upplagan av *Kritik av det rena förnuftet*, vari Kant understryker att han genom att utlysa erfarenheten till medlare i det inbördes krig förnuftet befunnit sig i sedan filosofins första steg som disciplin inte enbart föresatt sig att klargöra hur vetande är möjligt, utan även att han måste ”upphäva *vetandet* för att få plats för *tron*”.[13] Kritikens ramverk gjorde det till en teoretisk nödvändighet att tro på erfarenhetens sanningar och en praktisk nödvändighet att tro på trons. Vetenskapen förlades till förståndets och sinnenas domän, och tron till viljans. Min ambition här, att föra ett filosofiskt samtal parallellt med religionens, grundar sig med andra ord på en strikt indelning mellan tro och vetande med rötter i upplysningen. Om vi inte vill se vår diskussion förloras i en massa anakronismer måste denna föresats sättas inom parenteser i denna del av uppsatsen.

Att filosofin och tron historiskt är oskiljbara tar sig tydligast uttryck i den berömda legenden om filosofins dop som sägs ha ägt rum i Flius i det antika Grekland. Filosofins namn framstår som ett ordval framsprunget ur en vilja att inte häda gudarna. Enligt berättelsen från Flius ska Pythagoras som svar på frågan vem han var ha svarat att han var en vishetsälskare (*philosophos*) från sitt modersmåls *philia tēs sophias* (kärlek till visdomen), eftersom han var mån om att reservera ordet ”vis” för gudarna.[14] Denna samhörighet mellan filosofin och tron blir ännu tydligare om man tar i betraktande att anhängare till en av våra äldsta religioner, zoroastrismen, än idag betecknar religionsstiftarens lära som en form av filosofi, ordagrant en ”vördnad för visheten” (*mazdayasna*). Själva guden är Den höga visheten (*ahura mazdā*) som det historiska Stor-Irans stora profet Zarathustra lovsjunger i sina *Sånger* (*Gāthā*). Sångerna angår oss i denna kontext eftersom de tack vare sin datering kan utgöra det äldsta minnet vi har av att fråga oss var trösten skulle kunna tänkas komma från. Ashk Dahlén, docent i

[13] Immanuel Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, övers. Jeanette Emt (Stockholm: Thales, 2004), s. 71.

[14] Diogenes Laertios, *Berömda filosofers liv och läror*, övers. Johan Flemberg (Stockholm: Atlantis, 2018), s. 26–27.

iranska språk, som nyligen givit sångerna en svensk språkdräkt, skriver i sitt förord till *Sånger* att sångerna traderades muntligen i över ett årtusende innan de slutligen skrevs ner i början av vår tideräkning.[15] De är författade på avestiska, ett av våra tidigaste indoeuropeiska språk, en avestiska som dessutom bär spår av mer arkaiska former än vedaskrifternas vediska, vilket kan betyda att de är äldre än Veda och därmed det äldsta som finns bevarat på ett indoeuropeiskt språk. När det gäller dateringar av dessa slag finns inga säkra svar. Dahléns bedömning är att det mest sannolika är att Zarathustra levde för cirka 3500 år sedan.[16] Det intressanta är att redan vid begynnelsen av vårt kulturella minne kan vi skönja en bild av en sanning som i oroliga tider är den famn som får oss att känna oss trygga och erbjuder tröst, en tröst som däremot måste förstås i en mer vid bemärkelse, som en lindring av lidandet i största allmänhet, och inte enbart av det som är förknippat med förlusten av en annan person.

Sanningen (*aša*) framstår liksom senare hos Parmenides som en väg, som liksom den parallella vägen, lögnen, är ett val. Den är en väg som sätter oss i relation till Den höga visheten, varav Sanningen är en del genom vilken den verkar. Med tanke på hur och när Sanningen omnämns i sångerna, för dess idé tankarna till den riktiga ordningen, riktig både i metafysisk och etisk bemärkelse. Ett exempel är en fascinerande passage om behandlingen av boskapen i de nordöstra delarna av det historiska Stor-Iran, där vi finner en föregångare till de spanska tjurspelen som vållar debatt än idag. Det var inte enbart tal om tjurspel, utan bestialiska offer av kon, en slakt som var ett sätt för samhällets krigare att visa prov på stridbarhetens dygder. För Zarathustra, ”Zarathustra” som betyder ”ägaren av gyllene kameler”, var det däremot aldrig tal om någon dygd, utan om en manifestation av lögnens ordning, som orsakade onödigt lidande. Diktarprästen framstår i sångerna som en man med stort rättspatos, och Sanningen som ska rädda både djuren och människorna från lidandet verkar i detta patos, den uppträder som en bättre, mer rationell och rättvisare väg att vandra. I ett gripande kapitel, ett stycke teater i litterär form, framträder tre karaktärer, Zarathustra, Kosjälen och Den höga visheten. I utbytet dem emellan hör man mellan replikerna ett slags skanderande metafysisk aktivism som saknar motstycke i vår tid. Ingen skulle komma på tanken att råda bot på missförhållanden inom djurhållningen idag genom att iscensätta ett samtal med nötkreaturens enade själ, men det är vad vi möter på denna antika scen. I en

[15] Zarathustra, *Sånger*, övers. & med förord av Ashk Dahlén (Umeå: Bokförlaget h:ström, 2023), s. 11. Jag vill passa på att nämna här att jag står i djup skuld till Dahlén för den zoroastriska terminologin som vi finner i ordförklaringarna i bokens appendix.

[16] Zarathustra, 2023, s. 9.

transcendent värld möter vi Kons själ som sökt sig till Den höga visheten för att beklaga sig över skapelsen:

> ”Varför har du skapat mig?
> Vem utformade min tillvaro så här?
> Raseri och förtryck, grymhet, ondska och våld fjättrar mig.
> För mig finns ingen annan herde än du.
> Ta mig till de bördiga ängsmarkerna!”[17]

Den höga visheten kan inte bara riva inhägnaderna och befria kreaturen, utan det är de i den förgängliga världen som måste närma sig oförgänglighetens sanna ordning. I ett rådslag med sig själv i olika skepnader, Sanningen och Den goda tanken, kommer gudomen fram till att Zarathustra av alla är rätt man för att befria Kon. Hans ”underbart sköna stämma” vittnar om insikt i sanning och goda tankar, och stämman här betyder mer än bara angenäm sång, det är tankarna i sången som är sköna genom att vibrera i harmoni med visheten.[18] I den upphöjda sfären över världens här och nu avslutas utbytet med samsång. Zarathustra och Kosjälen bildar en tvåmanskör och förenas i en och samma förhoppning om att ”skapa välstånd med goda tankar i Sanningens ljus.”[19] Tankarna som ligger bakom våra handlingar måste förlora sin jordbundna densitet och stiga uppåt visdomen om vi ska kunna göra djuren rättvisa och skapa ett gemensamt välstånd. Märk väl att välståndet inte enbart är djurens, utan även vårt. Att bidra till denna riktiga ordning är sin egen etiska belöning. Den direkta relationen mellan moralisk förtjänst och välgång framgår i de två kapitel som följer på kapitlet om Kosjälen, varav det senare i den svenska utgåvan är betitlat med själva belöningen: ”Lysande ting”. I detta kapitel möter vi en föregångare till Pythagoras skiljeväg. Det verkar inte finnas några gråzoner hos Zarathustra, utan liksom ypsilonet, bokstaven Y, delar sig, finns det en väg som är rätt och en som är fel, sanning lögn, gott ont, ljus mörker. Vad allt kommer an på är att ”urskilja verkligheten rätt i Sanningens ljus”.[20] Den enda riktiga vägledaren är förstås Den höga visheten, och för den som gör sig besväret att höja sig över vardagens kulturellt handgjorda skensanningar är mödan milt sagt värd. Metaforiken är tät och alarmerande.

[17] Zarathustra, 2023, s. 42 (29.1).

[18] Zarathustra, 2023, s. 44 (29.8).

[19] Zarathustra, 2023, s. 45 (29.10).

[20] Zarathustra, 2023, s. 50 (31.2).

Vägvalet framstår som en strid och tankarna vapen vi tar till, lögnen som en sjukdom och insikten som en läkare. Med det sagt finns det ingen anledning till förtvivlan, för lika illa som det kan gå, lika stor kan välgången bli. I ett par verser som låter Y:et verkligen träda fram inför våra ögon sjunger Dahléns svenska översättning för oss:

> Vet att ingen gråt väntar människan som håller sig till Sanningen utan bara lysande ting som speglar det egna samvetet.
>
> Men för den som är besatt av lögnen väntar långvarigt mörker och skämd föda.
>
> Hon kommer att vråla ”ve och fasa” under bördan av sitt eget samvete.[21]

I den zoroastriska mytologin möter vi en sorts Styx förvandlad till skärseld, Skiljeställets bro, som är en passage mellan liv och död i form av en bro över helvetet till paradiset. På denna bro behöver vi utstå ett eldprov vars brand består av klarsyn. Den som redan var insiktsfull kommer att oskadd gå igenom ”röd eld”,[22] medan den lögnaktige kommer att bäva inför åsynen av sitt sanna jag och som vi precis har läst ”vråla ’ve och fasa’ under bördan av sitt eget samvete”. Vårt fokus här är inte det möjliga straffet, utan löftet som denna ontologi, denna vägvalets dualism mellan sanning och lögn, bär på: ”Vet att *ingen gråt* väntar människan som håller sig till Sanningen.”[23] ”Ingen gråt” är så mycket ett tröstens begrepp vi finner hos Zarathustra. Det är en tröst som liksom det tredje i en syntes låter tåren och den grumliga blicken förenas. Den grumliga blicken, det falska synsättet, är en sorg som går upp för oss i det hinsides klarsyn, där vi ställs inför vår egen spegelbild. Trösten finns omvänt för den insiktsfulle som redan lärt sig konsten att ofördärvat spegla sig i det här livet. Den är en följd av Sanningen som inskränker sorgens domän till det ovisa levernet. Vad det kommer an på är därför att odla en vördnad för visheten (*mazdayasna*). Den rikedom som en sådan kultivering innebär kan vi omöjligen gå in på här utan att förfalska sanningssökandet. Men inom ramen för vår kontext kan vi ta oss friheten att foga till Zarathustras motsatspar sanning–lögn en motsvarande tröst–sorg. Sorgen och trösten är inte sammanvävda, de är inte

[21] Zarathustra, 2023, s. 57 (31.20).

[22] Zarathustra, 2023, s. 56 (31.19).

[23] Min kurs.

en gobeläng vari sorgen hör ihop med trösten som två olika fibrer, utan sorgens verklighet är en och tröstens en annan, och det är den senare som ska bekämpa den förra, detta genom god tankekraft (*vohu manah*). Den goda tanken skildras som en kraft som ger vishet och är av samma anledning en möjlig början på sorgens slut.[24] Den leder genom visheten till de utlovade ”lysande tingen” som inte är förenliga med sorgens mörker. Sorgens mörker här betyder förstås livets elände utan någon närmare precisering, men vad jag vill komma till är att i de lysande tingen finner vi just löftet att döden inte är av ondo. För den upplysta människan (*saošiiant*) är döden en fortsättning på någonting gott. En av sångens verser lyder: ”Oskadd kommer han att vandra genom röd eld när var och en får sin beskärda del.”[25] Att vi som visa eller goda människor kan ta oss förbi döendet oskadda är en tankegång som här, i *Gāthā*, för första gången tycks ha torkat som trycksvärta, och som kanske just därför har vägrat att lämna oss. Den är redan för 3500 år sedan, i det historiska Stor-Iran, i färd med att etablera sig som en tanke som vi än idag tänker för att hantera sorgen, och låt oss nu pröva dess anspråk på tröst, gå till botten med dess förtjänster och möjliga brister, genom att analysera hur den sätts i system hos Platon, där tankekraften gör trösten metodisk.

2. Från Zarathustra till Platon med hänsyn till den tröst som sanningen utlovar

Diktarprästen Zarathustras nära samhörighet med diktarfilosofen Platon är väl känd. I förordet till den förras sånger skriver Dahlén:

> I sin ontologiska dualism mellan tankevärldens oförgängliga arketyper och sinnevärldens föränderliga existens, sin idé om den allvise världsformaren, sitt intresse för själens resa efter döden och sin syn på det goda som genererande moralisk princip har han sin närmaste frände i diktarfilosofen Platon.[26]

Till dessa likheter kan man foga sanningens tröstande potential. Det är i dialogen *Faidon* som Sokrates förkunnar att kärleken till visheten, filosofin, inte lär oss att vara rädda för döden, utan tvärtom förbereder oss för att dö och vara döda. Dialogen är en både vacker och sorglig affär. Den är tragisk i klassisk bemärkelse, fruktansvärd med hänsyn till ödet som betungar hjälten, och inspirerande med hänsyn till den kraft varmed tyngden bärs. Det är Sokrates som

[24] Jfr s. 51 (31.6), Zarathustra, 2023.

[25] Zarathustra, 2023, ibid.

[26] Zarathustra, 2023, s. 15.

är vår hjälte, och berättelsen tilltalar oss inte mindre av att vara baserad på historiska fakta. Dialogen utspelar sig vid foten av dödens oöverblickbara berg. Sokrates öde är att bestiga det. Vi befinner oss i hans fängelsehåla, och anledningen till att vi är där är en dödsdom, klubbad cirka en månad tidigare av en folkdomstol och planerad till kvällningen. Sokrates vet när vi möter honom i början av dialogen att hans liv härifrån inte ska vara mer långlivat än en dags ljus. Det är därför även hans vänner är där, för bandets skull, vänskapens, tröstens. I takt med att dialogen utvecklar sig inser vi hur som helst att vad som verkar vara en grupp älskvärda personer med en ädel intention att finnas vid en väns sida, i själva verket är en dödsdömd mans framtida efterlevare som är i akut behov av tröst. De filosofiska utläggningarna i *Faidon* kan förstås som en gemensam bearbetning av en antecipatorisk sorg. Liksom samlade kring en lägereld som alla vet måste slockna förtäljer Sokrates berättelsen om hur man bäst hanterar mörkret. Av Zarathustra lärde vi oss att ingen gråt väntar människan som håller sig till Sanningen. Det är denna sanning som i slutet av *Faidon* får Sokrates att klandra sina vänner när de inte kan hålla tårarna inne trots att de alla låtit sig övertygas om att döden lämpligast besjungs snarare än begråts. Faktum är att en av dem, Apollodoros, har gråtit som ett barn under hela besöket. I slutet av dialogen får han sällskap av de andra. När Sokrates på stående fot ber gudarna om en lyckosam färd, sätter giftbägaren till munnen och tömmer den, blir som berättarjaget Faidon skildrar det olyckan ”att förlora en far” dem alla övermäktig, och även de faller i gråt, Faidon, Kriton, Kebes …[27] Sokrates manar till lugn och gott mod medan han går runt och låter giftet verka i kroppen med en pedantisk respekt för giftbringarens instruktioner. Dö i frid, säger han, är det enda han önskar, utan några som helst olycksbådande ord, och ber dem alla att ta sig samman.[28] Att orden inte får vara olycksbådande där han står vid dödens rand är vårt stora intresse, Sokrates maskopi med giftet, tillförsikten i hans steg, vissheten inför ett öde han inte vet någonting om. En viktig detalj är att solen inte har hunnit bryta himlabrynet än. Enligt dödsdomens lagar innebär det att Sokrates inte behöver ta giftet. Mörkret får lov att lägga sig. Ändå går han av och an med en samvetslös odört spridande sig i kroppen. Det skäl han ger för brådskan är att en uppskjutning av döden vore ovärdig en filosof, en filosof som i livet behandlat bekantskapen med visheten med samma vördnad som vänskapen med vännerna. Som filosof har han prytt själen ”med dess egen ordning – nämligen måtta, rättfärdighet, mod, friboret uppträdande och sanning” och därför borde han

[27] Platon, *Faidon* i *Skrifter. Bok 1*, övers. Jan Stolpe (Stockholm: Atlantis, 2000), s. 303–305 (116a–117e).

[28] Platon, 2000, s. 305 (117e).

kunna ”lugnt vänta på färden till Hades, beredd att anträda den när ödet kallar”.[29] Det ligger en vördnadsbjudande tillit i denna hållning, tilliten till döden som vore den en annan form av liv. Men var kommer tilliten ifrån, och är den berättigad eller oberättigad, det är frågor vi måste ställa oss. Finns inte en risk att döendets verklighet är mer brutal än den påstådda separationen mellan kropp och själ, eller för att formulera det på Sokrates raljerande sätt, att själen visst blåser bort med vinden?[30] Frågorna är inte bara våra, utan det är genom att svara på dem som Sokrates försöker trösta den vuxne i Kriton och det otröstliga barnet i Apollodoros. Vi måste ta en kort omväg för att göra den sokratiska trösten förståelig. Det finns en dikt som den för tankarna till, en dikt som med sina platonska förtecken är bättre anpassad än de mest detaljerade av analyser för att plocka isär den och göra den inte enbart intellektuellt förståelig för oss, utan även emotionellt. Det är Tomas Tranströmers *Schubertiana*. I denna dikt möter vi en vacker komposition, en komposition som är namngiven efter en kompositör – alla vet vem – och som Tranströmer denna gång inte skrivit i egenskap av väderbiten naturlyriker, utan känslig antropolog. Människan tillåts stå i centrum, representerad av vad som verkar vara en turist i New York. Turisten lånar oss sina ögon för en stund och får oss inte bara att känna oss små under skyskraporna, utan även otrygga i den vardagliga tryggheten. Det föreslås suggestivt att vardagens trygga omtagningar är en försäkran som inger falsk trygghet, och att vi måste lära oss att *höra* en annan form av löfte. Någonstans i New York kan berättarjaget utan statistik sluta sig till att Schubert spelas, och han lockar oss att tro och lita på tonerna i en av hans stråkkvintetter, som han menar för vissa är ”verkligare än allt det andra”.[31] Samma centrala problem tycks finnas här som är själva pulsen i Platons frågekonst: vad är det egentligen vi bör lita på i livet, på det händerna fattar och ögonen ser fingeravtryck på, eller på det osynliga som bara lämnar spår efter sig i själen? I den berömda del IV av *Schubertiana* ställs allting på sin spets:

> Så mycket vi måste lita på för att kunna leva vår dagliga dag
> utan att sjunka genom jorden!
> Lita på snömassorna som klamrar sig fast vid bergssluttningen
> ovanför byn.
> Lita på tysthetslöftena och samförståndsleendet, lita på att

[29] Platon, 2000, s. 301 (115a).

[30] Se t.ex. s. 245 (77e), Platon, 2000.

[31] Tomas Tranströmer, *Sanningsbarriären* i *Samlade dikter och prosa 1954–2004* (Stockholm: Bonnier Pocket, 2012), s. 247.

olyckstelegrammen inte gäller oss och att det plötsliga
yxhugget inifrån inte kommer.
Lita på hjulaxlarna som bär oss på motorleden mitt i den
trehundra gånger förstorade bisvärmen av stål.
Men ingenting av det där är egentligen värt vårt förtroende.
De fem stråkarna säger att vi kan lita på någonting annat.
På vad? På någonting annat, och de följer oss en bit på väg dit.
Som när ljuset slocknar i trappan och handen följer – med
förtroende – den blinda ledstången som hittar i mörkret.[32]

Den blinda ledstången som hittar i mörkret är själva armeringsjärnet i Platons dialoger. Detta blir tydligast i anekdoten om grottan i *Staten*, där det synliga (*to horaton*) framställs som det mörka och det osynliga (*to aoraton*) som det ljusa. På samma sätt som vi i *Schubertiana* inte kan lita på det som till synes mest förtjänar vårt förtroende, det som bär upp vår vardag, kan vi i grottan inte lita på det som till synes är det mest verkliga, figurerna som uppträder levande på väggen. Grottan är vår sinnliga värld och det är den vi bör ledas ifrån. Följdfrågan blir vad det är som kan leda oss ut, hur den blinda ledstången är. Om vi erinrar oss att fångarna i grottan sitter ”fjättrade till ben och hals”[33] så inser vi att den inte kan vara gjord av någonting, den kan inte härröra från materien (*hē hylē*), utan den måste kunna trotsa alla fysikens lagar och leda fångarna ut till ljuset utan att lösgöra bojorna. Den enda makt som tycks återstå om vi vill se dessa krav uppfyllda är en som helt undgår materialiteten, något bortom eller över det materiella, eller som inte på något sätt kan ställas i relation till det med hjälp av en preposition. Jag tänker på ordet, på tanken, på förnuftet: *logos*. I Stolpes svenska översättningar är *logos* inte sällan översatt till ”resonemang”, men påpekas bör att det är ett av den klassiska grekiskans mest svåröversatta ord, förstås inte på grund av att det är ovanligt, utan tvärtom på grund av dess outtröttliga förmåga att dyka upp på nytt.[34] I Juan och Maria Balboas uppmärksammade interlinjära, engelsk-grekiska översättningar lämnas ordet oöversatt. Fördelen är att den arkaiska konnotationen då överlever, det antika myntet som har en andlig sida och en kunskapsbetonad, *logos* som en inspiration man låter sig vägledas av, och inte bara ett resonemang som man följer. Varje val i en översättning har sina *pro et contra*, och varje gång *logos* översätts kommer förlusten av dess associativa rikedom att vara en av nackdelarna. När vi nu ska behandla ledstångens – ”resonemangets” – plats i *Staten* och

[32] Tranströmer, 2012, s. 249.

[33] Platon, *Staten* i *Skrifter. Bok 3*, övers. & med förord av Jan Stolpe (Stockholm: Atlantis, 2017), s. 293 (514a).

[34] Kan påpekas här att Stolpe behandlar svårigheten i en not till *Faidon*, s. 439 (not 74), Platon, 2000.

Faidon, bör läsaren ha logosbegreppet i åtanke. Stolpe väljer själv att lyfta fram *logos* centrala roll i Platons författarskap. En sats han i förordet till *Staten* lyfter fram som särskilt betydelsefull är: ”vart resonemangets vindar än blåser – dit måste vi bege oss.”[35] Om man förenklar utan att göra saker för enkla, är resonemangens vridningar och vändningar i *Staten* vad stor bokstav och punkt är för den fullständiga satsen. De är ett kännemärke förutan vilket verket inte skulle gå att känna igen. ”Varje spår följs till slutet”, skriver Stolpe. ”Sidospåren undersöks, konsekvenserna dras. Det är denna intellektuella kraftutveckling som gör ett sådant överväldigande, många gånger också avskräckande intryck.”[36] Ja – idealstaten är en hänsynslös förnuftsmodellering, en modell av idel resonemang, som gör att den kan vara både ”överrumplande modern” för sin tid och ”djupt motbjudande” för vår.[37] Resonemangens slutsatser säger att barnen är allas gemensamma, att både män och kvinnor kan kriga, att Homeros måste censureras osv. osv. Slutsatsen får bli vad den blir, det viktiga är att tanken oförtrutet som en brevbärare tillåts fullfölja sin väg. Resultatet blir som Stolpe skriver många gånger avskräckande, men många gånger betyder inte alla, och det är en sak som är viktig i detta sammanhang. I *Faidon* finner vi istället för ett förhållande mellan *logos* och idealstaten ett mellan *logos* och döden. Djärvheten är densamma, tanken utan hämningar, upptäckarglöden utan slut, en metod som blir självmedveten när Sokrates säger att det är resonemangen som måste anses vara värda deras tillit.[38] Men skillnaden i dialogen om döden är att det är beundran och inte häpnad som väcks i oss, nu när föremålet för diskussionerna är ett annat. Vi vet att i samband med att dagens naturliga mörker faller ska även dödens mörker lägga sig över Sokrates – han ska tömma giftbägaren och förlora känseln från tå till topp, ögonen förlora synen – och den stora frågan för honom är hur detta mörker ska hanteras, en fråga som angår hans vänner lika mycket som honom själv. Sokrates svar, som redan framgått, finner vi genom en liknelse i trappan i sista strofen i IV i *Schubertiana*: ”Som när ljuset slocknar i trappan och handen följer – med / förtroende – den blinda ledstången som hittar i mörkret.” Det är den trappa vars ljus slocknar som Sokrates ska beträda, och innan han gör det vill han både för sin egen skull och sina vänners skapa ett förtroende som hjälper handen att sluta sig kring något den inte ser. Han vet att kroppen ska förmultna och själen inte lämna ett spår efter sig, och spårlösheten är vad som är så skrämmande, som gör samtalet så

[35] Platon, 2017, s. 15.

[36] Platon, 2017, ibid.

[37] Platon, 2017, ibid.

[38] Se t.ex. s. 278–279 (99d–100a), Platon, 2000.

angeläget, för ingen i fängelsehålan kommer ifrån att det för kroppens två ögon ter sig som att mörkret för Sokrates kommer att bli ogenomträngligt. Trösten är *a priori* utesluten för den som nöjer sig med ögonens vittnesbörd. Tämligen fort inser Sokrates och hans vänner att endast ett hopp återstår, som är att sluta ögonen. Det resonerande förnuftet i egenskap av blint seende är det enda som kan erbjuda någonting handfast, den ledstång Tranströmer diktar om, som hittar i mörkret. Att resonera vid dödens rand blir således ett sätt att hantera sorgen. När Kriton alldeles i slutet av dialogen sluter Sokrates ögon är det mer än en rit – det är symboliskt, en dialog i dialogen. Han gör på den döda kropp Sokrates lämnat efter sig vad Sokrates sagt att han själv måste göra i livet, söka vägledning genom *logos*, tro på resonemangets kraft att tala sanning, inte tvivla på att det osynliga håller. Liksom för fåglarna finns det en luft som kan bära oss och det gäller bara att våga överlämna sig åt den. På tal om fåglarna påminner Sokrates oss om att svanarnas sång är som vackrast strax innan de dör, ”för då gläder de sig över att de ska fara bort till den gud vars tjänare de är”.[39] Med detta sagt, vad ger Sokrates för skäl till att tro på denna osynliga bärkraft, detta blinda förtroende och löftet om en fortsatt själavandring? Hur övertygar han Kriton och de andra om själens odödlighet som tonar bort i mörkret? Dialogen rymmer två huvudsakliga argument. Det första är erinringens standardargument, som hans vänner redan är bekanta med.[40] Argumentet är att vi inte kan säga vad saker är utan att känna igen dem. Vi kan inte säga att två träbitar är just två träbitar utan att veta både vari likheterna och olikheterna består. Men för att jämföra på ett sådant sätt måste vi ha en mall i vår ägo, en föreställning om träbiten som skiljer sig från de likadana träbitarna genom att inte äga olikheternas ofullkomlighet. Eftersom sinnena inte själva kan bilda en uppfattning om en sådan föreställning, utan tvärtom söker vägledning av föreställningen för att kunna avgöra vad något är, så är ”detta vara” (föreställningen) äldre än våra sinnen.[41] Och därför, säger Sokrates, ”måste slutsatsen bli, att lika säkert som de där sakerna finns till, lika säkert finns också vår själ till innan vi föds”.[42] Det finns alltså en översinnlig verklighet bebodd av själva sakerna som endast tanken har tillgång till: *to noēton* (det intelligibla) som är *to ontōs on* (själva varat). Allt vi lär oss på jorden är en erinring av vad vi redan knutit bekantskap med där i en renare form. De universella idéerna hänger som

[39] Platon, 2000, s. 256 (85a). I originalskriften är sången mest intensiv (*malista*), men vissa översätter det till ”vackrast” (*kallista*), se slutnot 51, s. 438.

[40] Se Kebes kommentar på s. 236 (72e), Platon, 2000.

[41] Platon, 2000, s. 243 (76e).

[42] Platon, 2000, ibid.

en himmel över alla jordiska ting som inte liknar dem mer än den krusade havsytan liknar himlen. Men intressant nog äger denna fullkomliga himmel, denna *hyperouranios topos*, en ofullkomlighet i relation till Sokrates diskussion med vännerna. Såsom argumentet är konstruerat är *hyperouranios topos* en evighet som ligger *bakom oss*, och som vi var inne på i inledningen till den här delen är tröstens utmaning att skapa en uppfattning om en evighet som ligger framför oss. Detta är Sokrates vänner medvetna om. Det är den ”styvsinte” Kebes som utbrister: ”Den nödvändiga bevisningen verkar halvgjord: vår själ finns till innan vi föds. Nu gäller det att dessutom bevisa att den finns till precis lika mycket när vi är döda som innan vi föds.”[43] Sokrates blir utmanad, men låter sig inte förlora lugnet. Han har redan formulerat en logik som låter oss ana en evighet som väntar på oss påpekar han.[44] Det är det andra av de två huvudargumenten. I enlighet med en dominerande världsbild under antiken var det en inte ovanlig föreställning att fenomen förekom i naturliga motsatspar, och det är en logik som detta synsätt bär i sitt sköte som Sokrates menar sig ha aktiverat som bevis för att själen överlever döden. Ett av paren som Sokrates nämner är det starka och det svaga.[45] Det starkare uppkommer ur det svagare, hopliten som dag in och dag ut bär på sin rustning får i takt med dagsmarscherna se sin svagare kropp bli mer muskulös. Ett annat av exemplen är vaka och sömn.[46] Kungen som ligger och sover i praktvagnen medan hopliterna går till fots vaknar upp ur sin sömn när ett trumpetljud plötsligt stiger på fältet. Ett tredje och sista exempel får bli mitt eget: natt och dag. Fälttåget slår läger, natten faller, och ur den fallna natten stiger dagen, solen bestryker himlen med en ljusare färg. Listan kan göras lång men behöver inte göras längre, betraktelsen är att motsatt föds ur motsatt. Genom en liknelse blir argumentet förföriskt enkelt: liv måste på samma sätt födas ur död. Om dagern sörjer för övergången mellan natt och dag är det själen som sörjer för övergången mellan liv och död. En svindlande följd blir på samma gång att själen måste vara odödlig, för inget resonemang kan döda livet, utan att samtidigt döda döden, vilket är en omöjlighet. Denna senaste tankegång är en fri tolkning som avviker en aning från vad Sokrates faktiskt argumenterar. Sokrates ger två olika argument för själens odödlighet, ett i början av dialogen och ett i slutet. Det första är att om motsatsparets cirkel liv–död som föds ur varandra skulle ges en riktning, där liv föder död men inte tvärtom, så skulle det döda tillståndet vara det enda, men så är uppenbarligen inte

[43] Platon, 2000, s. 244 (77c).

[44] Platon, 2000, ibid.

[45] Platon, 2000, s. 233 (71a).

[46] Platon, 2000, s. 234 (71d).

fallet, Sokrates och vännerna lever än, de samtalar – alltså är själen odödlig.[47] Det andra är att själen för in liv i kroppen, och att den ”aldrig nånsin [kan] acceptera motsatsen till det som den själv alltid för in”.[48] Själen kan alltså inte ”acceptera död” vilket är detsamma som att säga att den är odödlig. Det känns viktigt att påpeka även om det kan förefalla uppenbart att vi inte är intresserade här av någon giltighet eller några sanningsvärden. Vi vill inte debattera med Sokrates. Hade vi gjort det skulle vi förmodligen ha förlorat, och om vi mot förmodan hade vunnit skulle han förmodligen ha spelat dum och stulit segern. Vad vi undersöker är inte diskussionens slutsatser utan dess föresatser, den andliga kraften i samtalet, ödet som det handlar om, *logos* som metodisk tröst. Låt mig därför notera en viktig detalj som vi inte tillägnat tillräcklig uppmärksamhet, som just är den föreställning som blir avslöjad i det sista argumentet, nämligen att det är själen som för in liv i kroppen. Dialogen igenom är det själen som är synonym med liv, med sanning, med verklighet. Zarathustra sjöng att livets uppgift är att ”urskilja verkligheten rätt i Sanningens ljus”. Sokrates delar denna uppfattning med reservationen att vi ”aldrig kan urskilja sanningen på grund av kroppen”.[49] Det är därför filosofin blir en övning i att dö. Filosofins test är att separera själen från kroppen redan innan döden gör det åt oss. Det psykosomatiska livet måste brytas upp i *sōma* och *psychē*, i kropp och själ, en dualism som man enbart förstår vidden av om man noterar att den gömmer flera besläktade dualismer i sig som små ryska dockor i en större: i kropp och själ finner vi även det synliga (*to horaton*) och det tänkbara (*to noēton*), åsikt (*doxa*) och kunskap (*epistēmē*), lidelse (*pathos*) och besinning (*sōphrosynē*), dödlighet (*thanatos*) och odödlighet (*athanatos*) … Att redogöra för hur alla dessa hänger ihop överskrider vida vår uppgift, men den blotta bekantskapen med schemat hjälper oss att förstå vad som gömmer sig i det, nämligen vår sorg och tröst. Vi minns Zarathustras ”Vet att ingen gråt väntar människan som håller sig till Sanningen”. Om man skalar den sokratiska trösten som vi har försökt att göra är det denna zoroastriska kärna som blir kvar. Sanningens vandring genom resonemangen är vad Sokrates försökt få sina vänner att överlämna sig åt, och deras tårar är en känslomässig invändning som visar att deras tanke inte orkat bära logiken hela vägen. Sokrates har försökt förhålla sig till sina vänner som till döden, som en själ bland själar. Kroppen är inte vad han är, och sorg är just en kropps relation till en kropp. Detta förklarar varför Sokrates både förebrår Kriton för

[47] Jfr 72b–d, s. 235–236, Platon, 2000.

[48] Platon, 2000, s. 289 (105d).

[49] Platon, 2000, s. 226 (66d).

frågan hur han vill bli begraven och klandrar alla för att falla i gråt.[50] Det vittnar om ett missriktat *erōs* (kärlek) som fäster sig vid någonting dödligt som Sokrates inte är, medan det finns ett annat sätt att rikta detta *erōs* bara tanken låter sig övertygas om att det finns en osynlig och oföränderlig intelligibilitet (*to noēton*) som gör livet lika värt att leva som döden värd att dö. Själen som inte låter sig bli besudlad av kroppen och utsmyckar sig med den riktiga ordningen, ”måtta, rättfärdighet, mod, friboret uppträdande och sanning”, lever i livet såsom i döden – med stadig hänsyn till en verklighet som är beständig. På samma sätt som vi inte enbart ska *hysa åsikter* utan *veta*, som vårt *erōs*, som resonemanget lyder i *Gästabudet*, inte ska riktas mot *sköna kroppar* utan mot *skönheten själv*, att vi ska ”höj[a] [oss] från det jordiska genom att ägna [oss] åt den rätta formen av kärlek”,[51] så ska vännernas *erōs* i denna kontext höja sig från Sokrates *kropp* och rikta sig mot hans *själ*, som är vad som är närmast besläktat både med Sokrates själv och den beständiga verkligheten, sakerna själva i *hyperouranios topos* som är intelligibilitetens former (*ta eidē*). Sorg svarar således mot okunnighet och är en missriktad emotionell upptagenhet som påminner om den okunniges eller hedonistens som har ankaret kastat i någonting förgängligt, den okunnige i en förmultnande värld och hedonisten i en åldrande lekamen. Vid Sokrates dödsögonblick är det mer sant än någonsin vad Alkibiades säger i slutet av *Gästabudet*, nämligen att Sokrates liksom en silen är ful på utsidan och vacker på insidan,[52] ful som dödlig kropp, vacker som odödlig själ. Bland allt jämmer och gråt i slutet av Faidondialogen bör man därför kunna urskilja en sorg som är mer komplex än den först verkar. Vännerna begråter inte enbart Sokrates farväl utan även sin egen vilja som gråten sker emot.[53] De inser mycket väl att gråten inte är något lovtal till Sokrates som Alkibiades slutord i *Gästabudet*, utan tvärtom att de själva inte är lika fina i sina inre som förebilden, Sokrates som är den enda som lyckas vara större än situationen och inte fälla en enda tår. Bundenheten vid kroppen och gråten är i stunden en mäktig ödesgudinna som de inte lyckas frigöra sig från. I *Faidons* slutscen anar man en sorg som sörjer över sig själv. Odödlighetens tanke söker men lyckas inte undertrycka känslan av sorg. Trösten tar i för att lyfta bördan, men tillför bara mer vikt. Denna motsättning mellan vetande och sörjande, tankens logos och smärtans patos, är ett symtom på det underliggande förhållandet mellan sorgen och trösten i det dualistiska ramverket. Tröstens

[50] Platon, 2000, s. 302 (115c) & s. 305 (117e).

[51] Platon, *Gästabudet* i *Skrifter. Bok 1*, övers. Jan Stolpe (Stockholm: Atlantis, 2000), s. 194 (211b).

[52] Jfr s. 202 (216d), Platon, 2000.

[53] Se s. 305 (117c–e), Platon, 2000.

förhållande till sorgen är negationens, den bekämpande kraftens, uppdämningens, och om den inte lyckas bota sorgen helt och hållet överlever en spänning mellan de två begreppen. Detta är ett problem som behandlas redan i kölvattnet av nyplatonismen, och för att fördjupa oss i förhållandet sorg–tröst ska vi nu gå vidare och se på vilket sätt ”den dubbla sorgen” är oundviklig så fort man söker lindra sorgen genom att ta bort orsaken, så fort man söker sluta kännas vid det dödliga genom att resonera sig fram till det odödliga. Om kunskap kan erbjuda oss många saker så är tröst inte en av dem.

3. Sanningens tröst fördubblar sorgen hos Augustinus

Efter en lång tradering av platonismen och en förflyttning västerut blir den sorg som både riktar sig utåt och inåt, som sörjer och sörjer *att* den sörjer, till slut självmedveten. Cirka 800 år efter Platon, i en nyplatonsk, kristen miljö i Nordafrika, finner den sitt begrepp hos en biskop vid namn Augustinus, när han i fyrtioårsåldern sitter och blickar tillbaka på sitt liv från sitt högsäte i Hippo Regius. Frågornas tid för biskopen är förbi, och den tid som är inne är bekännelsens. *Confessiones*, som är hans memoars originaltitel, säger en del om bekännelsernas form: genom att vända in och ut på sig själv ämnar han upphöja Gud. Den latinska titeln kan betyda både ”bekännelser” och ”lovprisningar”, och med tanke på formen, långa, självutlämnande utläggningar som mynnar ut i poetisk lovsång, framgår tydligt att det är själva den bekännande väven i skriften som vill skildra Guds härlighet. Man brukar hylla Augustinus som jaglitteraturens fader, men det är en halv sanning, för genom att skriva om sig själv i första person skriver Augustinus om Gud i tredje person, det perspektiv som var det enda brukliga under hans tid för att lovprisa Gud. Det är i nionde boken som den ”dubbla sorgen” föds som begrepp. Bekännelserna tar oss tillbaka till en nyfrälst och tio år yngre Augustinus, en trettiotvååring som tvingas utstå kampen att förlora en mor och ledstjärna i en och samma person. De är på genomresa i hamnstaden Ostia utanför Rom på väg hem när modern Monnica insjuknar och dör. Skildringarna kring dödsbädden påminner om Faidons berättelse från fängelsehålan. I Sokrates förlorar Faidon både en förebild och fadersgestalt, och ändå bryter gråten och hulkningarna fram *mot* hans vilja. I Augustinus får Faidon en själsfrände: ”Och eftersom jag kände en våldsam avsky för den starka makt som det jordiska ägde i mig […] förvärrade jag mitt kval med detta nya kval, och plågade mig med en dubbel

sorg.”[54] Betingelsen för den dubbla sorgen är platonsk.[55] Vi kan inte förstå Augustinus kamp vid dödsbädden med att hålla tårarna inne om vi inte erinrar oss hans intellektuella (platonska) omvändelse som ledde fram till den faktiska (kristna) omvändelsen i trädgården utanför hans härbärge i Milano (från någon med en böjelse för det kristna till en sträng kristen asket).

Året Augustinus blir frälst är 386. När det sker har han nyligen tagit starka intryck av ett par nyplatonska skrifter som förelåg i latinsk översättning i den milanesiska bokfloran. Innan mötet med texterna hade Augustinus ända sedan tonåren inte kunnat föreställa sig Gud utanför manikeismens materialistiska världsbild som förfäktar att allt har en utsträckning. I enlighet med detta synsätt skriver Augustinus i sjunde boken om Guds väsen: ”Denna kropp fyllde hela världen, eller flödade rent av över i oändligheten utanför världen. Allt jag berövade längd och bredd fann jag nämligen vara ingenting …”[56] På samma gång var Augustinus eget liv en instängd utsträckning, han var fast i sin kropp, i magens omättlighet, åtråns ständiga begär, umgängets njutningar: ”Fjättrad vid köttets lidelser av deras dödsbringande ljuvhet släpade jag på min kedja och fruktade att befrias från den …”[57] Han levde i köttet, genom köttet, för köttet, och lyckades inte räddas ur det av en utomliggande gudomlighet som hade en kropp precis som han. Med det sagt fanns en längtan efter en frälsning alltid där. Augustinus bar inom sig ett tudelat känsloliv, som förenade det oförenliga att både vilja behålla ordningen och skapa en ny. Tillfreds med sina nöjen, men utan ro, bekväm, men orolig nog att behöva vända sig ”på sitt läger, på ryggen, på sidan, på magen”.[58] Tankarna förs i *Bekännelser* ständigt till deras centrala idé: ”vårt hjärta är oroligt tills det finner vila i dig.”[59] ”Vårt hjärta” i första person pluralis måste förstås som Augustinus hjärta i singular. Oron kommer djupt inifrån. Ett sätt att framställa det är som i slutet av sjätte boken, där det står att han djupt inom sig känner att Epikuros har fel.[60] De ord han tänker på kommer från ett berömt brev som lärjungen Menoikeus ska ha mottagit från sin läromästare Epikuros. ”Det mest fruktade av allt ont, döden”, läser vi där, ”kommer oss alltså inte vid, för när vi är finns inte döden där, och

[54] Augustinus, *Bekännelser*, övers. Bengt Ellenberger & med inledning av Ragnar Holte (Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2020), s. 227.

[55] I mitt arbete med att identifiera nyckelpassager i *Bekännelser* där Augustinus skuld till nyplatonismen träder fram har Holtes rika inledning varit en ovärderlig vägledning.

[56] Augustinus, 2020, s. 157–158.

[57] Augustinus, 2020, s. 152.

[58] Jfr s. 156, Augustinus, 2020.

[59] Augustinus, 2020, s. 41.

[60] Augustinus, 2020, s. 156.

när döden är där finns inte vi."[61] De grekiska klyftigheterna till trots bär Augustinus i botten av sitt hjärta en övertygelse om att själen överlever döden och att den bär med sig minnet av sina gärningar. Om vi låter de två tendenserna i honom verkligen träda fram: hitintills har han inte kunnat se på livet annat än genom sina lekamliga ögon, sitt kroppsliga liv i den utsträckta världen, förnöjd och bunden vid sina nöjen, samtidigt som ett samvetets rop stigit ur avgrunden i honom som varnat om en annan sorts verklighet. Om vi så vill har han suttit "fjättrad till ben och hals vid köttets lidelser" i en grotta som påminner om Platons, och det med en farhåga om en värld utanför. Det är i detta predikament nyplatonismen blir så förlösande. Som genom ett mirakel gör det grekiska begreppet om *nous* (förnuft, tankeförmåga) Augustinus seende genom att förblinda hans lekamliga ögon:

> Mitt hjärta var alltså förstockat, jag förstod mig inte själv, och ingenting fanns till för mig som inte utbredde sig eller spred sig i rummet, inte svällde ut eller drog ihop sig, inte rymde eller kunde rymma något som uppträdde så. Min tanke följde i sina föreställningar de gestalter mitt öga mötte, och jag såg inte att just den tankeförmåga som skapade dessa föreställningar åt mig inte var sådan.[62]

Tankeförmågan blir en klyfta genom vilken han ser en ny, högre verklighet – immateriell, intelligibel, oföränderlig. Det finns all anledning här att erinra sig den blinda ledstången som hittar i mörkret. Augustinus som inte funnit någon vila i livet och så länge beklagat sig över oron börjar känna att hans händer vidrör någonting att hålla fast vid. Ett seende tar form där det tidigare varit mörkt. Visshetens totala seger ska ske. Det är när han i sin trädgård i Milano hör ett barns röst som ropar "Tag och läs!".[63] Han tolkar det som ett tecken, slår upp en slumpmässig sida i apostelns bok och låter ögonen möta det första de ser, som råkar vara Romarbrevet 13:13, med uppmaningen: "*Nej, ikläd er Herren Jesus Kristus och sörj inte för köttet i dess lustar.*"[64] Vem var Jesus? Jesus var Ordet (*Logos*) som förkroppsligades i mänsklig gestalt, två naturer, gudomlig, mänsklig. Därför behövde han liksom en människa strida mot sina mänskliga brister, samtidigt som han hade makten att höja sig över det mänskliga levernet. Han visade upp konsten hur man lever på jorden såsom i himlen, sorglös

[61] Citerat ur Diogenes, 2018, s. 486.

[62] Augustinus, 2020, s. 158.

[63] Augustinus, 2020, s. 203.

[64] Augustinus, 2020, ibid.

som markens blomster och himlens fåglar, som Kierkegaard fint beskriver det i ett tal.[65] Augustinus kan alltså genom denna omvändelse förena sin nyplatonska frälsning med den kristna, i den paulinska konflikten mellan kött och ande även tolka in en motsättning mellan sinnlighet och intelligibilitet. Utan att det skildras så blir även det sanna kristna livet en övning i att dö, i bemärkelsen att separera anden från köttet, en konst som Jesus bringade till fulländning genom att låta själva evigheten uppstå. ”Sörj inte för köttet i dess lustar” innebär således att uteslutande låta *erōs* riktas mot översinnlighetens oföränderlighet. Ett par lovsjungande rader i *Bekännelser* lindar in denna kristna frälsning som vore den ett grekiskt symposium, ett gästabud vid altaret. Augustinus utbrister:

> Först sent kom jag att älska dig,
> du skönhet så uråldrig och så ung,
> sent kom jag att älska dig!
> Och du var i mig, men jag var utanför mig och sökte dig där;[66]

Om man tar till sig raderna ser man hur Augustinus blir sin kropp genom att fästa sig vid förgänglig skönhet, och blir ett med sig själv när han får syn på själva skönheten – guds härlighet – som han enbart kan nå med slutna ögon. Augustinus rymmer hela sig själv bortom den utsträckta världen, han är *inte* sin kropp, kroppen är en avigsida av ett själv, hopknådad med det som bär födelsemärken, skönhetsfläckar, födelsens och dödens sigill. Augustinus som blir så övertygad om sin själs existens och själens odödlighet blir därför en fråga för sig själv när mörkret blir totalt i samband med moderns död, och den trygga ledstången som tidigare hittade i mörkret för en stund går förlorad. Modern hade under sina sista dagar i livet liksom Sokrates försökt trösta sina vänner genom att tala om döden som en välsignelse och försumma kroppens betydelse. ”Lägg ni min kropp var som helst”, sa hon till Augustinus och hans bror, och till Augustinus vänner: ”Ingenting är långt borta från Gud, och det finns ingen anledning att frukta att han inte vid tidens ände skall veta varifrån han skall återuppväcka mig.”[67] Augustinus var även övertygad om detta: ”… hennes död var inte olycklig och inte fullständig. Därom var vi övertygade, såväl genom det vittnesbörd hennes vandel gett oss som

[65] Se ”Vad vi lär av liljorna på marken och av himlens fåglar” i *Uppbyggliga tal i skiljaktig anda*, Sören Kierkegaard, övers. Stefan Borg (Önneköp: Nimrod, 2013).

[66] Augustinus, 2020, s. 257.

[67] Augustinus, 2020, s. 224 & 225.

genom den uppriktiga tro och den säkra grund vi hade."[68] Ändå vispas lidelsernas storm upp i honom när hon dör, och en stark viljeansträngning måste till för att få tårarna att "sina i sin källa".[69] Den enda lösningen som till slut återstår för att strypa tårkanalen är att göra det på knä, med bedjande händer. Han ber Gud om ett botemedel mot sorgen, en bön som inte blir uppfylld, vilket han tolkar som en varning och påminnelse om "den boja som varje vana är, till och med för en själ som redan får sin näring av det ord som inte sviker."[70] Augustinus är tvåfaldigt sörjande, sörjande över moderns död, sörjande över vanans makt över honom. Det jordiska livet visar sig ha oväntat starka fästen i hjärtat. I en teologisk kontext som överskrider vårt ämne skildrar Wolterstorff det som att den senare sorgen ersätter den första: "Den *passiva* sorgen av negerad affektion ersätts av den *aktiva* sorgen att sörja över ens religiösa karaktärs fel – över hjärtats ihärdiga vanor som man nu betraktar som synd."[71] Synden är ett intressant begrepp i detta sammanhang, för mycket riktigt är "vanans makt" för Augustinus "syndens lag".[72] Denna makt som är en lag visar på de väsensskilda sidor som bebor den dubbla sorgen. Genom vanans makt sätter den naturliga sorgen en i relation till den oåterkalleligen förlorade, medan sorgen under syndens lag måste betraktas som ett moraliskt felsteg och följaktligen sätter en i relation till en själv och Gud. Augustinus skulle hålla med, men med reservationen att den senare sorgen inbegriper den första på ett etiskt riktigt sätt. Den senare sorgen är en omsorg som enbart skenbart är inåtriktad; i verkligheten är den genom omsorgen om själens tillstånd riktad mot evigheten, där vi finner både oss själva, den hädangångne och Gud. Den högre verkligheten måste få komma vinnande ur striden med vanans makt och svekfulla inre som vi läser om i *Schubertiana*: det finns någonting annat att lita på. Augustinus noterar: "en kort stund grät [jag] över min mor, min mor som ett slag var död inför mina ögon …"[73] Den vackra kiasmen är lika skrämmande i sitt patos som skön i sin konstruktion, så som den likställer gråt med död och sorg med andligt mord. Märk väl att mordet följer logiskt av hans stränga andlighet. I full harmoni med sin andlighet befarar Augustinus i samma passage att bli

[68] Augustinus, 2020, s. 226.

[69] Augustinus, 2020, s. 225.

[70] Augustinus, 2020, s. 227.

[71] Nicholas Wolterstorff, "Suffering love" i *Inquiring about God*, red. Terence Cuneo (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), s. 188: "The *passive* grief of negated affection is replaced by the *active* grief of lamenting over the faults of one's religious character – over those persistent habits of the heart that one now recognizes as sin."

[72] Augustinus, 2020, s. 190.

[73] Augustinus, 2020, s. 228.

betraktad som en syndare av sina läsare på grund av sin tårfyllda klagan. I *Vårt enda liv* diskuterar Hägglund denna tårögda synd i tät dialog med Augustinus och lägger sig så nära hans stränga tanke att följdriktigheten, om diskussionen fått äga rum i verkligheten, skulle ha skurit som en kniv i den senares milda hjärta: ”Om man verkligen trodde på evigheten – och på det eviga livets överordnade värde – skulle det inte finnas någon anledning att sörja förlusten av ett ändligt liv.”[74] Detta är anledningen till att sorgen blir en sådan anfäktelse för Augustinus. Han håller med. Samtidigt vore det ett grovt misstag att hålla Augustinus för kunnig i anden och okunnig i köttet. Som vi vet hade han levt tre fjärdedelar av sitt liv av och genom kroppen vid tidpunkten för bekännelserna och visste således vilken makt den besitter. Den fråga som uppstår kan han därför själv besvara: ”Varifrån kom då den svåra smärtan i mitt innersta? Givetvis från det färska sår som uppstod när det liv – så ljuvt och kärt för mig – som jag blivit van att leva tillsammans med henne plötsligt avbröts.”[75] Vi måste notera vanans köttsliga symbolik här – såret – som vore den en funktion av kroppen, kroppen som en form av tillit till det som omger oss, ett förtroende för att saker ska förbli som de är, en olja som gör att huden inte flagnar. Den friska kroppen kan inte bilda sig en uppfattning om sjukdom och därför inte heller om en morgondag som inte är som idag. Det är först när förgänglighetens bedrägliga beständighet tvingas kasta masken som vi blir varse vardagens verklighet och som ett färskt sår uppstår. Dödens stora lärdom för Augustinus är onekligen andemeningen i *Schubertiana*, att vanan inte är värd vårt förtroende och att vi måste lita på någonting annat som kroppen omöjligen kan förstå – en verklighet utan utsträckning. Samtidigt kan man ana en tanke som drar åt ett annat håll hos Augustinus: ”livet slets i stycken, det liv som av mitt och hennes blivit ett enda.”[76] Sammanflätningen vittnar här om en vana utan kropp som man inte blir lurad av, en död som inte avslöjar en annan verklighet, utan tvärtom om en vana som är som ett par vingar, hela tiden i samförstånd, ömsesidigt beroende, ständigt omvårdande; alltså en vana som bygger upp sin egen verklighet. Augustinus och Monnica levde två liv som delade andetag, två liv i vilka den enes andnöd var bådas brist på luft. Det fanns snömassor på bergssluttningen man kunde kontrollera och sätta upp barriärer mot, tysthetslöften som man respekterade, samförståndsleenden som man menade och bevarade som sin mest dyrbara skatt. Att lita på vardagen är oftast inte en sannolikhetskalkyl, sällan ett svar på frågan vad som är troligt, aldrig ett studium av hur länge en sak håller – utan tilliten är ett upprätthållande

[74] Hägglund, 2020, s. 81.

[75] Augustinus, 2020, s. 226.

[76] Augustinus, 2020, ibid.

av vanan, den är att sörja för dess väl och för dess överlevnad. Denna aktiva tillit som vet att den inte är ett blint förtroende utan ett åtagande, en avsikt, en handling, är vad Hägglund kallar för sekulär tro, i motsats till religiös, en tro han menar är en oundviklig del av livet och ett liv i sin egen rätt som är en oundviklig del av tron. Att tron på detta sätt lever innebär att det är den som animerar sorgen, sorgen som både är en förlust av en älskad och en kärlek i behåll. Viljan att släppa taget om den andre och överlåta allting i Guds händer kommer följaktligen ofrånkomligen att bestridas av den del av viljan som minns att två liv var ett och att båda var beroende av det ena. Trädgården som man en dag omvårdade tillsammans med gröna händer är en påminnelse om att vardagen är ett gemensamt liv och en gemensam död. Att bara lita på någonting annat och glömma sin omsorg, lämna liket där det hamnade och knäppa händerna, är därför en tämligen svår slutsats att acceptera. Frågorna i fängelsehålan och kring Monnicas dödsbädd kring behandlingen av den kvarlämnade kroppen vittnar tvärtom om en förlust som äger en högre verklighet i vår verklighet, som är en del av en tillit som man är hängiven och inte bara blint kan överlämna i någots eller någon annans omsorg hur gudomlig den än må vara. En viktig poäng för Hägglund är därför att inre konflikt är oundvikligt för någon som utöver att känna denna livskonstituerande hängivna tillit samtidigt litar på någonting annat. ”Den som tar sin religiösa tro på allvar”, skriver han, ”kommer alltså att uppleva hur den kolliderar med den sekulära tro som ligger till grund för erfarenheten av sorg.”[77] Men det är värre än så, det är mer än en kollision, det är ett övertramp där den ena tron är skyldig. Lite tidigare har vi lärt oss av Hägglund att ”En religiös tro på evigheten har ingenting att tillägga till sorgens värdighet och lidelse; den kan endast försvaga sorgen genom att förminska upplevelsen av förlust”.[78] Inom vårt teoretiska ramverk leder vi tillbaka denna inre kollision till den logiska motsättningen som präglar den dualistiska ontologin som har varit stommen i det tidigaste begripliggörandet av sorgen. Redan i Zarathustras *mazdayasna*, vördnaden för visheten, föddes trösten som en negation: ”Vet att ingen gråt väntar människan som håller sig till Sanningen.” Sanningen står i en motsägande relation till sorgen. Samma motsättning finner vi hos Sokrates som låter förstå att olycksbådande ord inte kan beteckna döden. Den berömda dualismen idé–sinneting förgrenas i känslolivet som en dualism mellan sorg och tröst: för den rättrådige själen är sorg ett fenomen utan bakomliggande verklighet, en observation den kan göra eftersom den lärt sig att skilja på den sinnliga världen (*to horaton*) och själva varat (*to ontōs on*). Slutligen tar detta sig uttryck i den augustinska sorgen som blir

[77] Hägglund, 2020, s. 81.

[78] Hägglund, 2020, ibid.

dubbel. Köttet sörjer, och anden försöker förtränga köttets bundenhet vid den förgängliga världen genom att höja sig över den och finna tröst i evigheten. Att sorgen blir dubbel i en inbördes konflikt i känslolivet i vilken den synliga sorgen inte erkänns utan undertrycks av den osynliga trösten är en verklig akilleshäl för detta ramverk. Problemet har dessutom inte lösts av tiden, det är inte lika förlegat som antikt. C. S. Lewis, en av nittonhundratalets viktigaste kristna röster, behandlar det i *Anteckningar under dagar av sorg*, som har kommit att bli en ofrånkomlig referenspunkt inom sorgteori. Vittnesmålet är gripande, förlusten obarmhärtig. Författaren C. S. Lewis och poeten Joy Davidman har enbart varit äkta makar i ett år när Davidman vid ett besök på en mottagning hör läkaren tala om en obotlig cancer. Tiden är räknad, eller med Lewis ord: ”tiden själv är ännu ett namn för döden”.[79] Ett år av äktenskaplig lycka, tre år av sjukdom, och så en evighet av död. Med tanke på den både kulturellt och religiöst kristna miljö Lewis levde i fick han ofta höra tröstande budskap som det så ofta citerade löftet i Uppenbarelseboken: ”Döden skall inte finnas mer, och ingen sorg och ingen klagan och ingen smärta skall finnas mer. Ty det som en gång var är borta.”[80] Dessa budskap gick in genom Lewis ena öra och ut genom det andra, eller bättre: han tillägnade sig orden, drog på munnen, tackade för vänligheten, ledde samtalet in på ett intetsägande ämne, och lät istället verkligheten nedpräntas en stund senare i dialog med sin anteckningsbok:

> Det är svårt att ha tålamod med folk som säger: ”Det finns ingen död”, eller: ”Döden har ingen betydelse.” Döden finns. Och allt som finns har betydelse. Och allt som händer har följder, och de är oundvikliga och oåterkalleliga. Man kunde lika gärna påstå att födelsen inte betyder något. Jag ser upp mot natthimlen. Finns det något som är vissare än att om jag fick genomsöka denna oändlighet av tid och rymd, så skulle jag ingenstans finna hennes ansikte, hennes röst, hennes hand? Hon dog. Hon är död. Är det så svårt att lära sig det ordet?[81]

Ordet är svårt att lära sig. Både kulturen och dödens grammatik gör ”döden” och ”bortgången” till utbytbara termer och skyler över den oåterkallelighet och oundviklighet som Lewis skriver om. Det är som att vi människor när vi är tillsammans inte kan tala om döden utan att sjunga som Zarathustra, resonera som Sokrates och predika som Augustinus. I

[79] C. S. Lewis, *Anteckningar under dagar av sorg*, övers. Karin Hartman (Örebro: Libris, 1979), s. 46.

[80] Bibeln, övers. B2000 (Örebro: Bokförlaget Libris, 2000), Upp 21:4, s. 1437.

[81] Lewis, 1979, s. 35–36.

begynnelsen var Ordet, och Ordet var Gud.[82] *Logos* har vid sorgens talarstol ända sedan vår barndom äskat tystnad. Och som vi har sett här är dessutom logiken förförisk: det Ord som vi är – talande, tänkande, förnuftiga – tycks besläktat med en högre form av verklighet som inte genomgår materiens förvandlingar, och bara vi erbjuds en ledstång att hålla fast vid finns det skäl att trösta sig med det liv som vi hittar i mörkret. Problemet är egentligen inte slutsatserna, utan den blinda utgångspunkten, som inte ser att ett minnestal som handlar om liv fundamentalt missförstår vad det handlar om, nämligen död. Intressant nog finner vi den riktiga intuitionen redan hos en tjugoårig maniké i Tagaste, Augustinus själv.

Väl tillbaka i sin hemstad efter sina studier på andra orter erhåller den unge Augustinus sin första lärartjänst och kan finansiera sin fortsatta utbildning själv. Samtidigt får han se många bekanta ansikten, en aning åldrade, varav ett ska bli honom mer än kärt. Det är en barndomsbekant som Augustinus konverterar till manikeismen, varpå en varm relation uppstår ”eldad av glöden i vår gemensamma strävan”.[83] Bara ett år senare sveps vännen bort från jordens yta av en feber. Sorgen som drabbar Augustinus är av en sådan omfattning att forskare har spekulerat kring huruvida de två var mer än vänner.[84] Det är den förlust i *Bekännelser* som mitt i sin anonymitet blir mest innerligt skildrad och befriande nog fritt från undertryckta känslor. Augustinus är självutlämnande nog att erkänna att han vämjdes vid allt: ”ja, vid själva ljuset, och allt som inte var vad han var var förhatligt och ont – utom tårar och klagan …”[85] Det är i detta berörande vittnesmål som vi finner den insikt vi söker och behöver bygga vår fortsatta analys på. Den bedrövade, unge efterlevaren skriver om sin sorg: ”ingenting kunde säga mig att han skulle komma tillbaka – som när han levde och var någon annanstans.”[86] Detta är en ärlig bekännelse som kommer till korta som lovprisning. Även om Gud säger annat förefaller den som går bort aldrig vara bortgången utan alltid någonting mer än bortgången. Detta visar sig i att den längtan som följer på bortgången är väsensskild från det jordiska farvälet. En person upplevs aldrig gå bort annat än i den ordagranna bemärkelsen att han eller hon lämnar för en stund, möjligen ett helt liv, men aldrig förbi livets gräns. Döden i sorgen framstår aldrig som en motorled, ett promenadstråk eller en bergsstig, den verkar inte kunna beträdas, utan framträder tvärtom som slutet på all form av beträdelse. Märk väl att

[82] Joh 1:1.

[83] Augustinus, 2020, s. 96.

[84] Se s. 104, Hägglund, 2020.

[85] Augustinus, 2020, s. 99.

[86] Augustinus, 2020, s. 97.

detta inte är ett metafysiskt påstående, utan en insikt som sorgen håller i sin hand, och att sorgen inte bemödar sig om att testa den mot verkligheten, utan vet att det genuina problemet är hur hålla handen öppen utan att själv börja drömma om det öde den rymmer. Den antika filosofin kunde inte hantera det, utan mödan, som vi såg, ägnades åt just att förneka behovet. Från *mazdayasna* till *philia tēs sophias* var insikten förblindad till förmån för en annan form av seende. Motsättningen sorg–tröst var till stor del ett bihang till den övergripande konflikten mellan kropp och själ, sinnlighet och intelligibilitet, ande och kött, som har många fler dimensioner än vad vi har kunnat behandla här. Men själens intrång på kroppen, den bevingade trösten på den jordbundna sorgen, var tydlig nog. När vi nu går vidare för att göra döden utan bortgång begriplig för oss kan vi hur som helst inte uteslutande dröja vid denna hushållning av begrepp. Faktum är att Platon i sin behandling av sorgen i *Staten* själv inte gör det. Vi ska nu ägna en kort diskussion åt sorgens uppträdande där och med hjälp av denna diskussion diktera villkoren för vår fortsatta analys av hur en uppfattning om tröst ska kunna bildas utan att tanken låter sig övertygas om traditionens slutsats att själen överlever separationen med kroppen.

4. Några lärdomar vi bär med oss in i nutiden

Samtalet kring sorgen i statsbygget är inte lika uppbyggande som det kring Sokrates död. Tvärtom är det okänsligt och betecknas lämpligast som ett uttryck för dakryfobi, fobi för gråt.[87] Det behandlas i bok tre inom ramen för den styrande och försvarande maktens bildning, där frågan som står på spel är hur tapperhet bäst odlas bland krigarna. I bok tio spårar det ur i en ren polemik mellan filosofin och den efterbildande diktningen, där frågan blir kategorisk huruvida det är njutning och smärta som ska bli kungar i staten, som på teaterscenen, eller norm och förnuft, som i filosofens huvud. I bok tre inleds diskussionen med frågan hur man ska forma censuren för att skapa en tapper väktarklass. Det blir snabbt uppenbart att den homeriska fruktan för Hades behöver tonas ned, så att krigarna fruktar att bli fångatagna mer än att dö; vidare, till det konsekventa tänkandets ära, måste även den klagan som följer på krigsförlusterna även tonas ned, så att man både med modet i behåll kan strida på dödens rand och med största jämnmod förlora en stridande vän som hamnar på fel sida om den. Det går så långt att Sokrates och Adeimantos skriver under på att ”Det är vår

[87] För diskussion, se Emily A. Austins ”Plato on Grief as a Mental Disorder” i *Archiv für Geschichte der Philosophie* (vol. 98, nr 1, 2016), s. 1–20.

ståndpunkt att en god man inte tycker att det är särskilt förfärligt om en annan god man dör, fast han är hans vän".[88] Brutalt kan tyckas, men till deras försvar förvandlas efter några böckers eftertanke denna ståndpunkt till en sanning med modifikation, som är att en god man inte *anser* att det är förfärligt, men likväl *känner* att det är det. Frågan blir följaktligen inte längre vad man tycker om förlust, utan hur den ofrånkomliga smärtan som följer på den bäst bjuds motstånd och bekämpas. Det är i detta skede som motsättningen mellan kropp och själ som dominerar diskussionen i *Faidon* ersätts med en konflikt mellan en veklagande del av själen och en förståndsdel. Betraktelsen är att vi tenderar ge fritt utlopp för sorgens ve och fasa i ensamhet, men sansa oss i andras sällskap. Vad andras närvaro för in, den stränga handen på axeln, är "förnuft och norm" (*logos kai nomos*), medan ensamheten ger "själva lidandet" (*to pathos tas lypas*) en chans att kvarhålla oss i sorgen.[89] *Statens logos* är alltså inte ett *logos* som ger oss ett löfte som i *Faidon*, utan numera ett förbud, visa normer som med barska förmaningar uppmanar oss att ta förnuftet till fånga och kväva sorgen i sin linda. Vad jag vill att vi lär oss av det här är att vi måste ta vara på *logos* mångfacetterade betydelse, mobilisera 360 grader för att förstå den, om vi vill erhålla förutsättningen att bilda oss en uppfattning om en icke-förnekande form av tröst. Grundläggande för trösten som brutit med *logos* är att den är lyhörd nog att trösta utan att förneka, och förnekelsen vi vill undvika är trefaldig. Vi har redan sett hur sorgen tilläts komma till tals inom ramen för manikeismens materialistiska världsbild hos den unge Augustinus, där ingen odödlig själ hindrade kroppen från att erkänna den oåterkalleliga förlusten. Tillsammans med Augustinus och Sokrates hävdar vi således bestämt att vi "aldrig kan urskilja sorgens sanning på grund av själen". Kroppen är sorgens rättmätiga språkrör, hulkningarna, snyftningarna, de blanka ögonen, de måste förstås som en linje över vilken någonting kommuniceras, för de tycks med avseende på sorgen veta bättre än vetandet. Vår uppgift är att lista ut vad. Det är den första innebörden. Den andra finner vi om vi vänder oss från *Bekännelser* och *Faidon* till *Staten*. Där lär *logos kai nomos* oss att vi måste lämna det offentliga rummets tabun och föreskrifter om vi vill möta sorgen på tu man hand. Vår uppgift är alltså inte enbart att lyssna till vår egen kropp, utan vi söker även upp närmsta tvärgata för att göra det, en avskild skogsglänta, det högst belägna vindskyffet. Sokrates inskärper vikten av detta när han om den sörjande säger: "när han lämnas ensam tror jag nog att han vågar uttrycka många saker som han skulle skämmas

[88] Platon, 2017, s. 111 (387d).

[89] Platon, 2017, s. 423 (604b).

för om någon hörde honom …”[90] Utmaningen för oss blir således att söka upp ensamheten och befria oss från skammen. Dessa ord sätter därför upp som mål för sig att inte vara en ny sorts augustinsk bekännelse, inte ens farhågan finns längre att betraktas som en syndare, något förmodat möte mellan skribent och läsare finns inte här; vi tänker så att säga högt, men utan att vi blir påkomna, utan att någon hittar vår dagbok. I enrum med sorgen intresserar vi oss vidare varken för din sorg eller för min, men samtidigt för bådas, vilket betyder att vi söker den allmänna platsen för den i ensamheten, det universella i det mest personliga, samtidigt som vi ger akt på att inte låta offentlighetens ”förstånd”, ”besinning” och ”sans” släppas in i vårt stängda rum; tvärtom gör vi det till vår dygd att vi försjunkna i oss själva gör oss lyhörda för kroppens uttryck och omhuldar den veklagande delen av själen. Sokrates förebrår oss: ”Men den del som driver oss att minnas olyckan och beklaga oss och aldrig får nog av sådant – den delen ska vi väl kalla irrationell, passiv och en vän av feghet [*philon deilas*]?”[91] En vän av feghet heter det; det bör vara klart vid det här laget att filosofin, vänskapen till visheten, gjorde sig ovän med sorgen genom att inte erkänna den, genom att tala om liv när vi ställdes inför död. Bland allt utsmyckat tal om själens odödlighet, livet efter detta och hoppet hörde vi inte en enda gång orden ”Jag förstår”. Istället upprepades budskapet att vi sörjde just eftersom vi inte förstod. Detta understryks i ett brev signerat biskop Augustinus. Det är när en invigd jungfru i Kartago, någon gång på fyrahundratalet, ber biskopen om en jordisk tröst, nämligen att han ska bära en tunika som hennes bror lämnat efter sig, som Augustinus brevledes svarar: ”Sapida, tänk på ditt namn, och vänd din tanke mot det som finns där uppe där Kristus sitter på Guds högra sida.”[92] Tänk på ditt namn, det betyder tänk på verbet som ligger till grund för det, latinets *sapere*, *att förstå*. Detta är den antika filosofins huvudsakliga lösning på sorgens problem: tänk – tänk på ordet, tänk själva tanken, tänk på det själen är besläktat med. Således missförstår filosofin att sorg är en oåterkallelig saknad efter en person genom att förstå att den är en avsaknad av kunskap. När vi nu går vidare in i en ny del bär vi med oss denna vår tredje och sista lärdom, som är att vi måste tänka mindre och känna mer. Vår *philosophia* är en *philodeilia*, vår vänskap räcker ut en hand till fegheten, och denna feghet, för oss, betyder modet att våga erkänna sorgen. Evigheten har förlorat sitt inkognito, himlen har fallit ner, *logos* bär oss inte längre, för bakom horisonten väntar en framtid som även den ska dö. Vi

[90] Platon, 2017, ibid.

[91] Platon, 2017, s. 424 (604d).

[92] Augustinus, *Brev 263* i *Tretton brev*, red. Anni Maria Laato & Patrik Hagman (Skellefteå: Artos & Norma, 2019), s. 105.

uppehåller oss en kort stund vid nutiden, och frågar oss om den moderna filosofins insikter kan belysa sorgen på ett sätt som gör oss begripliga inför oss själva, begripliga i ensamheten som vi låter oss bli plågade av, och vad viktigare är: tröstade utan att trösten olovligen går in och redigerar i sorgens berättelse, som förtäljer att någon har lämnat oss, men inte gått bort.

II. Nutiden, om en sorg i brist på uppmärksamhet

Att vi nu befinner oss i nutiden, betyder inte enbart att vi har blivit samtida med oss själva, utan även att nutiden i den samtida filosofin liksom framtiden i den antika visar sig besitta en tröstande förmåga, som är en förmåga som inte på sokratiskt manér leds i bevis, utan genom noggranna observationer mejslas fram. Det är en tendens som framträder tydligt i olika traditioner, både i mer analytiskt inspirerade undersökningar som Michael Cholbis i *Grief: A Philosophical Guide*, och i fenomenologiska studier som gjorts av Jan Patočka, samt i Hägglunds immanenta kritik av religionen. Ett sätt att förstå det är att istället för att framtiden synas och evigheten upptäcks, så undersöks den ensamhet jag skrev om, som vi låter oss bli plågade av, och mot förmodan påträffas en tröst i den, som kommer av att ensamheten endast vid första anblicken är en ensamhet, och vid ett andra påseende visar sig bära på en latent samvaro. Insikten är att någon absolut subjektivitet inte existerar, och genom att finna och skildra intersubjektivitetens strukturer dyker inte enbart andra levande upp i själva vår konstitution, utan vi blir även varse en fortsatt relation till de döda.

***

Så sent som i år fick tjecken Patočkas postumt utgivna och enskilt viktigaste arbete med döden och sorgen en engelsk språkdräkt och introducerades därmed för den allra största delen av forskarsamhället. Texten fick titeln: ”The Phenomenology of Afterlife”, en titel som avslöjar hur döden i texten förstås: som ett liv efter detta och ett nutida fenomen. Faktum är att det är fenomenet i en efterlevares medvetande som gör döden till ett liv efter detta, vilket markerar en brytning med den antika förståelsen som med ”liv efter detta” menar en faktiskt existerande själ. Detta blir således utgångspunkten för texten. Vi såg i del I att Sokrates i fängelsehålan säger att det är själen som för in liv i kroppen och att själen aldrig kan ”acceptera” motsatsen till det den alltid för in, med följden att den blir odödlig. I *Faidros* (notera: inte *Faidon*) liknas detta införande vid en rörelse och argumentet för själens odödlighet tvingas anpassa sig efter denna snävare bestämning. Sokrates inleder den berömda vagnliknelsen om själen med att definiera odödligheten som en reflexiv rörelse:

> Allt vad själ är är odödligt. Ty det som rör sig självt är odödligt, medan det som rör något annat eller rörs av något annat har ett slut på rörelsen och därmed på livet. Bara det som rör sig självt upphör aldrig att röra sig, eftersom

> det aldrig överger sig självt. Det är därtill källa och grund till rörelse för allt annat som rör sig.[93]

Om jag sätter en boll i rullning med handen, så ligger denna rullande bolls grund i min hand, och vidare ligger själva min handrörelses grund, ursprunget till dess motorik, i själen. I själva verket kan vi aldrig tala om kroppen i medium, den rör sig inte, utan den enda möjliga diatesen är den passiva, den sätts i rörelse, vilket betyder att koppens agens ligger utanför den, i den verkande själen. Patočkas far Josef, i egenskap av lärare i klassiska språk, invigde sin son redan i tidig ålder i det antika Greklands originaltexter, och man föreställer sig gärna ett tummat exemplar av *Faidros* liggande på Patočkas skrivbord när han någon gång på 60- eller 70-talet slår sig ner för att komma underfund med livet efter detta.[94] Det första han gör är nämligen att upphäva den dubblering som sker i *Faidros* när Sokrates i den besjälade kroppen identifierar en rörelse i rörelsen, själen i kroppen, det odödliga som ger det dödliga en skjuts. Den första meningen lyder: ”Livet efter detta reduceras vanligtvis till problemet om själens dödlighet eller odödlighet. Men själen här är ett dualistiskt filosofiskt, metafysiskt påfund: en duplicering av vår konkreta existens, betraktad som en kropp utan kroppen, som en åtskild ’förare’, som en styrande substantiell kärna, påbörjaren av det som kroppen utför.”[95] Utifrån ett sådant synsätt, som vi har sett, kunde själen överleva kroppen hel och hållen, och trösten stod därför i proportion till denna överlevnad, det vill säga den var lika fullständig: döden skulle inte ens begråtas. Om ”själen” å andra sidan förstås som en förtingligad symbol, som Patočka gör,[96] som ett abstrakt språk förklätt till konkret existens, kort sagt: som ett oting, återstår då någon tröst att tala om? Det är den första frågan som Patočka ställer sig.[97] Svaret han ger är tvetydigt. I relation till livets seger över döden i ett himmelrike som väntar bortom horisonten – nej, men mot bakgrund av död och idel mörker – ja. Patočkas ljus här, hans tröst,

---

[93] Platon, *Faidros* i *Skrifter. Bok 2*, övers. Jan Stolpe (Stockholm: Atlantis, 2001), s. 331–332 (245c).

[94] ”The Phenomenology of Afterlife” hittades med texter som kan dateras till 60-talet, men i ett brev till en vän 1976 skriver Patočka att han skriver på ett arbete om livet efter detta. Se redaktörernas diskussion om dateringen i inledningen till antologin, Patočka, 2024, s. 4.

[95] Patočka, 2024, s. 13: ”Afterlife is usually reduced to the issue of the mortality or immortality of the soul. However, the soul is here a dualistic philosophical, metaphysical figment: a duplication of our concrete existence, conceived as a body without the body, as a separated ‘driver’, as a directing substantial core, the initiator of that which the body executes.”

[96] För diskussion, se del I i Jan Freis ”To Live After Death: Where? Patočka’s ‘Phenomenology of Afterlife’ and Its Contexts” i ovannämnda antologi.

[97] Jfr s. 13, Patočka, 2024.

som han beskriver som ”positivistisk”, är att den som dör överlever *i* oss.[98] ”En trivial, självklar idé” tillägger han. ”Men så anmärkningsvärt då, att ingen har frågat med filosofisk grundlighet: *hur* lever den andre i oss?”[99] Istället för att bevisa *att* den andre lever i oss, menar sig Patočka alltså enbart behöva beskriva *hur* han eller hon gör det, till skillnad från Sokrates som var sysselsatt med överlevnadens *att*. Metoden anpassar sig härefter och blir fenomenologisk istället för logisk, beskrivande istället för bevisande.

Medan vi lever är vårt ”vara” i livet synkroniserat på tre sätt: vi är alltid dels i-sig-själv-varo (*being in oneself*), för-en-själv-varo (*being for oneself*) och för-andra-varo (*being for others*).[100] Om vi noterar prepositionerna ”för” och ”i” här så avslöjar det en första, viktig indelning: vi är inte enbart närvarande, existerande *qua* inre, oupphörlig medvetandeström, utan vi deltar även *i* medvetandet, vi är *för* det, dyker upp som föremål, föreställning eller förståelse – tänk t.ex. vår egen spegelbild eller självbild – och är i denna bemärkelse inte inom oss själva utan *avlägsnade* från oss själva, vare sig det nu som i exemplen ovan är i vår egen erfarenhet eller i någon annans. I-sig-själv-varon är det grundläggande, det är själva livet, en omedelbar ursprunglighet som gör att vi överhuvudtaget kan tala om ett jag, om en *erfarande* individ som är mottaglig för en inre och yttre värld. För-varon är en modifikation av i-sig-själv-varon, den är ett modus som i-sig-själv-varon gör möjlig genom att uppta för-varon i sig som en komponent, andra i form av för-andra-varo och sig själv i form av för-en-själv-varo. Det blir snabbt uppenbart, att detta fenomenologiska schema, denna indelning av livet i olika varaarter, gör det möjligt för oss att bilda en uppfattning om ett icke-metafysiskt liv efter detta. Med tanke på att vi inte enbart är i-oss-själva, omedelbart närvarande, utan även för-oss och för-andra, utanför oss *i* oss själva eller *i* andra, så förintas vi inte helt och hållet när vi dör, utan den del av oss som redan från födseln inte låg i oss, utan utanför oss *i* den andre, överlever. Livet efter detta är således en modifikation av för-varon, närmare bestämt en för-*andra*-varo som berövats betingelsen som först gjorde den möjlig, den ursprungliga i-sig-själv-varon. Det bestäms inte exakt så, men döden som också är ett liv efter detta kan definieras som en definitiv frånvaro, som är en *för-andra-varo som är diakronisk med sin ursprungliga i-sig-själv-varo*. Patočka noterar något i den stilen när han skriver: ”Livet är väsentligen ett liv med andra, och någon som har blivit borttagen från det har förvisso slutat

[98] Patočka, 2024, ibid.

[99] Patočka, 2024, ibid: ”A trivial, self-evident idea. How remarkable, though, that nobody has asked with philosophical thoroughness: *how* does the other live in us?”

[100] Se s. 15, Patočka, 2024.

vara där i närvarons modus, men har inte på grund av det bara slutat vara där. Hans vara är i den definitiva frånvarons modus, som väsentligen skiljer sig från icke-vara, och denna στέρησις [avsaknad / frånvaro / förlust (reds. anm.)] har ett essentiellt positivt livsinnehåll."[101] Ett essentiellt positivt livsinnehåll, läser vi – men notera: i en efterlevares liv. Vad Patočka är intresserad av är inte ett faktiskt liv efter detta, men icke desto mindre någonting mer väsentligt än ett metaforiskt liv efter detta; den rätta benämningen är ett *autentiskt* liv efter detta.[102] För att göra detta begripligt måste vi introducera en annan viktig kategori i diskussionen, nämligen i-sig-varon (*being in itself*). I-sig-varon är "mitt personliga, individuella, situerade frihetsprojekt", som är samspelet av eller vad alla varaarter "kretsar kring".[103] Vi får inte missförstå det teoretiska förhållningssättet här, det abstrakta våldet, om man så vill; syftet är inte att tvinga in i kategorier, utan att med varsam hand staka ut vissa mönster som livets gytter av tillstånd ändå rymmer. Jag går inte från att vara helt innesluten i mig själv till att helt och hållet vara utanför mig, utan livet är en heraklitisk flod av synkrona och diakrona varatillstånd som ständigt skiftar. Till exempel är kärleken en plats där mitt vara för mig själv och mitt för älskarens, älskarens för sig själv och älskarens för mig, är i ständig kontakt och beröring, som gör att vi *genom* och *i varandra* blir medvetna om *oss själva* som två kroppar. Ett annat exempel är vänskapen, vännernas mötesplats, där vi även där upptäcker oss själva genom varandra, illusioner vi har om våra karaktärer, möjliga förtjänster vi inte visste vi hade, nödvändiga konflikter som uppstår ur friktionen mellan våra upplevelser. Dessa två exempel som Patočka ger är viktiga,[104] inte enbart eftersom de befriar den fenomenologiska skissen från att framstå som alltför teoretisk, utan främst eftersom de är oumbärliga om vi vill ta oss till vad han menar med ett autentiskt liv efter detta. Vi är inte enbart föreställningar, föremål, vilopunkter för varandra – objekt på behörigt avstånd – utan vi är komponenter som interagerar med varandra *i* i-sig-varon, i det situerade, livslånga projekt som vi föds till att leda, komponenter som tillsammans utformar de handlingar som ger mening åt det. Det finns en genererande livskraft i för-andra-varon som kan "uppväcka" den andre i hans eller hennes annanhet, en livskraft som gör för-andra-varon i den andres

[101] Patočka, 2024, s. 19: "Life is essentially life with others, and another who has been removed from it has, indeed, stopped being there in the mode of presence, yet has not, just because of that, stopped being there. His being is in the mode of definitive absence, which is substantially different from non-being, and this στέρησις [privation / absence / deprival (eds.)] has an essentially positive life content."

[102] Se s. 22, Patočka, 2024.

[103] Patočka, 2024, s. 15.

[104] Se s. 22, Patočka, 2024.

livsprojekt till ett autentiskt liv i sin egen rätt, med bra eller dåligt inflytande.[105] Vidare sätter inte döden punkt för detta, för även om vi måste begrava en mängd möjligheter i våra liv med den döde, så lämnar han eller hon efter sig vissa möjligheter som inte ens döden kan förvandla till omöjligheter. ”För det må vara så”, avslutar Patočka sin fenomenologiska skiss, ”att jag aktualiserar enbart *ex post* mycket av vad den dåtida personen var, att hans vara blir en impuls som uppmuntrar mig till alltjämt nya saker genom att förverkliga på ett djupare sätt vad hans existens betydde och betyder, att jag fortsätter att utsätta mig för den problematisering som denna person är för mig.”[106] Så medan i-sig-själv-varon, den inre medvetandeströmmen, skapar en kategorisk gränsdragning mellan jag och du, en gränsdragning som separerar oss och på ett sätt gör oss oåtkomliga för varandra, så betecknar våra liv i det stora hela, i-sig-varon, det individuella frihetsprojektet, en intersubjektiv formation som gör tanken på ett vi möjlig som kan bära jag och du oavhängigt våra levnadsöden. Oavsett vad som händer kan *du* eller *jag* överleva döden, eftersom vi i livet var en del av ett oförstörbart *vi*. I den otröstliga ensamheten efter ett dödsfall finner vi alltså i detta teoretiska ramverk en tröst bara vi är tillräckligt uppmärksamma på att den andre i sin för-andra-varo lever *i* oss, att han eller hon på ett autentiskt sätt fortfarande uppväcker oss, uppmuntrar oss ”till alltjämt nya saker”, pekar på möjligheter i framtiden som förverkligar hans eller hennes betydelse … Men om Patočka med sin fenomenologiska kategori ”för-andra-varo” kan göra att vi blir varse en död persons liv i oss, en fortsatt gemenskap i ensamheten, en glädje i sorgen, hur beskriver han då den smärta som vägrar att lämna oss? Intressant nog alluderar han möjligen på Augustinus när han ger sitt svar, på en betraktelse vi knöt bekantskap med i första delen. Vi minns att Augustinus i sin undersökning av smärtan i kölvattnet av Monnicas död noterade att ”livet slets i stycken, det liv som av mitt och hennes blivit ett enda”, och att vi tillsammans med Hägglund utifrån dessa betraktelser konkluderade att Monnica och Augustinus hyste tillit till vanor vars verklighet de byggde upp själva genom att vara dem hängivna. En av slutsatserna blev att den enes andnöd är bådas brist på luft. Det är omöjligt att säga om citationstecknen i utdraget ur Patočkas text som följer härpå är en referens till Augustinus, eller bara betecknar ett ungefärligt sätt att tala, men tankarna förs onekligen till scenerna kring Monnicas dödsbädd i *Bekännelser*, närmare bestämt till det delade andningsorgan vi upptäckte i dem:

---

[105] Patočka, 2024, ibid.

[106] Patočka, 2024, s. 23: ”For it may be that I am actualising only ex-post a lot of what the past person was, that his being becomes an impulse encouraging me to still new things by realising more profoundly what his existence meant and means, that I keep exposing myself to the problematisation which this being is for me.”

> Den andres *reciprocitet* är det sätt varmed vi lever *med honom* och *i honom*. Vi ”behöver” inte den andre som ren existens, en levande som inte gick förlorad, utan snarare behöver vi honom i hans *funktion*, i hans sätt att påverka oss, i den reciprocitet i vilken vi är för honom precis lika mycket som han är för oss. Ett tomrum lämnas efter denna *reciprocitet*, plötsligt finns en vägg mot vilken vår vana av reciprocitet kraschar. På olika sätt och i olika utsträckning vande vi oss vid den andre, vi ”blev ett i våra liv” (*sžilijsme se*), varigenom den andre har blivit ett slags externt organ i våra egna liv.[107]

Patočka spinner fint vidare på denna tråd i diskussionen som följer och fördjupar den genom att byta ut vanans terminologi mot behovets. Vanan som är sömmen mellan våra liv skulle inte kunna förbinda oss om det inte var för det mer grundläggande faktumet att vi är i behov av varandras behov. I Patočkas vokabulär finns med andra ord ett behov som man inte i enlighet med de lexikala definitionerna tillgodoser, utan i motsats till vad man brukar mena med ”behov” är detta behov självt vad som tillgodoser. Det är denna innebörd våra behov har för varandra. Våra inre tomrum, vår brist på självständighet, vår utsträckta hand, är paradoxalt nog stöttepelare i de liv vi delar våra liv med. Genom att något fattas oss fylls de. ”Ett grundläggande faktum av reciprocitet”, heter det.[108] Det är detta faktum som förklarar varför det gör så ont när någon dör. Den förlorade reciprociteten *är* den oåterkalleliga döden. Genom att den andre inte kan bära detta tomrum inom sig längre, genom att han eller hon inte själv längre har några behov, så ekar någonting tomt inom oss, ihåligt, meningslöst, ja – i själva verket lever den andres ”icke-existens” i oss, som om vi inte levde: vad vi var i förhållande till personen finns inte mer.[109] Ovetande om Patočkas skiss av livet efter detta gör Cholbi samma observation i sin bok om sorgen. Förhållandet *som det var* är själva sorgens förlust, skriver han, men med precisionen att det är sorgens *formella* förlust och inte *materiella*, en

[107] Patočka, 2024, s. 19: ”The other’s *reciprocity* is the way in which we live *with him* and *in him*. We do not “need” the other as mere existence, a being that was not lost, but we rather need him in his *function*, in his affecting us, in the reciprocity in which we are for him just as much as he is for us. There is a vacuum left after this *reciprocity*, there is suddenly a wall against which our habitus of reciprocity is crashing. In various ways and to various extents, we got used to the other, we “became one in our lives” (*sžilijsme se*), whereby the other has become a kind of external organ of our own life.”

[108] Patočka, 2024, ibid.

[109] Patočka, 2024, s. 22.

distinktion vi snart ska komma till.[110] Innan vi gör det behöver vi hur som helst först nämna ett begrepp som förenar Cholbi och Patočka även på ett djupare plan, trots de olika filosofiska hemhörigheterna. Patočka definierar livet efter detta som ”en modifikation av för-andra-varon”.[111] Samtidigt såg vi att vi enbart kunde förstå livskraften i detta liv genom att placera för-andra-varon i i-sig-varon, i det frihetsprojekt som den numera diakroniska för-andra-varon lever vidare i. Redan från början var projektets villkor i egenskap av intersubjektiv formation att även de mest personliga strävandena enbart kunde realiseras *med* och *genom* andra, de andra som kan förstås som möjligheternas möjlighet. Genom att sakna något vi kan fylla betingar de vårt personliga identitetsskapande. Begreppet ”jaget” implicerar således förstått inom ramen för i-sig-varon ett vi. Vidare förintas inte nödvändigtvis det vi:et vid bortgången, utan det kan överleva i ord, tanke och handling avhängigt jaget och dess fortsatta skapande av sig självt. Patočka kallar detta skapande, som vi vet, för ett frihetsprojekt, men det påminner om vad vi idag i vår postexistentiella tid skulle kalla identitet eller ”praktisk identitet”, som Cholbi kallar det. Detta lyfter redaktörerna i inledningen till det samlingsverk som ”The Phenomenology of Afterlife” har gett anledning till fram, Hugo och Gustav Strandberg. På tal om att behöva den andres behov skriver de:

> Även om Patočka aldrig använder begreppet själv så kan vi även tala om detta i termer av identitet. Utan det reciproka engagemanget med andra finns ingen för-andra-varo, och följaktligen kommer aldrig en viktig aspekt av min identitet att bli aktualiserad. Härav kan vi även förstå varför denna pågående behovsprocess aldrig kommer att upphöra. Jag lever mitt liv i och med andra, och detta kan aldrig resultera i någon form av mättnad eller fullhet, eftersom det skulle implicera att min identitet kunde stängas eller bli fullbordad, vilket den aldrig är, inte ens när jag är död.[112]

[110] Cholbi, 2022, s. 63–64.

[111] Patočka, 2024, s. 14.

[112] Patočka, 2024, s. 8: ”Even though Patočka never uses the concept himself, we can also speak of this in terms of identity. Without the reciprocal engagement with others there is no being for another, and hence an important aspect of my identity will never be actualized. From this, we can also understand why this continuous process of need will never come to a halt. I live my life in and with others, and this can never result in any sense of saturation or fullness since this would imply that my identity could be closed or completed, which it never is, not even when I am dead.”

Att min identitet aldrig kan stängas eller bli fullbordad är för Cholbi vad döden gör oss medvetna om. Det är en sanning som ligger djupt nedgrävd i sorgen och som vore den en gömd skatt ger den honom efter en pedantisk undersökning lösningen på hans huvudsakliga problem, som är ”sorgens paradox”. Paradoxen, även om Cholbi på inget sätt intresserar sig för dess historia, utan myntar den själv, förekommer redan i Augustinus betraktelser över vännens död. Efter vännens feber och bortgång, som vi såg, blir Augustinus till en gåta för sig själv och kan inte förstå hur sorgen kan vara hans enda glädje. Cholbi formulerar det inte så, men ger uttryck för samma huvudbry, när han skriver att sorgen ”gör ont” och därför borde ”undvikas eller beklagas”, samtidigt som den ”är värdefull” och att vi borde ”vara tacksamma för att vi sörjer”.[113] Paradoxen är hur en så djup smärta som sorgen ändå är kan rymma någonting gott, medan djup smärta under vanliga omständigheter sorteras under det ondas kategori. Cholbis uppgift blir således att formulera vad han växlande kallar ”sorgens syfte” och ”det goda i sorgen”. Vi har redan konstaterat att den förlust som en död orsakar både för Patočka och Cholbi inte är en person eller en existens. Cholbi noterar tidigt i boken att man gärna vill tro det, men enbart kan fastställa det i brist på eftertanke.[114] Genom en jämförelse lär han oss att sorgens *materiella* föremål är personen, medan det föremål som gör sorgen till vad den är, som ger den en innebörd, är den *formella*. Om jag känner lukten av rök, förklarar han, och känner oro, är röken enbart orons materiella föremål, för röken själv kan inte *förklara* oron.[115] Orons förklaring, vad som gör oron begriplig för oss, är alla de faror som vi förknippar med rök, vilka alltså är orons formella föremål. I likhet med röken menar Cholbi att vad som ger sorgen mening inte är bortgången *tout court*, utan vad som förklarar den, som gör att den betyder någonting för oss, är att vi har investerat vår praktiska identitet i personen – eller omvänt: upptagit personen i identiteten – en person som vi nu inte kan förhålla oss till på samma sätt eftersom han eller hon är död.[116] Våra ”praktiska identiteter” är ”allt vad som betyder något för oss”,[117] och det är alltså *att* en plats *i* denna komplexa struktur nu *gapar tom* som gör så ont. Samtidigt är denna smärta inte utan hopp – vi minns att vi har att göra med en paradox – för även om relationen är oåterkalleligen förlorad så som den var, platsen för alltid förvandlad till tomrum, så har den understrukit ”våra praktiska identiteters sårbarhet för fakta

[113] Cholbi, 2022, s. 69.

[114] Cholbi, 2022, jfr s. 56.

[115] Se s. 49–50, Cholbi, 2022.

[116] Cholbi, 2022, s. 54–55.

[117] Cholbi, 2022, s. 193.

bortom oss själva".[118] Döden har satt fingret på vad vi läste om i utdraget ovan, att våra identiteter är sårbara konstruktioner avhängiga annat än oss själva och utsatta för förändring. Den har blivit till en anledning att sluta ta saker för givna och se över vad i våra praktiska identiteter som faktiskt betyder någonting för oss, vilka tomrum i andra som kallar på vårt engagemang. Den har väckt oss i grunden och är en möjlig väg till någonting mer autentiskt, till en praktisk identitet som är medveten om sin sårbara konstitution, med andra ord: till ”självkännedom”, som Cholbi kallar det. Självkännedomen är vad som upplöser paradoxen genom att peka på att det finns någonting inneboende gott att sträva efter i sorg.[119] Vidare är den bortgångne alltid en del av denna möjliga självkännedom. Ett riktigt sorgearbete innebär varken att klippa banden eller klamra sig fast, utan Cholbi förklarar: ”Att sörja väl, som Tony Walter har formulerat det, gör det möjligt för oss att forma en ’hållbar biografi’ som integrerar minnet av den avlidne individen i våra praktiska identiteter. God sorg – sorg som uppnår det som är utpräglat gott i sorg – är inte en fråga om att släppa taget eller hålla kvar, utan att *bygga från* ens tidigare relation med den avlidne.”[120] Att ”bygga från relationen” och ”integrera minnet av den avlidne i identiteten” påminner om vad Patočka skrev om att ”fortsätta utsätta sig för den problematisering som personen är” och ”förverkliga vad personens existens betydde”. Cholbi går inte så långt att han kallar detta för ett ”liv efter detta”, men under pseudonymen ”fortsatt band” glimtar detta begrepp ändå förbi då och då mellan raderna.[121] Den intersubjektiva formationen eller praktiska identiteten i den samtida filosofin klarnar allt tydligare som en ny himmel där liv kan bevaras. En annan samtida tänkare som vi redan stött på gör denna himmel vidare i sitt bidrag till diskussionen. Det är en viss Hägglund som i *Vårt enda liv* skriver: ”De döda kan *leva vidare* endast i och genom oss: i den mån vi bekräftar dem genom våra handlingar och som en del av oss själva.”[122] Senare i boken, i en sekulär diskussion om Kristi himmelsfärd, drar han sig inte för att kalla detta prekära liv i oss för ”ett liv efter detta”. ”Allting beror alltså på hur vi förstår Jesu död”, skriver han. ”Snarare än att fira hans död som en väg till himlen borde vi erkänna att Jesus

[118] Cholbi, 2022, ibid: ”… the vulnerability of our practical identities to facts beyond ourselves.”

[119] Se t.ex. s. 83, Cholbi, 2022.

[120] Cholbi, 2022, s. 95: ”Grieving well, as Tony Walter has put it, enables us to fashion a ”durable biography” that integrates the memory of the deceased individual into our practical identities. Good grief – grief that achieves what is distinctly good in grief – is not a matter of letting go or holding on, but of *building from* one’s past relationship with the deceased.”

[121] Se s. 63, Cholbi, 2022.

[122] Hägglund, 2020, s. 80–81.

dog, som varje älskad människa alltid har dött, utan något liv efter detta *annat än* genom dem som bryr sig om att minnas honom."[123] Det bör understrykas och kursiveras att Hägglund utvecklar en ändlighetens filosofi som är lyhörd för dödens oåterkallelighet, missförstå mig rätt. Han gör det inte genom några metafysiska spekulationer om världens ordning, utan genom den jordnära betraktelsen att vi enbart förmår se värde i saker eftersom de är sårbara för förstörelse. Det är risken som ger möjligheten en chans, och om vi i enlighet med dessa spelregler vill bilda oss en riktig uppfattning om det högsta goda så måste vi söka den inom ramen för den högsta sårbarheten. Hägglunds ofta missförstådda argumentering är inte att evigt liv inte finns, utan snarare att även *om* det fanns, så vore det inte det högsta goda för oss, eftersom vi enbart är kapabla att älska, visa omsorg och värdesätta i en föränderlig och utsatt värld. Ändå sällar han sig till Patočka och Cholbi och gör sig beroende av en idé om fortsatt liv för att kunna göra trösten begriplig. Återigen är det minnet och våra handlingar som antar himlens blå färg och tröstar oss genom att inge hopp om en delvis upphävd död. För även om den faktiska uppståndelsen inte längre värdesätts, så värdesätts som vi såg i citaten ovan en uppståndelse i överförd bemärkelse. Sedan antiken har alltså filosofin om trösten oavhängigt tradition, vare sig vi kallar den "positivistisk" eller "sekulär", utvecklats på ett sätt som gör att odödligheten berövats sitt intresse till förmån för överlevnaden. När framtiden förlorade den evighet man trodde den bar inom sig, antingen genom en upphävd reifiering, som hos Patočka, eller genom en omvärdering av värden, som hos Hägglund, riktade man blicken mot nutiden, och kunde nöja sig med en överlevnadens tröst istället för odödlighetens. Livet efter detta förblev det upptäckta begreppet i sökandet efter det begrepp som lindrar sorgen, men nu som en fråga om etik istället för metafysik, om ansvar och att omvårda i sina egna händer istället för tro och att överlåta i Guds. Man bevarade den överslätande impulsen som ligger i att vägra ge upp livets idé när vi ställs inför död. Om den sekulära trösten skriver Hägglund att den inte söker "frälsa oss från döden" (*redeem death*) och att den kan erkänna att "det finns en oersättlig förlust i hjärtat av vad som hände".[124] Men förlusten *förblir* en *kvalificerad* förlust: "det finns *en* oersättlig förlust …" Förlusten är inte total såtillvida som vi kan rädda en del av livet om vi är redo att bära ansvaret för det. Det blir på grund av denna överlevnad

[123] Hägglund, 2020, s. 197 (min kurs.).

[124] Citerar här ur den engelska originaltexten p.g.a. förlorad precision i den svenska översättningen. "Redeem death" har översatts till "förlika sig med döden", men det förefaller vara en fri tolkning (se s. 87). I den engelska texten syftar orden tillbaka på den religiösa tron på "redemption" som nämns i meningen innan, varför det bör stå bortom allt rimligt tvivel att det är det teologiska begreppet om frälsning/återlösning som åsyftas. Martin Hägglund, *This Life* (New York: Anchor Books, 2020), jfr s. 67.

ett antikt *logos* som vägleder även den samtida filosofin; metoden är att söka sig från *sōma* mot *psychē*, från vår jordbundna och förmultnande verklighet mot den tyngdlösa och till synes osårbara. Än idag i en mer sekulär tid tycks det finnas en del av oss som är mindre dödlig än den andra. Och om denna del har dött som själ så är den fortfarande vid liv som minne, handling och identitet. Om minnets tröst skriver Patočka att den i förhållande till själens är ”för svag”, och att den ”faller samman” ju mer vi analyserar den.[125] Sant förblir hur som helst – och det är vad jag vill poängtera – att när den väl erbjuds så är det som en bit av en decimerad död. Den förblir trogen den *logiska* spänning och förnekelse som var kännetecknande för det dualistiska ramverket den föddes i. Jag misstänker att det är denna ed av förnekelse som får den ständigt aktuelle Lewis att rentav kalla denna tanke för incestuös:

> Vilket ömkligt hyckleri att säga: ”Hon kommer att leva i mitt minne för evigt!” *Leva*? Det är precis vad hon inte kommer att göra. Man kunde lika gärna tro som de gamla egyptierna att man kan behålla de döda genom att balsamera dem. Kan ingenting övertyga oss om att de är borta? Vad finns kvar? Ett lik, ett minne, och (enligt somligas uppfattning) en ande. Alltsammans vrångbilder eller fasor. Ytterligare tre sätt att stava till ordet *död*. Det var H jag älskade. Skulle jag då nu förälska mig i minnet av henne, en avbild i min egen hjärna! Det skulle vara ett slags incest.[126]

I slutet av del I drog vi tillsammans med Lewis slutsatsen att det är svårt att lära sig ordet ”död”. Här kan vi utveckla det, och notera att när vi väl erhållit förutsättningarna att lära oss det, när vi förlorat ledstången och på allvar börjat ifrågasätta trons löfte om en odödlig själ, så visar det sig notoriskt svårt att lära sig stava ordet. Vi anar betydelsen, en oåterkallelighet börjar ta form, men genom eufemismer som ”ett för-andra-varons liv efter detta” och ”en överlevnad i den praktiska identiteten” så förvandlas död åtminstone till dels till liv. Logiken bär inte längre sanningen hela vägen till odödlighet, men genom detaljerade skisser porträtteras en död som inte dör helt, utan överlever *qua* inkorporering i det ord, den tanke och den handling som *vi* fortfarande är, en sammanhängande identitet som delvis är skapad av den andre och som därför kan frälsa den andre från döden genom ett etiskt sorgearbete. Detta är inte vad jag i brytpunkten mellan ”Framtiden” och ”Nutiden” menade med ”kropp”, med ”ensamhet” och med ”feghet”. Vi konstaterade att vår feghet var modet att erkänna sorgen, att

[125] Patočka, 2024, s. 13.

[126] Lewis, 1979, s. 41–42.

skamlösheten var dygden och att vårt intresse var kroppens sanning och oresonliga bevis för sanningen. I linje med detta icke-platonska program formulerade vi villkoren: hellre otröstliga än inte hörda i vår upptagenhet med döden. Problemet återstår således om vi både kan *bejaka* hela sorgens vittnesmål och bli *tröstade*. Samtidigt borde vi ha förbättrat våra chanser att formulera en lösning på problemet nu när vi begått både framtidens och nutidens misstag. För vår *philodeilia* återstår följaktligen endast att fråga dåtiden: förstår du vad vi menar, med att vår sorg saknar morgondag?

III. Dåtiden, om sorgen utan morgondag

Det verkar ha varit ett dolt, historiskt problem, att när sorgen ber om tröst, och man väl lyckas formulera en idé om en sådan, som man kan erbjuda sorgen, så ställs man inför problemet att sorgen inte finns mer. Detta visade sig vara reservationslöst sant i ”Framtiden”, där odödligheten så att säga dödade döden, och därmed orsaken till sorg, vilket resulterade i ett begrepp om en dubbel sorg, sorgen som sörjde utan att finna sin orsak och därför även sörjde *att* den gjorde det. I ”Nutiden” var denna sanning en sanning med modifikation. Där fanns en balansgång mellan liv och död, två vågskålar att ha i åtanke, med sorgens orsak i den ena och dess inskränkning till reciprociteten i den andra. Om det var själen som hade företräde framför kroppen i det ”metafysiska” sorgearbetet, så prioriterades förhållandet framför dem som ingick i det i det ”etiska” sorgearbetet, i-sig-varons *vi* framför i-sig-själv-varons gränsdragning mellan *jag* och *du*, och i detta företräde kunde argumentationen föras att livet undkommer döden, förhållandet som det *är nu* (livet) förhållandet som det *var då* (döden). Vare sig vi hade att göra med odödlighet eller överlevnad sökte man lindra dödens smärtfulla verkan med en idé om ett liv efter detta. Impulsen visade sig oövervinnlig att söka efter spår av liv när någon spårlöst försvinner. Upptagna med fantasieggande argument för själens odödlighet eller intrikata distinktioner som talade för en autentisk överlevnad nådde man aldrig fram till problemet som är att varje ord som betecknar något som har att göra med liv inte kan vara till någon tröst för någon som ställs inför död *annat än* som förnekelse av vad som ägt rum. Svårigheten i de två första delarna var alltså inte att formulera en idé om tröst, utan snarare att förena tröstens sanning om liv med sorgens om död. Spänningen tycktes vara en ofrånkomlig slutsats utifrån premisserna, och vår uppgift nu är inte att lösa den – tvärtom håller vi den för olöslig – utan vi ställer oss problemets fråga: hur kan den tröst förstås som inte *på något sätt* förnekar det faktum att det är döden som tycks komma och inte livet som verkar gå?

Vi minns att vi i inledningen noterade att den tårögda blicken efter en bortgång betraktar sanningen att någon gått ur tiden i en tid som är irreversibel. De två huvudsakliga sätten att torka ögats tårar, som vi har sett, har varit att låta livet överleva antingen som ett framtida liv eller ett nutida. I enlighet med denna logik vore ett tredje sätt att istället för att tala om ett liv *efter* detta tala om ett liv *före* detta. Om man inte var nöjd med vare sig den antika eller samtida filosofin men drevs av samma impuls vore det möjligen en lösning man skulle kunna söka i science fiction. Istället för logikens resonemang eller fenomenologins kategorier skulle

man bruka fysikens teori och tillämpning som metod för att få tiden ur led och därmed finna tröst i ett dåtida liv. Uppenbarligen är en sådan lösning kategoriskt utesluten här, och jag säger det för att avfärda alla möjliga invändningar mot att vi nu äntligen ställs inför döden. Tiden är *både* irreversibel och utan morgondag. Där vi står nu är alltså vid randen till undersökningen huruvida det går att bilda sig en uppfattning om tröst *utan* att ta tillflykt till en idé om liv. Logiken tränger sig snabbt på, att om trösten inte kommer från ett slags liv, så måste en tanke följa som vi måste bäva inför, nämligen att döden själv är vad som erbjuder tröst. Det verkar onekligen som att vi i vår initiala frågeställning ”Vad innebär tröst och vem eller vad kan erbjuda den?” har uppdagat en skrämmande disjunktion: antingen otröstliga (om vi nu inte på något sätt vill förneka döden) eller tröstade av döden. Det känns lika oacceptabelt både och. Samtidigt finns det någonting som tilltalar oss med en tanke som aningslöst leds till slutsatsen att det är döden som tröstar, döden som först verkade vara orsaken till att man från första början var i behov av tröst. Vad skulle en sådan tröst innebära? Vi minns att frågeställningen föddes ur mötet mellan två kroppar, den medsörjande som tröstade den sörjande. Närheten möjliggjorde ett samtal utan ord som fick varje guldvåg att spela ut sin roll. Svårigheten skulle bli att sätta ord på vad vi lyckas säga genom att bara finnas vid någons sida. Genom att analysera ett identiskt möte som förutsätter ordets förmedling istället för kroppens närhet så ska vi nu ta oss an den svårigheten. Jag tänker på minnestalet. Förhoppningen är att genom att tränga in i något så ovanligt som ett minnestal som inte handlar om liv, söka verbalisera vad kroppen söker säga genom att inte säga någonting alls.

***

Någonting man aldrig tänker på vid dopfunten är att namnet kommer att överleva barnet. Man betraktar barnet som det mer livskraftiga av de två, men just bristen på liv gör namnet osårbart. Dessutom fylls namnet med liv i takt med att barnet växer upp och förlorar sitt. Precis efter dopet betecknar namnet enbart det vitklädda barnet som protesterar mot prästens kalla sköljningar, och när ålderns höst är kommen är det lika associationsrikt som livet varit rikt på minnen. Inte förrän vid livets andra ände, efter begravningen, vid minnesstunden, ställs vi inför detta faktum – att döden gömmer sig i hjärtat av namnet. Talaren nämner den döde vid namn alldeles i början av minnestalet, säger bara ”N.N.”, och låter en konstpaus följa härpå; framför oss ser vi lokalen fyllas av ett myller av olika minnen, där alla vet att dessa föreställningar är just vad talaren syftar på, inte personen de just begravt, som aldrig skulle kunna träda in i rummet i egen person. Det är som att namnet har övergivit sin ursprungliga

referent och låtit minnena träda i hans eller hennes ställe. Annorlunda var det när namnet fungerade som vanligt, när personen levde och kunde höra sig tilltalas. Då spelade det ingen roll om personen var i ett annat rum, och man ropade namnet eftersom maten var klar, eller om personen, när han eller hon väl satt sig till bords, fortfarande grubblade över den aktivitet som lämnades oavslutad, och namnet yttrades för att jaga bort den mentala frånvaron. Vare sig frånvaron var fysisk eller mental tjänade namnets vokativa funktioner till att driva bort den till närvarons förmån. Denna funktion hos namnet försvinner vid dödsögonblicket. När personen inte längre finns tjänar ingenting till att ropa hans eller hennes namn, för ingen frånvaro kan längre drivas bort. Frånvaron har blivit definitiv. Vi minns att Patočka noterade samma sak i sin text om livet efter detta, och att han la till att denna frånvaro ”väsentligen skiljer sig från icke-vara”, att den ”har ett essentiellt positivt livsinnehåll”. I själva verket såg vi att personen bara för att den slutat finnas till i närvarons modus inte för det slutat vara där. Frånvaron har blivit den nya närvaron. En viktig, besläktad betraktelse, som Patočka lämnar okommenterad, är att frånvaron, när den blir permanent, genomgår en kvalitativ förändring. Augustinus insåg efter vännens bortgång att han inte blott hade gått bort, utan att någonting radikalt annorlunda hade skett: vännen hade dött. På samma sätt måste vi förstå den nya frånvaron. Den är ingen frånvaro som kan fördrivas, på samma sätt som den döde inte kan återvända, vilket innebär att den väsentligen skiljer sig från den frånvaro som kunde uppstå när personen var vid liv. Att frånvaron är definitiv ger den kvaliteten att den inte längre kan bli till närvaro, och som vi ska se, genom att fortsätta vår analys av namnet, förändrar detta vår värdering av den. Att namnet delvis har att göra med närvaro och frånvaro är ingen nyhet. I ett föredrag från 1968 låter Derrida förstå att han betraktar närvaron och frånvaron som tecknets mest grundläggande element enligt den ”klassiska semiologin”. Inför Det franska filosofisällskapet (Société française de philosophie) kallar han rentav tecknet för en ”uppskjuten närvaro”.[127] Den grundläggande idén enligt denna semiotik såsom Derrida förstår den är att tecknets funktion är att fylla en plats som det betecknade lämnar efter sig. I det betecknades frånvaro tillåter tecknet det att vara närvarande i sin frånvaro vare sig det betecknade är en mening eller en referent.[128] ”Tecknet representerar närvaron i sin frånvaro”, heter det, och att vi tar tecknets

[127] Jacques Derrida, ”la différance” i *Marges de la philosophie* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1972), https://psychaanalyse.com/pdf/MARGES%20DE%20LA%20PHILOSOPHIE%20-%20COLLECTION%20CRITIQUE%20JACQUES%20DERRIDA%20(432%20pages%20-%202,1%20mo).pdf (hämtad 27/03/2024), s. 9: ”présence différée”.

[128] Derrida, 1972, ibid.

”omväg” när vi inte kan ta på eller visa det betecknade. [129] Detta koncentreras i tilltalet, vars *telos* just är att låta frånvaro övergå i närvaro genom ett bruk av tecknet, språkljudet, namnet … Om denna struktur heter det att

> den förutsätter att tecknet, som skjuter upp närvaron, enbart är tänkbart utifrån närvaron som det skjuter upp och *med sikte på* den uppskjutna närvaron som man ämnar återta. Om man följer denna klassiska semiologi, så är substitutionen av tecknet mot själva saken på samma gång *sekundär* och *provisorisk*: sekundär utifrån en ursprunglig och förlorad närvaro som tecknet skulle komma att härröra från; provisorisk med hänsyn till denna finala och saknade närvaro med sikte på vilken tecknet skulle vara i medlande rörelse.[130]

Om vi tar dopet som vårt exempel, så härrör barnets namn från barnets närvaro, och är i den bemärkelsen sekundärt, och vidare använder vi namnet för att kalla på barnet, och i den bemärkelsen är det provisoriskt. Tecknet graviterar ständigt mot en återställd närvaro. Derrida går vidare i föredraget och ifrågasätter denna kategoriska skillnad mellan närvaro och frånvaro, en delikat tankegång som vi inte kan fullfölja här. Istället ska vi ta vara på den klassiska semiologins intuitiva karaktär som även Derrida erkänner, och tillämpa den i vår analys.

I livet är en av namnets viktigaste funktioner i full enlighet med denna semiotik att träda i personens ställe när han eller hon är frånvarande. Det spelar ingen roll om det handlar om att baktala, avslöja en förälskelse eller planera en överraskning, namnet kommer att tjäna vårt syfte och göra personen närvarande i sin frånvaro. I gränslandet mellan närvaro och frånvaro är namnets makt ännu större; där kan det, som vi nyss har påpekat, jaga bort frånvaron helt och hållet och återställa den ursprungliga närvaron genom att tillgripa tilltalet. En fråga som uppstår inom ramen för vår kontext är hur döden påverkar denna struktur. Den ursprungliga närvaron finns inte mer och kan således inte återbördas.

Om vi betraktar minnestalet, det tal som följer på döden: Talaren nämner N.N. vid namn. Alla vet att namnet här inte kan vara provisoriskt, bäraren av det kan inte längre uppträda

---

[129] Derrida, 1972, ibid: ”Le signe représente le présent en son absence.”

[130] Derrida, 1972, s. 9–10: ”elle présuppose que le signe, différant la présence, n'est pensable qu'à *partir* de la présence qu'il diffère et *en vue* de la présence différée qu'on vise à se réapproprier. Suivant cette sémiologie classique, la substitution du signe à la chose même est à la fois *seconde* et *provisoire :* seconde depuis une présence originelle et perdue dont le signe viendrait à dériver ; provisoire au regard de cette présence finale et manquante en vue de laquelle le signe serait en mouvement de médiation.”

själv, och på ett sätt är därför bäraren inte längre bärare av namnet. Närvaron av referenten är förlorad, inte bara faktiskt, utan även teleologiskt i förhållande till namnet, som därför måste överge den. Namnet söker tragiskt nog inte längre efter sin bärare. Frågan blir: om närvaron inte längre är målet, vad strävar namnet efter då, vilket mål tar personens plats? Talaren ger oss en ledtråd: namnet nämns med den avsedda effekten *att vi minns*. Namnet förblir sekundärt i förhållande till personen, det har inte övergett det ursprung som först tog emot det, men det har lämnat *bäraren* som *telos* och är nu istället provisoriskt i relation till *minnet av den*. Minnet är den nya vilopunkten för dess blick, och det intressanta är att vilopunkten har gått från att vara personens närvaro till personens frånvaro. Nu är det inte längre frånvaron vi driver bort, utan vi bjuder in den som om den inte längre var en till sin natur ond eller negativ sak. När Patočka därför kallar livet efter detta ett ”ursprungligen *privativt* livsmodus med en annan i *alla* sina grundläggande former” så uppstår en spänning.[131] Så fort frånvarons skepnad förstås under livets bestämning så är den underlägsen närvaron och provisorisk i relation till den. Om det var ett liv *med* frånvaron så skulle vi söka driva bort den och återställa närvaron, men en sådan närvaro finns inte här. Det enda sättet att förstå varför vi värderar den definitiva frånvaron annorlunda än den tillfälliga är för att den är en *död* frånvaro som inte kan övergå i närvaro. Och som död frånvaro är frånvaron namnets lägsta punkt, vad namnet ständigt graviterar mot, det det vill göra närvarande, inte driva bort, vilket betyder att namnet representerar den definitiva frånvaron *i sin frånvaro* och gör denna frånvaro av frånvaro provisorisk i förhållande till den. Vi nämner N.N. vid namn för att återställa frånvarons närvaro. Det förefaller mig bära på en hemlighet om sorgen, som tycks förklara den tvetydighet som gjorde Augustinus till en gåta för sig själv och som Cholbi kallade en ”paradox”. Sorgen är en inkräktare men även en välkommen gäst. Enligt vårt semiotiska schema värderar vi sorgen negativt eftersom den vittnar om en definitiv förlust som är den närvaro som namnet tvingas överge, men i likhet med namnet ändrar vi vår värdering av den frånvaro som uppstår. När närvaron inte längre finns blir frånvaron till ett mål i sig som vi inte längre vill fördriva utan söker oss till och värnar om. Vi håller den kär, bjuder in den som en välsedd gäst, och anser att det vore en vanvård av namnet att aldrig säga det igen, och på så sätt låta det för all framtid hålla frånvaron fångad i frånvaro, utanför vår dörr. Smärtans kulmen vore att låta detta ske, att låta namnet följa den avlidne i graven, att inte säga det igen, med blicken på någonting annat, då detta skulle göra den frånvaro vi vårdar i vårt minne

[131] Patočka, 2024, s. 19 (min kurs.): ”… primordially privative mode of life with another in all its basic forms.”

konstant frånvarande och fördriva den precis som vi hade för vana att fördriva den i livet. Om glädjen i livet låg i möjligheten att jaga bort frånvaron ligger glädjen nu i möjligheten att kunna välkomna den tillbaka. Det är alltså samma saker som står på spel i sorgen som i livet, fastän utsikterna är förändrade. Det finns en skala av gott och ont som liksom årstiderna skiftar efter sina förutsättningar. Frånvaron, det relativt onda i samvaron, blir nu till det högsta goda i den ofrånkomliga ensamheten efter bortgången. Det bör inte komma som någon förvåning om jag säger att vi finner en liknande observation i den sorg som Lewis skildrar inifrån. Jag nämnde i slutet av del I att Lewis och Davidman enbart fick fyra år ihop som äkta makar. Cancern dök upp i hemmet som från ingenstans och förvandlade den frånvaro Lewis vid middagsbordet kunde driva bort genom att säga Joys namn till en oåterkallelig sådan. Hennes plats lämnades tom för alltid. Samtidigt var den inte objektivt tom, utan den var tom enbart så länge som någon la märke till att en annan person inte satt där. Höjden av förlust för Lewis var inte detta tomrum, utan sorgens värsta mardröm för honom skulle vara att förlora denna förlust, att inte längre se att platsen var tom. I sin fjärde och sista anteckningsbok skriver han en dag, när han känner sig lite lättare till sinnes, om en lycka som skymtade förbi när han var ute och promenerade, en lycka från en tid före tiden med sin älskade. Lyckan skymtade bara förbi, men hann likväl visa tänderna och till och med skrämma honom. Han skriver:

> Lyckan jag inviterades till var fadd. Jag upptäckte att jag inte vill gå tillbaka igen och vara lycklig på *det* sättet. Tanken att en sådan återgång ens vore möjlig skrämmer mig. Ty detta öde skulle förefalla mig värst av alla: att nå ett stadium då mina år av kärlek och äktenskap vid en tillbakablick skulle te sig som en trevlig episod – som en semester – som för en kort tid hade avbrutit mitt regelbundna liv och sedan återbördat mig oförändrad till det normala. Och då skulle det med tiden synas mig overkligt – något så främmande för min vanliga livsrytm, att jag nästan kunde tro det hänt någon annan. På det sättet skulle H dö ännu en gång för mig; en värre förlust än den första. Vad som helst men inte det.[132]

Lewis sätt att skildra förlusten så att den framstår som en gåva i förhållande till att inte alls äga den harmonierar med vår bild av frånvaron ovan. Om namnet inte uttalas i all sin rikedom, stavelserna paras samman på rätt sätt, så är personen inte död, utan den har aldrig

[132] Lewis, 1979, s. 80–81.

levt. Även om vi här har att göra med en död utan bortgång, en frånvaro utan närvarons utsikter, en sorg utan hopp, så står vi därför inte utan tröst. Tvärtom har vi möjligen gett ett språk åt den ärligaste av dem alla. Blott det faktum att döden avtecknar sig mot bakgrund av ingenting är ett motiv som gör sorgen vacker för oss. Namnets ovärderliga värde får den redan vid dopet, då den rustas med förmågan att en dag, när tiden är inne, överge den närvaro som den varit trogen och visa samma trofasthet mot frånvaron. När livet slocknar kämpar det för dödens seger över intet. Den motsatta kampen, såg vi, förde ordet, tanken, förnuftet, som tog omvägen genom odödligheten eller överlevnaden för att trösta oss. Namnet söker uppnå samma verkan, men genom att gå raka vägen till döden. Detta, tror jag, är vad kroppen söker säga som en sann ordkonstnär genom att inte säga någonting alls: alla ord är överflödiga. Mötet mellan den sörjande och medsörjande kroppen, precis som namnets förmedling vid minnesstunden, är en okonstlad bejakelse av sorgen. Vad mer ber sorgen om? Den tröst som den ber om verkar inte vara mer långsökt än att få bryta sig loss. I sin stämning utan talförmåga nämner den enbart den döde vid namn och finner sin tröst i att åtminstone frånvaron efter personen inte är frånvarande. Den tröstande kroppen, armarna som omfamnar, händerna som tar en annans, verkar understryka samma sak. Det finns inget försök här till att formulera en ordets tröst, som begränsar sorgen i proportion till en förminskning av döden. Utan att krama den sörjandes händer svarar mot att nämna namnet, ett namn som bryter ännu en fördämning, möjligen ännu våldsammare än förut. Detta innebär att vår förståelse av trösten revideras. Vi är mogna nu att inse att vi hela tiden intuitivt utgått från att trösten måste vara en begränsning. Det har varit när sorgen nått sin gräns som tanken på trösten gjort sig gällande. Hitintills har det handlat om en metafysisk, sekulär eller positivistisk förståelse av ett liv efter detta som på något sätt begränsar dödens omfattning och *a fortiori* sorgens. Det har funnits ett ”i alla fall” som fått oss att konkludera saker som: ”N.N. är död, *men* ser ner på oss från himlen”, eller ”N.N. är död, *men* lever i oss”. Begränsningen, tröstens ”i alla fall”, har legat i dödens utsträckning. Intressant nog ligger sorgens begränsning – trösten – för oss, inte i utsträckningen, utan i betydelsen. Döden orsakar en omvärdering av frånvaron, som gör att den går från att vara relativt ond till att bli relativt god. I livet betraktar vi den negativt mot närvarons bakgrund och i döden positivt mot bakgrund av ingen frånvaro alls. Detta för med sig att om trösten tidigare stod i ett motsatsförhållande till döden – ju mindre död, desto större tröst – så förhåller sig trösten nu positivt till döden. Ju allvarligare förlusten är, desto viktigare blir den och större är trösten. Märk väl: detta implicerar ingen dödsdyrkan; ingen vill förlora någon, men ingen vill heller förlora förlusten av någon. En vänskap till fegheten är som vi redan varit inne på rätt ord, en *philodeilia*, modet att erkänna sorgen och villigheten att vara

svag. Belöningen är en sorg som står i proportion till sin tröst. Varje tår kan vi nu tolka som en glädjetår, varje hulkning som en seger, den oåterkalleliga frånvarons över frånvaron av samma frånvaro. Vi nämner inte längre namnet för att återväcka till liv, utan för att låta den som burit det vila i frid. En fråga som uppstår är om denna förståelse väsentligen skiljer sig från den som vi återfann i ”Nutiden”, eller om enbart betoningen är annorlunda. Vad är egentligen skillnaden mellan att minnas för att hålla vid liv och att minnas för att låta någon vila i frid? En sak värd att nämna på tal om detta är att även Hägglund i *Vårt enda liv* väljer att citera ovan citerade passage ur Lewis anteckningar utan att se någon konflikt mellan det att betrakta förlusten som en gåva och det att förstå ett liv efter detta i minnet som en tröst.[133] Det finns hur som helst två saker som talar för att acceptera hela sorgens vittnesbörd om en oåterkallelig död: Den ena är som jag redan nämnt, att visst värderar vi liksom Patočka att frånvaron är närvarande och vi finner även vår tröst häri – men vi kan även redogöra för varför utan att redogörelsen blir osammanhängande. När frånvaron ses i det ljus som bryts genom döden förstår vi varför vi precis som namnet dras till den, till skillnad från när frånvaron var levande och det ögonblick livet väntade på var att släppa ut den genom bakdörren och välkomna närvaron in. Om frånvaron nu faktiskt var en levande frånvaro, en sam-varo med den, så skulle den inte äga den döda frånvarons positiva kvalitet, utan målet skulle vara samvarons *telos*, vad livet tillsammans strävar efter, som är att låta återföreningen tränga undan allt vad avstånd och avsaknad heter. Den andra saken är att en motsägelse uppstår när vi förstår någon som levande i minnet, medan själva bortgången och tidens tendens att förgå i största allmänhet är vad som ger liv åt minnet. Visst lever själva minnet, men det gör det på basen av att något inte längre finns. När döden förnekas förnekas även själva betingelsen för minnet, därför att minnet redan från början fick sitt liv till skänks av att någonting gick förlorat. Ingen rök utan eld, heter det, och samma logik gäller för döden, förutan vilken inget minne skulle finnas. Det enda ärliga är att överge idén om att minnet eller det etiska sorgearbetet äger en makt att hålla vid liv, och istället trösta sig med sanningen att dödens frånvaro är en frånvaro, som trots den smärta som den sätter i omlopp, är värd att betraktas som en gåva som döden ger oss när ett liv berövas oss. Det är inte förrän frånvaron dör som vi vill göra den närvarande, och denna vilja avslöjar att sorgen aldrig kan drabba oss utan att samtidigt erbjuda tröst. Genom att lämna sorgens begrepp oanalyserat och utgå från den augustinska betraktelsen att vi vet vad sorg är tills någon frågar oss, har vi alltså funnit en av sorgens viktigaste egenskaper, som är att trösten inte kan skiljas från den, precis som ljuset inte kan

[133] Se s. 84, Hägglund, 2020.

skiljas från de skuggor som naturligen uppstår i det. ”Saliga de som sörjer, de skall bli tröstade”, säger Jesus i en av sina saligprisningar.[134] Om vi bara sluter futurumets avstånd så kan vi instämma: i sanning är de sörjande saliga, för de har funnit sin tröst.

[134] Bibeln, 2000, Matt 5:4, s. 1117.

Avslutning

Alldeles i början av denna uppsats skrev jag att en av utgångspunkterna var den augustinska betraktelsen att vi vet vad sorg är tills någon frågar oss. Sorgens mening skulle tillåtas vara den allra första associationen, de blanka ögonen, den bräckliga rösten och budet som tillkännages, att någon har lämnat oss. Det huvudsakliga föremålet för undersökningen skulle därför inte vara vad sorg är, utan hur vi kan göra den tröst den ber om begriplig. Genom att gå direkt till filosofihistoriens första behandling av problemet, med Zarathustra först i led, och därpå Platon och Augustinus, fick vi lära oss att det finns en sanning som försäkrar oss om ett fortsatt liv, buret av vår själ. I sanningens namn skulle man trösta sig med hoppet om ett även bättre öde efter döden. Detta verkade vid en första anblick uppbyggande, i synnerhet Sokrates mod att ”anträda färden till Hades när ödet kallar”. Varför dröja vid kroppens enkla sanningar och inte överlämna sig åt tankens vittnesbörd om en odödlig själ? Det enda problemet för oss var att även om vi accepterade Sokrates resonemang eller Augustinus tro, så visade det sig att trösten hamnade i konflikt med sorgen. Döden verkade verklig, men enligt det nya vittnesbördet var det enbart ett fenomen utan bakomliggande verklighet, vilket förde med sig att vi både sörjde fenomenet och att vi sörjde över något utan verklighet. Frågan som uppstod ur detta problem var om det finns någon annan förståelse av tröst som bättre erkänner sorgen och inte resulterar i att en odödlighetens tanke undertrycker känslan av sorg. Vi undersökte därför de svar som nyligen formulerats i den samtida filosofin som reaktion på den klassiska förståelsens otidsenlighet. Kritiken av själen som garant för trösten gav oss visst hopp om en lösning på problemet som inte förnekade döden, men detta hopp grusades när impulsen återigen visade sig alltför stark att ta tillflykt till en idé om liv för att besvara frågan var trösten kommer ifrån. Istället för en odödlighetens filosofi fick vi en överlevnadens, ett liv efter detta buret av minnet istället för av själen. Återigen ställdes vi inför problemet att trösten vände oss bort från döden mot livet. Även om sorgen inte blev dubbel och sorgen fick en förklaring, att livet tillsammans på jorden var en oåterkallelig förlust, så uppstod samma logiska spänning som fanns i antikens dualistiska ramverk, nämligen mellan sorg och tröst, liv och död. Tröstens ord fortsatte att handla om livets seger över döden, medan sorgens sanning var att döden hade besegrat livet. För att erkänna sorgen utan reservationer, inte komma med en enda invändning mot den, frågade vi oss om det går att bilda sig en uppfattning om en tröst som inte grundar sig på ett fortsatt liv. Vi ville se om vi kunde klara oss utan en språklig uppbyggnad som varit ett slags gemensam mark i diskussionen om trösten, nämligen: ”Ja,

personen är död, *men* det finns en själ" eller "Ja, personen är död, *men* lever i minnet". Trösten var för samtliga som vågade söka den en begränsning, en lindring som uppstod när sorgen stötte emot sina gränser, och frågan blev om denna tröstens begränsning kunde förstås på ett annat sätt än som livets av döden. Genom en analys av namnets funktion i minnestalet märkte vi att det går att klara sig utan en sådan förståelse. Ingen överlever sitt namn, men efter livet ger namnet aldrig upp minnet och håller minnet *vid liv* genom att bjuda in *döden* i samtalet eller den inre monologen. Namnet jagar ständigt bort frånvaron av frånvaro och finner nu sin vila i den definitiva frånvaron. Följden är att frånvaron omvärderas, och att trösten uppstår ur en begränsning av dödens tragiska innebörd. Om filosofin föddes ur förundran över att någonting finns istället för ingenting, är vår slutsats att det i tider av sorg ligger en tröst i att någonting finns istället för ingenting, att döden finns istället för intet, att en person som är död finns, istället för en person som aldrig har levt. Döden är en förvandling som genom sin förödelse gör det som uppkommer efter den ännu mer dyrbart. Frånvaron är inte längre vad den var, den är nu något annat, inte längre en oro i väntan på fördrivning, utan nu en vila för den som inte kan glömma dess namn. Sorgen nämner alltså namnet, den kallar på frånvaron, den räcker ut en hand och finner sin tröst i själva denna gest, även om den vet att handen aldrig kommer att vidröras.

Citerade verk, uppslag och artiklar

American Psychiatric Association (2022), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (5 uppl.), https://www.mredscircleoftrust.com/storage/app/media/DSM%205%20TR.pdf (hämtad 30/05/2024)

Augustinus, *Bekännelser*, övers. Bengt Ellenberger & med inledning av Ragnar Holte (Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2020)

– *Tretton brev*, red. Anni Maria Laato & Patrik Hagman (Skellefteå: Artos & Norma, 2019)

Austin, Emily A., ”Plato on Grief as a Mental Disorder”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* (vol. 98, nr 1, 2016), s. 1–20

Bengtsson, Johan, ”Är utdragen sorg en psykisk störning?”, *Svenska Dagbladet* (07/11/2023), https://www.svd.se/a/O85l1k/ar-utdragen-sorg-en-psykisk-storning (hämtad 18/01/2024)

Bibeln, övers. B2000 (Örebro: Bokförlaget Libris, 2000)

Cholbi, Michael, *Grief: A Philosophical Guide* (Princeton: Princeton University Press, 2022)

Derrida, Jacques, ”la différance”, *Marges de la philosophie* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1972), https://psychaanalyse.com/pdf/MARGES%20DE%20LA%20PHILOSOPHIE%20-%20COLLECTION%20CRITIQUE%20JACQUES%20DERRIDA%20(432%20pages%20-%202,1%20mo).pdf (hämtad 27/03/2024)

Frei, Jan, ”To Live After Death: Where? Patočka’s ‘Phenomenology of Afterlife’ and Its Contexts”, *Jan Patočka and the Phenomenology of Life After Death*, red. & med inledning av Gustav & Hugo Strandberg (Cham: Springer, 2024), E-bok

Hägglund, Martin, *Vårt enda liv*, övers. Andreas Vesterlund (Stockholm: Volante, 2020)

– *This life* (New York: Anchor Books, 2020)

Kant, Immanuel, *Kritik av det rena förnuftet*, övers. Jeanette Emt (Stockholm: Thales, 2004)

Kierkegaard, Sören, *Begreppet ångest*, övers. Stefan Borg, Stig Ahlgren & Nils Kjellström (Reboda: Nimrod, 1996)

– *Uppbyggliga tal i skiljaktig anda*, övers. Stefan Borg (Önneköp: Nimrod, 2013)

Laertios, Diogenes, *Berömda filosofers liv och läror*, övers. Johan Flemberg (Stockholm: Atlantis, 2018)

Lewis, C. S., *Anteckningar under dagar av sorg*, övers. Karin Hartman (Örebro: Libris, 1979)

Merriam-Webster, *solace* (https://www.merriam-webster.com/dictionary/solace (hämtad 18/01/2024))

Patočka, Jan, ”The Phenomenology of Afterlife”, *Jan Patočka and the Phenomenology of Life After Death*, red. & med inledning av Gustav & Hugo Strandberg, övers. Ondřej Beran (Cham: Springer, 2024), E-bok

Platon, *Faidon & Gästabudet* i *Skrifter. Bok 1*, övers. Jan Stolpe (Stockholm: Atlantis, 2000)

– *Faidros* i *Skrifter. Bok 2*, övers. Jan Stolpe (Stockholm: Atlantis, 2001)

– *Staten* i *Skrifter. Bok 3*, övers. & med förord av Jan Stolpe (Stockholm: Atlantis, 2017)

Svenska Akademiens ordbok, *tröst* (Spalt T 3021, band 35, 2009, https://www.saob.se/artikel/?unik=T_3009-0025.C3uQ (hämtad 18/01/2024))

– *tro* (Spalt T 2580, band 35, 2008, https://www.saob.se/artikel/?unik=T_2555-0005.0MnS (hämtad 18/01/2024))

– *aflida* (1898, https://svenska.se/saob/?sok=avlida (hämtad 30/01/2024))

Tranströmer, Tomas, *Sanningsbarriären* i *Samlade dikter och prosa 1954–2004* (Stockholm: Bonnier Pocket, 2012)

Wolterstorff, Nicholas, ”Suffering love”, *Inquiring about God*, red. Terence Cuneo (Cambridge: Cambridge University Press, 2010)

Zarathustra, *Sånger*, övers. & med förord av Ashk Dahlén (Umeå: Bokförlaget h:ström, 2023)