

Han som skrev *Out of the World*

Ingmar Persson

1.

Han som skrev *Out of the World* (Thales, 2021), fortsättningsvis kallad "Hansom", ville belysa hur hans viktigare filosofiska ståndpunkter influerats av hans personlighetsdrag och därigenom punktera illusionen att sådana ståndpunkter helt och hållet bestäms av argument och sakliga överväganden. Det är ofrånkomligt att ett dylikt företag inte kan krönas med framgång eftersom man till en betydande del är dömd att förbli okänd för sig själv. Dessutom, i så måtto som filosofiska slutsatser kan spåras tillbaka till upphovspersonens personlighet, dras deras giltighet för andra i tvivelsmål, vilket går stick i stäv mot filosofins uppgift att upptäcka sanningar som alla rationella individer måste erkänna. Så *Out of the World* redovisar ett *dubbelt* filosofiskt nederlag, bestående dels i att misslyckas med att presentera lösningar på filosofiska problem som alla rationella personer kan enas om, dels i att inte till fullo lyckas reda ut det personlighetsinflytande som omintetgör denna rationella enighet. I själva verket är nederlaget *tredubbelt*, för syftemålet med Hansoms filosofiska undersökningar var att nå fram till filosofiska ställningstaganden som ger vägledning för hur han bör leva, men de ställningstaganden som resulterar visar sig psykologiskt omöjliga att omsätta i praktiken, vilket så småningom ska exemplifieras.

Det borde framgå av denna målsättning att inte alla aspekter av författaren till *Out of the World* är relevanta för bokens ämne. Därför får inte Hansom identifieras med Ingmar Persson, fastän det obestriddligen var Ingmar Persson som skrev *Out of the World*, precis som det är Ingmar Persson som skriver "Han som skrev *Out of the World*". Hansom är snarare en delmängd av Ingmar Persson, nämligen den delmängd som är föremål för behandling i *Out of the World*. Grovt uttryckt rör det sig om den delmängd som är underkastad reflektions- eller föreställningsförmågan. Det som "Hansom" betecknar är således mer precisat något i stil med de aspekter av han som skrev *Out of the World* som behandlas i boken.

Ni ska alltså inte vänta er en självbiografi av traditionellt slag, med specifika data om allehanda egenskaper hos denne författare, som hans

sexuella preferenser eller smak gällande mat och dryck eller kläder, hans toalettöförehavanden, boendeförhållanden, resvanor eller fritidsintressen. Allt det partikulära hos en person besvärar honom, så han undviker att omtala det i görligaste mån. Som om det inte var nog med kroppsliga egenheter som fingeravtryck och födelsemärken, särdrag som kan mätas och studeras med all önskvärd precision och omfattning när vi ligger på obduktionsbordet, om inte förr, påtvingas vi tycken och val som fixerar vårt levnadslöpp men som är omöjliga att rättfärdiga, t. ex. att vi gillar smaken av sötpotatis eller ogillar ljudet och känslan av knarrande snö under skosulorna. Hansom vill helst hemlighålla så mycket som möjligt av denna omåttliga specificitet som belastar honom. Instinktivt känner han det som om denna förfärliga anhopning av partikulära omständigheter oundvikligen måste kompromettera alla hans anspråk på att vara kapabel att artikulera universella sanningar. Det kan inte vara annat än skamlös självförhåvelse om en så genomindividuell figur gesken av att ha utarbetat en allmängiltig filosofi. Som Fernando Pessoa mycket riktigt anmärker genom sin "heteronym" baron de Teive i *En stoikers fostran*: "Intellektets värdighet ligger i att erkänna att det är begränsat och att den objektiva verkligheten ligger utanför dess räckvidd".

Man kan undra om filosofihistoriens stora gestalter, med deras trosvisshet, kunde hysa samma skrupler. När exempelvis Arthur Schopenhauer plågades av sina hemorrojder 1823, varnade han då inkongruensen i en situation i vilken en person i hans nesliga predikament påstår sig sitta och trycka på de mest fundamentala metafysiska sanningar? Det rör sig inte bara om aningen om att ens individuella särdrag måste slå igenom i ens mest abstrakta tankekonstruktioner utan tillika om det förmätna i att vilja rikta omvärldens uppmärksamhet på just denna mikroskopiskt lilla varelses futtiga intellektuella idiosynkrasier. Baron de Teive igen: "det finns något ynkligt egocentriskt i antagandet att antingen ryms universum i oss eller också är vi ett slags centrum i det". Att ta sig själv på blodigt allvar är dock en lika komisk som oförytterlig ingrediens i varje levande väsen; man kommer inte undan med mindre än att man älskar sig själv i lust och nöd.

Det finns alltså en fabulös mängd fakta som utgör underbyggnaden för de personlighetsaspekter som kommer till uttryck i *Out of the World*. De bildar gasen som fyller ballongen och får den att stiga, men bestämmer inte dess färdriktning eller de observationer som görs från färden. Hansom har aldrig fört någon dagbok därför att han inte har anträffat mycket att notera mellan nämnda partikulära trivialiteter som utgör li-

vets utfyllnadsmaterial och det filosofiskt relevanta material som föder hans författande. Eftersom dessa trivialiteter ingår i livet som helhet är detta likaså långtifrån underställt reflektions- och föreställningsförmågan. Men reflekterade strävanden kan likväl styra det i huvuddrag. Ett av Hansoms övergripande mål är att klarlägga för vilka ändamål han lever och i handling trimma sitt liv så att det innehåller så lite dött kött som möjligt för förverkligandet av dessa ändamål.

Hansom söker alltså ett mål eller en mening som kan binda samman hans liv i största möjliga utsträckning. Det systematiserande eller strukturerande drag som präglar hans filosoferande yrkar på att ta kontroll över hans livsföring. Detta utmynnar dock i ett levnadsmål som är praktiskt taget omöjligt att uppnå, så han är förutbestämd att lida nederlag. Det stod egentligen klart redan från början att hans liv skulle bli bortkastat därför att han inte skulle kunna låta bli att ägna det åt att finna en filosofisk insikt som inte lät sig finnas och omsättas i praktik. Tack och lov har han en förkärlek för det som skänker livet en anstrykning av tragedi.

2.

Ett *skamligt* nederlag består i att man ger upp t.ex. filosofin därför att ens ork eller motivation är otillräcklig för att fullborda vad man har föresatt sig. För Hansom gällde att till varje pris undvika att ge efter för sådan svaghet. Det enda nederlag som kan komma ifråga är det *hedersamma* som är en följd av att världen är ens själsförmögenheter övermäktigt trots alla ens ansträngningar.

Thomas Bernhard ger i sin roman *Kalkbruket* en grotesk gestaltning av ett skamligt intellektuellt nederlag. Konrad har i trettio års tid varit besatt av en undersökning av hörselsinnet. Han har utsatt sin invaliderade hustru för oräkneliga plågsamma experiment och gjort otaliga anteckningar om sina observationer, som han emellertid omgående har förstört av rädsla för att de ska bli plagierade. Sent omsider blir han övertygad om att ha innehållet till hela sin avhandling klappat och klart i huvudet och han inväntar bara ett gynnsamt tillfälle att föra över det på papper. Men distraktioner och svepskäl ställer sig ständigt i vägen till dess att han är ruinerad och står i begrepp att förlora sin bostad i det fallfärdiga kalkbruket. Då skjuter han sin hustru i desperation och tar sin tillflykt till en gödselbrunn där myndigheterna påträffar honom i ett tillstånd av djup förvirring.

Det hedersamma filosofiska nederlaget inför världens övermäktighet kan realiseras genom att man resonerar sig fram till olösliga problem eller genom att en insikt eller uppenbarelse plötsligt lamslår en som ett blixtnedslag. Det senare verkar ha hänt Thomas av Aquino: mot slutet av sitt liv undfägnades han med religiösa uppenbarelser som fick honom att stumna i andäktig kontemplation och betrakta allt han tidigare hade skrivit – och det är otaliga digra luntor – som värdelöst.

Den redan citerade baron de Teive begår självmord när han upptäcker ”omöjligheten att skapa högtstående konst”: ”Jag tror att jag nu har kommit så långt jag kan komma med hjälp av förnuftet. Det är därför jag skall ta livet av mig”. I *Lord Chandos' brev* beskriver Hugo von Hofmannsthal den fiktive brevskrivaren som så att vardagliga företeelser tränger sig på honom i ett ”medium mer omedelbart, mer lättflytande, mer lysande än ord” och lämnar honom i ett tillstånd av närmast extatisk hänförelse. Detta resulterar i att han ”har fullständigt förlorat förmågan att tänka och tala sammanhängande om vad det vara månne”. För sin del avhåller sig Hansom visligen från att ge sig i kast med att beskriva den sensuella sidan av livet, ty han är säker på att det inte kan undgå att bli sorgligt inadekvat. Hans inmutade gebit får bli det intellektuella som inte befinner sig lika tröstlöst långt ifrån språket.

Det är inte vanligt att filosofer tystnar plötsligt som Thomas av Aquino förefaller ha gjort – i varje fall såvitt det inte sker på grund av någon olycka, som vanvett, död eller en blödning i hjärnans språkcentrum. Vanligare, i synnerhet i filosofins barndom, var att de *aldrig* skrev något. Välkända exempel är Sokrates och (troligen) Diogenes från Sinope och efterföljande kyniker – för att nu inte nämna stora religionsstiftare som Buddha och Jesus. Ju längre fram i tankehistorien man kommer, desto mångordigare blir tänkarna – och desto mindre deras inflytande. Detta inversa förhållande mellan ordmängd och influens kan tjäna som ett tänkvärt skäl för sparsamhet i skrift. Titelpersonen i Paul Valéry's *En afton med herr Teste* framställs som en tänkare – som emellertid uttryckligen inte är filosof – som är hängiven den intellektuella kontemplationen bortom kommunikation: ”Herr Teste var absolut ingen filosof. Han var inte ens författare. Och på grund av detta tänkte han mycket. Ju mer man skriver, desto mindre tänker man”. Det kan tilläggas att Valéry själv tystnade som poet under tjugo år, då han verkar ha ägnat sig åt liknande intellektuella övningar (vars rön han dock fyllde åtskilliga anteckningsböcker med). Teste karakteriseras med viss reservation som ”en mystiker utan Gud”, men detta epitet passar nog bättre på filosofen

Baruch Spinoza, om man med "Gud" menar något annat än världen, som brukligt är. Hans förordade betraktelse av världen *sub specie aeternitatis* har en omisskännlig religiös klang.

3.

Var filosofiskt grubbel bland de faktorer som drev Friedrich Nietzsche till vansinne eller var förklaringen till detta sammanbrott rent fysiologisk eller biologisk, som tertiär syfilis eller en långsamt växande hjärntumör? Han stod utan tvivel inför betydande filosofiska svårigheter, men de förefaller att ha gått honom obemärkt förbi. Låt oss titta på de av hans idéer som han själv tillmätte störst vikt: *den eviga återkomsten* och *amor fati*. Han omtalade städse den eviga återkomsten i de mest värnadsfulla viskningar och noterade nogsamt omständigheterna i vilka denna förment upphöjda sanning först nådde honom: i början av augusti 1881 i hans sommarviste Sils-Maria, "sex tusen fot över havet och ännu mycket högre över alla mänskliga ting". Det är en lag som slår fast, grovt uttryckt, att allting som händer, händer ett oändligt antal gånger, exempelvis lever en person som är exakt likadan som du ett liv som är exakt likadant som ditt ett oändligt antal gånger. *Amor fati* tillskriver detta faktiska förhållande en uppfostrande potential: du uppmanas att leva så att du är i stånd till att vilja leva på samma sätt ett oändligt antal gånger.

Till att börja med är det problematiskt om dessa två idéer är förenliga med andra väsentliga doktriner i Nietzsches "klumpfot", dvs. den mer än 100 kilo tunga koffert med vilken han ambulerade på den europeiska kontinenten. Nietzsche förfäktar ofta en perspektivism eller relativism som i huvudsak går ut på att det inte finns någon sanning utan bara olika individers uppfattningar om vad som är sant. I *Om moralens härstamning* kan man t. ex. läsa: "Det finns *endast* ett perspektiviskt seende, *endast* en perspektivisk 'insikt'", ingen objektiv, absolut insikt. Det är välbekant att en dylik doktrin är självupphävande därigenom att den underminerar sitt eget sanningsanspråk. Den underminerar förstås också återkomstdoktrinen sanningsanspråk. I samklang med sin perspektivism torgför Nietzsche en pragmatisk sanningsteori: sanna är de uppfattningar som befrämjar vår överlevnad. Men det är icke desto mindre inte sällsynt att han understryker hur förkrossande det kan vara att bekänna sig till sanningen, att den mest krävande dygden är att tjäna sanningen osv., och då tycks han åsyfta sanning i den mer gängse korrespondensteoretiska meningen som är oförenlig med den pragmatiska.

Och, förresten, i vilken mening tänker han sig att den pragmatiska teorin är sann?

För det andra, i t. ex. *Antikrist* förkastar Nietzsche tanken att viljans frihet är en "hemgift från högre ort" som varje människa begåvas med. Denna tanke brännmärks i *Avgudaskymning* som ett fult knep av prästerskapet avsett att ställa människor till ansvar för så mycket som möjligt. Istället gör han sig till talesman för åsikten att man är fri och ansvarig i så måtto som "man har en vilja att ta ansvar för sig själv". Detta förslag implicerar uppenbarligen att vi inte kan ställas till ansvar för om vi besitter denna vilja eller ej. Nietzsche klargör inte vad det är som avgör om vi har en sådan vilja eller saknar den, men så mycket står klart att detta inte är något för vilket vi kan hållas ansvariga. Det är emellertid egendomligt att hävda att något bortom vårt ansvar bestämmer om vi gör oss ansvariga genom att påta oss ansvar, ty vi kan då undslippa ansvar helt enkelt genom att inte vilja ikläda oss ansvar. Men om det är tvivelaktigt om vi är ansvariga, blir det också tvivelaktigt om det är meningsfullt att uppmana oss att handla så att vi kan vilja handla likadant ett ändlöst antal gånger, vilket är precis vad *amor fati* går ut på.

Låt oss emellertid bortse från dessa problem gällande kompatibiliteten med andra nietzscheanska lärosatser och dessutom acceptera huvudhypotesen att giltiga fysikaliska principer garanterar att allt som sker, sker ett ändlöst antal gånger eftersom universum inklusive dess energi existerar för evigt. Då får vi ett universum som härbärgerar bl. a. ett oändligt antal personer som är exakt likadana som du och som lever liv som är precis likadana som ditt, men av detta följer inte att du är *numeriskt* identisk med dessa personer utan bara att du är *kvalitativt* identisk med dem, vilket du också skulle kunna vara med en monozygotisk tvilling. Numerisk identitet över tiden förutsätter en tid-rumslig kontinuitet mellan de relata som är identiska, och en sådan saknas när en individ sägs återkomma efter en period av icke-existens.

Vidare, antag att du i en viss situation utför en viss handling, som att du dricker ett glas vitt vin; då kommer det att finnas ett ändlöst antal kopior av dig som dricker ett sådant glas vin i samma typ av situation. Men det kommer också att föreligga ett ändlöst antal individer som kopierar dig i alla avseenden förutom att de i ifrågavarande typ av situation underlåter att dricka ett sådant glas vin. Om det är berättigat att hålla dig för numeriskt identisk med alla de kopior som dricker vin, är det också berättigat att hålla dig för numeriskt identisk med de kopior som inte dricker vin, för oavsett om du i den aktuella världen väljer att dricka vin

eller ej, är det ju du som agerar. Denna konsekvens är inte bara absurd, den medför tillika att det blir meningslöst att uppmana dig att leva så att du kan vilja leva på samma sätt gång på gång i oändlighet, ty oavsett vilketdera av två handlingsalternativ du väljer, tvingas du genomleva det ratade alternativet likaväl som det valda ett ändlöst antal gånger.

Centrala nietscheanska teser är således behäftade med djupgående svårigheter, men Nietzsche tycktes omedveten om detta in i det sista. Han planerade visserligen ett större systematiskt verk, men det stannade på planeringsstadiet. 1888, det sista året före hans förnufts förlust, var han inte desto mindre maniskt produktiv. Han producerade hela fem – förvisso tunna – böcker. Samtliga är dock filosofiskt lättviktiga: *Fallet Wagner* och *Nietzsche kontra Wagner*, två böcker i vilka han ånyo petar i den såriga relationen till tonsättaren Richard Wagner; *Avgudas kymning*, i stort en summering av hans filosofiska huvuddoktriner; *Antikrist*, hans grövsta angrepp på kristendomen; och *Ecce Homo*, en självbiografi så kraftigt präglad av storhetsvansinne att det känns som om han omöjligen kan ha varit vid sunda vätskor när han författade den. Ett sådant flyt i pennföringen tyder inte på att han kände sig stå inför svåröverkomliga hinder. Kanhända var det en accelererande neurologisk åkomma som omöjliggjorde hans upptäckt av bristerna i den egna tankebyggnaden, men detta indikerar att det snarast var denna som drev fram hans kollaps. Visst, han stod under stark psykisk press, ensam, misskänd och ständigt plågad av synsvårigheter, huvudvärk och illamående, men en viss ljusning i hans utsatthet kunde ändå skönjas tiden just före vansinnesutbrottet på grund av att hans filosofi började vinna spridning, främst genom Georg Brandes' försorg. Summa summarum, det var knappast något filosofiskt nederlag som förde fram till hans andra nederlag i form av galenskap.

4.

Ett filosofiskt nederlag kan naturligtvis framkalla självmord likaväl som psykisk sjukdom, men filosofisk triumf kan också kräva självmord, som fallet Philipp Mainländer (vars egentliga efternamn var Batz) ådagalägger. Mainländer ansluter sig till Schopenhauers kardinaltes att icke-existens är bättre för varelser med känselsinne än existens eftersom existens innebär en övervikt av lidande och icke-existens för med sig avsaknad av allt medvetande. Schopenhauer drog emellertid inte slutsatsen att vi bör ta livet av oss så fort och smärtfritt som möjligt av det

skälet att han hade den metafysiska uppfattningen att allt existerande är manifestationer av en vilja-till-liv som fortlever efter döden. Mainländer tilldelade däremot varelser endast och allenast en individuell vilja som förintas vid döden. Vi kan alltså frälsa oss från livets onda genom att begå självmord, och det gjorde han vid 34 års ålder genom att hänga sig med avstamp från en stapel av sitt nypublicerade huvudverk, *Die Philosophie der Erlösung (Förlösningens filosofi)*. Trots att hans filosofi ledde till hans undergång, så rörde det sig om en filosofins triumf snarare än dess nederlag eftersom Mainländer hyste en glödande övertygelse om att ha funnit sanningen. Han har för övrigt en fiktiv pendang i Kirilov i Fjodor Dostojevskijs roman *Onda andar* som också tog livet av sig av filosofiska skäl: i hans fall för att bevisa att det var han själv och inte Gud som hade herraväldet över hans liv. Han höll självmordet för att vara den kraftfullaste manifestationen av detta självbestämmande.

Eftersom Hansom är fascinerad av det hedersamma filosofiska nederlaget, är det inte förvånande att han också har intresserat sig för det näraliggande hedersamma skönlitterära nederlaget inför överväldigande upplevelser som trotsar språkligt uttryck. Låt oss introducera termen ”disciplinärt nederlag” för nederlag i någon disciplin, som kan vara exempelvis filosofi eller skönlitteratur, och särskilja sådana nederlag från *livsnederlag*, som innebär att livet tar en ände med förskräckelse, i biologisk död eller själkskaos. Det disciplinära nederlaget är, *nota bene*, ett nederlag *subjektivt sett*, utövaren *upplever själv* att den disciplin som utövas går i stå därför att den är ställd inför oöverstigliga problem: den behöver inte *faktiskt* stå inför sådana problem. Termen ”disciplin” är bekvämt dubbeltydig: ”disciplinärt nederlag” kan beteckna dels ett skamfullt nederlag som har sin orsak i karaktärsbrist, dels ett hedersamt nederlag vars källa ligger i att verksamhetens svårighetsgrad överträffar utövarens kapacitet, oaktat en insats av maximal ansträngning.

Hedersamma disciplinära nederlag kan leda till efterskriftlig kontemplation i stället för livsnederlag som själsligt skeppsbrott eller självmord. Följande uttalande av poeten och äventyraren Blaise Cendrars kan illustrera detta: ”att skriva, det är inte att leva helt och hållet. Det är inte livet rakt på. Kom och påstå att det är andligt liv, det är inte andligt liv. Det andliga livet är kontemplationen” (*Dikter och prosa*). Skrivandet överges därför att det ter sig som ett krafande på ytan av det upplevda jämfört med kontemplationens djupare lodning. Cendrars är värd att lyftas fram, inte minst eftersom han inte bokförs som en skönlitterär författare som slutar skriva i Enrique Vila-Matas’ välmatade inventering

i *Bartleby & Co* av slika skönlitterära författare, såväl faktiska som fiktiva (i förbifarten nämns endast en bibliografi över sådana skribenter som Cendrars avsåg att ställa samman men som aldrig blev av). Däremot levererar Vila-Matas ett citat från Susan Sontag som passar väl in i sammanhanget: "den verkligt seriösa hållningen är den som betraktar konsten som ett *medel* att uppnå något som kanske bara kan uppnås genom att konsten överges".

Bartleby är titelpersonen i en novell av Herman Melville, *Bartleby, the Scrivener*. Bartleby är inte en skönlitterär författare utan en kontorist eller kopist, så flegmatisk och initiativlös att hans närvaro på kontoret knappt är märkbar – ett kontor där han stundom övernattar eftersom han inte kommer sig för att lämna det. Han slutar mycket riktigt att skriva därför att han får sparken, och han orkar så småningom inte ens hålla igång sin kropps livsprocesser.

Även om man inskränker sig till skönlitterärt skrivande, stöter man på en oöverskådlig mängd anledningar till skrivstopp, i Vila-Matas' ord: "det finns lika många författare som det finns sätt att ge upp skrivandet". Hans katalogisering inkluderar författare som uppenbarligen inte upphör att skriva på grund av ett disciplinärt nederlag, exempelvis Nobelpristagaren Juan Ramón Jiménez vars skrivstopp berodde på att hans älskade hustru dog. Däremot kan orsaken till Arthur Rimbauds berömda desertering från lyriken vid pass tjugo års ålder måhända vara ett disciplinärt nederlag, föranlett av insikten att poesin inte besitter de profetiska eller magiska krafter han tidigare förknippade den med. Men ehuru denna desertering är fascinerande nog i sig, faller den ändå utanför ramarna på en skönlitterär tråkning parallell med Hansoms filosofiska, ty Rimbauds avhopp följdes varken av stilla kontemplation eller själssjukdom alternativt självmord.

Kanske poeten Friedrich Hölderlin är ett fall av själssjukdom som har sin upprinnelse i skrivkramp. Här är det emellertid dunkelt i vilken mån disciplinärt nederlag ingår i orsaksuppsättningen. Andra ingredienser, som en olycklig kärleksaffär och strapatsen att marschera från Bordeaux till sina tyska hemtrakter, gör anspråk på plats i orsaksmixen som utmynnade i att Hölderlin förklarades sinnessjuk och fick tillbringa den andra halvan av sin 73-åriga levnad isolerad i ett torn vid floden Neckar i Tübingen.

William Faulkner har skapat flera fiktiva gestalter som lever fastfrusna i någon traumatisk händelse, främst kanhända prästen Hightower i *Ljus i augusti* som regelbundet återkallar en episod i det amerikanska

inbördeskriget i vilken hans hjältemodige farfader skjuts ned som en simpel tjuv i ett hönshus. Ändå heter det i en av hans romaner om människan "att hon kan stå ut med allt. Det är detta som är så fruktansvärt. Att hon kan stå ut med allt, allt". Hansoms strävan är att egenhändigt tillverka ett filosofiskt trauma som han inte förmår uthärda, ty världens övermaktighet fordrar en slik tribut, enligt denne cerebrale flagellant. Trots mer än femtioåriga vedermödor har han skändligen misslyckats med detta.

5.

I ett av Franz Kafkas tankestycken kan man läsa om Alexander den store att det var tänkbart att han hade blivit stående på Hellespontens strandbank, trots sina tidigare segrar och sin förträffliga här, inte på grund av obeslutsamhet eller viljesvaghet utan blott och bart på grund av sin kroppsvikt. Genomkorsad av ett nervsystem som den är, förnimmer vi vår egen kropp inifrån som det solida, tredimensionella ting den faktiskt är. Den är det enda materiella ting som vi varseblir på detta intima sätt; av yttre ting förnimmer vi endast deras ytor. Som regel är vår uppmärksamhet koncentrerad kring dessa ting; vi förbiser därför den permanenta förnimmelsen av vår kropps massivitet. När vi ligger ned och fäster uppmärksamheten vid den, kan vår lekamliga tyngd bli så påtaglig att det tycks hart när ogörligt att ens resa sig, för att inte tala om mer långtgående framstötter i omvärlden. Då kan vi också lägga märke till ljuden i vår kropp, som kurranden och kluckanden i matsmältningsorganen. Har vi gjort oss till åtlöje och blir varse någon annans avslöjande blick, kan kroppen plötsligt kännas skrymmande och otymplig i vår förlägenhet, och vi önskar att vi kunde "sjunka ner i jorden". Detta tyngande kroppsmedvetande påminner ständigt Hansom om hur löjligt förmätet det är att tro både att han skulle kunna vinna kunskap om några allmängiltiga filosofiska sanningar samt att han skulle kunna tvinga sin organism att leva i enlighet med dem.

Schopenhauer och Hansom är eniga om att perceptionen av den egna kroppen är unik. Schopenhauers mening är emellertid att denna unicitet består i att vi i vår egen kropp varseblir världen *som den är i sig själv*, hinsides rum och tid, vilka är åskådningsformer tillhöriga oss. Världen bortom denna *principium individuationis* är en enhetlig vilja-till-liv som "objektiveras" i vår erfarenhets mångfaldiga fenomen. För Hansom framstår det som helt obegripligt hur Schopenhauer kunde

inbilla sig att vi upplever kroppen som bortom rum och tid: den upplevs ju uppenbarligen som försedd med rumsliga bestämmingar som en viss form, och om vi inte upplevde kroppen i tiden, skulle vi inte kunna uppleva dess rörelser. Dessutom, skulle Hansom vilja påstå, är vi varse kausalitet genom kroppen, när vi känner hur den påverkar och påverkas av andra ting, deras fasthet, värme, kyla, osv., och kausalitet är, enligt den epistemologi Schopenhauer ärvde från Immanuel Kant, en kategori vi pådyvlar det som vår kunskapsförmåga spanar in.

Schopenhauer tänkte sig att vi måste förnimma kroppen som vilja eftersom vi förnimmer välbehag och – i synnerhet – obehag i den, och dessa förnimmelser är något som stryker viljan medhårs respektive mothårs. Även om det är riktigt att dessa är förnimmelser i kroppen som har en sådan relation till viljan, följer det inte att vi i kroppen når världen som den är i sig själv bortom våra eventuella kunskapsformer, ty det återstår att bevisa att viljan utgör världen i sig själv (och dessutom att den är en vilja-*till-liv*). Att vi upplever välbehag och obehag i kroppen gör den dock till tillvarons ömma punkt som vi ägnar en stor del av vår tid att skydda och skämma bort. Den är också dess tyngdpunkt därför att vi genom den varseblir tredimensionell soliditet och kausalitet när vi kämpar med yttervärlden för att uppnå våra mål. Om vi förlorade känslan i kroppen, skulle vi uppleva världen omkring oss som en film.

Kroppsmedvetandet kan också förorsaka obehag som äckelförnimmelser, t. ex. när vi äter och föreställer oss hur maten blandas med saliven till en gröt som sväljs ned till magen för att färdas genom matsmältningsapparaten. I ett ofta omtalat avsnitt av sin roman *Äcklet* beskriver Jean-Paul Sartre hur huvudpersonen Antoine Roquentin grips av en intensiv känsla av just äckel vid åsynen av omvärldens materiella ting, främst ett kastanjeträds rot. Han upplever hur roten liksom frigör sig från de begrepp och beteckningar vi rutinmässigt tillämpar på den och andra ting och bryter fram i hela sin oöverskådliga konkretion. Han tycker sig bli varse hur bräddfylla av existens materiella tingestar är, hur de flödar över av överflödigt existens. Detta inger honom en känsla av äckel och absurditet.

I termer av sina egna upplevelser tolkar Hansom detta på följande vis: som regel är vår varseblivning av tingen omkring oss schematisk: vi lägger bara märke till hur de är i stora drag och uppmärksammar inte hur deras färger skiftar i olika nyanser, myllret av detaljer i deras form och ytstruktur, etc. Skälet till denna selektion är att vi som regel är primärt intresserade av hur ting kan komma till användning för oss. Så när vi ser

t. ex. en stol, fokuserar vi egenskaper som är relevanta för hur den skulle vara att sitta på, hur bekväm, ren osv. den är. Detta fokus föranleder Martin Heidegger att karakterisera materiella tings form av vara som att "vara till hands". Ibland driver han detta synsätt så långt att det blir närmast parodiskt: man får intryck av att tanken är att vi uppfattar en stol *endast* som något som duger att sitta på och som varande renons på materiella eller fysikaliska egenskaper, men de senare är ju bevisligen oundgängliga för att något ska duga att sitta på.

När vi bemödar oss att registrera den otömliga detaljrikedomen hos t. ex. en fågels fjäder eller ett träds löv och sedan betänker att hos en enda fågel förekommer tusen och åter tusen fjädrar och hos ett enda träd tusentals löv samt att det finns biljontals fåglar och träd, då erfar vi – eller åtminstone Hansom – inte äckel men väl yrsel eller svindel. Fogar man därtill reflektionen att naturen oupphörligen producerar denna överdådiga, bedövande mångfald fast den snart nog kommer att falla sönder och förintas, för att ersättas av en lika storslagen mångfald utan synbart slut, kan man skakas av en chockartad upplevelse av förkrossande absurditet. Vilket obeskrivligt slöseri av skönhet och skaparkraft – för att inte tala om det måttlösa lidande det inbegriper!

I kontrast till den materiella existens som Sartre betecknar som övermättat massiv menar han i *Varat och Intet* att vi också kan varsebli något som icke-existerande, som frånvarande. Han föreställer sig att han kommer in i ett kafé, ser sig omkring efter bekantingen Pierre, men tvingas konstatera att han inte är där. Grunden för detta konstaterande är, enligt honom, att Pierre framstår som *ingenting* mot en bakgrund av det *ingenting* som består av kaféet – grunden för hans konstaterande är således en *dubbel* intighet. Bakgrunden är utan tvivel något Sartre ser, men den har förpassats till synfältets periferi. Hans blicks fokus och uppmärksamhet har svept över kaféets gäster i ett fåfängt sökande efter Pierre. Nu konstaterar han att Pierre inte är bland dem. Det är korrekt att säga att han ser *att* Pierre inte är i kaféet, men härav följer inte att han ser frånvaron av Pierre i kaféet. Han ser inte Pierre där, men detta är inte likabetydande med att han ser något negativt, någots frånvaro. Att han inte ser Pierre i kaféet är grunden för Sartres övertygelse om att Pierre inte är där: en visuell perception är basen för en distinkt kognitiv akt. Det är detta vi uttrycker genom att påstå att Sartre ser *att* Pierre inte är där. Istället för Sartres "dubbla intighet" bör vi alltså dra två distinktioner: mellan vad som är i vårt synfältets fokus och i allmänhet föremål för vår uppmärksamhet och vad som är i dess periferi och sällan upp-

märksammat av oss samt mellan att vi inte ser något och att vi ser något som inte existerar.

Ska vi då hävda att vi *aldrig* kan se något som inte existerar, som är frånvarande? Det kan förefalla finnas fog för åtminstone ett undantag: det kan nämligen tyckas rimligt att säga att vi kan se *mörker*, men mörker är väl identiskt med frånvaro av ljus, icke-existensen av ljus? Det finns emellertid anledning att betvivla att vi kan se mörker. Antag att du stiger in i ett rum där totalt mörker råder. Då kan det vara så att du inte ser någon skillnad mellan att ha ögonen öppna och stängda. Så om du ser mörker när dina ögon är öppna, borde du se mörker också när de är stängda. Men om du ser mörker när dina ögon är stängda, borde väl även helblinda se mörker och alltså borde det finnas något som t. o. m. helblinda kan se, nämligen mörker. Så länge man är vid medvetande blir det i så fall omöjligt att inte se (eller för den delen inte höra, etc.) någonting. Dessa konsekvenser kan göra oss benägna att tycka att det är rimligare att hävda att den som "ser" enbart mörker inte ser något: att "se" mörker är helt enkelt att inte se (något). Slutsats: det verkar inte finnas något undantag från regeln att man inte kan varsebli något negativt. Kanhända "mörkerseende" vore ett lämpligt forskningsfält för en Konrad...

6.

Schopenhauer är känd som pessimisten framför andra i västerländsk filosofi, men åtminstone i ett avseende var han en stor optimist: han var bergfast förvissad om att sanningen – i synnerhet sanningen i skepnad av hans eget filosofiska system – avgår med segern i slutändan. Här får det lämnas därhän huruvida det är optimistiskt eller realistiskt att tro att sanningen överlag kommer att dra längsta strået till sist, men det var utan tvivel optimistiskt av Schopenhauer att vara förvissad om att hans egen filosofi utgjorde sanningen, fastän detta är en vanligt förekommande förvissning bland filosofer, trots att alla filosofer genom historien har visat sig ha grundligt fel i det mesta av det bästa de tänkt ut.

Efter att ha varit förbisedd under största delen av sitt liv, kunde det faktum att hans sista och mest lättillgängliga bok, *Parerga und Paralipomena*, innebar ett publikt genombrott uppmuntra honom att tro att hans filosofi skulle göra segertåg på bred front. Till en inte föraktlig del berodde den berömmelse han kunde sola sig i under de sista sex-sju åren av sitt liv också på att han hade värvat en apostel, Julius Frauenstädt,

som effektivt och energiskt spred hans lära. Uppskattning sent i livet är definitivt att föredra framför uppskattning tidigt, som kan skapa en förlamande förpliktelse att leva upp till andras förväntningar.

Frauenstädt var emellertid ingen osjälvständig discipel som slaviskt följde sin mästare. Till sin stora förtret fick Schopenhauer erfara att Frauenstädt pekade på centrala sprickor i hans systembygge, vilket oundvikligen ledde till en schism dem emellan. Frauenstädts kritik borde emellertid ha skänkt Schopenhauer en kylande föraning om att hans livsverk, i likhet med alla tidigare filosofers, skulle slitas i stycken av eftervärlden när det väl uppmärksammas. Detta är de två alternativen filosofer står inför: att bli ignorerad eller demolerad.

7.

Redan när han började bedriva filosofi var Hansom övertygad om att han aldrig skulle kunna föra några allmängiltiga sanningar i bevis. Personlighetsfaktorer skulle träda till och tillsammans med argument av större eller mindre slagkraft bestämma hans filosofiska konklusioner. Huvudsyftet med *Out of the World* är att kasta ljus över vilka dessa personlighetsfaktorer är och vilka konklusioner de har medverkat till. En konsekvens av sådan påverkan är att filosofers slutsatser, om de har större spännvidd, kan ge en bild av deras personligheter och således bidra till självkänedom – ett traditionellt filosofiskt riktmärke – men i gengäld förlorar de i allmängiltighet. Ett kortfattat axplock kan ge hum om några av Hansoms huvudkonklusioner.

Vi bryr oss mer om oss själva än om andra, ofta t. o. m. mer än om närstående, som våra barn; det är en vanlig anledning till att det tar emot att handla moraliskt. Schopenhauer höll vår egoism för att vara kolossal, så stor att många av oss inte skulle dra sig för att ta livet av någon för att använda vederbörandes kroppsfett till att smörja våra egna stövlar, för att ta hans älsklingssexempel. Han förnekar dock inte möjligheten av medlidande med andra, men föreställer sig att medlidandet är en sorts utvidgad egoism. Som nämnts antar han att allt som existerar är manifestationer av en vilja-till-liv. Om man genomskådar den differentiering i olika individer som rum och tid pålägger och kommer till insikt om att man själv förkroppsligar samma vilja-till-liv som andra individer, kan man känna medlidande med dem för att de är delaktiga i det lidande som allt liv har i sitt släptåg. Detta genomskådande är emellertid en bedrift av högsta svårighetsgrad.

Hansoms recept för att övervinna egoismen är annorlunda. Det består i att genom en filosofisk analys visa att det är irrationellt att bry sig om sin egen identitet eftersom den utgörs av motstridiga element. Å ena sidan tänker vi oss att vi kan fortsätta existera inte bara när vi temporärt har förlorat medvetandet, som i drömlös sömn, utan tillika när vi förlorat kapaciteten att återfå medvetande och hamnat i ett tillstånd av kronisk medvetlöshet, i vilket biologiska livsfunktioner som hjärtverksamhet och andning kan fortgå. Vi kan yttra utsagor som: "Jag önskar att *jag* blir avlivad om *jag* blir kroniskt medvetlös". Å andra sidan antar vi att *vi* skulle få en ny kropp om de segment av vår hjärna som är säte för vårt medvetande transplanteras till en ny kropp, så att en person med våra minnen och personlighetsdrag vaknar upp i denna kropp, fastän den kropp vi lämnat bakom oss fortsätter leva i ett tillstånd av kronisk medvetlöshet. Kombinationen av dessa två idéer i begreppet om vår identitet över tiden gör det motsägelsefullt och irrationellt att fästa vikt vid att någon individ som existerar i framtiden är identisk med en själv. Denna speciella omsorg om det egna jaget, fastän inte understödd av filosofisk klarsyn, är emellertid djupt rotad i vår natur och ytterligt svårt att bli kvitt; på denna punkt är Hansom och Schopenhauer överens.

En annan av våra djupt rotade attityder är den att vi är *ytterst eller ursprungligt* ansvariga för vissa av våra handlingar i den bemärkelsen att de inte har någon tillräcklig orsak utanför oss själva, utan är helt och hållet upp till oss själva. Denna uppfattning om vårt ansvar ligger till grund för vår förvissning om att *förtjänstbegreppet* är tillämpligt på oss och att vi kan förtjäna beröm och bestraffning för våra handlingar. Temporalt finita varelser som vi kan emellertid omöjligen vara utrustade med något sådant ultimatum ansvar, för en gång i tiden existerade vi inte, så allt i oss som förorsakar våra handlingar måste ursprungligen komma från något annat än oss själva, som t. ex. vissa gameter och omkringliggande faktorer som påverkar deras utveckling. Visst kan man logiskt tänka sig att vissa av våra handlingar är helt eller delvis kausalt indeterminerade, men det gör dem slumpartade och placerar dem därigenom bortom vår kontroll. Det är alltså irrationellt att tro att vi är försedda med ett ultimatum eller ursprungligt ansvar, men utomordentligt svårt att frigöra sig från denna trosföreställning. Den är nämligen invävd i grundläggande känslor som vrede, tacksamhet, stolthet, skam, förlägenhet, beundran, förakt, ånger, skuld och förlåtelse. När vi t. ex. är förgrymmade på någon, tänker vi spontant saker som: "Du förtjänar ett slag på käften!"

Förkastelsesdomen över ultimatum ansvar är emellertid kompatibel med att vi besitter ett mer *direkt* ansvar som består i att våra skäl och avsikter kan dirigera vårt handlande, oaktat att de ytterst är betingade av faktorer utanför oss. Ett dylikt direkt ansvar är tillräckligt för att belöningar och bestraffningar ska kunna påverka vårt framtida beteende, exempelvis avskräcka oss från att framdeles begå omoraliska handlingar som vi gjort oss skyldiga till i det förflutna. Denna typ av ansvar är således framåtblickande, i motsats till det förtjänst-orienterade som är tillbaka-blickande. Det är viktigt att observera att vi kan axla ett direkt ansvar för annars skulle det vara meningslöst att fundera över hur vi bör agera och reagera i framtiden.

En tredje svårutrotad attityd hos oss är den att den fysikaliska verkligheten har de egenskaper som vi i regel varseblir den med våra sinnesorgan som havande. Denna inställning är dock inte i harmoni med hur den moderna fysiken beskriver verkligheten. Enligt denna beskrivning är de makroskopiska objekten som vi känner dem från vardagslivet – som objekt som är solida, har färg och form, frambringar ljud osv. – resultatet av hur elementära entiteter, vilka vi inte åskådligt kan föreställa oss, påverkar våra sinnen. Det är emellertid omöjligt för oss att byta ut vår spontana attityd att verkligheten omkring är som våra sinnen framställer den mot uppfattningen att den i realiteten är som fysiken beskriver den, och det skulle vara förödande för vårt känsloliv om vi lyckades med det: skulle det t. ex. vara möjligt att ha sex med något som man är övertygad om i realiteten är en uppsättning elementära entiteter vilka man är ur stånd att åskådligt föreställa sig?

Denna spekulering rörande verklighetens natur kan driva en vidare till att ifrågasätta också den spontana övertygelsen att andra varelser har medvetande liksom man själv har. Det är ju bara vårt eget medvetande som vi har direkt kontakt med; vad andra individer anbelangar kan vi på sin höjd observera deras kroppsliga eller fysikaliska egenskaper (fastän vi just har sett att detta också kan betvivlas). Den solipsistiska misstanken att man själv måhända är den enda entitet som har förlänats medvetande tornar alltså upp sig.

Ett fjärde avseende i vilket våra spontana reaktioner utmanas av en reflekterad, vetenskapligt informerad världsbild är denna: våra liv utspelar i ett universum som är gränslöst i rum och tid, men i allmänhet framlever vi våra liv med en närsynthet för vilken denna gränslöshet ligger långt bortom synranden. Ett vardagssammanhang kontinuerligt bestående av sysslor som personlig hygien, hälsa, sociala relationer,

utbildning, arbete, familj och fritidsintressen bär oss lätt och ledigt genom en dag och från en dag till nästa. Vi fördjupar oss i en sak i sänder och avskärmar oss från en helhetsvy av våra liv. Emellertid kan vi anlägga ett kosmiskt perspektiv som framvisar våra liv som ytterligt efemära episoder i den miljarder år långa evolutionen på en pytteliten planet bland hundratals miljarder andra i en galax som i sin tur är en enstaka bland oräkneliga andra galaxer. Från denna utsiktspunkt *sub specie aeternitatis* framstår våra liv som så obetydliga att den omsorg vi till vardags träget investerar i dem blir högst skrattretande. Vi kommer alla att snart vara döda och alla spår av oss kommer att vara igensopade hur fanatiskt vi än har bemödat oss.

Men inte nog med att vi en dag kommer att dö: vi är så sköra och sårbara att döden kan drabba oss vilket ögonblick som helst. Som en mask gnager döden oavbrutet på vardagsväven och plötsligt uppstår hål i vilka varelser sugts ut och försvinner för alltid. Intrycket av våra livs kortvarighet befrämjar ett intryck av deras bräcklighet: de utspelas i en tillvaro som huvudsakligen är utom räckvidd för vår kontroll. Spontant tar vi för givet att saker och ting som de nu ter sig för oss i stora drag kommer att bestå nästa ögonblick och ögonblicket därefter och så vidare utan skönjbart slut: att vårt hjärta kommer att fortsätta pumpa vårt blod, att våra ben kommer att fortsätta att bära oss över marken, som likaledes kommer att stötta oss. Men detta är ingenting vi vet med säkerhet, och förr eller senare kommer någon skrämmande förändring att inträda och ta oss med överraskning, t. ex. slutar vårt hjärta att slå eller vi får en istapp i skallen.

Detta får räcka om fyra hänseenden i vilka Hansom kommit fram till att det råder en djupgående diskrepans mellan våra spontana trosföreställningar med vidhängande känslö- och viljeattityder, å ena sidan, och en filosofiskt reflekterad, vetenskapsbaserad verklighetsuppfattning, å den andra. Det fjärde hänseendet är troligtvis det mest välkända och det som uppträdde tidigast i tankehistorien. Redan i filosofins begynnelse var man ivrigt sysselsatt med det i Grekland och i Indien och Kina. Enligt Schopenhauer är kunskapen om dödens oundviklighet den främsta impulsen till att gripa sig an den filosofiska reflektionen. Det fjärde problemkomplexet var också det som för Hansom i tonåren blev inkörsporten till filosofin, inte bara genom Schopenhauer och andra filosofer, utan också genom t. ex. den unge J. M. G. Le Clézios litterära verk. I hans roman *Syndafloden* gör åsynen av en ung flickas död i en trafikolycka det omöjligt för huvudpersonen, François Besson, att undantränga med-

vetandet om det dödshot som konstant hänger över honom och oss; han vägrar därefter att låta sig invaggas i någon falsk trygghet. Resten av romanen beskriver Bessons avskedstagande av samhällslivet: han bränner sina papper och irrar omkring som en hemlös tiggare, innan han slutligen förblindar sig genom att stirra in i solen. I den påföljande essäsamlingen *Jordisk extas* framträder Le Clézio mer som filosof som i tydligare klartext formulerar det som kan tänkas försiggå i ett sinne som Bessons:

Vad som är viktigast i denna bebodda öken: fattigdom i anden. Att inte ha något som säkert tillhör en själv, inte bygga på något, inte äga något ... *Viljan till olycka* är inte någon lätt sak: den måste fullföljas ända till slutet ... Att ingenting äga har en tjusning. Att vara så naken som möjligt, vara helt vänd inåt, inte vara fäst vid jordiska ting, det är därhän jag måste komma ... När ni sedan har tagit allt på jorden, så tag er själv: inneslut er i ett enda stort grått och kallt rum, med kala väggar. Och där ska ni vända er mot er själv och granska er, granska er hela tiden.

Hansom är följaktligen minimalistiskt eller asketiskt lagd. Han har ett instinktivt motstånd mot att äga som yttrar sig i att han aldrig har varit ägare till vare sig hus eller bil. Motståndet bottnar inte i en vilja att hushålla med jordens resurser: denna bevekelsegrund är snarare en drivkraft som har tillkommit under de senaste decennierna och har förstärkt ett redan förhandenvarande motstånd mot ägande. Detta motstånd var märkbart redan för femtio år sedan i den attraktionskraft som Le Clézios romanhjältar och filosofer som Diogenes utövade på honom. Det verkar härröra från hans introversion som skapar ett intryck av att ett avskräckande avstånd måste tillryggaläggas för att något i yttervärlden ska kunna erövrats och befästas. Ägande framstår som alltför mödosamt och tidsödande. Hansom kommer sig inte för att rumstera om i den materiella verkligheten – fast han blir utklassad av Bartleby i grad av passivitet.

I ena ringhörnan av de fyra problemkomplexen står det sunda förnuftets nätverk av föreställningar och attityder som visserligen duger till födo fångst och fortplantning, men inte till att uppfånga verklighetens sanna väsen. Vardagsförnuftet spinner denna väv med samma instinktiva ofrånkomlighet som spindeln sitt och medvetandet om att väven är ett bländverk förmår inte genomtränga vårt väsen och varaktigt stoppa spinnandet. Det är knappast möjligt att ens för ett ögonblick skåda världen med en helt klar blick, så det är fullkomligt uteslutet att leva med en

slik världsåskådning så länge att den kan omstöpa ens naturgivna vilje- och känslouttryck. Men som ofta är fallet när ett mål är tillräckligt fascinerande förjagar misstanken om dess ouppnåelighet inte impressionen av dess nödvändighet. Här ligger en grogrund för ett avsevärt mått av livstragik.

Ett helhjärtat försök att bringa dessa känslö- och viljeattityder i samstämmighet med en rationell verklighetsuppfattning skulle med stor sannolikhet sluta i ett psykiskt sammanbrott. Sanningslidelsen transformerar ofrånkomligen till sanningsgalenskap. Hansoms livsföring har därför formats av hans filosofi främst i den meningen att hans filosoferande har varit hans dominerande drivkraft under hans livstid.

Självmördaren de Teive resonerar sig fram till liknande slutsatser: "Det är omöjligt att leva livet på ett förnuftigt sätt. Intelligensen ställer inte upp någon regel för hur vi skall leva". Hansom har emellertid konstaterat att tanken på självmord, om tillräckligt levandegjord, upphäver den s. k. *hedoniska tillvänjningen*, dvs. den mekanism som tar sitt uttryck i att upprepningen av upplevelser gör en avtrubbad för deras värde. En livlig föreställning om att mista dem för alltid medför däremot att de kan återfå den friskhet som de ursprungligen utmärktes av, och det kan då kännas idiotiskt att kasta bort dem i förtid. I *The Lost Childhood and Other Essays* berättar Graham Greene om hur han i sin uttråkade ungdom spelade rysk roulette. Att han överlevde gav honom "extraordinära jubelkänslor. Det var som om ett ljus tändes ... jag kände att livet innehöll ett oändligt antal möjligheter".

8.

Det bildspråk som Hansom har brukat i vissa publikationer är avsett att åskådliggöra hans filosofiska konklusioner, så att de om möjligt kan få en sinnesreformerande, "traumatiserande" effekt. Han ansluter sig till Faulkner såtillvida att han tycker att det är fruktansvärt om man kan stå ut med vilka filosofiska teser som helst som om ingenting har hänt. För att undvika detta måste man ta till alla till buds stående medel, inklusive språkliga. Men även om metaforik kan ha sin funktion i filosofi, måste det i den intellektuella hederlighetens och redbarhetens namn vid sidan av erbjudas växling till sakprosa som hårdvaluta.

Heideggers excentriska terminologi sägs av vissa ha en litterär, poetisk funktion, men han talar *aldrig* klarspråk. Han föredrar alltid att mystifiera framför att kommunicera. T. o. m. en så närstående filosof

som Karl Jaspers ansåg att han inte begrep vad Heidegger menade med sin centrala term "Vara". Denna term löper som ett mantra genom hela Heideggers produktion och genererar relaterade termer för en omdiktning av vardagsfenomen som verkar välbekanta i en mer prosaisk terminologi: "In-der-Welt-Sein" för att "vi lever i världen", "Mitsein" för att "vi lever tillsammans med andra", "Sein zum Tode" för att "vi har dödsmedvetande", etc.

Typiskt nog betraktade Heidegger Hölderlin som en av Tysklands största tänkare *därför att* han var dess största poet. Få om ens någon filosof efter Platon and Aristoteles fann nåd inför hans ögon, utom möjligtvis Nietzsche som han ägnade några tjocka volymer. Man kan misstänka att en nödvändig betingelse för Heideggers beundran var att Hölderlin var rotad i samma område i sydvästra Tyskland som han själv, ty Heidegger var utpräglad hemkär och vistades nästan hela sitt liv i ett litet område kring sin födelseort Messkirch.

Heidegger förklarade att han ibland kände det som om Varat tänkte i eller genom honom. Han tycks då tilldela sig själv rollen som Varats orakel. Han skyllde sitt fatala felsteg att ha backat upp Hitlerregimens maktövertagande under sin tid som rektor vid Freiburgs universitet med att *Varat hade begått ett misstag genom honom*. Han var således oförmögen att erkänna personligt ansvar för denna grova felbedömning. Givetvis framstod denna bedömning inte redan vid trettioalets början som så katastrofalt felaktig som den skulle visa sig när sluträkningen av nazisternas härjningar förelåg, men Heidegger företedde inte heller då några tydliga tecken på ångerfullhet.

Till yttermera visso ingår det inte i hans filosofiska projekt – som han betecknar som ontologiskt – att tvinna några moraliska rättesnören, men man kan ändå ur *Sein und Zeit (Vara och tid)* utläsa ett fördömande av att undandra sig personligt ansvar genom ett konformistiskt uppgående i det kollektiva "das Man" och en rekommendation av den autentiska livsföring som ett ångestfyllt dödsmedvetande kan bibringa. Av denna lära skönjer man dock föga spår i hans eget levnadslopp.

Nu har Hansom nått en punkt vid vilken han är renons på filosofiska resonemang som inte redan runnit ut i skrift. Förvisso skulle han då kunna fortsätta att precisera och förfina sina tankegångar till dess att han har uttömt sin energi. Och han skulle kunna fortsätta att söka efter bilder att levandegöra dem lika länge. Men det tjänar inte mycket till: det hjälper honom inte att smälta en filosofi som till sin kärna är osmältbar. Han är emellertid skrivare av en sedan drygt femtio år ohejdad vana, så

han lider av en självförvållad inkontinens som resulterar i att han läcker texter som denna.

Søren Kierkegaard undslapp att hamna i ett sådant predikament, ty knappt halvvägs genom sitt fyrtyotredje år kollapsade han på en gata i Köpenhamn vid en tidpunkt då han ansåg sig ha fullbordat sitt religiöst-filosofiska författarskap. I det hade han utmejslat en version av kristendomen som fordrade imitation av Jesus och som han visste vida översteg hans förmåga att efterleva. Diagnosen av den "sjukdom till döds" som han hade drabbats av är omtvistad eftersom han aldrig blev obducerad, men han menade själv att den till övervägande del hade förorsakats av en väldig andlig anspänning i förening med en klen kropp. Hans livskraft och tankekraft ebbade hur som helst samtidigt ut. Det gjorde för övrigt också det fädernearv som hade bekostat både hans uppehälle och flera av hans publikationer. Så tajmingen var perfekt.

Hansoms fysik har emellertid visat sig vara mer robust och/eller hans filosofiska flit svagare, så de har tillåtit tid till denna i och för sig överflödiga skildring av följeslagare på nederlagets väg till ett *vita contemplativa*, för hans vidkommande av ett närmast zenbuddhistiskt snitt med en grundpelare av kroppsmedvetande och en omgivande närvaro i nuet. Resan till den filosofiska tankens ände blev sålunda för honom en rundtur som slutar nära nog i det basala medvetande som en gång oförklarligt uppstod ur organisk materia.