

Kate Larson

## Eros är en stor demon

– Iris Murdochs kärleksbegrepp

Kanske, som var fallet för Sokrates, är kärlek det enda område inom vilket jag verkligen är expert?  
*Iris Murdoch*

Iris Murdoch (1919–1999) är hågkommen för sina tjugosex romaner som alla åtminstone vad beträffar intrigerna handlar om kärlek, uppflammande, plötslig förälskelse. En kärlek som ofta hamnar i konflikt med protagonisternas självbild liksom deras bild av kärlek, ansvar och vad livet bör och kan gå ut på. Iris Murdoch skaffade sig med sina två första romaner ett rykte som existentialist. Med sin fortsatta produktion har hon bland annat beskrivits som freudianskt influerad, gotisk, Shakespeare-sk, och som författare av borglig salongskomedi. Det senaste fångas elegant av Malcolm Bradbury i hans enradiga parodi på Murdochs tidiga romaner: ”Flavia säger att Hugo har sagt till henne att Augustina är förälskad i Fred” (se Hamilton 1996, *min övers.*).

Vad innebär det att vara en expert på kärlek? Iris Murdoch hänvisar själv till Sokrates som i *Gästbudet* beivrar förslaget att ägna festen åt lovtal till guden Eros eftersom: ”jag ju brukar säga om mig själv att kärlek är det enda som jag vet någonting om” (177d).<sup>1</sup> Men senare under kvällen då det är dags för Sokrates att tala återger han ett samtal från sin ungdom med Diotima från Mantinea. Epitetet lyder i ungefärlig bokstavlig mening ”profetissan från orakelland” och antyder att den unge Sokrates var i behov av upplysning. Diotimas budskap är också att kärlek är brist, en längtan efter... Eros är frukten av fattigdom och överflöd, varken människa eller gud utan ett mellanväsen, en *daimon*. Eros besitter således väderkornet, vittringen efter det goda och det sköna men är alltid hemlös. Han drivs av begäret efter och föreningen om det han själv inte är, han finner ingen vila i sig själv, och om han erövrade det han åträdde funnes han inte längre.

Sokrates är känd för sitt uttalande att det enda han med säkerhet vet är att han ingenting vet. Och det enda han har kunskap om är kärlek. Således en kunskap om att det främmande är främmande. Den genuint

<sup>1</sup> Citaten från Platons dialoger är hämtade från Claes Lindskogs översättning i Platon (1984).

upplevda bristen är på så sätt samtidigt en öppenhet, att vilja det andra förutsättningslöst. Denna förutsättningslöshet och jagets bristfälliga förmåga att förbli i en sådan öppenhet i förhållande till den andre är den undersökning som i Murdochs romaner bedrivs under ytan av intrigens förvecklingar.

\*

Iris Murdoch säger 1968 i en intervju: ”En gång var jag på sätt och vis en existencialist och nu är jag ett slags platoniker. Vad jag verkligen intresserar mig för är kärlek. . .” (se Conradi 1997, xxiv, *min övers.*). Murdochs bidrag till den filosofiska diskussionen är i början av hennes bana främst av polemisk art. Hon kritiserar den då gängse moralfilosofiska hållningen (den är förment neutral) samt underliggande uppfattningar och begrepp om det individuella medvetandet, den personliga erfarenheten som filosofiskt irrelevant etc. Man kan spåra hennes intresse för existencialismen i det att hon uppehåller sig kring frågor som rör frihet och medvetande, men i sin kritik av en voluntaristisk filosofisk hållning ställs den samtida brittiska, lingvistiskt orienterade filosofin och existencialismen sida vid sida.

När Iris Murdoch ser på sin samtid, och därmed också den filosofiska disciplinen, blir hennes omdöme att ”vi har drabbats av en generell begrepps förlust” och därför också av en urvattning av vår erfarenhetssfär (Murdoch 1997, 290).<sup>2</sup> Ett moraliskt begrepp liknar Murdoch vid en *Gestalt*, det formar eller färgar verkligheten. Vi skiljer oss ifrån varandra inte bara handlingsmässigt, eller i hur vi förhåller oss till delar av en gemensam verklighet, utan även i det att vi emellanåt ser och lever i skilda slag av verkligheter. Med detta följer att moraliska skillnader inte uteslutande är behavioristiska utan även begreppsliga. Givet detta så utgör analysen av sekundära moraliska begrepp en del av moralfilosofens uppgift. Det rör sig om begrepp och ”dygder” som kärlek, sanning, modighet och ärlighet. En uppmärksamhetens vokabulär är vad Murdoch efterlyser.

Det är utifrån sådana tankegångar hon utmejslar en egen positivt orienterad position inom filosofin. Hon förkastar distinktionen mellan fakta och värde utifrån synen att värde färgar vårt medvetande ned till perceptionens nivå. Att nå tillbaka till sakerna själva är i hennes mening att av både experimentella, moraliska och filosofiska skäl vända blicken mot det individuella medvetandet som centrum för undersökningen.

I och med de texter som utgör *The Sovereignty of Good* (1970) presenterar sig Murdoch som en modern platoniker. Hon argumenterar där för att kärleksbegreppet är centralt för filosofin om än i modern tid styv-

<sup>2</sup> Översättningarna av Murdoch är uteslutande mina egna.

moderligt behandlat. I och med att på nytt uppmärksamma begreppet kommer dygd och fullkomlighet liksom frågor om godhet att ta tänkan- det i anspråk. Redan tidigare, i slutet av 1950-talet, ger hon dock kär- leksbegreppet en ledande plats i formuleringen av sina tankar. I ”The Sublime and the Good Revisited”, framställer hon konstens och moral- ens högsta värde/förmåga som ett och samma: *kärlek*, och detta är sam- tidigt en definition av kärlek som lyder:

Kärlek är varseblivningen av individer. Kärlek är den ytterst svåra insikten att någonting annat än en själv är verkligt. Kärlek, och därför konst och moral, är upptäckten av verkligheten. (Murdoch 1997, 215)

Kärlek förstås således av Murdoch i termer av frigörelse från det ensidiga och egna perspektivet. Vad som möter är ”verkligheten”, här inte betrak- tad som något rätt och slätt för handen utan som en utmaning eller upp- maning. En förståelse som ekar både av Platon och Simone Weil.<sup>3</sup>

Simone Weil definierar kärlek som ”tron att andra människor exi- sterar som sådana” (Weil 1978, 107). Att Weil här använder ordet tro problematiserar vår perception, det blotta seendet av den andre. Erkän- nandet av en annan människas fria och därför fullständiga existens krä- ver enligt Weil en skapande uppmärksamhet; kärlek. Uppmärksamhet är i Weils tänkande en kärlekshandling att likna vid Guds skapelseakt. En handling som består i ett avstående, en abdikering; att lämna ut- rymme för något annat än sig själv. Gud är, skriver Weil, uppmärksam- het utan distraktion. Detta ger förstås ett slutmål som föreligger bortom själva begreppet människa. Vår egen uppmärksamhet kommer således alltid att behäftas med en högre eller lägre grad av distraktion, vår kärlek vara ofullständig.

Platon och Weil sammantagna gör det möjligt för Murdoch att beskriva kärlek som en kunskapsförmåga: Kärlek är kunskap om det individuella – det vill säga en kunskap som samtidigt uppträder som en uppgift.

\*

I romanen *The Red and the Green* (1965) låter Iris Murdoch den okonven- tionella, moraliskt dubiösa Millie, som är berättelsens erotiska centrum, säga: ”Jag känner faktiskt inte till något annat sätt att tycka om männi- skor på än att vara kär i dem” (Murdoch 1965, 125). Utifrån litteraturen om Murdochs liv skulle man kunna uppfatta Millies påstående som för- fattarinnans egen fundering, vilken hon här prövar att gestalta. Se till exempel ett avsnitt ur dagboken som Conradi citerar:

<sup>3</sup> Murdoch börjar läsa Simone Weil under 1950-talet. ”Det var kärlek vid för- sta ögonkastet” lär hon ha yttrat om mötet med hennes tankar.

Gud. Ganska *gräslig* faktiskt, denna kontinuitet i ens liv. Sammantaget förefaller allt det där med att förälska sig i A, sedan i B, och sedan i C (alltid vansinnigt) smått kväljande. Och föreställningen om att vara "trogen" alltsammans tycks abstrakt. (Conradi 2001, 49of., *min övers.*)

Eller A. N. Wilsons något koketta erkännande av Murdochs aldrig svikande attraktionskraft:

Jag minns att jag sent den kvällen ställde ifrån mig mitt whiskyglas och lade undan min Agatha Christie deckare och tänkte hur mycket, mycket hellre jag skulle föredra att ha en affär med IM framför att skriva hennes biografi. För tusan, varför inte? Hon hade ju uppenbart varit en av de där förtjusande unga kvinnorna – och hade fortsatt att vara det långt in i medelåldern, kanske till och med in i ålderdomen – som var beredd att gå till sängs med nästan vem som helst. (Wilson 2003, 59, *min övers.*)

Det må vara som det är med den saken. Eftersom Murdoch jämförde sig med Sokrates i fråga om kunskap om kärlek och därtill bestämde kärlek som en kunskapsförmåga så torde undersökningen av förälskelens fenomen vara mer än den blotta självbespegligen. Millies utsaga behöver inte, som romanens kontext på ytan bjuder oss att förstå, uppfattas som nymfomanisk, manipulativ eller lättfärdig. Den kan läsas som den stundtals tragiska belägenhet den människa befinner sig i som inte kan möta och respektera en person utan att världen blir en annan. Vilket i sin tur skulle kunna förklara de svek, avståndstaganden och förskjutningar som äger rum mellan Millie och de människor hon "tyckt om".

Iris Murdoch väljer som återkommande exempel i sina filosofiska texter förälskelsen för att beskriva den världsomstörtande händelse det innebär att erkänna ett annat centrum för uppmärksamheten än det egna jaget:

Förälskelsen, en våldsam händelse som Platon mer än en gång livligt beskriver (kärlek är försakelse, förnedring, slaveri) är för många människor den mest märkvärdiga och uppenbarande erfarenheten i deras liv. Meningsfullhetens tyngdpunkt slits plötsligt bort från det egna jaget och det drömmande egot chockas till medvetenhet om en fullständigt åtskild verklighet. (Murdoch 1997, 417)

Som synes hänvisar Murdoch här direkt till Platon för den filosofiska relevansen i att uppmärksamma förälskelens fenomen. Den mest bildliga beskrivningen av förälskelsen som en våldsam process ger Platon i *Faidros*, i Sokrates så kallade *palinodi*: den mytiska skildringen av själens reaktion på den älskade; körsvennen som rider sin åtrås ekipage driven av en vit och en svart häst. En inre, moralisk konflikt mellan lystnad och vördnad, själv och annan som väcks till liv vid den blotta åsynen av den

älskade. *Blotta åsynen*, fångar hos Platon både det hastigt uppflammande begäret, kärleken vid första ögonkastet, och den filosofiska kärleken, vilken i det timliga ögonblicket genom skönheten och den älskade tillåter älskaren en *anamnesis*; en hågkomst, en skymt av det sköna i sig. Härav konflikten mellan begär och vördnad, förvirring, ja *vansinne* eftersom förgängligt och evigt här stöter samman i en gestalt och i en känsla.

I *Faidros* initieras denna poetiska vision av förälskelse och kärlek av ett tal, författat av retoriken Lysias, som snarare vill avmystifiera kärleken, rationalisera begäret och därmed göra tillfredsställelsen åtkomlig. Lysias söker vinna ynglingens gunst genom att vädja till hans förnuft med hänsyn till deras respektive och eget bästa. Men saknas här inte något, själva lidelsen, som ett *sine qua non* både för den begärande och den begärde? Lysias säger:

Om man skulle giva vika för dem, som voro ivrigast i att tiggas och be, borde man ju med samma rätt även i allt annat göra gott ej mot de värdigaste utan mot de mest hjälplösa personer. Dessa skulle känna sig bäst hjälpta och därför också vara mest tacksamma. Vid sina privata fester borde man då ej bjuda sina vänner utan utsvultna tiggare. (233d–e)

En möjlig etymologisk översättning av det grekiska *eros* är ”ivrig strävan” och Diotima beskriver i *Gästabudet* demonen Eros som en tiggare. Efter sin far, Pronos, vet han till vilka fester han i sin moder Penias fotspår bör tiggas tillträde. Att i enlighet med Lysias råd stänga ute de ivriga och de tiggande och hjälplösa är att stänga ute Eros. Och förlusten, ville man säga, är ömsesidig.

I *Faidros* framställer Sokrates relationen mellan den älskande och den älskade som utvecklande. Den älskande ser ju tack vare åsynen av den han älskar en skymt av det sköna i sig, ett minne som annars är honom fördolt. Den älskade däremot, så uttrycker Sokrates det, förvirras av situationen. Som om han visste något han inte vet. Förälskelsen, åtrån, har här tagit det första steget på väg mot den filosofiska kärleken, det vill säga insikt.

Också Murdoch betraktar Eros som en ”undervisare” om än ambivalent:

Vi kan också förstå hur sex kan vara bilden för andlighet så väl som dess substans. Kärlek betraktad som andens frukt och överflöd. Platons visioner kan tyckas befinna sig långt borta från den röra som hör till kärleken i vardagen, men de kastar ljus, vi kan förstå. [...] Ett kärleksförhållande kan orsaka ytterlig själviskhet och härsklystet våld, försöket att dominera denna andra plats så att den upphör att vara åtskild. Men det kan också framkalla en osjälviskhetens

process (*a process of unselfing*) genom vilken den älskande lär sig att se, vårda och respektera vad som inte är hon själv. Det finns många sidor hos denna lära: till exempel att låta den älskade gå med bibehållen värdighet, att veta när och hur man bör ge upp, när man bör uttrycka sin kärlek genom tystnad eller genom att hålla sig undan. (Murdoch 1992, 16f.)

Iris Murdoch preciserar sin utläggning av Eros genom undersökningen inte bara av att drabbas av kärlek (*falling in love*) utan även det att upphöra att älska (*falling out of love*). Det Platonska Eros infärgas här av Sigmund Freuds libido, betraktad som kraft, men vägleds också av Simone Weils Platonläsning och framstår då som andlig energi: begär, intellekt, kärlek. Men i Platons anda också som demon, medlande och förbindande om än ibland förblindande, det hos oss som länkar det lägsta till det högsta, det egna till det andra: "magnetismens och attraktionens kraft som förenar oss med världen och som gör denna till en bättre eller en sämre värld; förenar goda och dåliga begär med goda och dåliga föremål" (Murdoch 1992, 496).

Eros är dock skilt från begäret i sig, Eros är en andlig kraft i egenskap av begärets riktning eller orientering – Eros kan alltså ses som något utöver begärets energi; som själva inbegreppet av relation. Om begäret betraktas som avindividualiserande, en primitiv kraft hos människan, kan Eros uppfattas som överindividuellt. Både begär och Eros är undandraget vår personliga viljekontroll men Eros är också vår förmåga att relatera till en helhet som inte är oss själva. I och med det senare inbjuder Eros till en livslång uppgift, för alltid oavslutad, och därför en kunskapsprocess. *Falling out of love*, framstår då som ett exempel framför andra i Murdochs förståelse av Eros: "Att avsiktligt upphöra att älska är inte en viljeansträngning, det är förvärvandet av nya objekt för uppmärksamheten och således nya livskraften som ett resultat av nyfokusering" (Murdoch 1997, 345). Ett uttalande som minner om Murdochs tidigare kritik av voluntarismen inom existentialismen och den anglosaxiska moralfilosofin. Det vill säga, det är inte i och med den egna oavhängiga viljan, dess fritt och rationellt grundade val, som verklig förändring uppnås, det är i en uppmärksam och ofta mödosam relation till det som inte är jag själv.

Stanley Rosen, en Platonforskare Murdoch särskilt uppskattade, följer den bokstavliga betydelsen av filosofi, kärleken till visheten, när han i sin diskussion av Platons erotiska dialoger problematiserar både Sokrates, Platon och filosofi i relation till Eros. *Faidros* är, menar han, Platons apologi för *Gästabudets* bristfälliga diskussion av Eros och Sokrates bristande erotiska initiering, och därför även en apologi för filosofi, ja nära nog dess apori. Han skriver apropå *Faidros* intrikata spel mellan Lysias

rationalisering av Eros, Sokrates parafrasering av detta tal och den avslutande palinodin:

Den Sokrates som uppträder i Platons dialoger är sannerligen en "dold älskare"; det vill säga den älskande är Platon, här dold bakom Sokrates persona. Annorlunda uttryckt, Platon är både älskare och icke-älskare. Sokrates ger sig ut för att vara en älskare men hans Eros är ofullkomlig. [...] Oavsett skillnaden mellan Platon och Sokrates kan det inte råda något tvivel om, när alla bevis har beaktats noggrant, att den filosofiska karaktären måste förena karaktären hos både älskaren och icke-älskaren. (Rosen 1988, 91, *min övers.*)

Dialogen i *Faidros* understryker, enligt Rosen, Sokrates (och filosofins) tendens att tala snarare än att handla. Nykterheten, som Sokrates så konkret personifierade i *Gästabudet*, är förstärkt i *Faidros* trots dess poetiska gestaltning av Eros berusande vansinne. Om *Gästabudet* bestod av bristfälliga tal till Eros lov så är gestaltningen av Eros i *Faidros* inramad av å ena sidan Lysias nyktra tal å andra sidan av en diskussion kring talandets konst i sig. Rosen menar dock att vad som utmärker Platons syn på filosofi är att: "nykterhetens höjdpunkt är på samma gång vansinnets höjdpunkt" (Rosen 1988, 81, *min övers.*).

Det tillhör människans natur att begärets tystnad är av lika stor vikt för hennes strävan som det begärlösa talet. I växelverkan artikuleras det begär som ger talet dess riktning. Talet, menar Rosen, lyfter begäret från en kroppslig till psykisk/andlig nivå och begäret förvandlar tal från beräkning till filosofi. Spelet mellan attraktion och avstånd, både ordlöst skådande och begreppslig utläggning ryms inom filosofin i Platons termer.

Att vara en expert på kärlek, som Murdoch i Sokrates efterföljd gjorde anspråk på, är således en motsägelse. Kärleken utesluter expertis. Eros är ju i enlighet med sitt mytiska genesis alltid upphörande att vara vad det är och alltid på väg att bli något annat. Eros låter sig inte slutgiltigt bestämmas och infångas men kan i en allt mer förfinad, uppmärksam artikulering ge riktning åt människans liv, substans åt hennes tanke och skönhet och sanning till hennes tal. Stanley Rosen skriver: "Varje mänskligt yttrande pekar, genom sin berättelse, mot det Goda med större eller mindre framgång, beroende på graden av språkbehärskning och framställningens flödighet. 'Flöde' är sålunda ett annat namn för vad Platon menade med Eros" (Rosen 1988, 117, *min övers.*).

En uppmärksamhetens vokabulär efterlyste Iris Murdoch både inom litteratur och filosofi och sade också att hon ville förknippa försöket att vara sanningsenlig med ett visst slags uttrycksfullhet. Bakom det nyktra talet, således en dold älskande, ett slags *falling out of love* för kärlekens skull.

\*

I *Faidros* beskrivs den älskandes närmande till den älskade stegvis; den första impulsen, sedlighetens eller förnuftets tillbakadrivande, åtråns slutliga framåtmarsh och då:

Och nu har de hunnit fram och ser den älskades strålände gestalt. Vid anblicken därav vaknar körsvennens minne av skönhetens väsen, och han ser, huru skönheten står vid besinningens sida på en helig plats. Full av fruktan ryggar han då tillbaka och nödgas på samma gång att draga tömmarna åt sig så häftigt, att bägge hästarna sätta sig på länderna. (254b-c)

Den älskades strålände gestalt väcker här snarare än längtan efter förenig behovet av att behålla ett visst avstånd, att fortsätta att betrakta den älskade i och för sig själv. Skönheten står tillsammans med besinningen skriver Platon, och skönheten är den form som är människan mest tillgänglig, den enda som är uppenbart synlig.

Simone Weil ger skönheten en likartad position i sitt tänkande. Det sköna är evigheten på jorden, skriver hon, det enda vi begär utan att vilja äga. Mötet med skönheten, den respekt för dess åtskildhet som väcks hos oss, är här liksom hos Platon att likna vid en *anamnesis*, en kort glimt av ett minne av något främmande hos oss själva:

Till ett skönt ting kommer vi utan att veta, vad vi skall begära av det. Det ger oss sin egen tillvaro. [...] Vi skulle vilja tränga bakom skönheten, men den är bara yta. Den är som en spegel, som återger vårt eget begär efter det goda. Den är en sfinx, en gåta, ett smärtsamt eggande mysterium. Vi skulle vilja göra den till vår näring, men den är bara till för vår blick, den framträder bara på ett visst avstånd. (Weil 1994, 127)

I sin läsning av *Faidros* koncentrerar sig Weil på skönhetens uppmanande till kontemplation. Hon avsexualiserar det själens möte med den älskade som beskrivs i dialogen genom att ta fasta på avstående och avstånd. Kärleken såsom den gestaltas i *Faidros* beskriver hon i en anteckning som ren, ”den varken utövar eller utstår våld” och om den rena kärleken säger hon: ”Att älska rent, det är att ge sitt bifall till avståndet, det är att dyrka avståndet mellan sig själv och det man älskar” (Weil 1978, 106 och 109).

Även i sin läsning av *Gästabudet* uppehåller sig Weil vid avståndet, här ett avstånd inom var och en av oss i förhållande till vår egen mänsklighet. Hon tolkar Aristofanes myt om den ursprungliga människan som en beskrivning av människans predikament och frälsning i ett. Vår arvsynd är hybris och orättvisa, brist på balans. Vi visste inte vår plats i hel-

heten (vi var hela). Och straffet är tudelning, gudarna klöv urmänniskan itu och hon behåller ett minne av en ursprunglig helhet i gestalt av en längtan, ett begär efter sin andra hälft. Människan är på grund av denna tudelning enbart en symbol för en människa, i väntan på det ögonblick av *anamnesis* som skulle göra henne hel och som hon inte har kontroll över. Åtskillnaden mellan subjekt och objekt är orsaken till vårt lidande, menar hon, den som älskar är för alltid annan än den som älskas. Bara Gud kan förena subjekt och objekt i ett, menar hon vidare, och bara Guds kärlek kan tillfredsställa vår längtan. I ickereligösa termer skulle detta kunna sägas *att man måste offra något för helheten*. Föreningen erbjuder inte bara den saknade delen för ett helt, den avkräver också individen något.

Att respektera avståndet till den andre är att samtidigt erkänna dennes fria existens och att avstå från alla försök att dominera eller skymma den. För den älskande innebär det att avskilja sig fullständigt från den älskade, från alla band, från alla krav, från all längtan. Då försvinner alla anspråk på dominans, kärleken är ren. Men, vill man säga, också ren från det unika och personliga som utmärker kärleks- och vänskapsrelationer. Förlorar Weil inte ur sikte något som i *Faidros* görs tydligt, nämligen kärlekens förmåga till att inspirera de älskande till ömsesidig och varaktig utveckling? Den älskades närvaro beskrivs här som fortsatt nödvändig för ett gott liv. Den *anamnesis* som förälskelsens ögonblick gav upphov till skänkte de älskande en glimt av skönhetens idé men uppenbarade också för dem den älskades unika person.

\*

Den amerikanska filosofen Martha Nussbaum diskuterar Platons förhållande till det enskilda i allmänhet och kärleken till en särskild människa i synnerhet i *The Fragility of Goodness*. Liksom Stanley Rosen betraktar hon *Faidros* som en utveckling och revidering av Erosbegreppet i *Gästabudet*. Alkibiades kärlek till Sokrates, hopplös, passionerad och omöjlig att häva, framstod i *Gästabudet* som det vansinne bundenheten till en enskild människa innebär i kontrast till Diotimas vision om ett erotiskt födande i uppåtstigande, icke-personliga, rent av bortommänskliga termer. I *Faidros* ges emellertid det unika mötet mellan två särskilda människor en framskjuten plats.

I "Love and Vision", en essä om Iris Murdochs kärleksbegrepp, ställer Nussbaum frågan om Murdoch skall uppfattas som en platoniker, vilken i enlighet med bildspråket i *Faidros* förstår erotisk kärlek som en nödvändig väg mot det Goda, eller om hon skall förstås mer i anslutning till Dante, för vilken det erotiska måste tuktas till förmån för den kyska och

kristna kärleken. Nussbaum avslutar med svaret att Murdoch snarare är en Platon i sin syn på den sexuella kärleken. Men, funderar Nussbaum vidare, Murdoch förmår inte uppskatta den enskildes väsentliga egenhet och kan därför inte sägas vara en sann erotisk tänkare.

Jag håller inte med Nussbaum. Jag upplever att föreställningen om den enskilde som *atopos* – det vill säga ytterst främmande och odefinierbar – är det huvudsakliga temat för Murdoch. Både de ”goda” och de ”dåliga” i hennes berättelser kan sägas vara skyldiga till underlåtelse. De goda abstraherar från det atopiska elementet genom att göra det till något redan bekant, de dåliga söker manipulera det, bägge förminskar det.

Nussbaum kritiserar Platons Eros, och indirekt Murdochs på följande sätt:

Genom att älska bilden av det gudomligt goda hos en människa så älskar vi på sätt och vis den enskilda människan trots henne själv. [...] Individuer är knöliga, komiska, överraskande. I sina handlingar sätter de inte kurs rakt mot det goda men gör och säger många både triviala och absurda saker. (Nussbaum 1996, 46, *min övers.*)

Iris Murdoch parafraserar det platonska kärleksparet i sin roman *A Fairly Honourable Defeat* (1970). Med viss ironi låter hon de två männen mötas för första gången intill en grekisk staty, en *kourus* (yngling), på Atens nationalmuseum. Dessa två män får syn på varandra i ljuset av fullkomlig skönhet, och har man sett dessa *kouros* vet man vad Murdoch talar om. De avbildar till pregnant del en människa men de besitter också något överindividuellt, de är harmoniskt slutna. Den kärlekshistoria som följer på denna uppenbarelse – de är bägge efter detta möte liksom upplysta av skönhetens idé – är en smärtsam kamp med och mot alla enskildheter, brister och obegripligheter hos varandra. Och här porträtteras det Nussbaum efterlyser hos Platon, nämligen uppmärksamheten för kvalitativa egenheter de älskande emellan; röstlägen, gester och inte minst, som hon skriver: ”det överraskande i att äga en viss bestämd kropp som inte bara avslöjar själens spår utan det blotta faktumet av sig själv” (Nussbaum 1996, 46, *min övers.*). Det är dock en av Murdochs få lyckliga kärlekshistorier, inte bara inom ramen för romanen ifråga utan i hela hennes skönlitterära produktion.

\*

Diotima säger till Sokrates: ”Det som jag säger min vän, är det, att kärleken ej åtrår varken det hela eller det halva, om det ej är något gott” (205e). Detta uttalande utgör i stort grunden till Nussbaums kritik av Platon och i utsträckt mening också Murdochs kärleksbegrepp. Den

enskilda människan, och kärleken till henne är betydligt mera sammansatt.

Också Simone Weil begrundar detta Diotimas yttrande och ser som dess innersta att människan är oförmögen till egoism. Hon kan inte älska sig själv (då hon är ofullständig), hennes helhet, den i Aristofanes myt åtrådda, ligger utanför henne, och beskriven som det goda endast och ytterst hos Gud. I sina anteckningsböcker skriver Weil följande: ”Vi älskar inte mänskligheten, vi älskar en särskild människa. Detta är inte en rättmätig kärlek; det är bara berättigat att älska mänskligheten” (Weil 1970, 286, *min övers.*).

Eftersom Simone Weil beskriver Eros som väsentligen maktlös – Eros ”varken utövar eller utstår våld” – så blir den älskande människan i hennes tanke till en revolutionär. Hon säger det själv, kärleken är vansinne, den vänder sig mot den naturliga ordningen, den har inget förnufts-skäl:

Alla [...] kärlekens former är övernaturliga; och i viss mening strider de mot allt förnuft. De är vanvettiga. Innan själen haft någon direkt kontakt med Guds egen person, kan de inte sägas ha stöd i vare sig erfarenhet eller teoretisk kunskap. De vilar alltså inte på någon visshet, om man inte begagnar ordet i överförd bemärkelse och låter det beteckna motsatsen till tvekan. (Weil 1994, 169)

Weils kärleksbudskap påminner om några av de på sin tid nydanande egenskaperna i kristendomen. Till exempel Johannes första brev 3:13–14: ”Förundren eder icke mina bröder, om världen hatar eder. Vi veta att vi hava övergått från döden till livet, ty vi älska bröderna. Den som icke älskar, han förbliver i döden.”

Skiltnaden är att Simone Weil, trots det starka påbudet om kärleken till nästan, aldrig talar i form av ett vi. Det finns ingen kyrka, inget kollektiv som kan omfamna den enskildes strävan. Den enskilda människan skall inte genom kärleken uppgå i församlingens brödraskap (eller något annat kollektiv) utan upphöra. Kärlek är i Simone Weils termer en avskapelse. Kärleken är då helt och hållet vänd utåt; den förvandlar inte jaget, som hos Augustinus, den förintar jaget, men den skulle kunna förändra världen.

Även om Iris Murdoch också talar om tillstånd av jaglöshet som uttryck för kärlek, en kärleksfull uppmärksamhet inför den/det andra, tar hon i högre grad fasta på det platoniska Erosbegreppets medlande funktion. Dess demoniska, ambivalenta men genom hemlöshet ytterst rörliga energi. Eros återfinns som andlig kraft även bland skuggorna och de lägsta nivåerna av vår existens: ”Eros är begäret efter det goda, som på något sätt är detsamma även när ett fördärvat gott eftersöks” (Murdoch 1997, 418).

## LITTERATUR

- Conradi, Peter J. 1997. "Preface", i *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, red. Peter J. Conradi. London: Chatto & Windus.
- Conradi, Peter J. 2001. *Iris Murdoch: A Life*. London: Harper Collins.
- Hamilton, Ian. 1996. "An Oxford Union", *The New Yorker*, 19 februari 1996, 70-74.
- Murdoch, Iris. 1965. *The Red and the Green*. London: Chatto & Windus.
- Murdoch, Iris. 1970a. *A Fairly Honourable Defeat*. London: Chatto & Windus.
- Murdoch, Iris. 1970b. *The Sovereignty of Good*. London: Routledge.
- Murdoch, Iris. 1992. *Metaphysics as a Guide to Morals*. London: Chatto & Windus.
- Murdoch, Iris. 1997. *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, red. Peter J. Conradi. London: Chatto & Windus.
- Nussbaum, Martha C. 1996. "Love and Vision", i *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*, red. Maria Antonaccio och William Schweiker. Chicago: University of Chicago Press, 29-53.
- Nussbaum, Martha C. 2001. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platon. 1984. *Skrifter I*, övers. Claes Lindskog. Lund: Doxa.
- Rosen, Stanley. 1988. *The Quarrel Between Philosophy and Poetry: Studies in Ancient Thought*. London: Routledge.
- Weil, Simone. 1970. *First and Last Notebooks*. London: Oxford University Press.
- Weil, Simone. 1978. *Tyngden och nåden*, övers. Margit Abenius. Stockholm: Alba.
- Weil, Simone. 1994. *Väntan på Gud*, övers. Karin Stolpe. Skellefteå: Artos.
- Weil, Simone. 1998. *Intimations of Christianity Among the Ancient Greeks*. London: Routledge.
- Wilson, A. N. 2003. *Iris Murdoch as I Knew Her*. London: Hutchinson.